

CADERNOS

N.º 30 - 2015 - Ano XX



Instituto São Tomás de Aquino

O Cristianismo no espaço e o espaço do Cristianismo

Amilcar Coelho • Fr. Francolino Gonçalves • Abel N. Pena

Fr. José Manuel Fernandes • José Mattoso • Maria Filomena Andrade

Fr. José Nunes • Dimas de Almeida

Fr. Rui Manuel Grácio das Neves • Teresa Messias

CADERNOS

O CRISTIANISMO NO ESPAÇO E O ESPAÇO DO CRISTIANISMO

SER E ESPAÇO EM HEIDEGGER CONTRIBUTOS PARA UMA FILOSOFIA DO ESPAÇO <i>Amílcar Coelho</i>	5
O IMAGINÁRIO BÍBLICO E O MUNDO RURAL MEDITERRÂNIC <i>Fr. Francolino Gonçalves, op</i>	57
CRISTIANISMO PRIMITIVO E MITO URBANO <i>Abel N. Pena</i>	91
OS PADRES DO DESERTO - ORIGENS DO MONAQUISMO CRISTÃO <i>Fr. José Manuel Fernandes, op</i>	105
A IDA PARA AS ALDEIAS: MONAQUISMO E PARÓQUIAS <i>José Mattoso</i>	121
A CIDADE E OS MENDICANTES: DESAFIOS E DINÂMICAS <i>Maria Filomena Andrade</i>	131
FÉ CRISTÃ E CULTURAS DOS NOVOS MUNDOS <i>Fr. José Nunes, op</i>	147
O CRISTIANISMO NO ESPAÇO ECUMÊNICO <i>Dimas de Almeida</i>	157
A GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL E OS CAMINHOS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO <i>Fr. Rui Manuel Grácio das Neves, op</i>	177
CUIDAR DE UM ESPAÇO INTERIOR: A TRANSCENDÊNCIA IMANENTE COMO FONTE DE IDENTIDADE <i>Teresa Messias</i>	193

CADERNOS ISTA

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

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José Nunes, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: istaop@gmail.com

Telefone: 217 228 370

<http://www.dominicanos.com.pt>

EDITORIAL

Este número dos *Cadernos ISTA* publica as excelentes conferências pronunciadas no Convento de São Domingos de Lisboa, durante o ano de 2014, e sob o lema: «O cristianismo no espaço e o espaço do cristianismo».

Como fenómeno religioso universal, o cristianismo deixou-se moldar por todos os espaços: as ruralidades e o tecido urbano, o deserto e as grandes metrópoles, as ilhas e os diversos continentes. E como proposta humanizadora também habita um mundo global, uma cultura virtual, uma pluralidade religiosa e um ser humano em conflito e esperança.

Como podereis constatar, a temática tem abordagens filosófica, bíblica, patrística, histórica, missionológica, espiritual, inter-religiosa. De facto, reclamava-se uma interdisciplinaridade no seu tratamento e os diferentes artigos harmonizam-se e complementam-se de forma feliz.

Fr. José Nunes, OP

SER E ESPAÇO EM HEIDEGGER CONTRIBUTOS PARA UMA FILOSOFIA DO ESPAÇO

Amílcar Coelho

1. A “PROVOCAÇÃO”, O “ENIGMA” E A “COMPLEXIDADE DO PROBLEMA DO ESPAÇO

Se alguma coisa pode ser considerada quase evidente, bastante consensual, em relação à qual ninguém parece ter quaisquer dúvidas, é, manifestamente, a noção de espaço. E, na verdade, não é o espaço uma evidência em si mesma? Não estamos nós sempre inscritos no desdobramento dos seus limites, nas fronteiras da sua ampliação infinita? Há alguma coisa mais “impressionante” que o espaço da arte, da ciência, da técnica, da religião, do lazer...? E, apesar disso, o espaço, não raramente, é motivo de inquietação, de aborrecimento, de desencantamento. O que é, então, o espaço?

Na imensidão dos mundos, os espaços desdobram-se em sítios e lugares. Na orla do espaço costeiro, à beira do espaço marítimo, destaca-se o pulmão verde da cidade e da vila implantadas nas clareiras do Pinhal de Leiria. A mata não é feita somente de pinheiros; ela faz também a integração da “região”, dos “lugares”, do *de-morar-se* assombroso e errante dos homens e das coisas. É extraordinário que uma determinada engenharia tenha chamado “quadratura” a esse espaço ecológico. No seguimento deste trabalho, compreender-se-á por que motivo os homens procederam intuitivamente desse modo.

O espaço é um daqueles fenómenos originários (*Urphänomenon*) que interpelam radicalmente o pensar do homem moderno, um

“enigma” que provoca uma espécie de timidez que chega até à angústia, diz Heidegger em *A arte e o espaço* (1969), justificando, como se segue, esta atitude de espanto: o espaço conduz de novo o pensar à crise dos seus próprios limites, “pois atrás do espaço, assim parece, já não existe nada a que pudesse ser reconduzido. Diante dele, não existe desvio possível para uma outra coisa”. Interrogasse ainda Heidegger (1969), desvelando o sentido fundamental do espaço: o próprio do espaço deve mostrar-se a partir dele mesmo; aquilo que ele é ainda se deixa dizer? Qual é, por conseguinte, a verdade do espaço? Os projetos técnicos da física, ou qualquer que seja a sua determinação ulterior, pode pretender-se o único espaço verdadeiro? Em comparação, todos os outros espaços diferentemente estruturados, o espaço artístico, o espaço das acções e deslocamentos quotidianos, serão apenas formas primitivas, do sujeito, derivações do único espaço cósmico objectivo? A objectividade do espaço do mundo é um simples correlato da subjectividade da consciência representativa do espaço? A questão essencial é, portanto, a seguinte: “de que modo o espaço ‘é’ e se lhe pode corresponder um ser?” (Heidegger, 1969).

Estas são algumas das questões fundamentais do espaço. Por outro lado, como bem advertiu Foucault, se o tempo foi a grande obsessão do passado (século XIX), a presente época será talvez acima de tudo uma época do espaço (Foucault, 1967, 1984).

A filosofia do espaço de Heidegger é um bom exemplo da corroboração deste prognóstico. Neste contexto, segundo um modo de expressão eventualmente ainda um pouco obscuro, tivemos oportunidade de levantar a questão do espaço em o *Enigma de Cister – O espaço entre o visível e o invisível* (2012) sob o signo dessa “fabulosa máquina de produção de santidade” que a configuração do espaço monástico apresentou então. Naquilo que vale a pena reter como principal contributo dessa reflexão, cumpriria olhar para o espaço na perspectiva de uma *materialidade* extremamente significativa, sobretudo no que se refere ao modo de ser “monge”. O “espaço monástico” deixa ser o “monge” de acordo com a disposição de uma casa, de um abrigo.

Dentro dos limites estabelecidos pelo *Enigma de Cister – O espaço entre o visível e o invisível* (2012), trazendo à colação a filosofia do espaço de Foucault (heterotopia), insistiu-se na análise do espaço como “região” (monástica), doadora de “lugares” (espaços de quadriculação ou espacialização de valores, princípios, regras, etc.). Ainda assim, nesse trabalho, não se avançou suficientemente em torno do significado ontológico desse *de-morar-se* do homem enquanto ser espacial e espacializador (doador de espaço, *Einräumen*). É no traçado desta insuficiência que convirá agora responder aos desafios ontológicos da filosofia do espaço de Heidegger.

O espaço, tal como é pensado por Heidegger, é um espaço de ordem qualitativa, não geométrica: espaço feito de direcções não de dimensões, de lugares e não de pontos. O espaço é constitutivo do mundo. Nele formam-se regiões, doam-se lugares, abrem-se caminhos, não se medem distâncias (Pasqua, 1987, p. 60).

Deste modo, equacionar o problema do espaço significa não apenas compreender o *que é* o espaço e o ser-espacial dos homens e das coisas, mas trata-se também, implicitamente – e não apenas implicitamente –, de perguntar pela ligação entre ser e homem (Guzzoni, 2002). Consequentemente, no contexto de uma tal orientação, privilegiada metodicamente neste estudo, convirá investigar a problemática do espaço, não sob o ponto de vista de uma analítica de objectos e categorias abstractas, mas pelo lado do “existencial” dado na mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo e com ela, no qual o habitar, o dispor do lugar são a base de sustentação dos problemas fundamentais que o pensar do espaço acolhe e busca clarificar: “esse dispor (*Einrichten*) ocorre através do erigir e do construir lugares. Pois o livre e o aberto do espaço necessitam, a cada vez, da reunião (*Versammlung*) em um sítio e, consequentemente, em um lugar. O erigir e o construir o lugar não acontecem apenas – mas também – no modo do construir em um sentido específico, mas antes na medida em que o homem habita o espaço enquanto quadratura (*Geviert*) do mundo, doando às coisas com as quais se relaciona o seu lugar e local próprios. Consequentemente, o lugar é o local no qual as coisas podem desdobrar, a cada vez, o seu

pertencer-ao-mundo e que abre ao homem os seus mútuos vínculos e significados” (Guzzoni, 2002).

O “lugar” é uma moradia no espaço?

A espacialidade em seu sentido originário mostra o lugar como um mundo em que se abrem relações. O construir significa edificar e produzir lugares. Através de um lugar, produz-se um espaço aberto. O cultivo deste lugar permite que o homem o habite. Dizendo-se então que o lugar é uma moradia que permite o de-morar-se dos homens (Keuchegerian, 2011, 31).

O termo “espaçar” (*Räumen*) **é susceptível de abarcar a relação entre espaço, homem e mundo.** Ele é a dobra do espaço, o nó górdio do problema. O próprio homem é pensado a partir do acontecimento, não como um corpo composto por partes, mas sim enquanto fenómeno “corpóreo”, que possui a sua superfície visível e também propriedades invisíveis (Keuchegerian, 2011, 26-27).

Consequentemente, o conjugar do verbo “espaçar” é indicativo da acção de afirmar a co-pertença radical entre o homem e o espaço enquanto instância de doação e instalação. Como se verá, o espaço “espaça” à medida que o homem o instala, doando o livre. Essa relação que Heidegger chama de “misteriosa”, é de co-pertença, como a que há entre mundo e espaço, é uma vinculação também do Ser com (*Mitsein*) do homem (Keuchegerian, 2011, 27).

No entanto, este caminho na direcção da essência do espaço não é isento de obstáculos. De acordo com Lúcia Pádua (2005, 21), a maior dificuldade é pensar a “inconspicuidade” do espaço, na medida em que o espaço jamais é percebido em seu ser, mas organiza-se, configura-se e deixa perceber-se como um determinado lugar a partir das coisas, dos objectos que compõem cadeias significativas.

Nesse sentido, compreende-se a alegação trivial, segundo a qual o “espaço” pensado por Heidegger é “esotérico”, “obscuro” e “enigmático”. Aliás, para adensar ainda mais o problema, retenha-se a noção de “uma investigação sem fim, que se abre em conexões intermináveis”, com “dificuldades de toda ordem”: “metáforas espaciais” que nem sempre são exactamente metáforas; conceitos fundamentais considerados em função de determinados

contextos (Pádua, 2005, 16). Enfim, como se disse, sendo o *espaço* a questão fundamental da nossa época, porventura, o âmbito de um questionamento radical a favor de um tempo que virá, esta abordagem traz à colação, seguramente, um daqueles aspectos cruciais sobre os jogos de verdade que todo o pensar convoca e visa clarificar.

2. ABERTURA E DESDOBRAMENTO DO ESPAÇO NO INTERIOR

DO MUNDO – *DASEIN*, MANUALIDADE E MUNDANIDADE

Em *Ser e tempo* [1927], (1993), Heidegger propõe-se a tarefa de pensar a questão do espaço a partir do esclarecimento do fenómeno da mundanidade e constituição do *Dasein* como *ser-no-mundo*.

Neste contexto, a questão do espaço passa em primeiro lugar pela análise do *ser-no-mundo* (o que é o mundo? Quem está/é no mundo?).

Como é sabido, a noção de *ser-no-mundo* foi desenvolvida por Heidegger nos primeiros capítulos de *Ser e tempo*. Desde logo, esse desenvolvimento é marcante para a realização da tarefa do pensar a questão do espaço à luz do carácter ontológico das determinações essenciais do ser dos entes. Estes problemas são abordados em profundidade a partir do segundo capítulo de *Ser e tempo*, com especial incidência no terceiro capítulo intitulado “a mundanidade do mundo” (1993, §§ 14-24).

Interroga-se Heidegger, em *Ser e tempo* (1993, § 14, 45, 104): “Será o ‘mundo’ um carácter do ser do *Dasein*? Todo o *Dasein* não terá sempre o seu mundo?” Trata-se de pensar como se pode dizer que o homem (um ente dotado do modo de ser do *Dasein*) está “em” o mundo, sem que, desse modo, seja “subjectivamente” questionada a possibilidade de um mundo “comum” no qual, sem dúvida, estamos. É suficiente dizer que o *Dasein* está “dentro” do mundo, simplesmente “aí”, que foi *abandonado ao mundo*? Todavia, o “dentro” não pode adequar-se inteiramente a um ente que, em certo sentido, traz o mundo “dentro” de si. O homem não “é”, primeiramente, para depois criar relações com um mundo; ele é homem na medida em que possui um mundo ou abre o sentido de um mundo. Mas não existe anterioridade entre esses

dois movimentos. “Esse assumir relações com o mundo só é possível porque o *Dasein*, sendo-no-mundo, é como é” (Heidegger, 1993, § 12, 40, 96). Consequentemente, afirmar que o homem “tem um mundo” nada significa, do ponto de vista ontológico, enquanto não se tiver esclarecido o carácter “existencial” dessa afirmação. Será, pois, na “mundanidade do mundo em geral” que o questionamento do espaço culminará, na medida em que “mundanidade” é um conceito ontológico que implica a estrutura do momento constitutivo do ser-no-mundo, cujo acesso passa por uma determinação existencial do *Dasein*. A “mundanidade” só se deixa caracterizar mediante uma compreensão do ser *para quem* existe um mundo, o ser que é-no-mundo, que, por sua vez, só se revela a partir da sua «morada» (o mundo). Com efeito, é possível enumerar objectos (“*seres intramundanos*”) como casas, árvores, montanhas, astros, homens... Mas o mundo não é a mera soma dos entes, um mundo de objectos, não é uma “natureza”; é um *existencial*, isto é, um modo de ser (constitutivo) do *Dasein*, um carácter próprio. A designação da constituição do ser-no-mundo é a “mundanidade” (Pasqua, 1997, 45).

Escreve Heidegger (1996, § 14, 48, 107): “Para se ver o mundo é, pois, necessário investigar o ser-no-mundo quotidiano em sua sustentação fenomenal”. Ora, o mundo mais próximo do *Dasein* é o “mundo circundante” (*Umwelt*). A expressão mundo circundante aponta no “circundante” para uma espacialidade; é daqui que se poderá ver surgir o fenómeno da espacialidade, enquanto espacialidade do *Dasein*.

Terá sido precisamente neste âmbito que a ontologia tradicional fracassou o empreendimento de pensar o espaço, nomeadamente a ontologia cartesiana, visto que foi incapaz de esclarecer adequadamente a análise da mundanidade. Porque, além de não contar com a constituição do *Dasein* como ser-no-mundo, desvalorizou, igualmente, o fenómeno da mundanidade, tentando, ao invés disso, interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano, ou ainda, piorando as coisas, a partir de um ente intramundano *não descoberto como tal*, ou seja, a partir da “natureza”, cujo carácter intelectual aponta, desde logo, para

uma determinada “desmundanização do mundo” operada pelo pensamento abstracto.

A fim de esclarecer convenientemente a problemática do espaço, tratar-se-ia, então, de proceder à análise da mundanidade, como sendo a tarefa imposta, a *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) em três etapas (i) a mundanidade circundante e a mundanidade em geral, (ii) a mundanidade, por contraponto à ontologia do “mundo” e, por fim, (iii) o circundante do mundo circundante e a “espacialidade do Dasein” (Heidegger, 1993, § 14, 48, 107).

Como se observa, a atenção dedicada ao tema do espaço em *Ser e tempo* só encontra a sua justificação plena quando inscrita no desenvolvimento da tarefa que desde o início ocupou Heidegger: o resgate da *questão do ser* que é colocada com a *pergunta pelo sentido do ser*. É precisamente no interior desta questão e apenas em função dela, que a tematização do espaço nas primeiras obras de Heidegger ganha expressividade (Pádua, 2005, 22). De acordo com este fio condutor, importa compreender, no âmbito das possibilidades abertas a partir da pergunta pelo sentido do ser, o papel que aí desempenha a dimensão espacial da existência. A ontologia tradicional do espaço confunde-se com o campo “extremado” do cartesianismo (*res extensa*), um dos principais alvos desta abordagem crítica. A questão fundamental é, então, a seguinte: Não se tratando de um ente intramundano, como é que se dá o “mundo”?

Aquilo a que Heidegger chama *instrumento* não é apenas este ou aquele objecto utilizado para fazer alguma coisa, mas tudo aquilo que, no nosso mundo, é e assume um sentido dentro dele. Com efeito, a nossa relação primeira com o mundo não passa por nenhuma forma de conhecimento abstracto das coisas; pelo contrário, ela dá-se através do manuseio, do uso, do contacto com os entes «que vêm ao encontro dentro do mundo», com *instrumentos*, cujo modo de ser é dado na *ocupação* (*Besorgen*). O instrumento é o ente que vem ao encontro nesse modo de ser, e ele está disponível para o *manuseio*, para o uso, de tal modo que “a ocupação se subordina ao ser para (*Um-zu*) constitutivo do respectivo instrumento” (Heidegger, 1993, § 15, 49, 110). Neste contexto (1993, § 12, 39, 95), aquilo que é evidenciado é a multiplicidade dos modos de ser da “ocupação” “Ter

o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” Pertencem igualmente à ocupação “os modos *deficientes* de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de ‘ainda apenas’ no tocante às possibilidades da ocupação”, podendo acrescentar-se também a “desocupação” e o “não fazer nada”, pois são maneiras, existencialmente falando, de ocupação. Os instrumentos, as “coisas” da nossa ocupação, nunca “são” isolados; eles integram um todo instrumental (que em última análise é o próprio mundo). Os instrumentos *referem-se* sempre a outros instrumentos, e o conjunto de todas essas referências constitui o meio original do nosso ser no mundo. De facto, o que primeiro vem ao encontro no mundo não são os objectos de um quarto, mas o quarto, e não como espaço geométrico, mas como *lugar* e *morada* - só a partir deste último extracto é que pode existir o quarto enquanto espaço vazio. É o quarto encontra-se numa casa, que pertence a uma cidade, e esta opõe-se ao “campo”.

Em suma, a construção do mundo quotidiano das ocupações é guiada por uma visão de conjunto que abarca o material, o usuário, o uso, a obra, em todas as suas ordens, pois a *ocupação* “subordina-se” à multiplicidade de referências do todo instrumental. O seu modo próprio de ver é “a visão desse subordinar-se”, denominada por Heidegger “circunvisão” (*Umsicht*). E, desde logo, aquilo que a circunvisão “vê”, de modo originário e necessário, é o seu mundo circundante (*Umwelt*).

O *Dasein* sempre se dá num exercício de abertura. A mão, o manual dos instrumentos, dos utensílios, dos dispositivos, a manualidade (*Zuhandenheit*) ocupam um lugar central de concretização e desdobramento. Ora, a ideia de espaço – sempre compreendida como a espacialidade do mundo – está atrelada ao que há de mais imediato e utilitário na existência, ou seja, aos objectos que a tornam “perceptível” como lugar familiar e habitável (Pádua, 2005, 44). Não há mundo que não passe pelo acesso à utilidade enquanto tal, pois, a exibição fenomenológica do mundo depende da possibilidade de fazer aparecer, a partir dos utensílios,

a mundanidade do mundo circundante, onde o que está/é à-mão, mais ainda, a própria mão, se apagam perante, e em prol de, os trabalhos a realizar (Didier, 1986, 55).

No modo de lidar com o mundo (ocupação), a função de mostrar o carácter de algo simplesmente dado do manual (há modos de encontro do utensílio que indicam o seu ser) é atribuída pelos modos de “surpresa” (*Auffallen*), “importunidade” (*Aufdringlichkeit*) e “impertinência” (*Aufsässigkeit*). Permitindo o encontro com o ente de que se ocupa, de tal maneira que a determinação mundana dos entes intramundanos assim se proporcione, como é próprio dos modos de ocupação entregues à quotidianidade do ser-no-mundo.

A “surpresa” proporciona o instrumento num determinado modo de não estar à mão. Pois, na ocupação, enquanto descoberta “surpreendente”, o ente que está mais imediatamente à mão pode ser encontrado como alguma coisa que não é passível de ser empregado, ou como algo que não se acha em condições de cumprir o seu emprego específico (a ferramenta danificada, o material inadequado que a impossibilidade do emprego descobre, não a constatação visual de uma propriedade, mas sim a circunvisão do modo de lidar no uso) (Heidegger, 1993, § 16, 50, 115).

O modo de lidar da ocupação não se depara apenas com a “surpresa”, tal como acima foi referido. Depara-se também com aquilo que falta, com o que não pode ser “manuseado”, com o que, de algum modo é um radical que faz sobressair a imposição, a pressão, a constringência (*dringen*), pois ao se referenciar o que não está à mão, o manual assume o modo da *importunidade* (Heidegger, 1993, § 16, 50, 116).

Finalmente, no modo de lidar com o mundo (ocupação), pode encontrar-se o *manual*, não apenas no sentido daquilo que não pode ser utilizado e que está em falta, ou não é passível de emprego, mas também o “não manual”, aquilo que “obstrui o caminho” para a ocupação. É um não estar à mão desses que perturba e faz aparecer a *impertinência* (Heidegger, 1993, § 16, 50, 116).

A função dos modos de “surpresa”, “importunidade” e “impertinência” é mostrar o carácter simplesmente dado do manual. Como é que a partir daí se poderá esclarecer o fenómeno do mundo?

Tais modos anunciam o mundo circundante: “O que assim aparece não é em si mesmo um manual entre outros e muito menos algo simplesmente dado que fundasse, de alguma maneira, o instrumento à mão” (Heidegger, 1993, § 16, 50, 118).

O “manual” está à mão a partir do “mundo”, na medida em que a “ocupação” vem ao encontro *dentro* do mundo, de tal modo que o ente intramundano “é levado em conta”: “O ser desse ente, a manualidade, remete ontologicamente, portanto, de alguma maneira, ao mundo e à mundanidade” (Heidegger, 1993, §18, 51-52, 127). O mundo está presente em todo o manual, visto que ele se descobre já antecipadamente em todo o *encontro*: “É a partir do mundo que o manual está à mão” (Heidegger, 1993, §18, 51-52, 127).

Porém, o *facto* do mundo não consiste de “manuais”. O mundo não é senão *algo* “em que” (*worin*) o *Dasein* sempre esteve, para o qual (*worauf*) pode apenas retornar em qualquer advento de algum modo explícito: “Pelo *facto* do manual intramundano já se ter tornado acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação guiada pela circunvisão” (Heidegger, 1993, §16, 50, 119).

“Ser-no-mundo” é basicamente aquele que, mergulhado na compreensão e orientado pela ocupação quotidiana, se move em contextos significativos já prévia e parcialmente descobertos por uma pré-interpretação do mundo que o circunda (King, 2001, 51-52; Pádua, 2005, 52). Dito de outro modo, “ser-no-mundo” significa o empenho “não temático”, guiado pela “circunvisão”, nas referências constitutivas da manualidade de um conjunto instrumental (Heidegger, 1993, §16, 50, 119).

O mundo apreende-se sob o efeito de “sinais” (signos). Os sinais são, antes de tudo, instrumentos dessa apreensão. A acção de mostrar dos sinais permite apreender o próprio fenómeno da referência (*Verweisung*). Dispomos de um mundo mediante os signos e devido aos signos estamos no mundo” (Vattimo, 1998, 32).

O que visa a acção de mostrar de um sinal?

Visa o encontro do que está à mão, a manualidade, a totalidade referencial e a mundanidade. Para apreender o ser da “remissão”, é preciso proceder à análise de um utensílio que condense remissões

de natureza múltipla (Didier, 1986, 57). Signo é, portanto, um “instrumento que, explicitamente, eleva um todo instrumental à circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente” (Heidegger, 1993, §17, 50,i 123).

A questão é, então, a seguinte: Como deixa e faz o mundo encontrar o manual? Em que horizonte se pode buscar o mundo e a mundanidade? Quais são os problemas fundamentais da mundanidade do mundo? (Heidegger, 1993, §18, 51-52, 127).

Segundo Heidegger (1993, §18, 52, 128): “O ser do manual tem a estrutura da referência”. O que é que esta expressão significa? Na medida em que possui o carácter de estar referido a, o ente descobre-se com o ser que ele é *algo junto*, a “*conjuntura*”, ou seja, o carácter ontológico do manual. O mundo deixa e faz encontrar o manual na “*conjuntura*”: “Aquilo “junto a que” possui uma conjuntura: é o para quê (*Wozu*) da serventia, o em quê (*Wofür*) da possibilidade de emprego” (Heidegger, 1993, §18, 52, 128).

A hermenêutica do espaço tem lugar na hermenêutica da mundanidade (Didier, 1986). Os instrumentos jamais “são” por si mesmos; o mundo constitui-se como “significância” na medida em que o mundo tem uma estrutura segundo a qual o *Dasein* já é sempre como é (Heidegger, 1993, §18, 56-57, 132). O *Dasein* desvela o espaço, trazendo-o à luz em seus modos de ser. Com efeito, nenhuma relação espacial pode ser concebida como algo independente da espacialidade fáctica do mundo e do agir do ser-no-mundo. Mas o *Dasein* não produz o espaço, ele não detém em si o próprio espaço, não o “cria”, consome apenas a sua abertura no interior do mundo, onde o espaço se apresenta de antemão na circunvisão (Pádua, 2005, 122) A revelação prioritária de que deriva a descoberta do utensílio é a compreensão do mundo. Enquanto ser-no-mundo, o *Dasein* ocupa-se consigo mesmo e com o próprio mundo; não pode encontrar um ente intramundano senão depois de ter compreendido, isto é, projectado, a totalidade do complexo referencial de que constitui o ponto de fixação derradeiro. Consequentemente, o fenómeno do mundo é dado pela *compreensão remissiva enquanto aquilo-a-partir-de-quê do deixar-encontrar do ente com o modo de ser da finalidade* (Didier, 1986, 62).

O que constitui a *mundaneidade do mundo* é a estrutura do aquilo-a-partir-de-quê o *Dasein* se remete. Na compreensão do *Dasein*, há, pois, um encadeamento de remissões, constitutivo da mundanidade. Qual é o estatuto ontológico deste encadeamento? É o carácter de referência das referências de remissão como “referir-significante” (*be-deuten*) pelo qual o *Dasein* se dá antecipadamente a compreender o seu-ser-no-mundo. Designa-se como referência-significante (*Bedeutsamkeit*) a totalidade das referências deste significar. A “referência-significante” é a própria mundaneidade, isto é, o modo de presença do mundo e do que nele se pode encontrar (Didier, 1986, 63).

3. OS LIMITES DA ONTOLOGIA DO “MUNDO” DE DESCARTES

Em *Ser e tempo*, Heidegger não se contenta apenas com uma crítica sumária das ideias fundamentais da ontologia do “mundo” de Descartes; visa também questionar os seus pressupostos, procurando caracterizá-los à luz da análise da mundanidade. Para esse efeito, trata-se de considerar a ontologia de Descartes a partir de três eixos complementares de análise: 1. a determinação do “mundo” como *res extensa*; 2. os fundamentos dessa determinação ontológica e 3. a discussão hermenêutica da ontologia cartesiana do “mundo” (Heidegger, 1993, § 18, 59, 135).

A determinação ontológica fundamental do mundo (*res corporea*) exige, do ponto de vista de Descartes, a explicação da substância, enquanto termo ou expressão do ser de um ente em si mesmo, que, na sua *ambiguidade*, ora designa o ser de um ente (substancialidade), ora o próprio ente (substância) (Pasqua, 1997, 54).

O que é que constitui o ser em si mesmo do mundo (*res corporea*), isto é, a substancialidade do ente como uma substância? Como se pode ter acesso a uma substância como tal? Qual é a essência da substancialidade?

“As substâncias são acessíveis em seus ‘atributos’ e cada substância possui uma propriedade fundamental a partir da qual a essência da substancialidade de uma determinada substância pode ser recolhida” (Heidegger, 1993, § 19, 60, 135-136). A questão é saber qual é a propriedade do mundo (*res corporea*) que nos dá o acesso à

substância enquanto tal, ou seja, à essência da substancialidade. Ora, Descartes vê na substância da extensão (*extensio*) a determinação ontológica fundamental do mundo (Heidegger, 1993, § 19, 60, 136).

O que é que confere à *extensio* o privilégio do modo da substância e da essência substancialidade?

Antes de quaisquer outras determinações ontológicas, a extensão é a constituição ontológica do ente que, desse modo, deve ser para ser o que é. Consequentemente, a extensão deve “ser atribuída”, em primeiro lugar, à coisa corpórea. Logo, a substancialidade do “mundo” é a verdadeira pedra de toque da extensão, de tal modo que todas as outras determinações desta substância (*divisio, figura, motus*) só podem ser compreendidas como modos secundários da *extensio* (Heidegger, 1993, § 19, 60, 136). Nestes termos, a determinação do “mundo” como *res extensa* tem, como argumento de base, a compreensão (“metafísica”) da essência da substância dos entes como substancialidade ou permanência constante do ser dos entes.

Que crédito merece a Heidegger esta determinação do “mundo” como *res extensa*?

Para responder a esta questão, salientar, em primeiro lugar, que para Heidegger, o empreendimento cartesiano é um empreendimento equívoco, ambíguo e condenado ao fracasso. Primeiro, porque Descartes não conseguiu resolver o problema ontológico fundamental, tendo suscitado apenas um enorme *equivoco* (inultrapassável) em torno da ideia de substancialidade, porque não só essa ideia fica inteiramente por esclarecer no sentido ontológico, como é apresentada formalmente na qualidade de incapaz de tal esclarecimento, seguindo-se o desvio pela propriedade principal da respectiva substância (extensão). Segundo, porque Descartes não conseguiu resolver satisfatoriamente a *ambiguidade* da determinação da substância através de um ente substancial. Porquê esta nova dificuldade? Porque a falta do respectivo esclarecimento em sentido ontológico submeteu a questão do ser a uma *diferença* (insanável) de significado: “O que visa é a substancialidade, mas ela é entendida a partir de uma propriedade ôntica da substância. Porque o ôntico é colocado abaixo do ontológico, a expressão substância exerce

um significado ora ontológico ora ôntico, funcionando, porém, na maioria das vezes, como significado misturado” (Heidegger, 1993, § 20, 64, 140-141).

Vejam, seguidamente, como é que Heidegger chega a formular este alegado fracasso do empreendimento ontológico de Descartes (Heidegger, 1993, § 20, 60-65, 138-141).

A ideia de ser para a qual remete a caracterização ontológica da *res extensa* é a ideia de substancialidade. O ente que é de tal modo que, para ser, não necessita de nenhum outro ente, é a substância. O ser da substância é não necessidade. Conseqüentemente, o que em seu ser não necessita absolutamente do outro ente satisfaz, em sentido próprio, à ideia de substância, como ente que é *ens perfectissimum*, ou seja, Deus. Todo o ente que não for Deus carece de produção em sentido amplo e de conservação. A produção de algo simplesmente dado, ou também a necessidade de se produzir, constituem o horizonte em que é possível compreender o “ser”. O ente que não for Deus é *ens creatum*. Ora, entre este ente e Deus, subsiste uma diferença “infinita” de ser e, não obstante tal diferença, tanto o *criado* como o *criador* são colocados na mesma planura da designação “comum” de ente. Isto quer dizer que podemos utilizar a palavra “ser” numa ordem de grandeza tal, que o seu sentido abrangerá uma diferença “infinita”, de modo a incluir (contraditoriamente) o ente criado como substância? Além disso, convirá levar em linha de conta que existem ainda mais duas substâncias, a saber, a *res cogitans* e a *res extensa*. Deste modo, o ser da substância *extensio* devia ser determinado ontologicamente apenas quando se tivesse esclarecido o sentido de ser “comum” às três substâncias, à infinita e às duas finitas.

É então aqui que começa a confusão. Porquê? Por que a substância serve para designar duas realidades separadas por uma distância infinita (Pasqua, 1987, 55). É verdade que nas afirmações “Deus é” e o “mundo é”, predicamos o ser. Contudo, essa palavra “é” não pode indicar o ente referido no mesmo sentido, visto que entre ambos existe uma diferença infinita de ser. Se a significação do “é” fosse unívoca, então o ente criado teria o mesmo sentido que o ente criador ou este seria rebaixado à condição do primeiro.

Supostamente, Descartes, na sua argumentação, não se apercebeu de que “ser” não desempenha a função de um simples nome, mas, em ambos os casos, “ser” é compreendido. Aliás, o filósofo francês ignorou mesmo o sentido positivo da significação de “ser” que a própria escolástica tinha já apreendido como significação “analógica” para distinguir da significação unívoca, ou meramente sinónima, no seguimento da qual, com base em Aristóteles, foram fixados os vários modos de analogia.

Esta é, pois, a principal dificuldade, o ponto crítico que inviabiliza a questão dos fundamentos da determinação ontológica do “mundo” como *res extensa*: “No tocante à elaboração ontológica do problema, Descartes fica muito aquém da escolástica, chegando mesmo a recuar diante da questão” (Heidegger, 1993, § 20, 62, 139).

Qual é a verdadeira dimensão crítica deste “reco””? O que é que ele indica em relação à avaliação do empreendimento cartesiano do espaço?

O “reco” é a expressão indicativa da falta de esclarecimento em sentido ontológico. Visa mostrar que Descartes deixou sem discussão o “sentido de ser” e o carácter de “universalidade” desse significado contidos na ideia de substancialidade: ao tomar por “evidente” algo que não o era, o sentido permaneceu não esclarecido, com as consequências que daí resultam e que advertem que Descartes não só “reco” diante da questão, como também acentuou o carácter representativo da substância como tal, isto é, a substancialidade, como sendo, em si mesma, inacessível e dogmática (incapaz de esclarecimento). Com tal procedimento, Descartes renunciou à possibilidade de uma “problemática pura do ser”, ficando-se, como se diz expressamente, por “fundamentos” ontológicos não discutidos em princípio (Heidegger, 1993, § 18, 59, 134). Portanto, a separação absoluta entre o pensamento e a extensão foi o grande erro de Descartes, além de que o filósofo perdeu totalmente de vista o ser do mundo, na medida em que a substância cartesiana está desprovida de qualquer estatuto ontológico (Pasqua, 1987, 57).

Em *Ser e tempo*, Heidegger (1993, § 21, 65, 141) trata desta questão crítica que consiste em saber até que ponto será possível levar a efeito a investigação do fenómeno do mundo a partir da ontologia

do “mundo”, argumentando que Descartes “não apenas fornece uma determinação ontológica falha, mas que a sua interpretação e os seus fundamentos levaram a que se *passasse por cima* do fenómeno do mundo, bem como do ser dos entes intramundanos que estão imediatamente à mão”. A argumentação crucial é a seguinte: a via de acesso ao fenómeno do mundo é inadequada, pois o problema ontológico do mundo não é suficientemente esclarecido através de uma ontologia fundada na distinção radical entre Deus, eu e o “mundo”.

Como se observa, Heidegger insiste em que a via de acesso ao fenómeno é fundamental para o sucesso do empreendimento ontológico do espaço. Ora, o ponto crítico cartesiano adverte que, em vez de retirar o modo de ser dos próprios entes intramundanos, Descartes limitou-se a “prescrever” ao mundo uma ideia de ser, ditando-lhe um modo inadequado de apresentação.

Pensa-se que o modo de ser do ente para o qual a *extensão* é reivindicada é dado pelo conhecimento (intelecto), no sentido de conhecimento físico-matemático. Nestes termos, o “mundo” é aquilo que sempre é o que é, de tal modo que o *ser* é igual à constância do ser simplesmente dado. Dito de outro modo: propriamente só é o que *sempre* permanece.

Portanto, não será devido a qualquer problema imputável ao estatuto epistemológico da ciência matemática que o empreendimento cartesiano “falha”, mas sim em função da orientação ontológica que lhe conferiu um estatuto ontológico privilegiado, de modo que no ente aquilo que se torna acessível pela *matemática* constitui, conseqüentemente, o império de seu ser. “Assim de uma determinada ideia de ser, inserida no conceito de substancialidade e a partir da ideia de um conhecimento relativo ao ente assim conhecido, dita-se, por assim dizer, ao ‘mundo’ o seu ser” (Heidegger, 1993, § 21, 65-66, 142).

O problema é equacionado por Heidegger, como se segue: Descartes não alcança o ser da substância com a *extensio* enquanto *proprietas*, limitando-se a radicalizar o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza,

enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar (Heidegger, 1993, § 21, 67, 146-147).

Ainda assim, a análise cartesiana do “mundo” não é de todo irrelevante, pois ela “possibilita, pela primeira vez, uma construção segura da estrutura da manualidade; necessita apenas de uma complementação, facilmente exequível, da coisa natural para transformá-la numa perfeita coisa de uso” (Heidegger, 1993, § 21, 67, 145).

Isto significa que a ontologia cartesiana do mundo é ainda pertinente sob o ponto de vista dos seus princípios fundamentais. No entanto, passar por cima do fenómeno do mundo e daquele ente que imediatamente vem ao encontro, não é um “acaso” nem um “lapso” que pudesse vir a ser reparado posteriormente. Apesar de todas estas limitações, o contributo filosófico de Descartes não é despiciente porque ajuda a consolidar a conjectura de que o conhecimento óntico de um ente também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste conhecimento (Heidegger, 1993, § 21, 67-68, 147). Contudo, esta orientação pelo conhecimento supostamente rigoroso do ente, o ponto de partida das coisas do mundo, aparentemente evidente, como Descartes julgava possível, não asseguram correctamente o solo das fundações do mundo, do *Dasein* e dos seres intramundanos (Heidegger, 1993, § 21, 68, 148).

Na verdade, a “recuperação” da análise cartesiana do “mundo” é avaliada sob o ponto de vista segundo o qual a espacialidade também constitui o ente intramundano. Neste sentido, o contributo de Descartes merece ser destacado porque preparou a compreensão de um *a priori*, cujo conteúdo foi fixado de maneira mais “penetrante” posteriormente por Kant. Como é dito: “Dentro de certos limites, a análise da *extensio* independe da falta de uma interpretação explícita do ser deste ente dotado de extensão. O ponto de partida da extensão como determinação fundamental do ‘mundo’ possui a sua razão fenomenal, embora nem a espacialidade do mundo, nem a espacialidade primeiramente descoberta dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante e, sobretudo, a espacialidade do

próprio *Dasein*, possam por ela ser compreendidas ontologicamente” (Heidegger, 1993, § 21, 68, 148).

4. A ESPACIALIDADE (*EINRÄUMEN*) DO *DASEIN*

E A DETERMINAÇÃO ESPACIAL DO MUNDO

O mundo é um “existencial” e não uma forma permanente e constante, tal é o pressuposto das críticas de Heidegger a Descartes. As coisas são para nós instrumentos e não meramente objectos físico-matemáticos. O questionamento desdobrado criticamente no seguimento da ontologia cartesiana passa, então, pela determinação espacial do mundo enquanto espacialidade do *Dasein*, como decorre de uma análise do manual intramundano no espaço em duas etapas: i) a espacialidade do manual intramundano e (ii) a espacialidade do *Dasein* e o espaço (Heidegger, 1993, § 21, 68-69, 148-149).

Qual é o núcleo crítico-conceptual deste “questionamento”?

Como é amplamente reconhecido, a intenção de Heidegger de pensar o espaço como espaço – e isso significa romper com seu aprisionamento ao lugar pensado a partir do corpo – implica pensá-lo em seu movimento ontológico (*Seinsbewegung*), ou seja, em pensá-lo como “espaço acontecente” (Guzzoni, 2002). Neste contexto, a dificuldade que importa atender, situar-se-á no âmbito desta bifurcação: “O espaço é o acolher das coisas espaciais”/“O homem como instalador”. A questão fundamental é, então, a de que há “lugar” apenas quando algo é instalado de modo a manter e a apresentar um lugar no espaço. Espaço, lugar e homem (*Raum, Ort und, Mensch*) não podem ser tomados separadamente, assim como não podemos separar Ser, homem e ente (*Sein, Menschund, Seiende*) ou mundo, homem e coisa (*Welt, Menschund, Ding*)” (Guzzoni, 2002)

Dasein é “o-ser-no-mundo” (*In-der-Welt-Sein*). O “ser-em” não está no mundo como a água no copo ou a roupa no armário, pois o “in” da expressão *In-der-Welt-Sein* não exprime uma relação espacial entre conteúdo e continente. O “ser-em” não designa a inclusão no espaço de um ente qualquer. A expressão “in” deve ser interpretada no seu sentido “existencial”, quer dizer, habitar, residir, junto de um mundo familiar. O mundo não se junta de fora ao *Dasein*, como

um ente a outro ente: “O mundo faz parte do ser do *Dasein*, tem com ele uma relação essencial não acidental” (Pasqua, 1997, 42).

De acordo com a caracterização do “ser-em”, a delimitação do *Dasein* frente a um modo de ser no espaço é denominada “interioridade”. Isto significa que um ser constituído em si mesmo pela extensão é circundado pelos limites extensos de alguma coisa extensa, pois, o ente interior e o circundante são ambos simplesmente dados no espaço.

A recusa da “interioridade” visa deixar livre o caminho para se perceber a “espacialidade essencial do *Dasein*”. Então, convirá elucidar o seguinte: em que sentido o espaço é um constitutivo do mundo que, por sua vez, foi caracterizado como momento estrutural do ser-no-mundo. Para esse efeito, será conveniente mostrar como o circundante do mundo circundante, se funda na mundanidade do mundo e não o contrário, isto é, “que o mundo seria simplesmente dado no espaço” (Heidegger, 1993, § 21, 68-69, 148-149).

A primeira questão que temos de abordar é espacialidade do manual intramundano.

O espaço constitui o mundo, de tal modo que os seres intramundanos satisfazem também a condição de entes intraespaciais. A tarefa do pensar, que toma como ocupação o problema do espaço, consiste em proceder à apreensão fenomenal da espacialidade do “manual”, de modo a demonstrar a sua ligação com a estrutura ontológica do manual.

Na caracterização do manual, como se depara com a espacialidade?

Aquilo que imediatamente se apresenta como “manual” (instrumento) pertence ao ente “à mão” (do ente que vem ao encontro em *primeiro lugar*) e do ente que se acha na “proximidade”: “O manual do modo de lidar quotidiano possui o carácter de proximidade” (Heidegger, 1993, § 22, 69, 149-150).

Ora, falar de “proximidade” não tem a ver com medir distâncias. É, ao invés disso, como se observou anteriormente, da ordem do uso e manipulação da “circunvisão da ocupação”, quer dizer, o instrumento é um “instrumento para”, faz parte do “todo instrumental” segundo uma “conjuntura”, tem o seu “local”, está por “aí”, na medida em que “a proximidade direccionada do instrumento

significa que ele não ocupa uma posição no espaço, meramente localizada em algum lugar, mas que, como instrumento, ele se acha, essencialmente, instalado, disposto, instituído e alojado (Heidegger, 1993, § 21, 69, 150).

Este “para onde da possível pertinência instrumental” (*Zuhandenheit*), que é dado pelo modo de lidar da ocupação dotada de uma circunvisão, chama-se “região” (*Gegend*) (Heidegger, 1993, § 21, 69, 150). A “região” é a dimensionalidade do “circundante”: ela constitui a orientação da multiplicidade dos locais que estão à mão. Os utensílios têm o seu “lugar para” uma utilização possível, no interior de um conjunto de utensílios disponíveis no mundo que rodeia o *Dasein*. O espaço não se revela senão pelo desaparecimento dum objecto que deixa um lugar vazio. Descobre-se não um espaço, mas lugares para os entes. Como diz Heidegger (1993, § 22, 70, 152): “O espaço fragmentou-se em lugares”. O “lugar” é o para onde o *Dasein* se dirige para encontrar o utensílio, ou seja, a “região” (*Gegend*), isto é, a zona no seio da qual se repartem os lugares (Pasqua, 1987, 60).

Torna-se manifesto, como foi evidenciado mediante a crítica da ontologia cartesiana, que o espaço não pode ser entendido como forma abstracta de ser. A espacialidade “acontecimental” do ser-no-mundo abre, com efeito, o espaço do *Dasein*, enquanto modo de ser (ser-no-espaço). Neste sentido, a determinação da espacialidade do mundo é des-afastamento, dis-tanciamento (*Ent-fernung*), direcção, orientação (*Ausrichtung*).

O *Dasein* é essencialmente possibilidade de dis-tanciar. O que significa esta expressão? “Distanciar diz fazer desaparecer o distante, isto é, a distância de alguma coisa, diz proximidade” (Heidegger, 1993, § 23, 70-72, 153).

Como ser-no-mundo, a presença é espacial e mantém-se essencialmente num distanciar: “Espacial, o *Dasein* existe segundo o modo da descoberta do espaço inerente à circunvisão, no sentido de se relacionar num contínuo distanciamento com os entes que lhe vêm ao encontro no espaço” (Heidegger, 1993, § 23, 74, 157). Orientamo-nos no mundo, aproximando-nos do lugar de cada utensílio. Esta aproximação é “a-fastamento” (*Ent-fernung*), uma

supressão da distância, uma negação do longínquo (Pasqua, 1987, 61). A espacialidade caracteriza-se, pois, pelo aproximar e situar, isto é, pelo organizar uma aproximação, existindo, portanto, uma acção espacializante, no modo como alcançamos os entes na sua espacialidade.

A existência é um deslocamento, isto é, um desalojamento (Pasqua, 1987, 60). Em seu ser-em, inscrito como dis-tanciamento, o *Dasein* possui também o carácter de direcção, como se disse acima. Toda a aproximação toma antecipadamente uma direcção dentro de uma “região”, a partir da qual o distanciado se aproxima para poder ser encontrado em seu lugar. Distanciamento e direcção enquanto características constitutivas do ser-em determinam a espacialidade do *Dasein*.

O espaço é aberto com a mundanidade do mundo. Dentro de uma circunvisão, o ser-no-mundo é espacial, tanto no modo de dis-tanciamento, quanto no modo de direcção. O que se acha à mão, no mundo circundante, pode vir ao encontro em sua espacialidade. O deixar e fazer vir ao encontro, constitutivo do ser-no-mundo dos entes intramundanos, é um “dar-espaço”, que também pode ser denominado por “arrumar”/“arrumação”, como se verá adiante.

O que é então o espaço? Qual é a sua relação com o *Dasein* e com o mundo?

A experiência humana do espaço não é nada que simplesmente seja possível tomar a partir de uma diferença com o interior do homem. Pelo contrário, é a própria diferença entre um mundo interno e um mundo externo que se torna questionável. Ao mesmo tempo em que se coloca no mundo junto a um ente encontrado e instala um espaço e um lugar para esse ente, **é o** próprio ser-no-mundo que dá a si mesmo um lugar, que se instala a si mesmo (Guzzoni, 2002). O espaço é, pois, constitutivo do mundo e este, por sua vez, é constitutivo do ser-no-mundo. Nestes termos, falar do espaço é conjugar o verbo “espaçar”, no sentido em que o espaço instala, doa o aberto, liberta, recebe, etc. (Guzzoni, 2002). O espaço é espaço na medida em que espaça. Porém, ele espaça quando o homem instala. E o homem instala o espaço, na medida em que

ele deixa o espaço espaçar. O homem permite o espaço como espaçante (*Räumende*), libertador (*Freigebende*) e dispõe a si mesmo e as coisas no âmbito livre” (Guzzoni, 2002). Mas ele faz isso no modo do “de-morar-se” humano, como **já se disse e ainda se aprofundará adiante.**

Esta é a questão fundamental que importa examinar: “O espaço nem está no sujeito nem o mundo está no espaço” (Heidegger, 1993, § 24, 75, 159).

Mas, ainda assim, espaço está no mundo, pois o ser-no-mundo constitutivo do *Dasein* já descobriu sempre um espaço. Com efeito, é o sujeito, o *Dasein*, que é espacial.

Segundo Heidegger (1993, § 24, 75, 161), o espaço é um *a priori*. O que é que isso significa? Significa a precedência do encontro com o espaço (como região) em cada encontro do manual no mundo circundante. Porém, não se deve ver nesse significado um negligenciar do espaço próprio e imediato do *Dasein*. Na verdade, a espacialidade do mundo circundante pode tornar-se tema da própria circunvisão e suscitar uma tarefa de cálculo e mediação, como, por exemplo, na construção de uma casa ou na medição de um campo. É a descoberta do espaço puramente abstracto destituído de circunvisão, que neutralizará as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões. A espacialidade do manual intramundano pode perder assim o seu carácter conjuntural. O mundo circundante pode transformar-se num mundo da “natureza”. Mas o espaço só pode ser adequadamente pensado recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da “desmundanização do mundo circundante”. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo.

Como é amplamente reconhecido, o desenvolvimento do conceito de mundo não tem outro fim senão mostrar como o ser do mundo pertence à estrutura da subjectividade: o homem “é”, enquanto ser do mundo e, ao mesmo tempo, o ser de qualquer existente bruto (*Seienden*) em geral (Waelhens, 1948, 49). As relações, cujo conjunto é o mundo, não são estabelecidas pelo entendimento, como no caso do idealismo: são remissões e implicações cuja origem está no agir do *Dasein*. Não se trata de uma forma imposta a uma matéria,

mas de um entrelaçamento de possibilidades de acção. O mundo não está no sujeito tal como um objecto no interior de outro, pela razão de que o *Dasein* não é interioridade, mas sim exteriorização, *eksistência*. O *Dasein* só é pró-jectando-se: lançando-se para afrente, em direcção ao mundo. Há tanto sujeito sem mundo como mundo sem sujeito (Pasqua, 1997, 52-53).

5. O ACOPLAMENTO TEMPORAL DO ESPAÇO NO § 70 DE SER E TEMPO

No § 70, de *Ser e tempo*, vamos ao encontro de Heidegger, descobrindo-o ocupado, de novo, com a complexa questão do espaço, desta vez, inteiramente absorvido pelo pensar da temporalidade da espacialidade.

Em primeiro lugar, Heidegger inclina-se no sentido de confirmar a ideia de espacialidade como constituição fundamental do *Dasein* (1993, § 70, 151, 169), de acordo com os esclarecimentos avançados nos primeiros capítulos de *Ser e tempo* (1993, §§ 22-24). Como adverte judiciosamente, é preciso saber se com a espacialidade do *Dasein*, a análise existencial e temporal chega ou não a um limite em que este ente, assim designado, deve ser interpelado sucessivamente como “temporal” “e também” como “espacial” (1993, § 70, 151, 169).

Propriamente, a questão é saber se há uma “espacialidade temporal”: “Será que a análise existencial e temporal do *Dasein* teve de parar diante do fenómeno que nós conhecemos como espacialidade inerente ao *Dasein* e demonstramos pertencer ao ser-no-mundo?” 1993, § 70, 151, 169)

Porquê atender, assim, a este modo de questionar o espaço? Porque ontologicamente a constituição do *Dasein* é possível apenas com base na temporalidade (1993, § 70, 151, 169). Um tal questionamento visa operar a redução do espaço ao tempo? A comprovação de que a espacialidade é existencialmente possível através da temporalidade, significa, correlativamente, a pretensão “em deduzir o espaço do tempo ou dissolvê-lo em puro tempo?” Pode ser justificada nessa base? (1993, § 70, 151, 169).

Trata-se, uma vez mais, de retomar o carácter espacial do *Dasein*. Ora, segundo Heidegger (1993, § 70, 151, 170), o *Dasein* nunca *é* está simplesmente dado no espaço: “ele não preenche um pedaço de espaço como uma coisa real ou um instrumento, no sentido de que os seus limites com o espaço circundante fossem apenas uma determinação espacial do espaço”.

É conhecido o pensar radical de Heidegger (1993, § 70, 151, 170) sobre a questão da “arrumação” do espaço: o *Dasein* introjecta – em sentido literal – o espaço. Com efeito, “existindo, o *Dasein* já sempre arrumou para si um espaço. Ele determina, de cada vez, o seu próprio lugar de tal forma que a partir da arrumação do espaço, ele volta para o ‘local’ que ocupou”. Para se afirmar que o *Dasein* *é/está* simplesmente dado numa posição do espaço seria preciso, antes, perverter o sentido ontológico do próprio *Dasein*. E, como foi já devidamente evidenciado a propósito das concepções cartesianas de espaço, “a diferença entre a ‘espacialidade’ de uma coisa extensa e a espacialidade do *Dasein* não reside no facto de este *saber* do espaço, pois a introjecção do espaço é tão pouco idêntica a uma ‘representação’ do espacial que é esta que pressupõe aquela” (Heidegger, 1993, § 70, 151, 170). Finalmente, Heidegger (1993, § 70, 151, 170) desembaraça-se também da noção de espacialidade como “imperfeição”, que tem a ver com a “ligação do espírito a um corpo”, ligação que, supostamente, não deixaria de afectar a existência. Mas não é assim que as coisas se passam. Tendo em vista uma coisa estritamente corpórea e extensa, pelo contrário, é porque o *Dasein* é “espiritual” e “somente por isso” é que ele pode, de algum modo, “ser espacial”.

Como se observou anteriormente, “arrumar o espaço” ou “espacializar”, tal é o modo de ser espacial para um ente, como é aquele que existe sob o signo de *Dasein*: é através do direccionamento e do distanciamento “que tal ente “arruma” o espaço. A questão é, então, a seguinte: dado o pressuposto da temporalidade, como é existencialmente possível tal “arrumação”? A resposta a esta pergunta é dada pela noção de “região”.

A essência da espacialização é a “região”. A questão fundamental da filosofia do espaço de Heidegger, tal como é apresentada em *Ser*

e tempo, consiste, portanto, em pensar a noção de “região” sob o ponto de vista da temporalidade.

A região é “o para onde”, ou seja, a direcção do lugar do instrumento; é esse onde de um possível estar-no-lugar do utensílio (Didier, 1986, 82). Por outro lado, como diz Heidegger (1993, § 70, 151, 171): “Por região, indicamos, de início, o para onde a que possivelmente pertence um instrumento à mão no mundo circundante e, portanto, passível de localização”. O *Dasein* ordena os utensílios segundo as necessidades da obra em curso, impõe-lhes lugares cuja distribuição não sendo arbitrária é em função das conexões referenciais (Didier, 1986, 82). Como diz expressamente Heidegger (1993, § 70, 151, 171): “Em todo deparar-se, ter à mão, deslocar e descartar um instrumento, já se descobriu uma região. O ser-no-mundo das ocupações se dis-põe direccionando. O pertencer remete, de modo essencial, à conjuntura. Esta sempre se determina de facto a partir do nexa conjuntural do instrumento de que se ocupa”.

Não tendo apenas uma significação espacial, em que medida “lugar” significa igualmente tempo, temporalidade? Como é que este problema se articula com a “região”?

Pensar o “lugar” do instrumento como um lugar fechado é incompatível com o ponto de vista ontológico. Como diz Heidegger (1993, § 70, 151, 171), “as remissões conjunturais são apenas compreensíveis no horizonte de um mundo já aberto. Da mesma forma, somente o seu carácter de horizonte é que possibilita o horizonte específico do para onde a que pertence na região”. Ora, a descoberta de uma região está fundada “num atender que retém *ekstáticamente* o possível para-lá e para-aqui”: “Enquanto atender que se direcciona à região, a arrumação é, de modo igualmente originário, uma aproximação (dis-tanciamento) do que está à mão e do que é simplesmente dado. A partir da região previamente descoberta, a ocupação que se dis-tancia volta ao que está próximo. Tanto a aproximação como a avaliação e medição dos intervalos, no âmbito do que é simplesmente dado num dis-tanciamento dentro do mundo, estão fundadas numa actualização, inerente à unidade

da temporalidade, dentro da qual também o direccionamento se faz possível” (Heidegger, 1993, § 70, 151, 171).

Porquê assim? Porque, enquanto temporalidade, o *Dasein* é, em seu ser, “*ekstática* e horizontal”. Neste sentido, “a temporalidade pode, continuamente e de facto, trazer consigo um espaço arrumado. Em consideração a este espaço *ekstáticamente* introjectado, o aqui de cada posto e situação de facto nunca pode significar uma posição no espaço. Significa, porém, o espaço de jogo que se abre no direccionamento e dis-tanciamento do âmbito da totalidade instrumental a ser logo ocupada” (1993, § 70, 151, 171).

Portanto, o acontecimento do *Dasein* no espaço apenas é possível com base na temporalidade “*ekstática* e horizontal” (1993, § 70, 151, 172). A respeito desta questão, este é o argumento central de Heidegger.

É, pois, neste sentido de uma temporalidade “*ekstática* e horizontal” que se coloca a questão da “autonomia” do espaço (independência/dependência). As expressões de lugar implicam que a espacialidade é do âmbito da existência e um modo da temporalização (Didier, 1986, 110).

Diz Heidegger (1993, § 70, 151, 170): “O mundo não é simplesmente dado no espaço; o espaço, no entanto, só pode ser descoberto no seio de um mundo. É justamente a temporalidade *ekstática* da espacialidade inerente ao *Dasein* que torna compreensível a independência entre espaço e tempo e, inversamente, também a ‘dependência’ entre *Dasein* e espaço”.

Neste contexto, é particularmente marcante a questão da “dependência” na sua articulação com o primado da linguagem espacial. “Esta última revela-se no fenómeno já conhecido da ampla predominância de ‘representações espaciais’ na auto-interpretação do *Dasein* e no teor significativo da linguagem. Este primado do espacial na articulação de significados e conceitos não tem seu fundamento num poder próprio do espaço e sim no modo de ser do *Dasein* (Heidegger, 1993, § 70, 151, 170). Acrescenta ainda o nosso filósofo: “Em sua essência de-cadente, a temporalidade se perde na actualização, compreendendo-se não apenas numa circunvisão a partir do que está à mão nas ocupações, mas também retirando,

daquilo que a actualização sempre encontra de vigente, a saber, as relações espaciais, os parâmetros para articular o que a compreensão compreende e pode interpretar” (Heidegger, 1993, § 70, 151, 170).

Para terminar este ponto, também seria conveniente examinar o problema temporal do espaço na sua articulação com o fenómeno da “angústia”: “A estrutura essencial da cura, a de-cadência, anuncia-se na aproximação, que possibilita ter à mão e atarefar-se, ‘empenhando-se nas coisas’. Sua constituição existencial e temporal é privilegiada. Pois, nela e também na aproximação fundada numa ‘actualização’, ressurge o esquecimento que atende a uma actualidade. Na actualização aproximadora de alguma coisa a partir de seu lá a actualização se perde em si mesma, esquecendo-se desse lá. É por isso que, começando numa tal actualização, a ‘observação’ de um ente intramundano dá a impressão de que ele, ‘de início’ e de certo aqui, é apenas uma coisa simplesmente dada, embora indeterminada, num espaço” (Heidegger, 1993, § 70, 151, 171-172).

A espacialidade recebe, portanto, um sentido temporal enquanto “(a)presentação” – tese central do § 70 de *Ser e tempo* (redução do espaço ao tempo) (Didier, 1986, 80). É a própria questão do inacabamento da tarefa de *Ser e tempo* que é posta em evidência com a questão da elucidação do problema do “acoplamento” do espaço. O espaço é a verdadeira brecha da tarefa do pensar empreendida em *Ser e tempo* – a questão da autonomia do espaço em relação ao tempo. Sem dúvida, a análise da existência que aí é tematizada estabelece o sentido temporal do ente que somos, do *Dasein*, compreendendo cada uma das suas maneiras de ser e, fundamentalmente, a espacialidade, como um modo de temporalização. Mas o espaço *deriva* do tempo? E por que razão Heidegger acabou por declarar inaceitável a sua própria tentativa de reconduzir a espacialidade à temporalidade?

Neste sentido, acusa-se Heidegger de ter procurado analisar a questão do espaço procedendo nessa análise à abstracção do corpo humano, da carne e da mão (ainda que implícito na disposição de ânimo, *Befindlichkeit*) e de ter fracassado completamente nesse empreendimento. Em consequência disso, no seguimento do carácter não conclusivo de *Ser e tempo*, Heidegger terá abandonado o

projecto fundamental de uma ontologia do espaço a favor de uma *topologia do ser e do dizer da apropriação (Ereignis)* (Didier, 1986, 14), sem que não tivesse, antes, reconhecido, em *Questions IV*, que a tentativa prosseguida em *Ser e tempo*, § 70, de reconduzir a espacialidade do *Dasein* à temporalidade não podia ser sustentável, visto que a espacialidade transgride a temporalidade na medida em que a espacialidade do *Dasein* é irreduzível ao seu sentido ontológico originário: a temporalidade (Didier, 1986, 15).

Em que consiste a redutibilidade do espaço ao tempo, de acordo com *Ser e tempo*?

A hermenêutica da espacialidade segue o seu paradigma singular em *Ser e tempo*: Um modo de atribuição de ser desse ente exemplar que é o *Dasein* é a atribuição da espacialidade do *Dasein* como ser no espaço, quer dizer, enquanto ser-no-mundo submetido à existência e à temporalidade, sendo, desde logo, à partida, excluída toda e qualquer incompatibilidade ontológica entre o *Dasein* e o espaço, visto que a espacialidade propriamente dita não é a espacialidade dos entes que se dão no mundo, pois o *Dasein* não é/está no mundo como um ente dentro de outro (Didier, 1986, 99). Como é sabido, a espacialidade do ser-no-mundo é constituída pelo a-fastamento (*Entfernung*) e pela orientação, direcção (*Ausrichtung*). O que é o “a-fastamento” senão a “aproximação”, ou seja, um existencial? Se o a-festar é, de imediato e a maior parte do tempo, aproximação circumspecta, trazer para a proximidade enquanto fornecer, ter à disposição, ter à mão, isso quer dizer que a proximidade é regulada pela “preocupação”, no sentido temporal de uma “(a)apresentação”. (Didier, 1986, p. 101). Ora, é neste núcleo crítico-conceptual que Heidegger, alegadamente, cometeu um erro grave. Procedendo de uma maneira destinada a apagar a “referência manual-carnal”, o seu objectivo era tirar partido de uma disjunção entre a proximidade e o que é/está à mão, disjunção possível apenas à custa de uma “desmundanização” que acompanha qualquer conhecimento enquanto ontologicamente orientado para, e regido pelo, ente perante-a-mão. Neste contexto, “desencarnar” é o termo central. Sendo assim, o problema não poderia ter sido senão o seguinte: “Desencarnada, a proximidade é simultaneamente desmundanizada

no preciso momento em que se trata de construir a espacialidade do ser-no-mundo” (Didier, 1986, 101).

É por este motivo (desencarnação) que o empreendimento de *Ser e tempo* fracassa completamente, sendo a questão do espaço um dos aspectos cruciais desse fracasso.

Diz Didier (1986, 102): “A tese segundo a qual a espacialidade do *Dasein* não é possível senão enquanto (a)presentação implica que não há espacialidade própria, não podendo a região em geral receber esse estatuto porque ela é rigorosamente inconcebível na analítica existencial”.

Qual foi, então, o “erro” de Heidegger?

Insistir no caminho de tentar compreender a espacialidade apenas como um existencial. A questão crítica é que o espaço não pode ser reduzido a um mero modo de temporalização. Como se interroga Didier (1986, 103): erguendo-se desse modo a uma denominação como *Dasein*, cuja espacialidade não é temporalizável, pode ele conservar o seu nome e não marcar o problema do espaço, tal como esse problema é abordado no limiar do parágrafo 70, dentro do limite de uma ontologia fundamental que toma o *Dasein* como fio condutor? Como é que se pode explicar criticamente o “fracasso” de Heidegger?

Esclarece, ainda, Didier (1986, 106): o facto é que a analítica existencial de Heidegger fica aquém em termos de rigor dos conceitos de proximidade e de *aqui* elucidados por Husserl, que definia o *aqui* no quadro de uma análise constitutiva da “carne” enquanto coisa material. Com efeito, chamando a atenção para aquilo que dizia Husserl (*Ideias...II, Investigações fenomenológicas para a constituição*, § 41 e também *Meditações cartesianas*, §§ 53-54), trata-se de compreender que “todas as coisas do mundo circundante estão/são orientadas em relação à carne e de facto as expressões da orientação comportam esta relação” (Didier, 1986, 107). Significativamente, “longe” é longe de mim, da minha carne; “à direita” remete para o lado direito da minha carne, para a minha mão direita, por exemplo (Didier, 1986, 107). Ainda que tanto Husserl como Heidegger partam do princípio que “longe” equivale sempre a longe de *mim*, a diferença significativa é que o *mim* não

é concebido da mesma maneira por um e por outro: “O *aqui* carnal está ligado à subjectividade intencional, o *aqui* como “espaço de jogo” da preocupação, ao *Dasein*” (Didier, 1986, 107).

Ora, não se pode dizer de maneira nenhuma que este modo singular de abordar o espaço não tenha pesado significativamente no pendor temporal da hermenêutica do espaço de *Ser e tempo*. Com efeito, como assinala ainda Didier (1986, 107), “o sentido ekstático-temporal do *Dasein* autoriza e exige a forclusão da espacialidade carnal enquanto a carne for incorrectamente interpretada como um corpo perante-a-mão e a espacialidade considerada ser temporalmente pensável. A partir do momento em que se verifica não o ser, a carne pode tornar-se espacializante, sob a condição, evidentemente, de não ser por essência encapsulada sobre si mesma.”

Por outro lado, a revelação do espaço a partir do próximo, e não do utensílio, acabou por comprometer definitivamente o empreendimento de *Ser e tempo*, a ponto de este projecto correr o risco de colapsar totalmente sob os efeitos perversos de uma ontologia enviesada do tempo. No dizer de Didier (1986, 110), “exprimir o “Eu” pelo “aqui”, o “Tu” pelo “ali”, o “Ele” pelo “acolá”, é compreender o espaço em função de outrem. Antes de toda a teoria, antes mesmo da ontologia da existência, o *Dasein* apreende as relações entre aqui, ali e acolá como relações entre Eu, Tu e Ele, revela o espaço a partir do próximo e não do utensílio. Ao substituir este por aquele, Heidegger modifica o fenómeno e oculta, para o dizer segundo a conceptualidade dessa própria ocultação, a espacialidade do ser-com com a da preocupação cujo sentido é temporal”.

No contexto destas considerações, mas bem no epicentro crítico deste problema, temos o estatuto da carne em *Ser e tempo* à luz da tese fundamental: “A carne incarna-se sem ser nem tempo” (Didier, 1986, 111). Consequentemente, aquilo que é posto em questão não pode ser dissociado do modo de ser da “preocupação”. Na verdade, esta última não se implica na espacialidade carnal, pois se tal modo de ser ocorresse “o espaço seria irreduzível ao tempo e seria vã a tentativa de reconduzir a espacialidade do *Dasein* à sua temporalidade” (Didier, 1986, 111).

Com o objectivo de evidenciar o núcleo crítico da controvérsia que assim se abre em torno do espaço e do tempo, pode dizer-se, esquematicamente, que o nó górdio do problema remonta à definição de espacialidade do ser-no-mundo pelo a-fastamento e pela orientação, dois existenciais indissociáveis que conduzem o *Dasein* a *um espaço bloqueado, sem saída*. Na medida em que a hermenêutica do a-fastamento é homogênea da hermenêutica do direccionamento, a “preocupação” circunspecta e visa simplesmente “um a-festar orientante”, deixando o *Dasein* exposto à “pluralidade das regiões” (fragmentação) e à redução da espacialidade à temporalidade, além de, por fim, excluir toda a referência originária à carne e à mão (Didier, 1986, 111-112). Pelo contrário, coerentemente com o modo de ser proposto por uma hermenêutica do espaço-carne, a espacialidade do *Dasein*, entendida a partir dos utensílios à mão, tinha que pressupor um espaço manual irredutível à temporalidade, pois a mão, o corpo de carne e a vida não são constituídos pelo tempo.

O espaço que aparece à preocupação é o espaço dos entes que têm, cada um, o seu lugar; é um espaço fragmentado que tem um problema de unidade. Como é que lugares e regiões se unificam em *um* espaço? Qual então a unidade deste espaço fragmentado? Essa espacialidade tem a sua unidade (sem unidade, não haveria espacialidade): a sua unidade é dada graças à totalidade mundana das finalidades do ente à-mão espacial.

Neste sentido, o tempo é a favor da unidade do espaço. “A unidade do espaço deriva, por conseguinte, da unidade do mundo e, em vez de ser ‘própria’, ou por outras palavras, propriamente espacial, ela é mundana e temporal” (Didier, 1986, 84). Trata-se da unificação mundano-temporal dos lugares, unificação que implica uma dupla prioridade ontológica: “a do mundo sobre o espaço e, mais fundamental, a da temporalidade sobre a espacialidade” (Didier, 1986, 84).

Se considerarmos a possibilidade da irredutibilidade do espaço ao tempo, como o próprio Heidegger terá considerado através da “viragem” (*Kerhe*), então, nem haveria unidade própria nem fragmentação dos lugares: “Qual pode ela [a unidade] ser e onde

a procurar? A fim de ser ‘própria’, essa unidade deverá preencher duas condições, sendo uma delas negativa – não ser mundana -, e a outra positiva – ser derivada do próprio ser dos lugares. Tal como os utensílios, os lugares são entes à-mão. A mão tem, então, de poder ir de um lugar para outro, referir os lugares uns com os outros referindo-os todos a si mesma. A mão desloca deslocando-se, é/está em trânsito entre todos os lugares, aproxima-os uns dos outros aproximando-os de si mesma” (Didier, 1986, 84).

6. A QUADRATURA DO ESPAÇO

Na conferência pronunciada por ocasião da “Segunda Reunião de Darmstadt” (1951), Heidegger voltou a abordar a problemática do espaço, suscitando, então, um renovado conjunto de reflexões que foi publicado com o título *Bauen, Wohnen, Denken* (1954). Mas, porventura, terá sido em *A arte e o espaço* (1969), um texto do “Heidegger tardio”, de acordo com a expressão luminosa de Ute Guzzoni (2002), que a noção de “espaço-lugar” se terá imposto definitivamente no pensamento do filósofo alemão. De qualquer modo, com exceção de um termo, já encontramos em *Ser e tempo* (1927) todos os conceitos que se tornaram essenciais para reflexões posteriores de Heidegger sobre o espaço. O que faltava era um tratado sobre o conceito de lugar (Guzzoni, 2002).

No texto da conferência de 1951, a questão do espaço é colocada no âmbito de um triplo horizonte cujo ponto de fuga é dado pela linguagem: o pensar (*Denken*), o construir (*Bauen*) e o habitar (*Wohnen*). O espaço não é algo que se opõe ao homem: nem é um objecto exterior nem é uma vivência interior. O homem não está de um lado e o espaço do outro. “Não existem homens e, além deles, espaço” (Heidegger, 1954). A questão fundamental consiste pois em pensar a relação entre o homem e o espaço. Para o pensar (*Denken*), a chave desta relação é dada pelo “habitar” (*Wohnen*) da “quadratura” (*Geviert*).

Que “habitar” é este que Heidegger traz ao pensar?

“Pensemos, por um momento, numa casa camponesa típica da Floresta Negra, que um habitar camponês ainda sabia construir há duzentos anos atrás. O que edificou essa casa foi a insistência da

capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais serem, com *simplicidade*, nas coisas. Essa capacidade situou a casa camponesa na encosta da montanha, protegida contra os ventos e contra o sol do meio-dia, entre as esteiras dos prados, na proximidade da fonte. Essa capacidade concedeu-lhe o telhado de madeira, o amplo vão, a inclinação íngreme das asas do telhado a fim de suportar o peso da neve e de proteger suficientemente os cômodos contra as longas tormentas das noites de inverno. Essa capacidade não esqueceu o oratório atrás da mesa comensal. Deu espaço aos lugares sagrados que são berço da criança e a ‘árvore dos mortos’, expressão usada ali para designar o caixão do morto. Deu espaço aos vários quartos, prefigurando, assim, sob um mesmo tecto, as várias idades de uma vida, no curso do tempo” (Heidegger, 1954).

Neste passo podemos acompanhar a aplicação descritiva do corolário da filosofia do espaço de Heidegger. Quanto à coerência e sistematicidade da abordagem heideggeriana, a tese da continuidade não é de todo inadequada, atendendo, sobretudo ao carácter existencial do espaço, tal como foi formulado inicialmente em *Ser e tempo* (1927), e ao aprofundamento da questão ontológica em *Bauen, Wohnen, Denken* (1954), através de uma hermenêutica da linguagem, não esquecendo, naturalmente, os paradoxos de *A arte e o espaço* (1969), um dos estudos mais complexos de Heidegger sobre o espaço. Seja como for, ter-se-á que atender que o espaço não é determinado (produzido) pelo homem. Também não é um modo subjectivo da intuição (Kant), nem é um dado objectivo, matemático-geométrico. Manifestamente, aquilo que importa não é uma metafísica mas sim uma ontologia do espaço (Arjakovsky, Fédier, France-Lanord & Hadrien, 2013, 410-411).

Ainda assim, não será a construção propriamente dita da casa camponesa (construir derivado, convencional), que convoca o pensar sobre o espaço. A referência à casa não significa, de modo algum, a existência de um modelo de construção válido para todo e qualquer construir. A questão fundamental é o sentido espacial do habitar (construir originário): “somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir” (Heidegger, 1954). Trata-se de concentrar o pensamento no que significa habitar, na medida em que, a esse

âmbito, pertence um construir, de tal modo que habitar e construir se tornaram “*dignos de questionamento*” e, assim, podem permanecer “*dignos de se pensar*” (Heidegger, 1954).

Na fase outonal do seu pensar, o projecto de Heidegger é concentrar o pensamento na essência do habitar. Na medida em que “actualmente” a “habitação” veio a assumir as proporções de uma questão eminentemente crítica, torna-se necessário repensar o problema fundamental da “habitação”. Não propriamente à luz da eventual *crise da habitação*, sem dúvida um dos problemas sociais fundamentais do mundo em que vivemos, mas sim como *desenraizamento crítico* do próprio *habitar*, cuja solução deverá passar por um renovado *aprender a habitar*. Como diz Heidegger (1954): “tão logo, porém, o homem *pensa* o desenraizamento, estedeixa de ser uma miséria. Rigorosamente pensado e bem resguardado, o desenraizamento é o único apelo que *convoca* os mortais para um habitar. De que outro modo, porém, os mortais poderiam corresponder a esse apelo senão tentando, na parte que *lhes* cabe, conduzir o habitar a partir de si mesmo até a plenitude de sua essência? Isso eles fazem plenamente construindo a partir do habitar e pensando em direcção ao habitar” (Heidegger, 1954).

Em *Bauen, Wohnen, Denken* (1954), não estará, pois, em questão qualquer problema que tenha a ver com o significado de habitar do ponto de vista das teorias sociais da construção, muito menos houve a intenção de prescrever regras à construção. Ao invés disso, o objectivo de Heidegger é pensar o que é o “habitar” trazido à colação pela pergunta, a saber: o habitar pertence ao âmbito do construir? Antes de mais, nesta pergunta, sendo o espaço evocado como “habitação” que todo o construir transforma em abrigo, questiona-se até que ponto a habitação traz nela própria a garantia de que aí acontece um habitar. O problema passa, primeiramente, por esclarecer a relação entre o “construir” e a “construção”. Esta última é uma condição da primeira? O “habitar” e o “construir” são duas actividades subordinadas ao esquema meio-fim? A resposta de Heidegger é negativa. Com efeito, as duas actividades não são subordinadas à dialéctica dos meios e dos fins. Porquê? Por que construir já é em si mesmo habitar, isto é: “construir

significa originariamente habitar” (Heidegger, 1954). Esta é, pois, uma das questões fundamentais do espaço que importa esclarecer convenientemente.

A questão é saber como se fundamenta o sentido enfático de um “habitar originário”. A partir deste ponto, Heidegger procura reconduzir o problema do espaço ao seio clarificador da linguagem. Esta não é apenas um meio de expressão e comunicação; ela é a essência (*Wesen*) da coisa (*Sache*). A linguagem é tomada como um atalho para o caminho do espaço. Portanto, como diz Heidegger (1954), o desvelar a *amplitude* alcançada pelo vigor essencial do habitar é dado pela linguagem, segundo o qual construir é habitar (*Wohnen*).

O pensar deste desvelamento, além de surpreendente e controverso, é, do ponto de vista etimológico, bastante complexo. Mesmo assim, é possível, esquematicamente, pôr em evidência o argumento principal centrado na sua generalidade em “*buan*”, uma palavra do antigo alto-alemão, usada no sentido de construir, habitar, permanecer, morar.

Dir-se-á que o significado próprio do verbo *bauen* (construir), a saber, habitar, acabou por perder-se. Apesar disso, encontra-se ainda preservado um vestígio desse significado na palavra “*Nachbar*”, vizinho. O “*Nachbar*” (vizinho) é o “*Nachgebur*”, o “*Nachgebauer*”, aquele que habita a proximidade. Os verbos *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* significam todos eles o habitar, as moradas e as situações do habitar. Todavia, a antiga palavra “*buan*” não diz apenas que “construir é habitar”. É ainda mais significativa, etimologicamente, visto que indica também o sentido próprio do “habitar”. Que “habitar” é, então, esse que a palavra “*buan*” diz?

Neste contexto, a argumentação de Heidegger é a seguinte: na medida em que é dito “eu sou” no sentido de “eu habito”, a palavra *bauen* (construir) a que pertence “*bin*”, “sou”, responde: “*ich bin*”, “*du bist*” (eu sou, tu és), que significa eu habito, tu habitas. Eis-nos chegados, pois, à questão fundamental, segundo a qual, *ser*, quer dizer habitar: a essência do homem é habitar (*Wohnen*). Ser homem é ser mortal, habitar a terra: “a maneira como tu és e eu

sou, o modo segundo o qual somos homens sobre essa terra é o “*buan*”, o habitar” (Heidegger, 1954).

Tal é, em síntese, o sentido velado na linguagem, dessa antiga e fundamental palavra *bauen* (construir): “o homem é à medida que habita” (Heidegger, 1954). O que é que essencialmente diz ainda a palavra *bauen*? Diz que o *habitar* é o traço fundamental do ser homem. Este é, portanto, um dos primeiros traços mais significativos da questão do espaço, cuja relevância, como se verá adiante, é crucial.

Na medida em que “construir” é proteger e cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha, quer dizer, então, que “construir” significa “produzir”? A resposta a esta questão é negativa. Na verdade, importa não confundir “construir” com “cultivar”: “em oposição ao cultivo, construir diz edificar” (Heidegger, 1954). Contudo, aquilo que Heidegger (1954) quer fazer sobressair, e que ditará um dos traços fundamentais da sua filosofia do espaço, é o sentido duplo de construir enquanto *cultivar-cultura* e *produzir-edificar*. Neste contexto, é ainda dentro do significado etimológico da palavra *bauen* que se dará o aprofundamento da questão do espaço, na medida em que construir no sentido de cultivar, em latim, *colere*, *cultura*, e construir como edificar construções, *aedificare*, são ambos modos de construir e estão contidos no sentido próprio de habitar (*Wohnen*).

Qual é a essência do habitar que a linguagem traz à colação, quando se diz que construir é habitar (*Wohnen*)?

Em primeiro lugar, o habitar reúne a essência do homem e do espaço. Com efeito, se escutarmos aquilo que a linguagem indica na palavra *bauen* (construir), será possível distinguir três núcleos de significação: (i) *bauen*, construir é propriamente habitar; (ii) *Wohnen*, habitar é o modo como os homens (mortais) são e estão sobre a terra e (iii) *cultura* (*colere*) e edificar construções (*aedificare*). Nestes termos, construir é habitar: “construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam” (Heidegger, 1954).

Em segundo lugar, habitar significa “resguardo”. Heidegger investigando o étimo da palavra, descreve que na língua alemã *Wohnen* (morar) provém do gótico *wunian* e do antigo saxão

wuon que significam “permanecer” (*Bleiben*), “residir” (*Sich-Aufhalten*). O sentido deste “permanecer” ressoa na palavra gótica *Wunian* – que significa “estar conforme”, “ter chegado à paz” e residir nela. A palavra “paz” (*Friede*) designa “livre” (*das Freie*) e livre é o que está resguardado para sua liberdade. Liberdade (*Freien*) significa propriamente, resguardar (*Schonen*). O resguardar próprio acontece quando deixamos algo (ser) em sua liberdade, isto é, quando deixamos que isso se revele a partir da sua própria essência. Resguardar é, então, conduzir algo de novo à sua essência e salvaguardá-lo como tal. “Morar” significa, portanto, ser levado à paz, isto é, permanecer livre em sua essência, estar resguardado. Pode concluir-se, assim, que o traço fundamental do morar (*Wohnen*), é o resguardar (*Schonen*) (Batista, 2006).

Qual é, então, a essência do “habitar” enquanto “resguardar”?

Para o pensar visado pela antiga palavra *wunian*, o homem é “resguardo”, não quer dizer senão que ele é liberdade e paz de um abrigo. Por conseguinte, habitar é ser trazido à paz de um abrigo. Como escreve Heidegger (1954), quer dizer: “permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência”. Em suma, considerar o habitar como resguardo significa pensar o espaço na perspectiva do acolhimento e da protecção de um abrigo humano.

Em terceiro lugar, põe-se a questão da “quadratura” (*Geviert*). Os mortais habitam resguardando a essência da quadratura, mediante a dinâmica das forças telúricas, celestes, divinas e mortais: “Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar” (Heidegger, 1954).

É neste sentido que Heidegger indica os quatro sentidos de “habitar” (resguardar).

(i) Os mortais habitam à medida que salvam a terra.

Salvar não significa apenas erradicar um perigo. Salvar a terra não é assenhorar-se dela nem submete-la: “é deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor” (Heidegger, 1954).

(ii) Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu.

Acolher significa aceitar serenamente o ser: “habitam quando permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações do ano as suas bênçãos e seu rigor, sem fazer da noite dia e nem do dia uma agitação açulada” (Heidegger, 1954).

(iii) Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses.

Aguardar os deuses como deuses é ter expectativa: “esperando, oferecem-lhes o inesperado. Aguardam o aceno de sua chegada sem deixar de reconhecer os sinais de suas errâncias” (Heidegger, 1954).

(iv) Os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor.

São capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vista a uma boa morte: “conduzir os mortais ao vigor essencial da morte não significa, de modo algum, ter por meta a morte, entendida como o nada vazio (Heidegger, 1954).

Este é, pois, o habitar enquanto resguardo: salvar a terra, acolher o céu, aguardar os deuses, conduzir os mortais. O Céu serve como limite para a Terra, tal como a Terra serve de limite para o Céu. Por sua vez, os mortais, nas suas limitações temporais, são definidos em contraste com as divindades (imortais) (Thiele, 1998, 235).

No horizonte da *quadratura*, a questão é saber como se manifesta um tal habitar: onde guarda ele a sua essência na medida própria do resguardo do abrigo enquanto tal? Como é que os homens trazem à plenitude o habitar no sentido de um tal resguardar? Qual é a essência desse *ser aí*, desse “de-morar-se” sobre a terra, sob o céu, diante dos deuses e com os mortais?

Antes de mais, é conveniente salientar que o “resguardar” próprio da *quadratura* pertence ao âmbito da liberdade das coisas de acordo com a sua própria essência. Quer dizer, enquanto resguardar (abrigo humano), o habitar preserva a *quadratura* naquilo em que o “de-morar-se” em liberdade e paz (abrigo) deixa as coisas ser, é o âmbito da aparição das coisas: “No habitar, a *quadratura* se resguarda à medida que leva para as coisas o seu próprio vigor de essência. As coisas elas mesmas, porém, abrigam a *quadratura apenas quando deixadas como coisas em seu vigor*” (Heidegger, 1954).

O homem pertence sempre à quadratura. Mesmo encerrando-se “dentro de si próprio”, o homem não deixa de pertencer à quadratura. Quando recolhido dentro de si mesmo, como poderia chegar “dentro de si” se não fosse a partir das coisas? Em definitivo, não há como *abrir mão* da de-mora junto às coisas. E quando ocorre um afastamento das coisas, o que sucede em estados depressivos, ainda assim, permanece-se (“de-mora-se”) *junto* às coisas: “Somente porque essa de-mora determina o ser homem é que as coisas podem não nos tocar e *nada* nos dizer” (Heidegger, 1954).

O resguardo do mundo (abrigo) é dado pelo habitar entre as coisas (“de-morar-se”). Como acontece esse habitar? A resposta de Heidegger aponta para quando os homens protegem e cuidam das coisas. O “construir” das coisas que crescem (cultivar), ou das coisas que não crescem (edificar): “*habitar é construir* desde que se preserve nas coisas a quadratura” (Heidegger, 1954).

O exemplo prático da ponte, apresentado por Heidegger em *Bauen, Wohnen, Denken* (1954), confere a esta reflexão uma dimensão analítica particularmente significativa. Trata-se da possibilidade da “corporificação” do espaço. Neste âmbito, além da ponte, o pensar de Heidegger não deixa de oscilar entre o *templo* (Heidegger, 1955) e a *escultura* (Heidegger, 1969).

Deve dizer-se, em primeiro lugar, que a questão é examinada no seio do problema da construção, tendo como objectivo esclarecer o que é propriamente uma coisa construída. O exemplo da ponte é extremamente rico em metáforas espaciais. A ponte é um lugar (*die Brücke ist ein Ort*). A ponte que pende “com leveza e força” sobre o rio; como passagem que faz surgir as margens do rio. Somente na travessia da ponte é que as margens surgem como margens. A ponte deixa as margens repousar de maneira própria uma frente à outra. Com as margens, a ponte traz para o rio as dimensões do terreno retraído em cada margem, colocando numa proximidade recíproca a margem e o terreno, reunindo (integrando) a terra como paisagem em torno do rio. A ponte é o curso do rio. Mas ela é, essencialmente, o caminho do homem que liga os lugares, salvaguardando as vidas e as coisas.

Escreve Heidegger (1954): “a ponte conduz desse modo o rio pelos campos. Repousando impassíveis no leito do rio, os pilares da ponte sustentam a arcada do vão que permite o escoar das águas. A ponte está preparada para a inclemência do céu e sua essência sempre cambiante, tanto para o fluir calmo e alegre das águas, como para as agitações do céu com suas tempestades rigorosas, para o derreter da neve em ondas torrenciais abatendo-se sobre o vão dos pilares”. Em suma, a ponte é o paradigma do verdadeiro espaço da quadratura: “a seu modo, a ponte *reúne integrando* a terra e o céu, os divinos e os mortais junto a si” (Heidegger, 1954).

Querendo compreender-se claramente a dimensão espacial da ponte, temos que voltar ao seio esclarecedor da linguagem. Com efeito, tendo como referencial a antiga palavra da língua alemã “*thing*”, verifica-se, desde logo, que ela significa “coisa” no sentido de “reunião integradora”. Por conseguinte, dizer que a ponte é uma coisa, significa olhar para ela do lado da reunião e da integração. Trata-se de uma questão fundamental que não pode ser dissociada do “de-morar-se” entre as coisas, preservando-as na quadratura, isto é, deixar as coisas ser, em liberdade e paz (abrigo). Como diz Heidegger (1954): “de há muito, o nosso pensamento habituou-se a fixar a essência das coisas de forma *extremamente indigente*. No decurso do pensamento ocidental, a consequência desse hábito foi o representar a coisa como um x, dotado de propriedades sensíveis. Desse ponto de vista, tudo *aquilo que já pertence à essência reunidora e integradora dessa coisa* aparece, para nós, como algo acrescentado posteriormente mediante uma interpretação. Contudo, se a ponte não fosse apenas ponte, ela não seria uma coisa”. Como se vê, sendo uma coisa com as suas próprias características, a essência da ponte é reunião e integração, na medida em que proporciona à quadratura o espaço próprio do “de-morar-se” dos homens entre as coisas.

Este é o sentido fundamental do exame da ponte em Heidegger. A ponte é o lugar. Porquê? Porque ela é simplesmente espaço, ou um elemento do espaço? Não. A ponte é o lugar porque é ela própria, enquanto coisa, que espacializa os lugares do mundo, quer dizer, é da própria ponte que surge um lugar, é *através da ponte* que

há abertura espacial. O que é um tal lugar? É aquilo que propicia o “*de-morar-se*”, a “circunstância”, aquilo que reúne e integra a quadratura, fazendo dela o ser e o espaço. Numa palavra, o espaço é esta coisa (como a ponte) que dá espaço (espacialização), quer dizer, determina lugares e caminhos, arruma o próprio espaço. É, portanto, a ponte que abre os lugares (*eine Stätte*) e os caminhos da “arrumação” – do espaçar – de dar espaço a um espaço. Nos lugares do mundo há espaços, mas jamais o espaço (Pádua, 2008, 61). Esta é, pois, a tese crucial da filosofia do espaço de Heidegger na sua fase outonal.

O espaço espaça (*räumt*) e, antes de tudo, instala (*einräumt*). O que é o espaçar (*Räumen*)?

Espaçar é, antes de tudo, uma dádiva, um dar-espaço (*Raum-geben*): é a livre doação de lugares tanto para o habitar do homem quanto para o advento do sagrado, e é, também, a instalação da localidade para este habitar humano (Pádua, 2008, 67). Pensado na sua propriedade, quando se afirma que o espaçar (*Räumen*) é a livre doação de lugares, Heidegger está a falar de lugares de habitação voltados para a graça de um abrigo, para a desgraça da sua falta, ou até para a indiferença de ambos; lugares divinos, daqueles que já não são habitados pelos deuses, daqueles em que o aparecer do divino há muito se retrai (Heidegger, 1969).

O espaçar instala a localidade que, cada vez, prepara um habitar, como se viu na metáfora da casa camponesa. Heidegger mantém-se sempre um agrário. O campo e a floresta estão no coração do mundo heideggeriano, muito particularmente na sua filosofia do espaço (Steiner, 1978, 2013, 139). Um exemplo claro desta afirmação pode ser encontrado em torno dos conceitos de clareira, quadratura ou mesmo de espaçamento (espaçar). Sobre este último, com efeito, a palavra “espaçamento” quer dizer limpar, desobstruir a floresta, como explica Soares (2009, 78-79): espaçar é libertar os lugares, ou o lugar é um ter-lugar. Quer dizer, “espaçar” traz consigo a abertura para uma instauração e uma residência do homem. Espaçar é a libertação que dá lugar. Espaçar, traz a localização que prepara cada vez uma morada. O espaçamento é confiar na liberdade dos lugares. O espaçar contém o abrigar e o ter lugar

em simultâneo. Poém, esta característica própria do espaçamento oculta-se com muita facilidade. E se ela é focada, ela apresenta-se, contudo, sempre difícil de determinar. O lugar-espaçamento é criado porque há uma concordância no deixar abrir a abertura para a aparição das coisas. Em suma, espaçar prepara as coisas para a possibilidade de as separar umas das outras, cada uma para o seu lugar e a partir dele. A característica desse “ter-lugar” é uma tal possibilidade (Soares, 2009, 78-79).

Como acontece o espaçar (*Wie geschieht das Räumen*)?

Desta forma, o espaçar, ou o dar-espaço, acontece no duplo movimento de conceder e dispor. Mas se o dar-espaço ocorre como concessão de lugares, os lugares, por sua vez, seriam então determinados por esse espaçar (Pádua, 2008, 67). Não é o dar-espaço um duplo modo de *permitir* e de *dispor*? Por um lado, dar-espaço concede algo. Deixa o vigor do que se abriu, faz aparecer as coisas presentes, de que o habitar humano depende. Por outro, o dar-espaço prepara às coisas a possibilidade de pertencerem cada uma a seu lugar e a partir daí umas às outras. No duplo movimento deste dar-espaço acontece a propiciação de lugares. O carácter desse acontecimento é guardar e cuidar. Céu e terra, compondo o jogo de espelhos da quadratura, são lugares. Um sobre o outro, rematando a dimensão do homem, medida esta que permite ao homem observar a sua finitude e manter o olhar sobre o imortal, deixando que se mostre o mistério e resguardando o que se encobre (Keuchegerian, 2011, 34).

Mas o que é o lugar (*Ort*)?

O *lugar* é o «Eigenraum», o espaço próprio da coisa. Tudo tem um lugar e está dentro de um espaço. E há sempre uma distância ou um intervalo entre uma coisa e outra que é um espaço que em si não é o lugar. Este espaço, apesar do seu vazio, é essencialmente experimentado como sendo qualitativamente diferenciado, por cima e por baixo, à frente e atrás, por proximidade e distância, estreiteza e abertura. Tem regiões e limites e intervalos (Guzzoni, 1922).

Em *A arte e o espaço (Die Kunst und der Raum)*, interroga-se Heidegger (1969): Os lugares são primeiramente e apenas resultado e consequência de o dar-espaço? Ou o dar-espaço recebe o que

tem de próprio da vigência dos lugares reunidos? Não deveríamos procurar o próprio do espaçar na fundação da localidade? Não deveríamos pensar a localidade como o jogo recíproco de lugares? As coisas são em si mesmas lugares? Ao que acrescenta ainda enfaticamente: deveríamos, em seguida, considerar para quê e como esse jogo recebe da vastidão livre da região a indicação para o mútuo pertencer das coisas. Deveríamos apreender que as coisas são em si mesmas lugares e não apenas pertencem a um lugar (Heidegger, 1969, Saramago, 2008).

O lugar não se encontra no interior de um espaço dado à maneira do espaço físico-técnico. Ao contrário, é esse que se desdobra a partir da vigência de lugares numa região. Como salienta Heidegger em *A arte e o espaço* (1969), o jogo entrelaçado de arte e espaço deveria ser pensado como experiência de lugar e região. A arte como escultura nenhuma apropriação faz do espaço. A escultura não é uma discussão com o espaço: é a in-corporação de lugares (*die Verkörperung von Orten*) que, abrindo e guardando uma região, mantém consigo uma liberdade, que concede a cada coisa o seu “de-morar-se” e ao homem o habitar junto das coisas. Nem os lugares simplesmente concedem espaços, nem o espaço se oferece como um “receptáculo” vazio para as possíveis configurações de lugares em seu interior. O espaço (o dar-espaço) é determinado não exactamente apenas por lugares, mas recebe o que tem de próprio da reunião de lugares (incorporação de lugares). Esta incorporação dá-se como localidade, como “jogo recíproco de lugares”, que, por sua vez, recebe da “região” o “como” do mútuo pertencimento entre as coisas: “não são lugares, mas a incorporação de lugares - ou seja, a vigência de uma reunião de lugares - que ‘determina’ o espaço” (Pádua, 2008, 67-68). No seio dessa espacialidade topológica, definida não por *extensio*, mas em termos de acontecimento (acontecer como lugar), a obra de arte tem como propriedade incorporar lugares (Soares, 2009, 79).

O conceito de *região* é fundamental nesta análise da noção de lugar, como alega Pádua (2008), que, a respeito deste problema, seguimos de muito perto. Na verdade, Heidegger confronta-se com a questão da *região* desde os escritos da década de 1920. Ainda

assim, o conceito, tal como foi apresentado em *A arte e o espaço* (1969), não coincide inteiramente com o tratamento que recebeu em *Ser e Tempo*: dilatou-se e incorporou novos sentidos, embora tenha permanecido um conceito essencialmente topológico. Tendo sido formulado para pensar o conjunto de localidades encontradas no contexto do mundo, nos escritos da década de 1940, o conceito de região passa a designar também a dimensão do pensamento, como um modo de relação não representativa entre a espacialidade do mundo e a dimensão do *logos* enquanto articulação verbal da compreensão. Como observa Pádua (2008), a *região* detém, como suas qualidades singulares, traços que remetem primeiramente à *chora* platônica enquanto “receptáculo”, isto é, como a amplidão envolvente que resguarda, e como a própria possibilidade de qualquer habitar, instância na qual as coisas podem dar-se e vir ao encontro. Em segundo lugar, a *região* remete para a noção de limite (*peras*), como “o arredor que rodeia”, isto é, a cercania que delimita tanto os lugares quanto a própria região. E remete finalmente ao *topos*, não no sentido de uma identificação pura e simples a este, mas como a essência e a localidade do próprio lugar. Desta forma, o conceito de região possui uma natureza tal que abarca em si diferentes qualidades espaciais que convergem, não obstante, para um sentido de “estar rodeado”. Portanto, a *região*, tal como é concebida por Heidegger, implica a negação de qualquer possibilidade de contraposição compreendida como “objectivação” dos entes que se mostram em seu âmbito. Portanto, na medida em que os diversos lugares contêm em si seus arredores que se mesclam e articulam, na medida em que as regiões já trazem o poder de reunir e resguardar, qualquer “contraposição objectiva” (*Gegenstand*) de um sujeito que se põe diante do mundo, ou diante do seu objecto, entraria em contradição com a própria natureza da “topologia” (Pádua, 2008, 68).

O espaço, como se disse anteriormente, não é uma categoria (uma determinação do ente): é um existencial (Arjakovsky, Fédier, France-Lanord & Hadrien, 2013, 410-411), aquilo que, desde logo, faz do espaço um “lugar de arrumação”, pois, *Raum*, *Rum*, diz o “lugar arrumado”. Como escreve Heidegger (1954): “espaço é

algo espaçado, arrumado”. No sentido de “limite” (πέρας), o espaço significa onde alguma coisa dá início à sua essência. Aquilo que é fruto de uma arrumação, de um espaçamento, não é senão aquilo que foi deixado em seu limite (Heidegger, 1954). Neste sentido, o espaço recebe a sua essência do lugar: o espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que se reúne de forma integradora através de um lugar, isto é, através de uma coisa do tipo “ponte”. Os gregos, considera Heidegger na *Introdução à Metafísica* (40, 70), não deram o nome ao espaço porque eles não fizeram a experiência do espacial a partir da extensão, mas a partir do τόπος enquanto χώρα, palavra que indica aquilo que dá lugar às coisas, no sentido próprio de um lugar, como o leito de um rio.

Construir é edificar lugares. Os lugares que proporcionam moradas e situações são coisas como pontes – como construções (edificações). Em suma, lugares de “arrumação” e de “espacialização”. Heidegger chama a este espaço *spatium*. Como coisa que é, a ponte é um lugar doador de outros lugares (espacialização), alguns mais próximos e outros mais distantes. Lugares que podem ser indicados como simples posições entre as quais subsiste um intervalo mensurável. Enquanto intervalo, o espaço arrumado pelas posições é um espaço bem específico: é aquilo que se diz com a palavra latina *spatium*, ou seja, um *espaço-entre*. Nestes termos “proximidade” e “distância” podem tornar-se simples distanciamentos entre homens e coisas, ou seja, intervalos de um *espaço-entre* (*Zwischenraum*) (Heidegger, 1954).

Do *espaço-intervalo* (*espaço-entre*, *spatium*), extrai-se a representação do espaço: o *abstractum*. A forma da representação é a relação de altura, largura e profundidade. O *abstractum* é isso que, assim, é deduzido e apresentado como a pura multiplicidade das três dimensões (Heidegger, 1954).

Além do *espaço-spatium* e do *espaço-abstractum*, temos, ainda, o *espaço-extensio*. Com efeito, o que dá ao espaço a multiplicidade do *espaço-abstractum* não se deixa determinar por intervalos, é o *espaço-extensio*. Escreve Heidegger (1954): “como *extensio*, o espaço ainda se deixa abstrair mais uma vez em relações analíticas e algébricas”. Tais relações conferem ao espaço a possibilidade de

uma construção puramente matemática de uma multiplicidade de quantas dimensões se queira. Pode chamar-se “o” espaço àquilo que matematicamente é possível abstrair como espaço.

O espaço “geométrico” constitui uma “desintegração” do mundo (Arjakovsky, Fédier, France-Lanord & Hadrien, 2013, 410-41). Contudo, neste sentido, não se pode dizer que haja espaços ou lugares: “no espaço, jamais encontramos lugares, jamais encontramos coisas do tipo de uma ponte. Já nos espaços, espaçados, arrumados pelos lugares, sempre se descobre o espaço como um espaço-entre e, nesse novamente, o espaço como pura extensão” (Heidegger, 1954).

Como se vê, o propósito de Heidegger é salientar o sentido ontológico do espaço, ou seja, o *espaço-spatium*, distinguindo-o da mera representação do espaço-objecto da abstracção e da extensão.

No sentido de um duplo dar espaço, o lugar é um *abrigo* (da quadratura) e uma *moradia* (*Huis, Haus*). Os espaços humanos são espaços “arrumados” pelos lugares, cuja essência se fundamenta nesse tipo de coisas que Heidegger chama “coisas construídas”. As coisas construídas do *espaço-spatium* preservam a quadratura. O mesmo já não se poderá dizer da abstracção, ou da extensão. Na raiz da filosofia do espaço, como vimos acima, situa-se o problema das relações entre o lugar e os espaços, entre os espaços e o espaço, atendendo à questão fundamental que consiste em pensar a relação entre o homem e o espaço. Como se caracteriza, pois, esta relação?

Como se observou, a relação entre o homem e o espaço é dada pelo “habita”. Quanto a essa conjectura, a questão decisiva é a questão do lugar, o espaço como resguardar, que significa, verdadeiramente, o espaço do habitar. Sem as coisas construídas, como é o caso da “ponte”, não haveria lugar nem relação entre o homem e espaço. Daí, a argumentação da ponte enquanto perspectiva do lugar da quadratura. É num duplo sentido que o lugar dá espaço à quadratura: o lugar *deixa ser* a quadratura e o lugar *edifica* a quadratura: o dar espaço no sentido de deixar ser e o dar espaço no sentido de edificar se pertencem mutuamente (Heidegger, 1954).

Por outro lado, torna-se manifesto que o espaço que é digno do pensar, não é ontologicamente estranho ao homem. Como

se disse anteriormente, Heidegger fala numa “misteriosa relação” (*geheimnisvolles Verhältnis*). O espaço é capaz de ser o que é apenas na interacção com o comportamento espacial ou estar dos seres humanos (Guzzoni, 2002). Neste sentido da problemática do espaço, ao dizer-se a palavra “homem” evoca-se desde logo o “de-morar-se”, na quadratura, junto às coisas. Para Heidegger, qualquer relacionamento com as coisas, próximas ou distantes, implica sempre um “de-morar-se” junto às coisas, elas mesmas. Portanto, aquilo que o espaço traz ao homem está longe de confinar-se ao “*abstractum*”, ou à “*extensio*”. As coisas vêm ao pensar no seu vigor como coisas e não como sucedâneos dessas coisas. Se alguma coisa é conduzida ao pensar, esse levar o pensamento a um lugar não é meramente uma vivência subjectiva: “pertence à essência do nosso pensar o facto de o pensamento poder *ter sobre si* a distância relativa a esse lugar” (Heidegger, 1954). É o que se passa precisamente com o pensar da ponte. Aquilo que faz o caminho do pensar na direcção da ponte não é de maneira nenhuma um conteúdo representativo armazenado na nossa consciência: é o caminhar para a própria ponte enquanto “de-morar-se” entre as coisas. Até se pode estar mais próximo daquela ponte que é desse modo “arrumada”, “especializada”, comparativamente com aquele outro pensar de um caminhante que atravessando-a quotidianamente na maior das indiferenças, nunca chega efectivamente a habitá-la. O “de-morar-se” do habitar é a essência do espaço. Por conseguinte, afirmar que os homens (mortais) são, é o mesmo que dizer, segundo o modo de ser do habitar, que há espaços apenas onde o “de-morar-se” reúne e integra os homens, as coisas e os lugares. A essência do homem é o espaço. É por isso que os homens (mortais) podem fazer a travessia dos espaços. Com efeito, como os poderíamos atravessar se não nos detivéssemos já, ao longo de toda travessia, junto a lugares próximos e distantes, junto às coisas? Na verdade, quando alguém começa a atravessar a sala em direcção à saída, ela não estará já na saída? Diz Heidegger (1954): “Não me seria possível percorrer a sala se eu não fosse de tal modo que sou aquele que está lá. Nunca estou somente aqui como um corpo encapsulado,

mas estou lá, ou seja, tendo sobre mim o espaço. É somente assim que posso percorrer um espaço”.

7. A QUADRATURA DO PINHAL DE LEIRIA

A actualidade da filosofia é indissociável da pertinência das questões filosóficas do espaço. Do “monástico” ao “escolar”, do “ambiente” à “terra”, da “cidade” à mais remota “aldeia”, do “solar” ao “galáctico”...da “morada” ao “labirinto”, a questão do espaço reivindica o pensar que traz os jogos de verdade à região da essência das coisas e que aí busca um começo inédito, errante e profundamente misterioso.

O espaço remete, primeiramente, para o lugar, a região, a habitação e as pessoas. Só depois, por efeito de uma indução abstracta, é que haverá o território e as populações.

O horizonte abrupto e disperso desenha e dissolve as linhas da fronteira em neblinas transparentes e desagregada pelo sol poente, decompondo a aproximação suave e vigorosa da serra rude e agreste, marcando a distância adjacente do oceano insondável, as veredas sombrias das falésias fantasmagóricas e altaneiras da terra próxima. Com o céu vigilante por cima de vales e montes sulcados vagarosa e docemente por águas vivas e encantadas de ribeiros e fontes abertas no coração da terra, à beira de pinhais sonhados em areias solarengas e velhos olivais escondidos em recantos ocultos do fim do mundo, erguem-se os espaços abertos e os locais recônditos dos lugares onde os homens e os bichos insistem em continuar a escavar com as suas próprias mãos os abrigos dos vivos e dos mortos. É o espaço no mistério profundo do ser. O espaço como moradia e primeiras núpcias, edificação ancestral, imperecível e inesgotável fonte de sentido.

Se não existisse um lugar assim, para o qual todo o habitar tende a consumir um enraizar essencial, como seria possível esperar que o sol nascesse e pendesse todos os dias sob as nossas frágeis e humildes cabeças, no horizonte contingente e finito dos trabalhos e das misérias que a intangível morte não cessa de reivindicar à vida precária e delicada?

Se a morada escavada no solo duro das vidas continuadas e exauridas não fosse o espaço essencial do ser humano, um qualquer buraco de bicho seria melhor que qualquer outro nicho para garantir um abrigo de sobrevivência. Saber até que ponto o espaço-morada é mais do que a mansão do rico ou o casebre do pobre não é uma questão de somenos importância. Estamos lançados no mundo e condenados a edificar a nossa própria morada. Não à maneira daquele viajante que constrói simplesmente um abrigo de ocasião para se abrigar das intempéries.

As planuras e os campos verdejantes, os olivais e as vinhas das colinas, os prados e os vales floridos, o leito profundo dos ribeiros, as clareiras das matas, os velhos troncos ressequidos das árvores, as pedras buriladas da memória, ou o pinho carcomido do caixão do menino: Quais são as fronteiras do lugar essencial da morada do homem?

Os velhos barracões da pedreira, a barca abandonada no areal, a pequena cabana da charneca, o esconderijo ventoso da montanha, os obscuros pavilhões fabris ou os complexos e labirínticos abismos industriais, o centro escolar de incerto destino, o bairro residencial onde a fome espreita os dias que passam, os caminhos sinuosos que alargam os horizontes e suspendem as fronteiras: o que é o espaço que o habitar surpreende e questiona? Uma ponte, uma passagem que compreende e opera a união entre as margens da vida e da morte, fazendo sangrar por dentro o coração do sagrado? É a sombra da árvore próxima da fonte de águas mansas, o suave declive do casario e do burgo adormecido, os caminhos sinuosos dos montes, o manto multicolor das quintas e dos jardins, a toca escura e húmida do animal, ou o lar tosco e austero do rústico ou do operário?

A “especialização” dos homens, dos bichos e das coisas é o misterioso modo de ser do mundo, das regiões, dos lugares e das moradas. Um tal modo de ser é acessível à compreensão humana na medida em que é patente, isto é, manifesta exuberantemente para quem tem olhos de ver e não desvia daí a luz do olhar, a reivindicação da essência telúrica e celeste de todos os acontecimentos

verdadeiramente humanos, como são, por exemplo, o nascimento, a morte, o amor, o trabalho, a festa...

Sempre que as festividades do santo ou da santa estão prestes a chegar ao lugar, a vida e o sítio do padroeiro são amanhados, o local da orada volta a brilhar de esplendor, as quermesses voltam a girar a sorte e o azar, os andores da devoção são ornamentados de flores e frutos, os caminhos cuidados e as colchas mais lindas são dependuradas nas janelas e nas varandas das casas acabadas de cair. A procissão sai à rua, fazem-se sacrifícios e ablações, os cânticos sucedem-se e as orações visam cativar os auspícios dos céus amistosos e favoráveis, na perspectiva do domínio da força poderosa da terra fecunda e imemorável da celebração dos mortais. Os homens são tomados pelo entusiasmo telúrico e celeste do espaço. No auge das festividades, espera-se que um deus dançante apareça para fazer o milagre da eterna renovação da terra, do fogo, da água e do ar. Quando o doar do padroeiro se invocar num acto originário e fundamental de expectativa, talvez, então, seja possível operar o desdobramento da quadratura do mundo em lugares sagrados e demoníacos, em caminhos temíveis e caminhos prósperos, em abrigos inóspitos e abrigos acolhedores. Na relação de pertença fundadora e fundante que o espaço abre e assegura a todos os participantes desse acto originário ninguém ignora que, sem uma tal dobra, o mundo nunca poderia vir a ser um lugar habitado por pessoas livres e soberanas.

Bibliografia referida

- Arjakovsky, Philippe, Fédier, François & France-Lanord, Hadrien (Dir.), (2013) *Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Coelho, Amílcar (2014). *Derradeiros trópicos*. Leiria (no prelo).
- Coelho, Amílcar (2014). *Controvérsias e jogos de verdade*. Lisboa (no prelo).
- Coelho, Amílcar (2012). *Enigma de Cister - O espaço entre o visível e o invisível*, Imagens & Letras, Leiria.
- Coelho, Amílcar (1990a). *Desafio e refutação: Controvérsia entre António Sérgio e Jesus Caraça sobre a natureza e valor da ciência*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Coelho, Amílcar (1990b). "A controvérsia entre Sérgio e Caraça sobre Platão e a Geometria". *Vértice*. 26, pp. 103-104.
- Coelho, Amílcar (2010). *A filosofia e o aprender a filosofar: O labirinto, o monstro e a serenidade*. São Paulo: Arte-Livros.
- Coelho, Amílcar (2013). "O espaço de Cister e o cuidado de si mesmo – Maquinação e epifania no contexto do *Novum Monasterium*". *Actas do Congresso "Mosteiros*

- Cistercienses, *História, Arte, Espiritualidade e Património* (2012), Tomo II, Leiria, Jorlis Edições e Publicações, pp. 371-395.
- Didier, Franck (1986). *Heidegger e o problema do espaço*. Lisboa, Instituto Piaget.
- Guzzoni, Ute, (2002). "Heidegger: Space and Art" [A relação entre o espaço e a arte no Heidegger tardio] *Nat. Hum*, vol. 4. Nº 1, pp. 59-110.
<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v4n1/v4n1a03.pdf> (6/11/2014)
- Heidegger (1993), [1927]. *Ser e Tempo, Volume I* (tradução de Márcia de Sá Cavalcante). Vozes, Petrópolis.
- Heidegger [1924, 1995], (2003). *O Conceito de Tempo*. Lisboa, Fim de Século.
- Heidegger [1936, 1950, 1977], (2004). *A origem da obra de arte*. Lisboa, Edições 70.
- Heidegger [1936], (1989), "Hölderlin e a essência da poesia", *Filosofia*, Vol. III, nº 12, pp. 49-61.
- Heidegger (1969), "A arte e o espaço" (Die Kunst und der Raum), In *Gesamtausgabe*, 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*.
(www.raf.ifac.ufop.br/.../artefilosofia.../artefilosofia_05_01_dossie_heide...)
- Heidegger [1947], (1973). *Carta sobre o humanismo* Lisboa: Guimarães Editores.
- Heidegger [1949], (2000). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, (1954), [1951]. *Construir, habitar, pensar (Bauen, Wohnen, Denken)*. Conferência pronunciada por ocasião da segunda Reunião de Darmstadt (1951), publicada em 1954. tradução de Marcia Sá Cavalcante.
http://www.proub.fau.ufrj.br/jkos/p2/heidegger_construir,%20habitar,%20pensar.pdf (6/11/2014)
- Heidegger, [1930], (1995) – *Sobre a essência da verdade* (tradução de Carlos Morujão). Porto, Porto Editora
- Keuchegerian, Lis Helena, (2011). *O lugar no espaço: de Martin Heidegger para Eduardo Chillida*. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal. <http://hdl.handle.net/1/8724/6/11/2014>
- Pádua, Lúcia (2005). A "topologia do ser". Lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.
- Pasqua, Hervé, (1997). *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Soares, Stela (2009). *O espaço pictural em Heidegger*. Lisboa, Faculdade de Belas Artes, Universidade de Lisboa (Dissertação de Mestrado).
- Steiner, George, [1978], (2013). *Martin Heidegger*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Vattimo, Gianni (1998). *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

O IMAGINÁRIO BÍBLICO E O MUNDO RURAL MEDITERRÂNICO

Francolino J. Gonçalves

ISTA/Ecole Biblique et Archéologique Française, Jérusalem.

INTRODUÇÃO

Entendo por “imaginário bíblico” as representações do mundo que a Bíblia cristã expressa ou pressupõe. Proponho-me mostrar que o dito imaginário é predominantemente de teor rural, tanto no Antigo Testamento como nos Evangelhos, tendo por matriz, fonte e referente as realidades da vida campestre, em particular as suas principais actividades, tais como existiam na Palestina do primeiro milénio antes de Cristo e do primeiro século da era cristã, lugar e tempos a que esses textos se referem e em que a maioria foi escrita.

A formação da biblioteca bíblica teve como horizonte uma área vastíssima que se estende a três continentes: a Ásia, a África e a Europa. A dita área vai da Pérsia, a leste, à península Ibérica, a oeste¹, passando pela Mesopotâmia, pela Síria-Fenícia-Palestina, pelo Egipto, pela Ásia Menor, pela Grécia e por Roma. Nesse vastíssimo espaço geográfico conviveram, cruzaram-se, afrontaram-se, mestiçaram-se e sucederam-se muitas e prestigiosas civilizações no decurso do longo processo de elaboração da Bíblia, que durou provavelmente mais de um milénio, entre cerca do século X a.C. e os começos do séc. II da era cristã. No entanto, a formação do Antigo Testamento teve como quadro a Palestina, um pequeno território situado nos confins da Ásia ocidental, às portas da

1 Rm 15,24.28. Sobre o Ocidente na Bíblia pode ver-se António Augusto TAVARES, «O Ocidente em textos mesopotâmicos e bíblicos», *Didaskalia* 35 (2005) 13-22.

África². Foi lá que foram escritos os seus livros. A única excepção bastante certa é a *Sabedoria*, o seu livro mais recente, que foi escrito provavelmente em Alexandria (Egipto). A Palestina foi também o quadro de praticamente toda actividade de Jesus, mas provavelmente nenhum dos Evangelhos que a relatam foi lá escrito. Pode dizer-se outro tanto dos demais livros do Novo Testamento. Tudo indica que todos eles foram escritos fora da Palestina, em diferentes cidades do Império Romano, situadas entre Antioquia (Síria) a leste, e Roma a oeste.

Começo pelo Antigo Testamento, ao qual consagrarei a maior parte do estudo. Abordarei depois os Evangelhos. Terminarei com algumas considerações sobre a questão hermenêutica que a leitura da Bíblia, nomeadamente por causa do seu imaginário rural mediterrânico, coloca no mundo actual, essencialmente urbano e praticamente sem contacto não só com a vida rural mediterrânica, mas com o campo em geral e as suas realidades.

I - O IMAGINÁRIO DO ANTIGO TESTAMENTO E O MUNDO RURAL MEDITERRÂNICO

1. INTRODUÇÃO

A. GEOGRAFIA, CLIMA E ECONOMIA DA PALESTINA

Antes de tratar do imaginário do Antigo Testamento e o mundo rural mediterrânico, é necessário apresentar as realidades que deram origem ao dito imaginário ou o inspiraram. Vou esboçá-las,

2 Palestina vem de *Palaistin*, que é a transliteração grega do nome semítico da Filisteia (*Pelexet* em hebraico, *Pilixti/Palaxtu* em assírio e *Prst/Plst* nos textos egípcios), o país dos Filisteus, povos que, nos finais do segundo milénio a. C., se instalaram no sudoeste do dito território, onde constituíram vários reinos. As ocorrências mais antigas do nome *Palaistin* ou *Palaistin Syria* que se conhecem lêem-se nas *Histórias* de Heródoto, escritas cerca de meados do séc. V a.C. Transbordando das fronteiras dos reinos filisteus, o nome de Palestina estendeu-se também aos territórios dos antigos reinos hebraicos, Israel no norte e Judá no sul. Tendo sido adoptado pelos Romanos, com esse sentido alargado, o nome de Palestina tornou-se corrente. Repare-se, no entanto, que o mais antigo nome da dita região que se conhece, nomeadamente graças à Bíblia, é Canaã.

apresentando a geografia, o clima e a economia da Palestina a traços muito largos³. Tomando o nome no sentido mais restrito, a Palestina está delimitada a norte pelo Líbano e, a sul, pelo deserto do Negueb, que se prolonga na península do Sinai; a oeste, pelo mar Mediterrâneo e, a leste, pela grande depressão onde corre o rio Jordão e se encontram o lago de Genesaré ou de Tiberíades, também chamado mar de Tiberíades ou da Galileia, e o mar Morto⁴. Apesar de ter pouco mais de 20.000 km² de superfície, o território palestinese é muito contrastado.

De uma maneira geral, pode dividir-se em três zonas geográficas dispostas paralelamente de norte a sul. A maior parte da Palestina é constituída por uma cadeia de montanhas relativamente baixas e de colinas. O seu ponto culminante, o monte Meron, no extremo norte, atinge 1.208 m de altitude. A dita cadeia de baixas montanhas e colinas ocupa o centro do território palestinese. Foi nela que existiram os reinos de Israel e de Judá. É também o quadro de praticamente toda a actividade de Jesus narrada nos Evangelhos. A oeste, existe a planície costeira, com contornos e largura variados. O sul dessa planície era o território filisteu. A leste da cadeia de montanhas e colinas fica a depressão do Jordão, onde corre o rio com esse nome, que atravessa o lago de Genesaré. A depressão do Jordão prolonga-se para sul no mar Morto e na Arabá. As montanhas e as colinas da Palestina são atravessadas por vales e encerram planícies mais ou menos amplas, relativamente férteis.

Desde a invenção da agricultura até à segunda metade do século passado, os habitantes da Palestina viveram fundamentalmente do cultivo da terra e da criação de gado. Não tendo a Palestina praticamente cursos de água perenes, excepto o rio Jordão, a sua agricultura dependeu sempre quase inteiramente da chuva, um dom

3 Denis BALY, *Basic Biblical Geography*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.

4 Corresponde ao território do “Israel bíblico ideal”. Segundo a expressão consagrada, ele vai de Dã, no norte, a Bersabeia, no sul (Jz 20,1; 1 S 3,20; 2 S 3,10; 17,11; 24,2; 1 R 5,5). Existe um conceito mais vasto da Palestina, segundo o qual ela se estende também ao noroeste da Transjordânia.

de Deus que cai do céu⁵. A situação só mudou consideravelmente a partir de meados do século passado, graças à construção de canais e à instalação de condutas que permitem utilizar parte da água do lago de Genesaré e de algumas nascentes para irrigar campos de cultivo e pomares relativamente vastos. Nada permitindo supor que tenha havido uma mudança fundamental no clima da Palestina nos últimos três milênios, é legítimo pensar que, nos tempos a que a Bíblia se refere e em que foi escrita, ele era essencialmente idêntico ao de hoje.

Dada a sua situação geográfica, a Palestina tem o chamado clima mediterrânico, que não é muito diferente do clima da maior parte do território português continental. Simplificando, pode dizer-se que a Palestina tem praticamente só duas estações do ano: a estação seca (Verão) e a estação húmida (Inverno). Começando entre meados de Maio e meados de Junho, a estação seca é perfeitamente regular: caracteriza-se pela ausência de chuva, pelo sol e pelo calor durante o dia, com um nítido refrescamento durante a noite. Em geral, a estação das chuvas começa entre meados de Setembro e meados de Outubro e acaba entre meados de Maio e meados de Junho. Na realidade, a estação das chuvas é bastante imprevisível de vários pontos de vista. Com efeito, é impossível prever exactamente o seu começo e o seu fim, a quantidade de chuva e, menos frequentemente, de neve que irá cair, em que partes do território e em que meses.

Ora, a qualidade do ano agrícola dependia de todas e de cada uma dessas variáveis. Para que um ano seja bom, não basta que a precipitação seja teoricamente suficiente. É também indispensável que ela se reparta regularmente ao longo dos meses que medeiam entre Setembro/Outubro e Maio/Junho. A data, a quantidade e a qualidade das primeiras chuvas (*yôreh/rebibîm*)⁶ e das últimas

5 O autor de Dt 11,10-12 assinala o facto, opondo, desse ponto de vista, Canaã/Palestina ao Egipto, que deve a sua fecundidade ao rio Nilo. Poderia acrescentar-se que, por sua vez, a Mesopotâmia era irrigada pelos rios que a delimitam: o Eufrates e o Tigre.

6 Dt 11,14; 32,2; Jr 3,3; 5, 24.

(*malqôš*)⁷ da estação húmida são particularmente importantes. Em alguns anos, as primeiras chuvas relativamente abundantes ocorrem só em Novembro ou Dezembro. Pode acontecer também que a precipitação seja teoricamente suficiente, mas se concentre em poucos dias, separados por períodos sem chuva demasiado longos, impossibilitando algumas culturas. De uma maneira geral, o norte da Palestina, em toda a sua profundidade, é o que tem maior precipitação, com uma média anual de cerca de 600 mm. A vertente oeste e a parte central do resto das montanhas, voltadas para o Mediterrâneo, têm uma boa precipitação. Pelo contrário, na vertente oriental do centro e do sul, voltada para o deserto siro-arábico, chove muito pouco. Pode dizer-se outro tanto do Negueb, onde a precipitação anual média é da ordem dos 200 mm.

A qualidade do ano agrícola depende também da temperatura, nomeadamente da eventual ocorrência extemporânea de baixas temperaturas durante a estação húmida (Inverno). Assim, uma geada em fins de Março ou começos de Abril pode arruinar várias colheitas, nomeadamente de frutas. Depende também de outros factores, por exemplo, de eventuais pragas de insectos que devoram a vegetação, fazendo abortar as colheitas.

Como o clima, a agricultura da Palestina é, naturalmente, de tipo mediterrânico. Formando uma espécie de tríade, o trigo, o vinho e o azeite são os produtos emblemáticos da terra, e os que a Bíblia menciona com mais frequência⁸. Alguns textos referem só o trigo e o vinho⁹. Outros dão listas mais longas, mencionando, directa ou indirectamente, vários outros produtos do solo. A título de exemplo, cito duas listas que estão entre as mais longas. A primeira lê-se em Dt 8,8: «trigo, cevada, vinhas, figueiras, romãzeiras, azeite e

7 Dt 11,14; Jr 3,3; 5,24; Os 6,3; Jl 2,23.

8 Cf. Dt 7,13; 11,14; 12,17; 14,23; 18,4; 28,51; 2 R 18,32; Jl 2,19; Ag 1,11; Sl 104,14-15; 2 Cr 31, 5; 32,28; Ne 13,5.12.

9 Cf. Gn 27,28.37; Dt 33, 28; Is 36,17; Sl 4,8.

mel¹⁰.» A outra lê-se em Jl 1,10-12: «trigo, vinho, azeite, cevada, figueiras, romãzeiras, tamareiras e macieiras¹¹.»

O outro sector mais importante da economia tradicional da Palestina era a criação de gado, essencialmente bovino, asinino, ovino e caprino¹². O gado bovino fornecia força de trabalho, leite, carne e peles. O gado asinino era um meio de transporte de pessoas e bens¹³. O gado ovino e o gado caprino forneciam leite, lã, carne e peles. O mundo dos animais, domésticos ou selvagens, é uma das grandes fontes das metáforas bíblicas¹⁴.

B. O ANTIGO TESTAMENTO ESCRITO EM JUDÁ E NA JUDEIA
ENTRE OS SÉCULOS VIII E I A.C.

Embora transmita também tradições originárias do reino de Israel, extinto em 722/1 a. C., o Antigo Testamento foi escrito no reino de Judá e na Judeia, sobretudo a partir da segunda metade do séc. VIII a. C. A sua escrita teve assim por quadro geográfico os montes e as colinas do centro e do sul da Palestina, particularmente a cidade de Jerusalém, que foi a capital do reino de Judá e, depois, do território da Judeia. Como vimos, a economia dessa região baseava-se na agricultura e na criação de gado. Em Jerusalém, os serviços ligados ao governo e ao templo deviam ter uma relevância económica mais ou menos grande, segundo a importância política da cidade nos diferentes momentos da sua história. Os períodos assírio, babilónico, persa, helenístico e romano, entre a segunda metade do séc. VIII e o séc. I a.C., foram os de maior actividade

10 O Antigo Testamento menciona amiúde o mel (2 R 18,32; 2 Cr 31,15). Associa-o frequentemente ao leite. A expressão “terra que mana leite e mel” designa o país de Canaã, o antigo nome da Palestina (Cf. Ex 3,8.17; 13,5; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; 16,13-14; Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Js 5,6; Jr 11,5; 32,22; Ez 20,6.15; etc.).

11 As macieiras/maças são raras no Antigo Testamento. Fora deste texto só aparecem no Ct 2,3.5; 7,9; 8,5 e em Pr 25,11.

12 Cf., por exemplo, Gn 32,15-16; Dt 7,13; 12,17; 14,23; 28,51; 2 Cr 32,28-29.

13 Kenneth C. WAY, *Donkeys in the Biblical World. Ceremony and Symbol*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 2011.

14 Benjamin A. FOREMAN, *Animal Metaphors and the People of Israel in the Book of Jeremiah* (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 238), Göttingen/Oakville, CT, E.U.A., Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

literária. A grande fonte do imaginário dos letrados que produziram a biblioteca vetero-testamentária foi o mundo rural. Sem qualquer pretensão de fazer um estudo completo e aprofundado da questão, vou apresentar só algumas expressões do imaginário bíblico relativas a domínios fundamentais da antropologia e da religião bíblicas: o homem criado para ser agricultor nos mitos iavistas das origens (Gn 2,4b-11,9^a); os trabalhos agrícolas, sobretudo as colheitas, critério da divisão do ano; as colheitas ocasião ou objecto das grandes festas anuais; a expressão das relações entre Deus e o seu povo em termos de viticultura e de pastorícia; a expressão do infortúnio e da felicidade em termos agrícolas.

2. DEUS CRIOU O HOMEM AGRICULTOR (GN 2,4B-11,9^a)

A. DEUS CRIOU O HOMEM PARA CULTIVAR O SOLO (GN 2,4B-3,24)

Segundo a opinião actualmente dominante, os mitos das origens contados em Gn 1,1-11,26 são essencialmente uma composição de origem sacerdotal, mas comportam elementos importantes geralmente qualificados de iavistas ou deuteronomistas¹⁵. Os ditos mitos começam com o relato sacerdotal da criação do cosmos e da humanidade (Gn 1,1-2,4^a). Este relato é uma construção literária e teológica com dois topos, que revelam os seus dois centros de interesse principais: um é a observância do sábado e o calendário das festas; o outro é a primazia da humanidade no seio da criação. Tendo sido criados à imagem e à semelhança de Deus, o homem e a mulher são representantes de Deus, concretamente, para reinar sobre a criação em seu nome (Gn 1,26-28)¹⁶.

15 Joseph BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* (The Anchor Bible Reference Library), New York, Doubleday, 1992, pp. 54-97; Christophe NIHAN et Thomas RÖMER, « Le débat actuel sur la formation du Pentateuque », in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (éds), *Introduction à L'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 49), Genebra, Labor et Fides, 2009, pp. 158-184; Olivier ARTUS, *Le Pentateuque, histoire et théologie* (Cahiers Évangile, 156), Paris, Éditions du Cerf, 2011.

16 A esse respeito, pode ver-se Francolino J. GONÇALVES, «Bíblia e Natureza: A versão sacerdotal da criação (Gn 1,1-2,4^a) no seu contexto bíblico e próximo oriental», *Cadernos ISTA* 8 (1999) 15-18 (7-40); IDEM, «As mulheres na Bíblia: realidades e metáforas», *Cadernos ISTA* 21 (2008) 126-129 (109-159).

De origem iavista, o mito contado em Gn 2,4b-3,24 fala sobretudo da criação da humanidade e dos animais, tendo como objectivo explicar a condição humana, pelo menos os seus traços fundamentais¹⁷. É este o mito que interessa para o nosso propósito, pois declara que Deus criou o homem para ser agricultor. Começa assim:

«No dia em que lavé Deus fez a terra e os céus, e ainda não havia nenhum arbusto do campo na terra e ainda não germinava nenhuma planta do campo, porque lavé Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para cultivar o solo...» (2,4b-5).

Começando por afirmar a inexistência de qualquer espécie de vegetação e por explicar essa inexistência pelo facto de que Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra nem havia ainda homem para cultivar¹⁸ o solo, o relato faz que a existência da vegetação e, por consequência, da agricultura dependa de dois factores: a chuva, que vem de Deus, e o cultivo do solo arável pelo homem¹⁹. Enquanto o primeiro requisito decorre do tipo particular da agricultura da Palestina, que, como vimos, depende quase inteiramente da chuva, que cai do céu, o segundo tem, por assim dizer, um carácter universal. A criação do homem por lavé Deus, contada em Gn 2,7, cumpre a segunda condição para a existência da agricultura. Na lógica do relato, pode concluir-se que se lavé Deus criou o homem, foi precisamente para que ele cultive o solo, dando assim origem à agricultura.

17 Para um estudo completo e aprofundado deste texto, pode ler-se Armino VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens*, Marco de Canaveses, Edições Carmelo, 2011.

18 “Cultivar” traduz o radical hebraico *’abad*, que tem um leque semântico muito vasto: trabalhar, atarefar-se; lavrar, cultivar, elaborar; servir, pôr-se ao serviço de, estar ao serviço de, prestar serviço a, estar à disposição de; ser servo, escravo, empregado; submeter-se, estar submetido, depender; ser súbdito, dependente, vassalo, funcionário; na esfera religiosa, prestar culto, adorar a Deus.

19 Os termos hebraicos *’ādām* (homem) e *hā’ādāmāh* (solo arável) têm a mesma etimologia. No imaginário do Antigo Testamento, expresso neste caso pelo próprio vocabulário hebraico, o homem e o solo arável são realidades intrinsecamente relacionadas.

De facto, a sequência do relato confirma repetidamente essa ideia e menciona diferentes circunstâncias em que o homem exerce a sua missão de agricultor. Logo a seguir ao relato da criação do homem, Gn 2,8 conta que Iavé Deus o colocou no jardim que ele plantou em Éden, ao oriente, mas não motiva essa acção divina. Fã-lo Gn 2,15, declarando que «Iavé Deus tomou o homem e o estabeleceu no jardim de Éden para o cultivar (*'ābad*) e guardar (*šāmar*). O homem começa, assim, como jardineiro, com a missão de cultivar o jardim e de cuidar dele. No versículo seguinte, Iavé Deus ordena ao homem que coma de todas as árvores do jardim, excepto da árvore do conhecimento do bem e do mal, cujo fruto lhe proíbe terminantemente comer, sob pena de morte (Gn 2,16-17).

Como consequência da desobediência do homem à ordem divina, Iavé Deus expulsa-o do jardim de Éden «para cultivar (*'ābad*) o solo, do qual fora tirado» (Gn 3,23). O homem perde então o estatuto particular de cultivador e de guarda do jardim de Éden (Gn 2,15), tornando-se simples cultivador do solo em geral. A nova situação do homem tem ainda a agravante de que o solo fora entretanto amaldiçoado por Iavé, precisamente por causa da desobediência do homem. Assim se explica o facto de que só à custa de muito suor e muita pena o homem consiga arrancar do solo o seu sustento até que acabe por morrer. É o que declara Gn 3,17-19:

«17 E ao homem disse: “porque atendeste à voz da tua mulher e comeste o fruto da árvore a respeito da qual te tinha ordenado: ‘não comas dela’, maldito seja o solo por tua causa; com fadiga comerás dele todos os dias da tua vida; 18 espinhos e abrolhos te fará brotar e comerás a erva do campo; 19 com o suor do teu rosto comerás o pão até que voltes ao solo, pois dele foste tomado, porque és pó e ao pó voltarás».

B. O AGRICULTOR CAIM (GN 4,1-26)

O mito iavista das origens prossegue, em Gn 4,1-16, com a progenitura de Adão (Homem) e de Eva, sua esposa. O texto assinala o nascimento de Caim e de Abel²⁰. Informa que o primeiro se fez

20 Gn 4,25 menciona o nascimento de outro filho do Adão e Eva chamado Set. O relato sacerdotal dá uma genealogia diferente.

cultivador do solo ('*obéd hā^a dāmāh*), herdando a profissão do pai, e o segundo se tornou pastor de gado miúdo: ovino, caprino ou as duas espécies (Gn 4,1-2). Gn 4,3-16 encena um conflito entre Caim e Abel. É possível que o relato tenha como pano de fundo um conflito entre dois tipos de sociedade: os pastores nómadas das estepes e os agricultores sedentários das terras cultivadas. No entanto, não é esse o sentido do relato bíblico na sua forma actual. De facto, a generalidade dos camponeses israelitas, judaítas ou, posteriormente, judeus a que o Antigo Testamento se refere eram, ao mesmo tempo, agricultores e pastores: cultivavam a terra e criavam gado, como acontece ainda hoje em muitas partes do mundo. O relato insiste muito nos laços de fraternidade entre as duas personagens, repetindo sete vezes a palavra irmão. Trata-se, de facto, de um drama entre irmãos. Gn 4,1-16 é o conflito original ou o arquétipo dos conflitos entre membros do mesmo grupo humano, da mesma família, restrita ou alargada, da mesma comunidade²¹. O facto de Iavé olhar com agrado para Abel e para a sua oferta dos primogénitos do gado e não para Caim e para a sua oferenda dos produtos da terra não tem a ver com a natureza das oferendas respectivas, nem com a profissão de cada um dos oferentes: não implica a preferência de Iavé pela pastorícia em detrimento da agricultura. Tão pouco tem que ver com a bondade ou a maldade das duas personagens. Como acontece amiúde no Antigo Testamento, Iavé prefere Abel pela simples razão de que ele é o mais novo dos dois irmãos²². Contrariando a prática corrente que reconhecia a primazia ao irmão mais velho, a preferência de Iavé pelo irmão mais novo implica a sua liberdade absoluta em relação às normas sociais. Repare-se que, apesar do seu crime, Deus não abandona Caim. Pelo contrário, protege-o.

Como a desobediência do Homem (Adão), o fratricídio cometido por Caim tem como consequência uma maldição relacionada com o solo. No entanto, o objecto da maldição não é o mesmo nos dois casos. É o solo no primeiro caso, o próprio Caim no segundo.

21 Thomas L. BRODIE, *Genesis as Dialogue. A Literary, Historical, & Theological Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 152-153.

22 Cf. Gn 21,1-21; 25,23; 27,1-45; 29,15-30; etc.

Caim é amaldiçoado porque o solo bebeu o sangue do seu irmão Abel, que ele derramou. Entre Adão e o seu filho Caim, dá-se assim uma degradação da condição humana, que se traduz concretamente na relação do homem com o solo (comparar Gn 3,17-19 a 4,12).

Segundo os relatos bíblicos, Caim foi o primeiro construtor de uma cidade (Gn 4,17); os seus descendentes foram os inventores do próprio nomadismo pastoril (Gn 4,20), assim como dos diferentes ofícios e artes (Gn 4,21-22). Aquilo a que chamamos civilização dever-se-ia inteiramente a Caim, o agricultor fratricida e maldito a quem o solo arável recusou o seu fruto e que andou fugitivo e errante sobre a terra (Gn 4, 9-14), assim como à sua descendência.

C. DESCRIAÇÃO DILUVIANA E A CONSEQUENTE RECRIAÇÃO

Elemento corrente nos mitos das origens, o dilúvio é uma espécie de descriação, seguida por uma recriação, ou pelo menos, por um reordenamento do mundo. Tal é o sentido do dilúvio na Bíblia²³. Noé, o seu herói, é uma espécie de novo Adão. Ele assegura a sobrevivência da humanidade e de todos os animais que Deus criou, assim como o repovoamento de toda a terra (Gn 9,18-19). Como o Homem (Adão) e o seu filho Caim, Noé é agricultor (Gn 9,20)²⁴. As únicas actividades agrícolas que o relato bíblico lhe atribui é a plantação de uma vinha e o fabrico de vinho (Gn 9,20-21). Noé é, assim, apresentado como o inventor da viticultura²⁵. Não conhecendo ainda, aparentemente, os efeitos do vinho, Noé embebedou-se. A sua bebedeira deu azo a uma nova maldição, que tem Noé como sujeito e o seu neto Canaã como objecto. Noé amaldiçoa Canaã por causa do comportamento de Cam, pai

23 Joseph BLENKINSOPP, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, Londres-Nova Iorque, T & T Clark International, 2011, sobretudo pp. 131-170.

24 Literalmente, “homem do solo arável” (*’iš hā’adāmāh*). Os textos relativos a Adão e a Caim expressam a sua qualidade de agricultores mediante o radical hebraico *’ābad*, tendo *hā’adāmāh* como complemento directo, que expressa a ideia de “servir o solo arável” ou de ser seu escravo.

25 Repare-se que Gn 8,11 supõe a existência de oliveiras antes do dilúvio.

de Canaã e filho de Noé²⁶. Canaã, o epónimo dos Cananeus²⁷, é votado à escravidão: será escravo dos escravos de Sem e de Jafé (Gn 9,25), ou escravo só de Sem (Gn 9,26-27), de quem os Israelitas e os Judaítas se consideravam os descendentes e herdeiros.

3. OS TRABALHOS AGRÍCOLAS, NOMEADAMENTE AS COLHEITAS, CRITÉRIO PARA A DIVISÃO DO TEMPO

Respondendo aos sacrifícios de agradável odor que Noé, o sobrevivente do dilúvio, lhe ofereceu, Iavé decide o seguinte a respeito do solo e dos seres vivos.

«... Iavé disse consigo: não amaldiçoarei²⁸ mais o solo por causa do homem, porque os desígnios do coração do homem são maus desde a juventude, e não matarei mais todos os seres vivos, como fiz. Enquanto durar a terra, sementeira e ceifa, frio e calor, verão e inverno, dia e noite não cessarão.» (Gn 8,21-22).

Esta declaração de Iavé é, de algum modo, a recriação da ordem cósmica interrompida ou perturbada pelo dilúvio. A dita ordem expressa-se pela sucessão regular de quatro pares de fenómenos cósmicos correlativos: três referem-se ao ano e um ao dia. Repare-se que a lista é encabeçada pelo par sementeira-ceifa, dois fenómenos cósmicos anuais, mas nos quais o homem, na sua missão de agricultor, desempenha um papel imprescindível. Segundo este texto, o ano mede-se, cronologicamente, ou está ritmado, antes de mais, pela sementeira e pela ceifa, os dois polos das actividades agrícolas da Palestina. Mede-se igualmente pela sucessão do frio e do calor, do verão e do inverno, fenómenos puramente cósmicos. São duas maneiras diferentes de expressar a mesma divisão binária do ano.

26 Gn 9,26.

27 Cananeus, os habitantes de Canaã, o antigo nome da Palestina.

28 Este texto exprime a ideia de maldição não com o termo '*arûr*', como os textos precedentes e Gn 9,26, mas com o radical *qālal*.

O calendário palestinese mais antigo que se conhece remonta ao séc. X a. C. Foi encontrado em Guezer²⁹. Não se sabe ao certo se é hebraico ou cananeu. Isso pouco importa, pois nessa altura não havia diferença, ou pelo menos, uma diferença apreciável entre os Cananeus e os Israelitas. O que importa é que o calendário de Guezer divide, de facto, o ano segundo as actividades agrícolas, sobretudo as colheitas. Os calendários bíblicos mais antigos fazem outro tanto. Começam geralmente com a ceifa (*qācyr*), que tinha lugar pouco depois do fim da estação das chuvas. A Bíblia organiza as diferentes épocas do ano segundo as actividades agrícolas que nelas se realizam, mas fá-lo de várias maneiras:

- com o nome do produto agrícola mais característico da época, por exemplo, as uvas (*'anābīm*) (Ne 13,15); *qāyç*, palavra que pode designar o Verão ou os frutos dessa estação do ano (Jr 40,10.12; Mq 7,1);
- com o nome das próprias árvores pode designar-se a estação em que dão fruto, por exemplo, oliveiras, figueiras, vinhas (Am 4,9; Ag 2,19);
- com o nome de uma actividade agrícola pode indicar-se a estação em que se pratica, por exemplo, as lavras (*hārīš*)³⁰, a sementeira (*zera*)³¹, as espigas (*'ābīb*)³² a debulha dos cereais (*daviš*) (Lv 26,5);
- com o nome das alfaias agrícolas pode designar-se a época do ano em que elas se usam: por exemplo, a relha do arado (*māzmerāh*)³³, a enxada (*'et* ou *maharešāh*)³⁴ e a foice (*maggāl*

29 H. DONNER – W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften, I*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1966, n. 182, pp. 34 e 181-182; Shemaryahu TALMON, «Prophetic Rhetoric and Agricultural Metaphora», in Daniele GARRONE e Felice ISRAEL (cur.), *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, Brescia, Paideia, 1991, pp. 267-269 (267-279).

30 Gn 45,6; Ex 34,21; 1 S 8,12.

31 Gn 8,22; Lv 26,5.

32 Ex 23,15; 34,18; Dt 16,1.

33 Is 2,4; Mq 4,3.

34 1 Sm 13,21.

ou *hermes*)³⁵ designam, respectivamente, as épocas das lavras, das cavas e das ceifas.

4. AS GRANDES FESTAS BÍBLICAS ANUAIS TÊM AS COLHEITAS COMO OBJECTO

O Antigo Testamento documenta a existência de várias festas anuais. As mais antigas e mais importantes são os *Ázimos* (*maççôit*), a Páscoa (*pesah*), as *Semanas* (*šabuôit*) e as *Cabanas* (*sukkôit*). São as únicas pertinentes para o nosso propósito. Segundo a apresentação bíblica, as festas dos *Ázimos*, das *Semanas* e das *Cabanas* formavam uma categoria especial. Eram festas de peregrinação (*hāg*)³⁶, devendo celebrar-se num santuário, ou no único santuário iaveísta. Além disso, todas elas tinham como objecto as colheitas, sendo por isso festas de agricultores. Tendo lugar no mês das Espigas (*'ābib*), os *Ázimos* celebravam a ceifa da cevada, o primeiro cereal que amadurece na Palestina, em Março-Abril. Sete semanas mais tarde, a festa das *Semanas* celebrava a sega do trigo. Finalmente, no Outono, a festa das *Cabanas*, a principal festa bíblica³⁷, celebrava o fim das colheitas, o qual coincide com o começo da estação das chuvas que garantirão as colheitas do ano seguinte.

O enraizamento e o alcance da Páscoa são mais difíceis de determinar. A maioria dos textos bíblicos apresenta os *Ázimos* e a Páscoa como se fossem dois elementos da mesma festa, duas festas que se seguem uma à outra ou estão imbricadas uma na outra³⁸. No entanto, 2 R 23,21-23 relata a celebração da Páscoa, em tempos do rei Ezequias, sem mencionar os *Ázimos*. Pelo contrário, Ex 23,14-17 e 34,18-23, geralmente considerados como sendo os dois calendários litúrgicos da Bíblia mais antigos que se conhecem, ordenam a celebração dos *Ázimos*, seguida pela celebração das *Semanas* e das *Cabanas*, sem referência à Páscoa³⁹.

35 Jr 50,16; Jl 4,13; Dt 16,9; 23,26.

36 Ex 23,14-17; 34,18-23; Dt 16,16-17.

37 1 R 8,2.65; 12,32; Ez 45,25; Za 14).

38 Ex 12,1-28; Lv 23,5-8; Nm 28,16-25; Dt 16,1-8; Ez 45,21; Esd 6,19-22; cf. Nm 9,1-14.

39 Cf. também Dt 16,16-17.

É legítimo concluir que esta diversidade das apresentações bíblicas das festas dos Ázimos e da Páscoa é o resultado da complexidade da história que elas tiveram. Dada a importância das ditas festas, é natural que a exegese histórico-crítica não tenha tardado a estudar a sua história⁴⁰. Que eu saiba, o primeiro a fazê-lo foi J.F.L. George no segundo quartel do séc. XIX⁴¹. Cerca de três décadas mais tarde, J. Wellhausen prosseguiu esse estudo⁴². Resumo as principais conclusões a que chegaram esses exegetas. Na origem, os Ázimos e a Páscoa eram duas festas diferentes. Os Ázimos eram uma festa de agricultores. Celebravam o começo das ceifas. Os Israelitas teriam herdado essa festa dos Cananeus. Pelo contrário, o sacrifício pascal era um rito de pastores, nómadas ou seminómadas, destinado a proteger os rebanhos e a família dos males que podiam sobrevir-lhes. Seria um legado do passado nómada ou seminómada de Israel. Na origem, os Ázimos e a Páscoa não teriam qualquer relação nem entre eles, nem com a tradição das origens egípcias de Israel. Com o tempo, as duas festas foram postas em relação com a saída do Egipto e acabaram por unir-se numa só. Passaram, assim, a celebrar a saída do Egipto, considerada como o acontecimento fundador de Israel. Esta reconstituição da história das festas dos Ázimos e da Páscoa tornou-se a opinião comum⁴³.

Parece-me muito provável que os Ázimos e a Páscoa tenham sido, na origem, duas festas sem relação nem entre elas nem com a tradição da saída do Egipto. No entanto, duvido da validade da reconstituição corrente da sua pré-história. A dita reconstituição funda-se na versão bíblica das origens de Israel e de Judá, segundo

40 Para uma história do estudo histórico-crítico desta questão, veja-se Benjamin KILCHÖR, «Passah und Mazzot – Ein Überblick über die Forschung seit dem 19. Jahrhundert», *Biblica* 94 (2013) 340-367.

41 *Die ältesten jüdischen Feste mit einer Kritik des Gesetzgebung des Pentateuch*, Berlim, 1835.

42 *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berli G. Reimer, ³1886, pp. 84-121.

43 Veja-se, por exemplo, a obra clássica de R. de VAUX, O.P., *Les institutions de l'Ancien Testament II*, (5^{ème} édition revue), Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 383-394.

a qual, os dois reinos tiveram como antepassado um povo que veio do deserto e se sedentarizou em Canaã.

São hoje raros os estudiosos que têm por histórica a versão bíblica das origens de Israel e de Judá. Tanto os estudos histórico-críticos do Antigo Testamento como os resultados da arqueologia palestinese mostram que ela não corresponde à realidade histórica. Contrariamente ao que contam os relatos bíblicos, os dois reinos hebraicos não tiveram uma pré-história comum, nem resultaram de uma invasão ou de uma imigração, mas de uma evolução interna da população de Canaã. Os ditos reinos constituíram-se mediante um processo de diferenciação em relação ao resto da população de Canaã, essencialmente, no caso de Israel, unicamente, no caso de Judá. Quanto à sua composição étnica, o reino de Israel era fundamentalmente cananeu; o reino de Judá era-o inteiramente. Os Ázimos, como as demais festas agrícolas, deviam fazer parte da cultura e da religião ancestrais do mundo cananeu que foi a matriz dos dois reinos.

As afirmações mais antigas das origens egípcias de Israel datáveis com uma certeza razoável lêem-se em textos dos livros de Amós e de Oseias, que remontam a meados do séc. VIII a.C. Esses textos referem-se exclusivamente ao reino de Israel. É também a ele que se referem os demais textos bíblicos anteriores a fins do séc. VII ou a começos do séc. VI a.C. que mencionam as origens egípcias de Israel⁴⁴. Todos eles falam da “subida” (*’ālāh*) de Israel do Egito, sem qualquer conotação salvífica. A extensão a Judá e a ideia de “saída/êxodo (*yāçā*), conotando uma libertação, aparecerão mais tarde⁴⁵.

44 Yair HOFFMAN, «A North Israelite Typological Myth and a Judaeon Historical Tradition. The Exodus in Hosea and Amos», *Vetus Testamentum* 39 (1989) 169-182; IDEM, «The Exodus - Tradition and Reality. The Status of the Exodus Tradition in Ancient Israel», in Irene SHIRUM-GRUMACH (Ed.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (Ägypten und Altes Testament, 40), Wiesbaden, Harrassowitz Verlag in Kommission, 1998, pp. 193-202; Alan COOPER – Bernard R. GOLDSTEIN, «Exodus and *massôt* in History and Tradition», *MAARAV* 8 (1992) 15-37.

45 Francolino J. GONÇALVES, «Iavé, Deus de Justiça e de Bênção, Deus de Amor e de Salvação», *Cadernos ISTA* 22 (2009) 134-146 (107-152); IDEM, «Liberdade e responsabilidade humanas no Antigo Testamento», *Cadernos ISTA* 23 (2010) 12-21 (7-50).

É possível que, na origem, o sacrifício pascal estivesse ligado à tradição da “subida” ou da “saída” (êxodo) do Egipto e à travessia do deserto até Canaã, mas também pode ter sido uma criação de agricultores “cananeus”, cuja economia dependia em boa parte da criação de gado, nomeadamente de gado miúdo. Seja como for, num ou noutro caso, a Páscoa seria uma festa ligada ao ciclo da natureza, isto é, à criação e à ordem cósmica, como o eram as festas dos Ázimos, das Semanas e das Cabanas, não tendo nada a ver com a história das relações entre um povo determinado e o seu Deus.

No entanto, no decorrer dos tempos, estas festas de origem agrícola foram postas em relação com os “acontecimentos” da fundação de Israel, obra do seu Deus, Iavé. Originárias duma religião fundada na criação, estas festas foram assim integradas numa religião fundada na história das relações entre Israel e o seu Deus⁴⁶. Essa transformação do sentido das grandes festas do Antigo Testamento começou com os Ázimos e a Páscoa. Estas festas foram associadas à “subida” ou à “saída” de Israel do Egipto, tendo uma boa etiologia no relato que Ex 12 dá desse “acontecimento”. Mais tarde, a festa das Cabanas foi relacionada, de maneira bastante artificial, com a marcha de Israel no deserto (Lv 23,42-43; cf. Ne 8,14-18)⁴⁷. Finalmente, o judaísmo pós-bíblico associou a festa das Semanas com a Aliança que Iavé concedeu a Israel no Sinai⁴⁸.

5. AS RELAÇÕES ENTRE IAVÉ E O SEU POVO EXPRESSAS COM METÁFORAS TOMADAS DA VITICULTURA

Dada a importância que a videira e o seu fruto tinham para os autores e os primeiros leitores da Bíblia, é natural que essas

46 Francolino J. GONÇALVES, «Mundos Bíblicos», *Cadernos ISTA* 18 (2005) 7-34; IDEM, «Iavé, Deus de Justiça e de Bênção» (*supra*, n. 45) 134-146.

47 Gregorio del OLMO LETE, «Sukkôt: De Ugarit al Talmud. Pervivencia de un ritual ‘en el terrado’», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección de Hebreo* 53 (2004) 249-269.

48 M. DELCOR, «Commémorer à Qumran : L’historicisation des fêtes», in P. GIGNOUX (ed.), *La commémoration. Colloque du Centenaire de la Section des Sciences Religieuses de l’École Pratique des Hautes Études* (Bibliothèque de l’EPHE. Sciences Religieuses, 91), Louvaina-Paris, Peeters, 1988, pp. 155-171.

realidades tenham sido uma das grandes fontes das metáforas bíblicas para falar de Deus e das relações entre Deus e o seu povo⁴⁹. Os textos referem-se ora à videira ora à vinha. Deus é o proprietário da videira/vinha ou o vinhateiro, sendo o seu povo a videira ou a vinha. No Antigo Testamento, a linguagem e os conceitos da viticultura lêem-se sobretudo nos escritos poéticos. Assim, o Sl 80,9-19 apresenta a “história” das relações entre Iavé e Israel mediante a alegoria de uma videira que Iavé transplantou do Egípto para Canaã.

No entanto, são sobretudo os livros proféticos que usam a linguagem ligada à videira e à viticultura (Is 27,2-5; Os 10,1-4). Cito só Is 5,1-7, um dos textos, literariamente, mais belos e, teologicamente, mais ricos. Foi porventura também um dos mais fecundos, tendo inspirado muitas releituras. É um cântico que celebra o amor de Iavé pela casa de Israel e pela casa de Judá, apresentadas sob a imagem da vinha.

¹ Vou cantar ao meu amado
o cântico do meu amigo à sua vinha:
o meu amigo tinha uma vinha,
numa colina fértil.

² Cavou-a, tirou-lhe as pedras
e plantou-a de bacelo escolhido.
Edificou uma torre de vigia no meio
e cavou nela um lagar.
Esperou que desse uvas,
mas ela deu agraços.

³ «Agora, ó habitantes de Jerusalém,
e homens de Judá,
sede juizes, por favor, entre mim e a minha vinha.

49 Victor H. MATTHEWS, «Treading the Winepress: Actual and Metaphorical Viticulture in the Ancient Near East», *Semeia* 86 (1999) 19-32; Howard N. WALLACE, «Harvesting the Vineyard: The Development of Vineyard Imagery in the Hebrew Bible», in Mark O'BRIEN and Howard N. WALLACE (Eds), *Seeing Signals, Reading Signs, The Art of Exegesis. Studies in Honour of Anthony F. Campbell, SJ* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 415), Londres-Nova Iorque, T & T Clark, 2004, pp. 117-129.

- ⁴ Que mais poderia eu fazer pela minha vinha,
que não tenha feito?
Porque é que, esperando eu que desse uvas,
deu graças?
- ⁵ Agora mostrar-vos-ei o que vou fazer à minha vinha:
retirarei a vedação para que sirva de pasto,
e derrubar-lhe-ei a sebe para que seja pisada.
- ⁶ Deixá-la-ei deserta, não será podada nem cavada;
crescerão nela os espinhos e os abrolhos;
mandarei às nuvens que não derramem chuva sobre ela.»
- ⁷ A vinha de Iavé dos Exércitos é a casa de Israel;
os homens de Judá são a sua cepa predilecta.
Esperou deles o direito,
e eis que há iniquidade;
esperou a justiça,
e eis que há gritos.

Iavé escolheu o melhor terreno, plantou nele a sua vinha com as melhores castas, protegeu-a e cuidou dela com todo o esmero. Por isso, esperava boas uvas, mas a vinha só deu graças. Dito sem imagens, Iavé esperava de Israel e de Judá o direito e a justiça, mas só encontrou assassinio e gritos das vítimas pedindo socorro⁵⁰. Como consequência, anuncia-lhes que vai privá-los de qualquer protecção e cuidado, o que implica a sua ruína.

6. LINGUAGEM LIGADA AO PASTOREIO

A pastorícia é outra fonte importante das metáforas usadas no Antigo Testamento para falar das relações de Iavé com o seu povo e, excepcionalmente, com um fiel tomado individualmente. Como a linguagem da viticultura, lê-se em textos poéticos, sobretudo nos Salmos (Sl 28,9; 80,2) e nos livros proféticos (Jr 23,1-8; Ez 34,1-31). Cito o começo do Sl 23 (vv. 1-4), que se lê ou canta com frequência na liturgia.

⁵⁰ Em hebraico, há uma assonância entre direito/*mišepāt* e assassinio/*mišpāh* e entre justiça/*cedāqāh* e gritos *ce'āqāh*. Foi provavelmente a busca da assonância que ditou a escolha desses termos.

¹*Salmo de David.*

lavé é meu pastor, nada me falta.

²Em verdes prados me faz descansar,
para as águas repousantes me conduz.

³Reconforta a minha alma
e guia-me por caminhos justos, por causa do seu nome.

⁴Ainda que atravesses vales tenebrosos,
de nenhum mal terei medo
porque tu estás comigo.

O teu bastão e o teu apoio me confortam.»

O orante começa por declarar: «lavé é o meu pastor». A seguir, esboça as acções de lavé a seu favor com metáforas tomadas das actividades do pastor em relação ao rebanho: condu-lo, provê-o de alimento e bebida, cuida dele com solicitude e protege-o contra todos os perigos. O uso da metáfora pastoril para expressar as relações entre lavé e uma pessoa individual é excepcional no Antigo Testamento⁵¹. Pelo contrário, a apresentação de lavé como pastor do seu povo e este como rebanho de lavé é frequente, sendo usada sobretudo em textos poéticos: nos Salmos (Sl 28,9; 100,3) e nos livros proféticos (Jr 23,1-8). A maioria das suas ocorrências encontra-se no contexto do êxodo⁵² ou da reunificação do povo disperso entre as nações, às vezes apresentada como um novo êxodo⁵³.

O Antigo Testamento aplica também a metáfora pastoril aos chefes, nomeadamente ao rei. Estes só podem exercer a função de pastores em nome de lavé, o verdadeiro pastor do seu povo. Uns textos constataam a ausência de pastores⁵⁴. Outros denunciam os maus pastores, que só buscam o seu próprio interesse, sem cuidarem do rebanho e do seu bem⁵⁵. Pelo contrário, outros textos

51 Jacob declara que lavé foi sempre o seu pastor, mas Jacob é antes de mais o epónimo do povo de Jacob/Israel (Gn 48,15).

52 Is 63, 11-14; Mq 7,14-15; Sl 74,1-2; 77,21; 78,52-54; 79,13; 80,2; 95,7.

53 Is 40,11; 49,9-10; Jr 23,3; 31,10; Ez 34, 11-31.

54 Nm 27,17; 1 R 22,17.

55 Jr 10,21;23,1-2; 50,6-7; Ez 34,1-10; Za 11,4-17.

prometem que lavê vai estabelecer bons pastores para cuidarem do seu rebanho⁵⁶. O uso da metáfora do pastor para designar os deuses e os reis era corrente no Próximo Oriente antigo.

7. O INFORTÚNIO E A FELICIDADE EXPRESSOS EM TERMOS AGRÍCOLAS

A. OS INFORTÚNIOS EXPRESSOS EM TERMOS AGRÍCOLAS

Os infortúnios anunciados, sobretudo pelos profetas, como consequência da maldade do conjunto do povo ou dos governantes, consistem amiúde na perda das colheitas ou de outros meios de subsistência produzidos pelo solo. A título de exemplo, cito as duas primeiras visões contadas no livro de Amós. A primeira lê-se em Am 7,1-3.

«1 Eis o que me fez ver o Senhor lavê: Ele formava gafanhotos no tempo em que o feno começava a crescer. Era o feno que vem depois do corte para o rei⁵⁷. 2 E quando os gafanhotos acabaram de comer a erva do país (terra), eu disse: Senhor, lavê, perdoa, eu te peço! Como poderia subsistir Jacob, ele que é pequeno. 3 lavê arrependeu-se: ‘Isto não acontecerá, disse lavê.»

O infortúnio anunciado consiste numa praga de gafanhotos que devoram toda a verdura do campo, extinguindo assim a esperança de qualquer colheita e condenando o povo à fome, se não à morte. Vindos do sul, os gafanhotos⁵⁸ eram uma grave ameaça de que era muito difícil, se não impossível, defender-se. Daí que apareçam com frequência no Antigo Testamento, sobretudo em contextos de infortúnio como neste texto⁵⁹. Os gafanhotos, nomeadamente os estragos que eles provocam, são também mencionados nas outras

56 Jr 23,4; Ez 34,23; Sl 78,70-72.

57 O texto supõe que o rei recebia uma parte ou a totalidade da primeira sega do feno.

58 Nas traduções da Bíblia, a palavra gafanhoto verte cerca de uma dúzia de termos hebraicos diferentes. Nem sempre é claro se cada um desses termos designa uma variedade de insectos ou uma etapa na evolução dentro da mesma espécie. Seja como for, a variedade e a multiplicidade de termos usados mostram a importância que a dita bicharada tinha no mundo que nos legou a Bíblia assim como o lugar que ela ocupava no seu imaginário.

59 Dt 28,38; Am 4,9; Jl 1,4-7; 2,3-9; Sl 78,46; 105,34-35; cf. Ex 10,12-20; Mt 3,11.

literaturas do Próximo Oriente antigo: do Egipto, da Mesopotâmia, da Síria e de Canaã⁶⁰.

Embora faça apelo a outros elementos da natureza, a segunda visão de Amós (Am 7, 4-6) expressa realidades semelhantes.

«4 Eis o que me fez ver o Senhor lavé. O Senhor lavé convocava para um julgamento pelo fogo. (Este) devorava o grande abismo e consumiu o campo. 5 Eu disse: “Senhor lavé, pára, eu te peço! Como poderia subsistir Jacob, ele que é pequeno.” 6 Lavé arrependeu-se: “Também isto não acontecerá”, disse o Senhor lavé.»

O fogo de que lavé se serve para punir o povo é a seca que devora toda a vegetação⁶¹. Segundo a concepção então comum, a terra estava situada entre dois oceanos: o superior, donde caía a chuva, e o inferior, donde brotavam as nascentes (Gn 1,7). Am 7,4-6 supõe que se está fora da época das chuvas. A seca começa então pelo esgotamento do grande abismo, isto é, do reservatório das águas subterrâneas, que alimentam as nascentes, o único recurso fora da época das chuvas.

B. A FELICIDADE EXPRESSA COM IMAGENS RURAIS

Um dos *clichés* bíblicos mais expressivos para sugerir as ideias de tranquilidade e de paz é o facto de estar sentado, sossegadamente e sem qualquer receio, cada um debaixo da sua parreira e da sua figueira⁶². Cito em primeiro lugar 1 R 5,5, passagem que evoca a paz de que Judá e Israel terão gozado durante o reinado de Salomão:

60 James L. CRENSHAW, *Joel. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible, 24c), New Haven e Londres, Yale University Press, 1995, pp. 91-94; Brigitte LION et Cécile MICHEL, «Criquets et autres insectes à Mari», **Mari** Annales de Recherches Interdisciplinaires 8 (1997) 707-724, sobretudo 707-716.

61 Cf. também, por exemplo, Am 1,2; 4,6-8; Jl 1,19-20.

62 1 R 5,5; Mq 4,4; Za 3,10; 1 Mc 14,12.

«Judá e Israel, desde Dã a Bersabéia⁶³, estavam sentados tranquilos/em segurança, cada um debaixo da sua parreira e da sua figueira, durante toda a vida de Salomão».

Mq 4,3-4 evoca em termos semelhantes o futuro reinado que Iavé exercerá em Sião:

«Ele julgará entre numerosas nações e corrigirá povos poderosos, até longe.

Eles forjarão as suas espadas em relhas de arados,
e as suas lanças em foices;
um povo não levantará mais a espada contra outro,
e não aprenderão mais a fazer a guerra⁶⁴.

Cada um estará sentado debaixo da sua parreira e da sua figueira,
sem que ninguém o amedronte,
pois foi a boca de Iavé dos Exércitos que falou.»

Esboçando uma espécie de quadro da totalidade das actividades humanas, o autor deste texto contrapõe a guerra e a agricultura, que aparecem assim como os dois polos da actividade humana: ou se faz a guerra ou se cultiva a terra. O caminho da felicidade passa, obviamente, pelo abandono da guerra e pela transformação das armas em alfaias para cultivar o solo. Assim, toda a gente estará em paz e sossego, desfrutando cada qual da sombra e do fruto da sua parreira e da sua figueira.

C. O REINADO FUTURO (E FINAL) DA DINASTIA DAVÍDICA SERÁ MARCADO POR UMA FECUNDIDADE PRODIGIOSA DO SOLO E UMA PROSPERIDADE EXTRAORDINÁRIA PARA SEMPRE (AM 9,11-15).

¹¹ «Naquele dia levantarei a cabana de David, caída;
repararei as suas brechas e levantarei as suas ruínas;
construí-la-ei como nos tempos antigos,

¹² para que conquistem o resto de Edom
e todas as nações sobre as quais o meu nome foi invocado,
oráculo de Iavé que faz isto.

63 A expressão de Dã a Bersabéia é clássica. Designa os limites da Terra prometida, de norte a sul.

64 Cf. Is 2,4.

- ¹³ Eis que virão dias – oráculo de Iavé –
 em que aquele que lava está próximo do que ceifa,
 aquele que pisa as uvas, do que deita a semente.
 As montanhas destilarão mosto
 e assim todas as colinas se derreterão.
- ¹⁴ Mudarei o destino do meu povo, Israel.
 Reconstruirão cidades arruinadas e as habitarão,
 plantarão vinhas e beberão o seu vinho,
 plantarão pomares e comerão os seus frutos.
- ¹⁵ Plantá-los-ei na sua terra
 e nunca mais serão arrancados da sua terra, que lhes dei,
 di-lo Iavé, o teu Deus».

Am 9,11-12 e 13-15 constituem dois trechos que têm a forma de discursos de Iavé. Os vv. 11-12 anunciam a restauração do “império” davídico. Iavé promete reerguer “a cabana de David” (*sukkat dawîd*), que caiu. A expressão “cabana de David” é insólita. A sua conotação não é clara. Seja qual for o sentido exacto da expressão, os vv. 11-12 anunciam certamente a restauração do “império” de David, com tudo o que isso implica.

Os vv. 13-15 anunciam uma fecundidade prodigiosa do solo (v. 13) e a restauração do povo, ao qual prometem uma vida tranquila e próspera na sua terra (vv. 14-15). O sentido da primeira frase do v. 14 não é claro. Pode traduzir-se: «Farei voltar os exilados do meu povo, Israel» ou «Mudarei o destino do meu povo, Israel». Retive o segundo sentido. Sendo mais geral, é susceptível de englobar também o primeiro, mais específico.

Embora constituam dois trechos diferentes, os vv. 11-12 e 13-15 coadunam-se bem. As promessas dos vv. 13-15 decorrem da promessa dos vv. 11-12 como consequências dela. Com efeito, de acordo com a ideologia real comum aos povos semitas, a dinastia davídica tinha por missão assegurar a justiça, isto é, a ordem cósmica e a ordem social instauradas por Iavé pela criação. Entre outras maneiras, a justiça cósmica traduzia-se na fecundidade

do solo (v. 13)⁶⁵, da qual dependiam a prosperidade e a paz do povo (vv. 14-15), as faces sociais da criação, da justiça ou da ordem do mundo. O Sl 72 (vv. 3.7 e 16), um dos salmos reais, é provavelmente o texto bíblico que expressa de maneira mais clara a relação entre o justo exercício da realeza e a fecundidade do solo, a prosperidade e a paz.

Segundo Am 9,11-15, a futura restauração do “império davídico” é inteiramente obra de lavé. Tal como lavé o promete, nos vv. 11-12, não se trata de uma realidade nova. É a repetição de um passado longínquo, grandemente idealizado. É uma espécie de regresso à “idade de ouro” de “Israel”. A prosperidade e a paz que caracterizarão o “império davídico” restaurado (vv. 14-15) são o invés dos infortúnios anunciados por Amós⁶⁶, que correspondiam sem dúvida à vivência dos destinatários de Am 9,11-15.

Am 9,11 marca uma ruptura no livro. Com efeito, Am 1,1-9,10 e Am 9,11-15 formulam anúncios opostos: respectivamente o fim de Israel e a sua restauração maravilhosa. Ao contrário da maioria dos discursos e relatos do livro, Am 9,11-12, que anuncia a restauração do “império davídico”, considerada como um dom extraordinário de lavé, não deve dirigir-se ao reino de Israel. Segundo a apresentação bíblica, o reino de Israel esteve sob o domínio de David e Salomão, mas achou esse domínio insuportável e, por isso, revoltou-se contra a dinastia davídica, tornando-se independente. É possível que tenha havido em Israel partidários da submissão à dinastia davídica. Se, de facto, existiram, não deixaram vestígios nos textos de origem israelita. A esse respeito, o caso pessoal de Amós merece uma menção especial. Segundo a opinião tradicional, Amós era originário do reino de Judá. Por isso, poderia ser suspeito de simpatia pela submissão de Israel à dinastia davídica. No entanto, nada sugere que tal fosse o caso⁶⁷. Tendo em conta a história das suas relações com a dinastia davídica,

65 Sl 85,12-13; Is 45,8 e Jl 2,23; F. J. GONÇALVES, «A versão sacerdotal» (supra, n. 16), pp. 30-31.

66 Cf. em particular Am 5,11.

67 O facto levanta dúvidas quanto à origem judaíta de Amós. Cf. S. N. ROSENBAUM, *Amos of Israel: A New Interpretation*, Macon GA, Mercer University Press, 1990.

Israel não podia ver na restauração do “império davídico” um bem, como supõe o contexto de Am 9,11-15. Pelo contrário, Israel só podia ver nisso um mal. Numa palavra, Am 9,11-15 não deve ser da autoria de Amós, personagem que se apresentou como porta-voz de Iavé no reino de Israel em meados do séc. VIII a. C., nem dirigir-se a Israelitas. A maioria dos exegetas pensa que esses textos foram escritos mais de dois séculos depois de Amós e dirigem-se a Judeus que vivem na província da Judeia.

II - AS PRINCIPAIS FONTES DO IMAGINÁRIO DOS EVANGELHOS

1. INTRODUÇÃO

O Novo Testamento tem por objecto Jesus Cristo e as primeiras comunidades cristãs. A vida e a actividade de Jesus de Nazaré tiveram o pequeno território da Palestina como cenário. O quadro geográfico das primeiras comunidades cristãs é muito mais vasto. A acção narrada pelos Actos dos Apóstolos e pressuposta pelas Cartas de S. Paulo desenrola-se em toda a parte oriental do Império romano, atravessando-a praticamente dum extremo ao outro. Começa na Palestina, a leste, e vai até Roma, a oeste, passando pela Síria, por Chipre, pela Ásia Menor, pela Grécia e até por Malta.

Para o nosso propósito, interessam-nos os Evangelhos, os únicos de que nos ocuparemos. São quatro relatos das palavras de Jesus de Nazaré e dos factos que lhe dizem respeito. Escritos décadas depois dos acontecimentos, esses relatos têm em conta a glorificação do seu protagonista, que Deus-Pai acreditou como o seu Messias (Cristo). Esse reconhecimento divino deu um sentido e um alcance novos, em muitos casos insuspeitados, às palavras e às acções de Jesus de Nazaré.

2. O ENRAIZAMENTO PALESTINENSE DOS EVANGELHOS

As narrativas evangélicas estão voltadas para Jerusalém, na Judeia, o lugar da morte de Jesus de Nazaré e dos primeiros “encontros” dos seus discípulos com o Cristo ressuscitado. É também na Judeia, sobretudo em Jerusalém, que elas situam uma parte do ensino e das acções de Jesus. A outra parte teve como quadro a Galileia, com uma incursão na Fenícia: Tiro e Sidon⁶⁸.

Como vimos, tanto a Judeia como a Galileia eram essencialmente agrícolas, não havendo diferenças fundamentais entre as suas economias. Ambas dependiam dos mesmos produtos agrícolas e da criação do mesmo tipo de gado. Daí que o imaginário dos Evangelhos seja predominantemente rural, como o do Antigo Testamento em que se enraíza.

Nas últimas décadas, a questão da situação económica e social da Galileia no tempo de Jesus tem sido objecto de debates entre arqueólogos e historiadores da economia do mundo helenístico e romano. Uns pensam que a Galileia estava marcada por grandes desigualdades económicas. Os pobres seriam sobretudo pequenos lavradores endividados. Estes constituiriam a grande maioria dos seguidores de Jesus. Os outros estudiosos pensam, pelo contrário, que a sociedade galilaica era então relativamente igualitária e próspera, com uma economia que não dependia só da agricultura, mas também do comércio e até de alguma pequena indústria. A realidade situa-se provavelmente entre estas duas posições extremas. Há razões para pensar que o fosso entre os ricos e os pobres era então menor na Galileia do que na Judeia. Os ricos da Galileia eram porventura menos ricos do que os da Judeia. A arqueologia mostra, com efeito, que as casas da aristocracia económica, por exemplo de Séforis, eram mais pequenas e com decorações mais modestas do que as suas congéneres de Jerusalém⁶⁹.

Relativamente às fontes do imaginário, a novidade mais notável dos Evangelhos é o lugar que neles ocupam o lago de Genesaré ou

68 Mc 7,24-30; Mt 15,21-28.

69 David A. FIENSY and Ralph K. HAWKINS (Eds), *The Galilean Economy in the Time of Jesus* (Society of Biblical Literature. Early Christianity and Its Literature, 11), Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2013.

de Tiberíades, também chamado mar da Galileia ou de Tiberíades, e as populações ribeirinhas. A pesca que o lago proporcionava deve ter tido bastante importância económica para as ditas populações, nomeadamente para os habitantes da localidade de Cafarnaum, situada na margem norte, que os relatos evangélicos apresentam como o centro da actividade galilaica de Jesus⁷⁰. Segundo os ditos relatos, o mundo dos pescadores foi o cenário privilegiado dessa actividade. Jesus escolheu os seus primeiros discípulos entre os pescadores. Acompanhava-os na sua faina. Servia-se das suas barcas não só como meio de transporte, mas também como cátedra ou púlpito⁷¹. Era com o peixe do lago e pão que Jesus alimentava as multidões que o seguiam⁷², ou os seus discípulos depois da ressurreição (Jo 21,4-14). Por isso, é natural que vários traços da linguagem de Jesus sejam de teor “marinho”. A maioria desses traços tem como referente a actividade piscatória. Sem precedente no Antigo Testamento, essa fonte do imaginário é específica dos Evangelhos. É de origem galilaica. A única extensão de água relativamente grande na Judeia era o mar do Sal ou o mar da Arabá (mar Morto), estéril e esterilizante, elemento de uma paisagem de desolação provocada, segundo a etiologia de Gn 19,1-29, por uma chuva de enxofre e fogo enviada por lavé.

Vou esboçar primeiro as expressões do imaginário de origem rural que os Evangelhos herdaram em grande parte do Antigo Testamento. Apresentarei depois as expressões do imaginário de origem “marinha”, que são em grande parte de origem galilaica e específicas dos Evangelhos.

3. O IMAGINÁRIO DOS EVANGELHOS E O MUNDO RURAL.

A principal fonte do imaginário dos Evangelhos, como do imaginário do Antigo Testamento, é o mundo rural. Dele provém a maioria das parábolas contadas nos Evangelhos. Várias entre elas referem-se ao cultivo dos cereais: a parábola do semeador (Mc

70 Mc 1,21; 2,1; Mt 4,12-13; 8,5; 17,24; Lc 4,31; 7,1; etc.

71 Mc 4,1-2; Mt 13,1-2.

72 Mc 6,30-44; 8,1-10; Mt 14,13-21; 15,32-39; Lc 9,10-17; Jo 6,1-13.

4,2-9; Mt 13,3-9; Lc 8,4-8), a do grão que germina (Mc 4,26-29), a do trigo e do joio (Mt 13,24-30). Podem mencionar-se também a parábola do grão de mostarda (Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19) e o episódio das espigas arrancadas num sábado (Mc 2, 23-28; Mt 12,1-8; Lc 6,1-5).

São particularmente frequentes as variações sobre dois temas que, como vimos, eram já frequentes e importantes no Antigo Testamento. Um deles é relativo à vinha e à viticultura: a parábola dos vinhateiros homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19), os trabalhadores da vinha (Mt 20,1-16), os dois filhos que o pai manda trabalhar para a vinha (Mt 21,28-32) e, sobretudo, Jesus verdadeira videira (Jo15,1-8).

O outro tema é relativo à pastorícia: as ovelhas sem pastor (Mt 9,36), as ovelhas perdidas ou tresmalhadas (Mt 10,36; 15,24; 18,12-14; Lc 15,3-7), o pequeno rebanho (Lc12,32) e, sobretudo, Jesus verdadeira porta e bom pastor (Jo 10,1-18).

4. O IMAGINÁRIO DOS EVANGELHOS E O LAGO DE TIBERÍADES.

Trato primeiro dos traços da linguagem ligados à actividade piscatória, específicos do ministério galilaico de Jesus. Assinalo só a metáfora com que Jesus evoca a missão dos primeiros discípulos e a parábola da rede lançada ao mar.

A. OS PRIMEIROS DISCÍPULOS PESCADORES DE HOMENS

Começo pelo convite que Jesus dirige aos seus primeiros discípulos e pela missão que lhes confia. Cito só Mc 1,16-18:

«16 Passando ao longo do mar da Galileia, viu Simão e André, seu irmão, que lançavam as redes ao mar, pois eram pescadores. 17 E disse-lhes Jesus: “Vinde comigo e farei de vós pescadores de homens”. 18 Deixando as redes seguiram-no.»

Jesus desliza, naturalmente, da profissão dos pescadores Simão e André para a metáfora da pesca de homens, a tarefa que anuncia confiar-lhes. Constata-se também esse facto nos outros

dois Evangelhos sinópticos⁷³. A formulação de João é diferente, não tendo o tema característico de pescadores de homens (Jo 1,35-51).

B. PARÁBOLA DA REDE LANÇADA AO MAR

Embora sejam de origens diferentes, a parábola da rede lançada ao mar (Mt 13,47-50) e a parábola do trigo e do joio (Mt 13,24-30), ambas próprias de Mateus, expressam a mesma ideia da coexistência de maus e bons até ao fim dos tempos dentro da comunidade cristã. Enquanto a primeira sublinha o juízo de Deus, a segunda insiste na sua paciência.

C. A TEMPESTADE ACALMADA (Mc 4,35-41; Mt 8,23-27; Lc 8,22-25).

Pode haver no lago de Tiberíades, borrascas provocadas pelo cruzamento dos ventos vindos do oeste (Mediterrâneo) e do sul (do deserto) através da parte inferior do vale do Jordão. O episódio relatado apoia-se obviamente nesse fenómeno meteorológico, mas ultrapassa-o de longe. Fenómenos naturais, o vento e a agitação das águas tomam proporções míticas. Tornam-se numa espécie de réplica do Caos primordial, que lavé venceu pela criação⁷⁴, mas que está sempre à espreita de uma oportunidade para voltar a manifestar-se. Dando ordens ao vento e à agitação do mar⁷⁵, ordens a que os visados obedecem imediatamente, Jesus revela-se como sendo o Messias davídico, a quem Deus concede poder sobre o Mar, “personificação” do Caos⁷⁶. É para isso que os Evangelhos contam o episódio.

Porventura de maneira menos explícita, é também esse o sentido da caminhada de Jesus sobre as águas do lago, outro episódio relatado por Marcos (6,45-52), Mateus (14,22-33) e João (6,16-

73 Mt 4,18-22; Lc 5,1-11.

74 Gn 1,1-2,4^a; Is 27,1-2; 51,9-10; Hab 3,8-13.15; Sl 74,12-17; 77,17-20; 89,6-13; 93,3-4; 104,1-9; Job 3,8; 38,4-11.

75 Mt 8,23-27 e Mc 4, 35-41 usam a palavra “mar” (*thálassa*) no contexto.

76 Sl 89,26; cf. Sl 93,3-4; 107,23-30; Francolino J. GONÇALVES, «lavé, Deus de Justiça e de Bênção» (*supra*, n. 45) 122-126.

21)⁷⁷. Este imaginário mítico relativo ao mar não é específico dos Evangelhos. Está também presente no Apocalipse (21,1). O Novo Testamento recebeu-o do Antigo, que por sua vez o herdou das civilizações próximo-orientais anteriores, onde constituía património comum⁷⁸.

III - CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS

Para os cristãos, a Bíblia é, antes de mais, expressão da Palavra que Deus dirige não só aos seus primeiros leitores, mas também aos homens e às mulheres de todos os tempos e lugares e, por conseguinte, à nossa geração e a todas as gerações vindouras. Como transmitir fielmente e de maneira compreensível essa mensagem a todos os seus destinatários, geração após geração? Tendo sido a dita mensagem formulada em mundos muito diferentes daqueles em que viveu, vive e viverá a esmagadora maioria dos seus destinatários, parece-me que a sua interpretação deve fazer-se em duas etapas: A primeira tem por objectivo apreender o sentido originário dos textos bíblicos o mais exactamente possível; a segunda visa discernir o sentido, ou a “mais-valia” de sentido, que eles têm para as sucessivas gerações de destinatários.

1. APREENDER O SENTIDO ORIGINÁRIO DOS TEXTOS

A primeira etapa é determinar o sentido que os textos tinham para os seus autores e para seus primeiros ouvintes ou leitores. É a função própria da exegese histórico-crítica. A compreensão do sentido originário dos textos bíblicos nem sempre é fácil. De facto, ela é amiúde difícil para a esmagadora maioria dos

77 Os três evangelistas que relatam o episódio usam a palavra “mar” (*thálassa*) no contexto.

78 Sobre o mar na Bíblia, veja-se José Augusto M. RAMOS, «Bíblicamente, o Mar», *Revista da Faculdade de Letras* (Universidade de Lisboa) 23 (1998) 13-35; para a história, muito complexa, do mito do combate primordial contra o Mar/Caos, veja-se Robert D. MILLER, «Tracking the Dragon across the Ancient Near East», *Archiv Orientalný* 82 (2014) 225-245.

nossos contemporâneos, nomeadamente por causa da grande distância cultural que existe entre o nosso mundo e o mundo que escreveu a Bíblia. A dificuldade é maior ou menor, segundo o lugar geográfico e social onde o leitor da Bíblia está situado. Seguindo uma ordem de dificuldade crescente, sugiro distinguir três grupos de leitores. Classificaria no primeiro grupo os que nasceram e foram criados num meio rural de tipo mediterrânico como o da própria Bíblia; no segundo, os que nasceram e foram criados em meios rurais diferentes do mediterrânico; finalmente, no terceiro, os que nasceram e sempre viveram num meio urbano, especialmente nas megalópoles actuais, tendo por único horizonte o asfalto e o cimento.

A respeito das dificuldades com que pode defrontar-se um estudioso da Bíblia originário dum mundo onde não há vinhas, seja ele rural ou cidadão, conto um episódio em que estive implicado, que ilustra bem as dificuldades a que me refiro. Passou-se em Jerusalém, na Escola Bíblica e Arqueológica Francesa. Um dia, há mais de vinte anos, um estudante de uns vinte e cinco anos, que sempre vivera num meio urbano do nordeste dos Estados Unidos da América, pediu-me que o orientasse num estudo sobre a «vinha na Bíblia e na arqueologia palestinese». Sugeri-lhe que começasse por Is 5,1-7. Pôs-se ao trabalho e, passadas algumas semanas, apresentou-me uma primeira tentativa de análise desse texto. Li-a e fiquei sem perceber bem o que escrevia e, ainda menos, o que buscava. Pedi-lhe então que procurasse reformular o seu pensamento na esperança de vir a entendê-lo. Ele tentou fazê-lo e apresentou-me o resultado. Para minha surpresa, a segunda versão não era mais clara do que a primeira. Fiquei ainda mais perplexo e deveras preocupado por não saber como ajudá-lo. Não compreendia o que se passava, tanto mais que o meu interlocutor era certamente uma pessoa inteligente e nada indicava que tivesse grandes dificuldades de raciocínio discursivo e de expressão. No meio de uma conversa com ele, surgiu-me a dúvida: saberá ele do que “fala”, no sentido próprio da expressão? Perguntei-lhe de chofre: Alguma vez viste uma videira? Porventura não menos surpreendido do que eu, ele respondeu-me que não. Percebi,

finalmente, o que se passava. Tive de dizer-lhe que, infelizmente, não me parece possível compreender bem o que a Bíblia diz sobre a vinha e, por maioria de razão, perceber o sentido das imagens bíblicas originárias da viticultura, sem ter visto uma videira, de preferência na área mediterrânica, não uma só vez, mas várias vezes, nas diferentes estações do ano.

2. BUSCAR A “MAIS-VALIA” DE SENTIDO DA BÍBLIA PARA AS SUCESSIVAS GERAÇÕES DOS SEUS LEITORES

Sendo a Bíblia expressão da Palavra que Deus dirige aos homens e às mulheres de todos os tempos, a apreensão do sentido originário dos textos bíblicos, hoje, não pode ser senão a primeira etapa da sua interpretação. Esta deve prosseguir numa segunda etapa, que consiste na apropriação do sentido dos textos por cada nova geração ou comunidade no lugar onde vive e no tempo em que vive. Dito de outra maneira, a expressão da Palavra de Deus precisa de ser constantemente actualizada e reformulada, à luz da Tradição e das novas circunstâncias. Sem isso, a Palavra de Deus ficaria fossilizada e sem pertinência para os seus sucessivos destinatários. Essa apropriação ou actualização da Palavra de Deus é a tarefa da hermenêutica, obra de todos os cristãos, cada um à sua maneira: de pastores, teólogos, filósofos, exegetas, catequistas, artistas, etc⁷⁹.

Contrariamente ao que pretendem os fundamentalismos, a maioria dos textos bíblicos não pode ser tomada à letra nem transposta sem mais para outros mundos muito diferentes. A hermenêutica foi uma tarefa de sempre. Grande parte dos próprios textos bíblicos, tanto do Antigo como do Novo Testamento, é fruto de interpretações e de reinterpretações sucessivas. A “tradução” do imaginário bíblico, essencialmente rural, numa linguagem acessível e pertinente, em particular para os cidadãos contemporâneos, é sem dúvida um dos grandes desafios da hermenêutica bíblica actual.

79 Francolino J. GONÇALVES, « Enjeux et possibilités de la quête du sens historique originnaire. Est-ce la même chose que le sens littéral ? », in Olivier-Thomas VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures* (Lectio Divina. Hors Série), Paris, Éditions du Cerf, 2009, pp. 51- 54 (47-74).

CRISTIANISMO PRIMITIVO E MITO URBANO

Abel N. Pena
Univ. Lisboa / CEC/ ISTA

Partimos do princípio de que o cristianismo dos primeiros séculos é um fenómeno urbano, mas não se configura nem se esgota no urbano. Vejamos em primeiro lugar em que consiste e que tipo de informação podemos obter do binómio cristianismo e mito urbano.

Urbano, do latim *urbanus*, é um adjectivo com várias acepções semânticas: a) que diz respeito à *Vrbs*, à cidade, por oposição à *arx*, cidadela, e ao *rus*, campo; b) que diz respeito à cidade enquanto espaço imaginário e arquétipo daquilo que o poeta Vergílio coloca nas palavras do seu herói ao chegar ao Lácio: *hic domus, haec patria est* (7,5,122). É uma frase plena de emoções, que evoca aspirações profundas de todo o ser humano: uma comunidade humana. c) o termo adquire propriedades míticas e matizes fundacionais com o historiador romano Tito Lívio, *Ab urbe condita*, Desde a Fundação da cidade. É ainda provável que *Vrbanus* tenha sido um empréstimo de outra língua e doutra civilização que não a romana, correspondente ao grego *politeia*, cidadania. De *urbanus* formou-se *urbanitas*, substantivo que assumiu um significado social, retórico e literário com Cícero e Quintiliano. Com eles, *urbanitas* designa o que é cívico, elevado, elegante no falar – daí *eloquentia*, *ars loquendi* –, ao mesmo tempo que reflecte o comportamento estandardizado da sociedade romana. *Vrbanitas* tornou-se assim marca pessoal do individuo culto por oposição ao *rusticus*, o habitante do campo, ou ao habitante das *insulae*, ilhas ou ‘bairros de lata’ dos subúrbios de

Roma, que sob o reinado de Constantino atingem o astronómico número de 46.000.

Finalmente, *urbanitas* opõe-se à barbárie dos povos orientais, cujos modos de vida não se ajustam nem seguem a *grauitas* (solenidade) romana, nem o *mos maiorum*, o costume dos antepassados. A partir destes conceitos de teor moralizante, o oriente será visto como um estigma e um enigma no imaginário romano, uma região exótica e perigosa, donde provêm a *luxuria* e a *licentia* (libertinagem), vícios opostos ao *mos maiorum*, à *gravitas* e à *urbanitas*.

1. CRISTIANISMO PRIMITIVO E A CIDADE: UMA ENTIDADE MÍTICA

A cidade antiga, como lhe chamou Fustel de Coulanges¹, reveste um carácter simultaneamente profano e sagrado. A cidade é um microcosmos, possui uma força de atracção mágica e perigosa. Atacar ou invadir uma cidade feita à imagem dos deuses representa uma ameaça de retorno ao caos. Mircea Eliade corrobora esta ideia citando vários exemplos de fundações de cidades, cujo espaço e os pequenos habitats humanos eram protegidos por forças mágicas: fossos, barreiras, labirintos, muralhas, que impediam que os demónios invadissem os humanos e tudo voltasse à anarquia. As cidades são lugares de redenção e de perdição. Jesus diz: afastai-vos das cidades dos samaritanos (Mt, 10,5). Estas palavras podem aludir a rivalidades e a conflitos étnicos e religiosos tradicionais ou inferir-se que nesses espaços habitam forças demiúrgicas hostis à nova religião, ou ainda que o espaço em que se desenrolam certas práticas religiosas não satisfaz os novos destinatários. Noutro passo, Jesus terá dito «destruirei o templo feito por mãos humanas e em três dias construirei outro não feito pela do homem» (Mc, 14-58). Ora o templo, *axis mundi*, não pode ser destruído nem deslocado sob pena de tudo regressar ao caos. O templo está agarrado à terra *ab initio*, sendo um ponto primordial de orientação cósmica. A questão é: a que templo se refere Jesus? Onde reconstruir esse templo? No campo ou nas cidades? Com que materiais? Quem é o arquitecto? Flávio Josefo e Tácito, autores do século I ao serviço

1 Fustel de Coulanges, *La cité Antique*, Paris, Hachette, 1886.

da dinastia flaviana, referir-se-ão várias vezes à destruição do tempo de Jerusalém e dos sinais premonitórios da sua ruína². Pode não haver nos evangelhos uma visão cosmológica coerente como na cultura grega das cidades, mas a simbologia do templo é a mesma em quase todas as culturas e religiões: espaços identitários. Este esquema repete-se ciclicamente. Por exemplo, os apóstolos lançam maldições terríveis sobre as cidades hostis à sua palavra (Mt, 10, 15; Lc, 10,2), ou seja, cidades etnocêntricas e umbilicais que violam o princípio de hospitalidade. Ora a hospitalidade nas sociedades mediterrânicas de influência greco-romana é um princípio sagrado, é um dom. Refira-se que os vocábulos ‘hostil’ e ‘hóspede’ vêm da mesma raiz latina, **hos-* cuja história se funde no tempo mítico. Por outro lado, na medida em que a cidade representa um ponto de união – *urbanitas* – entre o cidadão e as instituições organizadas que lhe dão forma, sejam elas religiosas ou civis; na medida em que a cidade é a expressão normativa reguladora dos cultos do estado, é possível ver nestas maldições e nas suas expressões simbólicas – por exemplo, limpar o pó das sandálias à saída das cidades não hospitaleiras – uma tentativa de institucionalizar uma nova religião no espaço da *Vrbs* ou da *polis*. Em suma, a cidade é um espaço urbano para onde converge grande parte do imaginário humano. Para os gregos esse espaço ideal é a Polis, a cidade perfeita, a cidade utópica que está na imaginação de Platão, a *kallipolis*. Para os cristãos só existe a cidade celeste, ideia, aliás, muito próxima de Platão.

A descoberta e a apropriação do espaço urbano é um fenómeno comum em todo o mundo antigo. Em geral, os povos mediterrânicos são grandes viajantes³. Com as conquistas de Alexandre Magno, o mundo torna-se um espaço global, sem *limes*, sem fronteiras, onde o indivíduo se move num *perpetuum mobile* percorrendo os mares e as grandes cidades que crescem na parte oriental da bacia mediterrânica. E se a mobilidade parece um conceito moderno que hoje faz parte do fenómeno de globalização, a verdade é que esse

2 Tácito, Hist., V, 13; Fl., Jos., De bello Judaico., 6,299

3 J.-M. André et M.-F. Baslez, Voyager dans l'Antiquité. Paris, Fayard, 1993.

fenómeno não é estranho aos séculos I, II e III da nossa era. À ideia de mobilidade ‘sem sentido’, junta-se a noção de *homo peregrinus* e de *peregrinatio ad loca sacra*, ideia que ganha o Ocidente sobretudo a partir do século IV com Egéria. Viajar era perigoso. Como todos os outros viajantes antigos, os cristãos percorriam enormes distâncias seguindo as *viae romanae*, terrestres e marítimas, por uma questão de segurança e de orientação. Umhas e outras conduziam inevitavelmente aos grandes portos das cidades mediterrânicas. Nos reinos helenísticos do Oriente são quase inexistentes os mapas, as estradas e as rotas interiores. Só depois do domínio do Egito é o que os Romanos abrem várias estradas sempre na linha do mar traçando o *limes* imperial e ligando o Nilo ao Oceano Atlântico. Por exemplo, a Via Egnatia, que atravessava a cadeia rochosa do Tauro, ligava o Mar Egeu ao Adriático, a Ásia à Itália. Ainda, devido à importância da rota da púrpura, os romanos construíram uma grande via que seguia até ao Egito, passando por Beirute, uma cidade do litoral muito apreciada pelos Romanos do tempo de Trajano.

2. A FUNDAÇÃO DE CIDADES (POLEIS)

NA ÉPOCA HELENÍSTICO-ROMANA

A criação e a fundação de cidades e núcleos urbanos é um fenómeno nunca visto que emerge no oriente desde o séc. III a.C. com as conquistas de Alexandre Magno e se prolonga para além do império romano. Após a morte de Alexandre em 323 entra-se na chamada época helenístico-romana. Só o Macedónio terá fundado mais de 50 cidades, além das conquistadas desde a Pérsia à Índia. Alexandria foi uma dessas cidades, desenhada e pensada pelo próprio Alexandre, inspirado em modelos hipodâmicos de cidades. À medida que as cidades-estado do Mar geu e do mediterrâneo vão perdendo influência política, muito embora continuem a ser cidades modelos e de referência cultural, como Atenas, Corinto, Tebas, Delfos, outras vão nascendo e ganhando prestígio: é um movimento fundacional que não se confina à *polis* grega, é o fenómeno das mega-poleis helenísticas, grandes metrópoles multiculturais, multiétnicas e multilinguísticas desenhadas e concebidas em modelos

hipodâmicos⁴. Até à época imperial romana (séc. I, 31 a.C) conhecemos mais de 5.000 cidades helenizadas, isto é, fundadas por gregos ou gregos helenizados onde se falava o grego, sobretudo no mundo oriental.

O cristianismo nasce nas cidades, muitas vezes com as cidades e/ou contra as cidades. As cidades helenísticas, caracterizadas pelo multiculturalismo e sincretismo religioso, representam um espaço onde existe uma tradição ou pelo menos uma predisposição para acolher outras culturas, outras religiões, entre elas as sementes do cristianismo, desde Jerusalém na Judeia, Alexandria no Egípto, Cirene na Líbia, Antioquia na Síria, Atenas na Grécia e Roma. No entanto, três centros urbanos desempenham um papel essencial no desenvolvimento do cristianismo primitivo do oriente, como veremos a seguir: Alexandria, Antioquia e Éfeso.

Há muitos outros factores, como a língua, as formas e vias de comunicação, a socialização e o gregarismo, o comércio e a propaganda e muitos outros elementos, que dão visibilidade aos centros urbanos e atraem gente de todo o império. O factor linguístico é da máxima importância. A língua predominante é a *koinê*, língua comum, grego comum (nela foi escrito o novo testamento...), língua de comunicação como hoje o inglês. Recorde-se que Alexandria acolheu no séc. III a.C., no reinado de Ptolomeu Sotêr, os célebres 70 sábios tradutores do Antigo Testamento para grego, a conhecida *Septuaginta*. Refira-se ainda este episódio culturalmente significativo, embora talvez mais lendário do que histórico, mas em qualquer caso relatado pelos historiadores de Alexandre: quando o jovem macedónio entrou triunfante em Jerusalém, depois de atravessar a Judeia e a Samaria, visitou a cidade e ter-se-á inclinado diante do sumo-sacerdote do templo de Jerusalém. É certo que as cidades da Judeia resistiram à helenização dos Selêucidas, devido mais a guerras intestinas, nomeadamente a resistência da dinastia hasmoniana à Judeia, do que à acção cultural dos selêucidas.

4 Dois grandes arquitectos a ter em conta: Hipódamo de Mileto arquitecto do Pireu. Viveu no tempo de Péricles. Fáleas de Calcedónia viveu c. 400.

Alexandria será um marco determinante na história da teologia e do cristianismo primitivo. É provável que o Evangelho de Marcos tenha visto a luz do dia primeiro em Alexandria e só depois em Roma, assim como a epístola aos Hebreus, para não falar do grande obreiro de teologia que foi Clemente de Alexandria. Diga-se que a pregação cristã encontrou na cidade do delta do Nilo uma cultura judaica aberta e até fortemente impregnada de filosofia grega e uma corrente filológica de matriz judaica disposta a descobrir os textos fundadores da sua religião, mas também interessada na filosofia de Platão e dos pré-socráticos. Pense-se em Fílon de Alexandria.

3. JERUSALÉM NO TEMPO DE HERODES, O GRANDE (37 A.C. A 4.D.C.).

Em 40 a.C., Marco Antônio e Octávio, duas influentes personalidades do segundo triunvirato, escolheram Herodes para rei da Judeia. Herodes sempre soube reforçar os laços institucionais com Roma, segundo a opinião de Flávio Josefo (*Antiquitates*, XIV). Herodes tornou-se num defensor acérrimo e campeão de Roma naquela região helenizada, agora sob o domínio romano. Cleópatra, amante de Marco Antônio, pretendia anexar partes do território da Judeia devido à produção de produtos de beleza (essências raras) que ela cobiçava para seu uso pessoal, sobretudo na região de Jericó e de Ein-Gedi. Foi assim que Herodes se tornou aliado de Octávio Augusto. A verdade é que Herodes mudou a face da Judeia construindo, restaurando, implementando um verdadeiro projecto arquitectónico de modernização urbana, refazendo a geografia palacial de Jericó. Os modelos de construção eram helenísticos e romanos, isto é, monumentais, colossais, feitos de mármore, simbolicamente eternos. Construiu o teatro de Jerusalém, anfiteatros, hipódromos, palácios e um templo de Roma e de Augusto dedicado ao culto imperial. Abriu uma rede de vias entre cidades portuárias e uma estância de férias para os veteranos de guerra. Fundou ou remodelou antigos burgos em novas cidades e em todas elas ele se mostra fiel ao imperador construindo mesmo um templo em sua honra. Roma e Augusto tornam-se figuras sobrenaturais, mitos urbanos no imaginário herodiano. Foi

o apogeu de Herodes mas também o seu fim trágico e sangrento que deixou uma memória de desolação com o episódio do massacre dos inocentes, memória que ficou bem viva durante todo o século I, segundo Flávio Josefo. Até 66 d.C., primeira guerra judaica, a região da Cesareia e da Judeia haveria de conhecer mais de uma dezena de funcionários imperiais, civis e militares, mas uma só e verdadeira dinastia, a dos Agripas I (37-44) e II.

4. CRISTIANISMO PRIMITIVO E O MITO DE ROMA

Há muitos mitos e imaginários construídos em torno de Roma aos quais se associa naturalmente o cristianismo: Roma e os mitos da origem e da fundação, a noção de *imperium*, o sentimento trágico ou romântico de morrer em Roma, *caput mundi*, um imaginário comum a gladiadores, poetas e cristãos. O sangue está muitas vezes presente nos ritos de fundação de cidades. Como se sabe, o mito conta que, para fundar Roma, Rômulo teve de matar o irmão Remo. Roma, até aí uma entidade feminina de origem incerta, recebe agora o nome epónimo de Rômulo, o irmão fraticida. O imaginário romano ficou profundamente marcado por este acto de impiedade, porque o verdadeiro sentimento que define e domina a religião romana é a *pietas* e o ritualismo escrupuloso. Com o cristianismo acontece algo de semelhante. Da morte violenta de Cristo nasceu uma nova religião epónima, com seus fiéis, templos e rituais festivos. O cristianismo continuará esta prática fundando ou reconstruindo cidades sobre o sangue dos seus mártires. Como exemplo, refira-se que no século V, o papa Leão Magno viu no martírio dos dois apóstolos Pedro e Paulo a redenção necessária desse pecado original.

A geração do final da República romana, geração anterior a Augusto, chegou ao poder inspirada na poética noção de Idade de Ouro (*aurea aetas*): tratava-se de reconstruir a cidade empobrecida e devastada por décadas de guerras civis. Esse sonho concretiza-se com Augusto a quem Suetónio atribui estas palavras: «encontrei [uma cidade] de tijolos e deixei-a de mármore». Esta expressão não é apenas o projecto de restauração de uma cidade insalubre e destruída pelas guerras, é um projecto arquitectónico

de grande envergadura inspirado nos modelos helenísticos e no esplendor das cortes da dinastia dos Ptolomeus. Roma simboliza o *imperium*, a prosperidade, o luxo, enfim, a *urbanitas*, e cada vez mais representará a coesão social entre grupos e classes e o sonho de milhares e milhares de cidadãos romanos arrancados ao individualismo e ao isolamento. Roma atrai a sociabilidade natural do homem pela sua arquitectura urbana, pela monumentalidade e sacralidade dos edifícios religiosos⁵, instituições escolares, vida cultural e económica: bibliotecas, poetas, fóruns, basílicas, circos, estádios, anfiteatros, aquedutos, águas, banhos, termas. O fascínio pelas cidades, por Roma sobretudo, vem assim ao encontro dessa bela intuição judaico-cristã que situa o termo da história do homem numa cidade celeste, depois de ter situado o seu começo num jardim terrestre.

5. S. PAULO E OS MITOS URBANOS. DE ATENAS A CORINTO.

S. Paulo é um caso específico de missão urbana. Com ele o cristianismo transforma-se em grande escala em fenómeno urbano. Paulo nasce em Tarso na Cilícia, uma cidade «não sem renome», proclamam sob a forma de lýtotes os Actos 21,37-40. Helenizada durante a longa dinastia dos Selêucidas, manteve como padrão cultural as tradições, a literatura e a língua gregas, bem como um sentimento de autonomia profundamente enraizado. Pela sua posição estratégica, a cidade de Tarso era um dos grandes centros culturais do Oriente helenizado que concorria com outras cidades da Ásia Menor e do Oriente, Pérgamo, Teos, Cós ou mesmo Alexandria. O ensino procurava imitar a universidade de Atenas, mantendo em vigor o modelo de ensino superior ateniense. Paulo foi educado em Tarso na tradição retórica e na cultura grega e ao mesmo tempo na tradição hebraica e na sinagoga, estudando o grego, o hebraico e talvez o aramaico. Adquiriu o estatuto de cidadão romano, um direito que fará prevalecer no Oriente e

5 Durante o seu consulado, Augusto procedeu a uma reforma religiosa sem precedentes, tendo restaurado cerca de 82 templos e concedendo numerosos privilégios ao clero. Mas esta reforma visava antes de mais combater a profunda crise religiosa que se instalara na sociedade romana desde o fim da República.

que o levará prisioneiro a Roma: *civis romanus sum* proclamará orgulhosamente diante do Governador da Judeia. Ser cidadão romano é um caso excepcional. Esse estatuto era um privilégio apenas concedido a uma elite de quatro ou cinco milhões de romanos. Paulo, porém, parece ter adquirido consciência desse estatuto, um ideal arcaico e colectivo que desde o berço consagrava o indivíduo ao Estado.

Como qualquer outro intelectual, Paulo não podia viajar por toda a Grécia sem passar por Atenas onde nunca houve uma comunidade de judeus organizada que o pudesse apoiar. Deixando a Macedónia, chega a Atenas desembarcando no porto de Faleros. Era o primeiro grande encontro entre o Apóstolo e a intelectualidade pagã. Paulo sentiu instintivamente a cidade cosmopolita, a efervescência das suas ruas, frequentou escolas filosóficas de estóicos e epicuristas, participou em debates públicos, passeou pelas ruas cheias de gente, assistiu a rituais e a cerimónias religiosas marcadas pelo politeísmo e observou não sem irritação a grandeza dos monumentos e o esplendor das estátuas consagradas aos deuses pagãos. Paulo sentiu-se vivamente irritado com estas manifestações de idolatria pagã, irritação que demonstra também na sua passagem por Éfeso⁶.

O momento alto da sua estadia em Atenas foi o discurso no Areópago. O seu discurso, cinzelado como uma jóia de retórica, consagrado ao *agnostos theos*, na controversa expressão de Norden⁷, foi um fiasco. Aos olhos do Areópago, Paulo não passava de mais um *spermológos*, um 'fala-barato', um semeador

6 Segundo os *Actos* 19,26, um certo Demétrio, um 'fabricante de ídolos' para os templos de Ártemis em Éfeso, denuncia publicamente e de forma pitoresca a pregação de Paulo que negava a natureza divina dos ídolos feitos pela mão do homem. A verdade é que alguns pagãos sentir-se-ão atraídos por esta negação dos ídolos que suportava a pregação de Paulo. Sabemos por Dión Cássio (*Hist. Rom.* LXVII,14,1-3) que Tito Flávio Clemente e sua mulher Flávia Domitília, ilustres cidadãos romanos, terão sido condenados por 'ateísmo' no tempo do imperador Domiciano, não tanto por manifestarem a sua fé cristã, mas por simpatizarem com 'certos costumes judeus'.

7 E. Norden, *Agnostos Theos*, Stuttgart, 1974, contestado por W. Jaeger, *Cristianismo primitivo e Paideia grega*, Lisboa, ed., 70, 1991, p.19.

de palavras sobre os novos demónios (*xénon daimoníon*)⁸. Apesar de tudo, o discurso do Areópago, com alusões à filosofia estóica do deus único, deixará marcas indeléveis na filosofia e no pensamento patrístico. Em suma, o cristianismo floresceu desde os seus primórdios em Atenas, um cristianismo à medida da grandeza da Pólis ateniense onde intelectuais e apologistas cristãos parecem ter surgido da escola estóica⁹.

Dirige-se depois a Corinto onde permanece dezoito meses. No tempo de Paulo, Corinto era uma grande metrópole helenística sob administração romana. Nesses meses, Paulo familiariza-se com a cidade e os seus costumes, fazendo-se valer da sua arte de tendeiro. Ao ideal do sábio junta Paulo o retrato do artesão aplicado ao trabalho, resistindo a essa ideologia fisiocrática que é partilhada pela generalidade dos filósofos gregos e romanos, o desprezo pelo trabalho manual tão desqualificado por Cícero no *De officiis* I,42,150-151¹⁰. No pleno exercício dessa arte, talvez aprendida em Tarso, encontram-se a trabalhar no mercado de Corinto, sob a tutela de Febo, um patrão (*prostatos*) influente no grande porto de Cencreas, perto da cidade. O dominicano J.Murphy-O'Connor reconstitui de forma pitoresca o ambiente de trabalho de Paulo

8 O conselho do Areópago não era uma escola filosófica de estóicos e epicuristas, nem uma ágora ou palestra grega, era o principal órgão que na época imperial velava pela integridade do estado, julgava os processos de magia e as causas de impiedade.

9 Os filósofos Eudoro (séc. I a.C.) e Amónio de Alexandria, contemporâneo de Paulo, partilhavam da ideia de um dualismo cósmico e da existência de um Deus-Uno. Mas os filósofos estóicos mais célebres contemporâneos de Paulo são Musónio Rufo, Séneca e Aneu Cornuto. Desenvolvimento em I., Ramelli «Alle radici della filosofia patrística: Paolo all'Areopago e il pensiero greco», *Invigilata Lucernis*, 30, 2008, 149-176, pp. 153ss.

10 Terá sido ainda em Tarso ou em Damasco (*Gal.*, 1, 17-18) que aprendeu a arte de «fabricar tendas ou de tendeiro», profissão a que se refere umas vezes com orgulho em auxílio da sua subsistência, outras com alguma 'amargura'. Como Judeu fiel à tradição dos seus antepassados pensa e age como Judeu entre os Judeus, como grego age e pensa como os gregos. A actividade artesanal aproxima e une naturalmente as populações. Por diversas vezes, Paulo dá provas dessa *synergia*, esse ideal corporativista dos mercadores de Tarso que contactam com mercadores helenizados de púrpura em Filipos, tecelões em Corinto, mercadores de lã em Éfeso (*Actos.*, 16,14; 18,3).

no mercado recém-construído de Corinto¹¹, concluindo que a sua tenda se teria transformado numa igreja doméstica, onde as pessoas iam ouvir a sua palavra sentadas nas longas tiras de couro e pano espalhadas pelo chão. Entre esses ouvintes contam-se Priscila e Áquila, seus correligionários romanizados, naturais da Ásia Menor e expulsos de Roma pelos éditos de Cláudio¹². Corinto é uma cidade poliglota, o latim era a língua mais falada, mas é em grego que Paulo se dirige aos Coríntios (1 Cor., 1,26), falando mais ao coração do que à razão. E não terá sido por acaso, porque em Corinto vigoravam ainda alguns dos mais trágicos e perturbadores mitos gregos da Antiguidade: Sísifo, Édipo Jasão, Medeia¹³. É certo que o culto de Afrodite dava má reputação à cidade e Paulo confrontou-se com prostitutas e proxenetas que exerciam a sua actividade nos bairros do florescente porto de Cencres e nas ruas circundantes ao santuário de Afrodite.

6. PAULUS AD ROMAM

Segundo a tradição neotestamentária (*Actos*, 28,11-12), depois da sua prisão na Judeia, o apóstolo embarca num navio em Cesareia que o levaria a Roma, seguindo as costas da Síria e da Ásia Menor, até Lesbos. A primeira grande escala é Sídón, pátria de Cadmo, irmão de Europa, esses heróis míticos e fundadores, cujas efígies circulavam orgulhosamente nas moedas dos Fenícios do século I d.C. Depois de várias peripécias e tempestades marítimas, o navio passa por Creta antes de vir a naufragar na ilha de Malta onde se dá o célebre episódio da víbora que revela uma das facetas deste *theïos anér*, um santo, taumaturgo e médico. Após uma breve escala no porto cosmopolita de Puzoles, golfo de Nápoles, Paulo chega finalmente a Roma seguindo a Via Ápia, percorrendo mais de 20km por dia.

11 J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth: texts and archaeology*, 2002.

12 Provavelmente no nono ano do reinado de Cláudio entre 49 e 50. Cf. Orósio, 7, 6,15.

13 Sobre o culto de Medeia em Corinto, cf., Johnston, Iles, Sarah, «Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia», in *Medea, Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Arts*, Princeton Univ. Press, 1997.

Em Roma, a vida é difícil. Roma era menos tolerante do que Atenas relativamente às questões religiosas e culturais, sobretudo das que procediam do oriente. Na cidade, os cristãos não eram os únicos perseguidos, havia muitos grupos de filósofos cínicos, estoicos e pregadores ambulantes que viviam à margem da sociedade, como Epicteto, por exemplo. A dinastia Júlio-Claudiana que termina com Nero foi maníaca e intolerante, a dinastia dos flávios, que termina com Domiciano, apenas intolerante. Entre 91 e 95, Domiciano lança uma vaga de perseguições contra judeus e cristãos, muito semelhantes às do seu primo Nero em 64. Diz-se que Domiciano condenou ao exílio o apóstolo S. João na ilha de Patmos.

7. JOÃO CRISÓSTOMO E O PANEGÍRICO DE ANTIOQUIA

Antioquia, na Síria (hoje Hatay, sul da Turquia), é muito mais que um nome, é um símbolo que representa para o Oriente cristão o que Atenas representa para a Grécia de Platão. Antioquia é a primeira cidade do Império romano a acolher a pregação cristã. Ela é o «berço» do cristianismo no oriente, desde os tempos heróicos dos apóstolos que fundaram no bairro judeu da cidade uma pequena igreja que em breve se viria a tornar um centro liberal e internacional do cristianismo primitivo. Cidade fortemente helenizada, torna-se símbolo de abertura ao mundo grego acolhendo no seu centro urbano judeus, pagãos e cristãos.

S. João Crisóstomo, nascido em Antioquia em 334, foi aluno de Libânio, o mais afamado e influente professor de retórica (reitor) do século IV. Depois de ter frequentado o deserto durante quatro anos, regressa à sua cidade para aí pregar vinte e uma homilias conhecidas por *Homilias sobre as estátuas (De statuis)*¹⁴. A formação retórica que recebeu torna-o um orador eloquente e temível nas técnicas oratórias. Como era costume, o encómio tem um lugar especial na formação académica de oradores e sofistas.

14 J. CRISÓSTOMO, *De statuis* II,2, PG 49,36. Sobre Antioquia, cf. o clássico estudo de A.-J. FESTUGIÈRE, *Antiochie païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959. Sobre este assunto específico, L. BROTTIER, «L'Image d'Antiochie dans les homélies *Sur les Statues* de Jean Chrysostome», *Revue des Études Grecques*, 106, 1993, 619-635.

Não é de admirar, pois, que Crisóstomo (boca de Ouro) faça um notável panegírico de Antioquia, não só por ser a sua cidade natal, mas porque Antioquia representa a grande metrópole do Oriente. Tal como Jerusalém é uma cidade destinada por Deus a desempenhar um papel superior na história da salvação, Antioquia é capital (*kephalé*) e mãe (*metér*) das cidades que se situam a levante. Mas a cidade tem má fama. Segundo Filóstrato, Apolônio de Tiana, filósofo neopitagórico itinerante, contemporâneo de S. Paulo, e conhecido como o 'Cristo pagão', evitava Antioquia por ter má reputação, detestava a cidade pelo tom profano das suas festas dedicadas a Astarte e pelas práticas licenciosas e escandalosas dos seus aguerridos habitantes. Além disso, a cidade corre o risco de ser riscada do mapa. Marco Aurélio, em 175, aboliu os jogos e as assembleias públicas porque a cidade esteve ao lado do seu adversário Avídio Cássio. Septímio Severo castigou duramente os antioquianos que o insultaram durante a sua passagem em 179 e o preteriram no acto de sucessão pelos partidários de Cómodo. Por decreto imperial, Antioquia ficou privada do título de metrópole e reduzida a uma insignificante *kômē*, comarca da Laodiceia. Mais recentemente, em 354 sob o consulado de Galo, o povo esfomeado atacou o cônsul da Síria, Teófilo, e queimou o seu palácio. Em 372, o povo livrou do carrasco um condenado à morte, Hiérocles, antigo *vicarius Britanniae*, acusado de magia. Agora, João Crisóstomo encontra-se em Antioquia numa situação delicada. Uma inesperada subida de impostos suscitou por parte da população uma manifestação pacífica que acabou em actos de vandalismo. O mais grave desses actos, porque considerado sacrilégio, foi o assalto ao teatro e a destruição das estátuas de bronze que representavam o imperador Teodósio e Flacila, assim como os filhos Honório e Arcádio. O prestigiado orador cristão tem consciência do passado e do presente e enquanto o seu bispo Flaviano parte para Constantinopla e se esforça por obter o perdão do imperador Teodósio, Crisóstomo pronunciará 21 homílias. Mas o que interessa considerar é que João Crisóstomo tem a noção clara de que tudo o que afecta Antioquia, afectará também «todo o Oriente». Num estilo que lembra o panegírico das cidades do

seu mestre Libânio, o orador enfatiza o estado de espírito do seu bispo embaixador: «Ele sabe que o seu discurso não diz apenas respeito a uma cidade, mas a todo o Oriente». O próprio imperador Teodósio teria, ao que sabemos, uma predileção especial por Antioquia, autêntica réplica de Jerusalém, cidade eleita por Deus. Mas o grande título de glória, o grande privilégio de Antioquia, e sem dúvida o grande argumento do orador, é que foi em Antioquia que os discípulos receberam o nome de cristãos¹⁵, não em Atenas, não na Roma imperial ou em qualquer outra metrópole do império. Assim como, conclui o orador, a cidade eterna tem o seu fórum e o seu Capitólio, assim também Antioquia tem o seu templo, o seu *ex libris*, erguido séculos antes no velho bairro judeu pelos apóstolos fundadores.

15 *Act*, 11,26.

OS PADRES DO DESERTO ORIGENS DO MONAQUISMO CRISTÃO

Fr. José Manuel Fernandes, op

Este “deserto” não era impenetrável; encontrava-se por vezes a curta distância, a pé, das vilas e aldeias mais populosas. Mas só no “deserto” – ou seja, num local exterior à vida organizada – era possível a alguns ascetas recuperar, através da longa penitência e do trabalho árduo, um pouco da glória angélica de que Adão dispusera no jardim do paraíso terrestre.

Peter BROWN, *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*, Presença, Lisboa 1999, pp. 135.

A partir de meados do século III, mas sobretudo no século IV, quando o império se tornou cristão, um certo número de pessoas parte para o deserto, para aí procurar Cristo, de forma mais radical, deixando o mundo. Alguns optam por uma solidão absoluta: os *anacoretas*; outros tiram-se em grupos maiores ou menores, segundo o modelo da primeira comunidade de Jerusalém: os *cenobitas*.

É esta escolha de vida em diferentes desertos: Egito, Palestina, Síria, Capadócia, etc., que torna difícil a questão das origens do monaquismo.

No Egito¹ fica comprovada, nos começos do século IV, a prática da vida solitária, separada, nas periferias das povoações. Este movimento de “retiro” para o deserto recebeu um grande impulso a partir do exemplo de Santo Antão. Rapidamente surgem os agrupamentos de comunidades de anacoretas próximas dos oásis do deserto. No século IV floresceram colónias monásticas em três centros do Baixo Egito: Nítria, Sketis e Kellia², os primeiros prestigiados por Ammon e Macário e o terceiro conhecido pela aglomeração de anacoretas. No Alto Egito é Pacómio quem toma a iniciativa de organizar o movimento eremítico em comunidades ferreamente organizadas sob regras de vida comum.

1. NASCIMENTO DO MONAQUISMO

O aparecimento do monaquismo cristão no século IV é um fenómeno bastante complexo³: surge simultaneamente em diferentes pontos, com uma força quase inacreditável. A sua história propriamente dita começa com a *Vida de Antão*⁴, escrita em 357 por Santo Atanásio que designa Antão de “Pai dos monges”. Esta designação não significa que este santo homem fosse o primeiro monge: quando começa a contar a sua vida, Atanásio apresenta-o discípulo de um solitário, bem como a visitar os ascetas das redondezas. Além do mais, ao nascimento de Antão, existiam já monges na Síria⁵ e em outras regiões. O que esta expressão quer dizer é que Antão teve uma grande influência junto dos monges

-
- 1 Cf. Antonio PIÑERO, *Egipto y los orígenes del cristianismo*, in Antonio PIÑERO – Eugenio GÓMEZ SEGURA, [Eds.], *Egipto en la Mirada*, Raíces, Madrid 2013, pp. 79-114; cf. María Luz MANGADO ALONSO, *El Nilo Cristiano. Relaciones y tradiciones orientales en el cristianismo occidental*, Verbo Divino, Navarra 2012, pp. 53-72.
 - 2 Cf. Georges DESCOEUDRES, *Le Désert des Kellia*, in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 72, Décembre 1998, pp. 30-38.
 - 3 Cf. Mar MARCOS, *El Monacato Cristiano*, in Manuel SOTOMAYOR – José FERNÁNDEZ UBIÑA, [Coord.], *Historia del Cristianismo I*, El mundo antiguo, Trotta, Madrid 2003, pp. 639-685.
 - 4 ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index par G. J. M. BARTELINK, SC n° 400, Cerf, Paris 1994.
 - 5 Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche Païenne et Chrétienne*, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, E. de Boccard, Paris 1959, pp. 245-266.

que estavam à sua volta. É o que podemos concluir a partir de um papiro que atesta que, por volta de 305, um grupo importante de monges se reúne em torno de Antão, no Baixo Egito.

Em torno da mesma época, aparece uma outra espécie de monaquismo: Pacómio funda no Alto Egito, por volta de 320, o seu primeiro mosteiro de cenobitas⁶. Morre em 346, portanto dez anos antes da morte de Antão, deixando seis a oito mil monges e monjas.

Trata-se, portanto, de uma súbita explosão do monaquismo que pode ser observado em vários pontos geograficamente distantes: Egito, Palestina, Síria, Ásia Menor, etc., como se fosse uma fonte, alimentada por águas subterrâneas, brotasse em diversos lugares. Este lençol de águas subterrâneas seria uma preparação secreta do Espírito Santo, uma pré-história do monaquismo cujos passos devemos tentar seguir.

Encontramos no Antigo Testamento algumas imagens, alguns esboços de vida consagrada: os **levitas** de quem Deus é a única herança; o **nazireu**, nome que significa “consagrado”, para toda a vida ou temporariamente.

Elias esboça uma primeira figura do monaquismo, enquanto homem unificado, pois ensina a amar a Deus num coração não repartido entre Deus e os ídolos. Os profetas Amós, Oseias, Jeremias, prefiguram o anacoretismo dos monges ao idealizar uma vida no deserto.

No limiar do Novo Testamento aparece **João** que anuncia Jesus, e assim como os monges, não se casa, vive no deserto, jejua, ora, medita a Lei e sobretudo demonstra humildade: “Ele é que deve crescer, e eu diminuir.” (Jo 3,30). **Maria**, que tem o propósito de guardar a virgindade, é o modelo das virgens consagradas que, humildes segundo o seu exemplo, se deixam penetrar e fecundar pela Palavra de Deus.

6 Cf. García M. COLOMBÁS, *El Monacato Primitivo*, BAC, Madrid 2004, pp. 91-115.

Por outro lado, a história profana fala-nos da existência de formas de vida muito próximas do monaquismo: os Essênios e os Terapeutas, segundo as informações de Flávio Josefo e Filon de Alexandria⁷.

Mas o monaquismo propriamente cristão não pode aparecer a não ser com a vinda de Jesus. O exemplo da sua virgindade e a de Maria, as exigências do Sermão da Montanha, os conselhos de Paulo aos Coríntios no tocante ao celibato, suscitaram muito cedo em homens e mulheres o desejo de responder ao incomensurável amor do Senhor, morto pelos pecadores, por um amor levado ao extremo na entrega do dom total do seu ser. É então que surge o ideal da virgindade tanto em homens, como em mulheres. Encontramos os traços em toda a parte. Os *Atos dos Apóstolos* falam-nos, por exemplo, das filhas de Filipe, virgens e profetizas. Mais tarde a *Carta de Clemente de Roma*, por volta do ano 90, mostra a existência de virgens e de castos. O *Pastor de Hermas*, em 150, menciona as virgens de Roma, Inácio refere o grupo de virgens de Esmirna, que parece importante. O mesmo Policarpo, Justino, etc.⁸

Dois outros factores importantes tiveram a sua influência sobre esta germinação oculta do monaquismo: a epopeia dos Mártires e Orígenes.

Prontamente vemos no monaquismo uma ligação com o martírio, que podemos classificar inicialmente de prosaica: a fuga para o deserto a fim de evitar o martírio, em tempos de perseguição, mas este retiro no deserto rapidamente ensina as vantagens da solidão para favorecer uma vida de oração e de intimidade com Deus. Depois que as perseguições cessaram, os cristãos partiam para o

7 Cf. FLÁVIO JOSEFO, *A Guerra dos Judeus. História da Guerra entre Judeus e Romanos*, [Livro II, Cap. VIII, 2-13], Sílabo, Lisboa 2007, pp. 154-160; cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Los Terapeutas, De vita contemplativa*, Texto griego con introducción, traducción y notas de Senén VIDAL, Sígueme, Salamanca 2005.

8 Para o tema da sexualidade veja-se: José Manuel FERNANDES, *A sexualidade nos Padres da Igreja*, in *Cadernos ISTA*, nº 16, 2003, pp. 74-89.

deserto, conscientes de aí viver o mesmo mistério dos mártires: a assimilação total ao Cristo morto e ressuscitado⁹.

A influência de Orígenes, que foi grande no século III, é outro fator que favoreceu esta explosão do monaquismo ao longo desse mesmo século. Henri Crouzel viu nele um “precursor do monaquismo”¹⁰.

2. O MONAQUISMO EGÍPCIO

A. OS ANACORETAS

I. ANTÃO

A *Vida de Antão*, primeiro texto relativo a um monge, oferece o pontapé de saída para a história do monaquismo. Este escrito de Santo Atanásio não é neutro: o bispo de Alexandria tem na sua cabeça uma ideia, um objetivo. Este corajoso defensor da fé de Niceia passou metade do seu episcopado no exílio, fugiu para o deserto, onde viveu vários anos com os monges. Quer dizer que os conhecia bem, os estimava e os amava; mas pôde constatar insuficiências, desvios a evitar, a corrigir. Assim, na sua *Vida de Antão*, Atanásio traça um ícone daquele que designa como “o Pai dos monges”. Depois de um quadro idílico de Antão como criança, Atanásio mostra na apresentação da sua personagem as três condições necessárias para se tornar monge, destacadas por três textos da Escritura: o total desapego, a falta de preocupações e o

9 “Junto a los ideales ascéticos presentes en el cristianismo desde los orígenes y al clima espiritual de la época (neoplatonismo, gnosticismo, maniqueísmo), otros factores inherentes a la evolución interna de la historia del cristianismo pudieron ayudar a la eclosión del monacato a principios del siglo IV, sobre todo después de la paz constantiniana. Por un lado, el fin de las persecuciones y la desaparición de la figura del mártir, que vino a ser reemplazada por la del monje. Por otro, el crecimiento de la Iglesia y su progresiva secularización invitaron a algunos cristianos exigentes a separarse del común de los fieles para volver a formas de religiosidad más puras y comprometidas, un compromiso que llevó en algunos casos a manifestaciones ascéticas extremas y a exhibiciones de santidad extravagantes. Existió en el antiguo monacato cristiano [...] un componente crítico hacia la Iglesia y su jerarquía, demasiado adaptada a las estructuras y las costumbres del Imperio romano.”, Mar MARCOS, *El Monacato Cristiano*, op. cit., p. 647.

10 “Origène, précurseur du monachisme”, in Gabriel LE MAÎTRE, [et al.], *Théologie de la Vie Monastique*, Études sur la Tradition patristique, Montaigne, Lyon 1961, pp. 15-38.

trabalho manual. Quatro etapas mostram em seguida o progresso do monge, que se torna mais próximo dos homens à medida que mais se distancia do mundo para viver mais profundamente em Deus. Após cada etapa, Atanásio fornece um retrato do seu herói: o monge cada vez mais perfeito, que domina as suas paixões.

O Antão dos *Apotegmas* e das *Cartas* é bastante diferente do ícone que Atanásio nos oferece na biografia do monge. Sem dúvida que há pontos comuns: a bondade de Antão, a sua atenção aos outros. Mas vemo-lo mais próximo da nossa humanidade cujas fragilidades conhece, sejam as dos outros, com as quais utiliza uma viva emotividade, sejam as suas próprias fraquezas: por vezes é atormentado pela melancolia ou apatia, “foi tomado pela amargura e por uma grande escuridão de pensamento”¹¹. Em nenhum lugar encontramos a segurança triunfal do herói atanasiano. Antão teme o julgamento ou condenação, seja para si ou para os seus discípulos.

II. OS PADRES DO DESERTO

A personagem carismática que foi Antão e a difusão da sua *Vida*, escrita por Atanásio, suscitaram uma multidão de anacoretas nos desertos do Egito, durante dois séculos. São sobretudo estes eremitas que denominamos: os Padres do Deserto.

Viviam principalmente em três centros que se expandiam cada vez mais no deserto.

- A sessenta quilómetros ao sul de Alexandria, Ammon, discípulo de Antão, funda Nítria, em 325.
Os monges instalaram-se nas grutas de um vale em socacos onde se extraía nitrato (salitre), daí o nome *Nítria*.
- Um apotegma conta como Antão e Ammon partiram juntos à hora nona, após tomarem a refeição e depois de terem caminhado até ao cair do dia, “Abba Antão diz: ‘Rezemos e plantemos uma cruz, a fim de que quem o deseje venha construir aqui’”¹². O centro de *Kellia* (Celas) fica fundado.

11 *Apotegma 1 de Antão*, in *Os Padres do Deserto*, Editorial Estampa, Lisboa 1991, p. 28.

12 *Apotegma 34 de Antão*.

Este lugar é assim chamado pois parece composto de celas, pequenos compartimentos ou casas rústicas em terra e palha que rapidamente se podem construir e que embora toscas não deixam de possuir portas e fechaduras, e cada uma delas com um pequeno quintal está cercada por um muro. O espaço entre estas celas é suficientemente amplo para que os monges não se possam ver, nem ouvir. As escavações contemporâneas contaram 1500 eremitérios, o que supõe uma aglomeração de seis quilómetros de diâmetro. O deserto era imenso!

- A quarenta quilómetros, em pleno deserto, um outro centro de eremitas, *Sketis* (Sceté), atrai aqueles que desejam uma solidão ainda maior.

Rapidamente são construídos nestes centros alguns edifícios, como igrejas, onde os monges ao domingo se encontram, e hospedarias.

Conhecemos os Padres do deserto através de diferentes textos escritos, sejam sobre eles, ou sejam escritos por eles.

Sobre eles, temos as *Vidas* como a de Antão, e as narrativas de viagens como *A história dos monges do Egito*, que São Bento, através de uma tradução de Rufino, leu. Temos também *A história Lausíaca*, assim chamada porque Paládio de Helenópolis, o seu autor, conta a um certo Lausio aquilo que viu numa longa estadia com os Padres do deserto.

Por eles, visto que alguns escreveram tratados sobre a Vida monástica. Por exemplo as *Centúrias gnósticas* de Evágrio Pôntico, os *Capítulos gnósticos* de Diadoco de Fótime, as *Conferências* de João Cassiano, as *Obras* de Doroteu de Gaza.

Uma outra fonte, muito preciosa, ocupa um lugar à parte, pelo facto de ser escrita ao mesmo tempo por eles e sobre eles. São os **apotegmas**: ditos dos Padres do deserto que inicialmente foram transmitidos por via oral, mas cujos ensinamentos plenos de sabedoria não tardariam a serem fixados e reunidos por escrito e depois classificados.

Entre os 250 Padres do deserto que são conhecidos, alguns destacam-se comparativamente. Assim, por exemplo, Arsénio

oriundo de Constantinopla, onde granjeara alguma importância como familiar de imperadores, apresenta-se frio e silencioso. João Colobos é de carácter impetuoso, e Macário procura os traços ascéticos. Há Moisés, antigo ladrão, e sobretudo o doce e humano Poemen (ou Pastor). É ele quem bate o recorde de apotegmas: 206, provavelmente devido à sua bondade e ponderação.

Encontraremos também algumas “Mães”, como *Amma* Sinclética de Alexandria cuja *Vida* é um eco da de Antão. Elas ficaram sobretudo nas margens do Nilo, não muito distantes dos centros habitados.

A doutrina que nos oferecem estes apotegmas é riquíssima. Mas nem tudo é para ser tomado ao pé da letra nestas palavras dirigidas a uns e não a outros. Mas no seu conjunto, o seu ensinamento lança sobre o homem um olhar verdadeiro, no sentido de não procurar torná-lo mais belo quando não é. Vemos que entre estes monges há erros, fracassos, misérias, etc. Os Padres do deserto têm consciência que o homem é pecador e por isso insistem tanto sobre a humildade e sobre o combate que é preciso travar contra as forças do mal para vencer o pecado. E é por isso que o discípulo deve abrir o seu coração ao mestre: o combate espiritual não se supera sozinho: para nos conhecermos, temos a necessidade do olhar do outro; além do mais, a abertura de coração é um lugar privilegiado para o despojamento de si mesmo e para a intensificação do desejo de ser com Deus.

Pecador, o homem é contudo amado por Deus. Aqui está um outro aspecto valorizado pelos anacoretas: a finalidade do homem, filho de Deus. Criado à semelhança de Deus, e tão amado por Deus, o homem é chamado à plena caridade, à união com Deus que o transforma, o transfigura, o diviniza.

Num apotegma, o rosto de Abba Pambo, glorificado, resplandece como o de Moisés quando desceu do monte Sinai. Muitos outros mostram o ancião vindo como do fogo. São imagens que ilustram a transfiguração do homem tornando-se espiritual.

III. O MONAQUISMO SÁBIO

Os Padres do deserto eram no início aldeões egípcios bastante incultos. Mas a medida que a sua fama se espalhava, acorriam outros homens cultos para partilhar o seu estilo de vida. São estes os que colocaram por escrito a doutrina do deserto. Os dois mais célebres são Evágrio e o seu discípulo Cassiano. Situam-se na segunda geração: fim do século IV, início do século V.

Espírito inteligente e culto, Evágrio faz a síntese dos ensinamentos dos Padres do deserto: pela mortificação e por toda uma vida em solidão, o monge deve esforçar-se, não só a vencer as suas paixões, mas a dominá-las a ponto de alcançar, se possível, a *apatheia* (apatia), a santa impassibilidade, isto é, as paixões, embora não extintas, estão perfeitamente dominadas, onde a alma deixa de sofrer porque está em estreita união com Deus. O monge sente-se liberto de tudo aquilo que o distrai, que o desunifica. Adquire um coração puro que o introduz primeiro na contemplação de Deus nas suas criaturas, depois na contemplação espiritual de Deus invisível.

Sobre este aspeto, Evágrio é sedutor, mas por outro lado, pelo seu vocabulário especial, pela sua preocupação de não expor abruptamente uma verdade diante daqueles que não o podem compreender, entre os monges mais rudes acaba por ser considerado difícil de entender.

O seu discípulo, Cassiano, homem sensato e experiente, mais prudente e modesto, retomará nas suas obras, as *Instituições* e as *Conferências*, a doutrina do seu mestre, mas com matizes e sem os seus excessos. Para ele, a vida espiritual está orientada para a união com Deus amoroso. Ela terá como objectivo, como meta, a caridade, que Cassiano equipara à pureza de coração. E é pela renúncia que a conseguimos. Cassiano apresenta-nos a doutrina das três renúncias. A primeira é a etapa de deixar o mundo, o despojamento exterior, para viver na solidão. Mas deve ser seguido de um despojamento interior: deixar os bens do coração, a segunda renúncia, e deixar-se a si mesmo, a terceira renúncia, deixar os seus hábitos (costumes), as suas paixões e os seus antigos vícios. É necessário lutar contra os vícios para adquirir as virtudes. É o tema do combate espiritual

onde um dos frutos será a paciência que conduzirá ao autodomínio. E é assim que a alma alcança a paz, a tranquilidade, a pureza de coração¹³, três aspectos de uma mesma realidade: a caridade que introduz na contemplação. A caridade é para Cassiano, ao mesmo tempo, um meio e um fim: ninguém atinge a caridade perfeita a não ser pelo exercício da própria caridade, fonte de virtudes. Da contemplação laboriosa chegamos à contemplação simples, tranquila e plena. O baptismo produz o seu pleno efeito na alma do monge, estabelecido na pureza de coração, habitualmente voltado para o Pai. É um estado onde a caridade se torna constante, e se traduz às vezes pela “*oração de fogo*”.

Tal é a doutrina de Cassiano que prepara, de certa forma, o futuro do monaquismo ocidental.

B. OS CENOBITAS: PACÓMIO

Egípcio como Antão, Pacómio nasceu pagão, em 292, numa família de agricultores abastados, em Sneh nas margens do Nilo, um pouco acima de Tebas. Aos vinte anos, é recrutado: os soldados chegam à sua aldeia e levam-no juntamente com outros jovens. Como prisioneiros, são embarcados no Nilo em direção a Alexandria. Chegados a Tebas, a primeira grande cidade onde fazem paragem para dormir, encarcerados na prisão, são visitados pelos cristãos que oferecem alimento e algum alívio. Pacómio, o pagão, é surpreendido e esta caridade ativa dos cristãos marca-lo-á para toda a vida: o cristão é aquele que faz o bem a todos. Este pensamento que se impõe a si neste momento e o conduz ao baptismo, influirá sobre a sua concepção da vida monástica, onde a noção de serviço a Deus e aos irmãos terá uma grande importância.

Como Antão, Pacómio torna-se discípulo de um asceta, deixando-o a seguir para viver na solidão. Mas, como tem o dom de reunir os homens à sua volta, “*em consequência da sua bondade*”, dizem as

13 É a forma que Cassiano usa para falar da *apatheia* de Evágrio.

Vidas¹⁴, os jovens não tardarão a juntar-se-lhe para serem instruídos pelo eremita. Após um primeiro fracasso de vida cenobítica, Pacómio compreende que, para fundar uma comunidade sólida, é necessário que tudo seja colocado em comum. Por isso pede aos que vêm que renunciem à sua família e aos seus bens para seguir o Salvador. Propõe-lhes como meio de chegar a Deus: levar uma vida em comum, fazer uma *koinonia*, uma comunidade.

A partir deste momento, a obra de Pacómio arranca verdadeiramente e com rapidez: toda uma série de fundações se estabelecem no Alto Egito, nas margens do Nilo para aproveitar os solos aráveis.

À hora da sua morte em 346, vítima de uma epidemia de peste, quando só tinha 54 anos, Pacómio terá fundado uma verdadeira Ordem, composta de nove mosteiros masculinos e três femininos; a sua irmã Maria fundou um mosteiro para virgens, próximo de Tabennesi, e depois mais dois. A população desta Ordem chega perto dos dez mil monges e três mil monjas.

Como consequência de um crescimento tão rápido e de uma centralização tão forte, bem como a falta de bases teológicas e espirituais, esta Ordem subsiste por pouco tempo após a morte do homem carismático que foi Pacómio.

No entanto, devido ao duplo eixo, tanto vertical (insistência sobre a obediência a um superior) como horizontal (importância da *koinonia*, do serviço à comunidade), os traços importantes da obra pacomiana permanecem no monaquismo posterior, e nós somos os seus herdeiros.

3. CONCLUSÃO

O ideal eremítico difundiu-se inicialmente no Oriente, com experiências de vida solitária, que mostram também ascetas sem qualquer regra a cujo sistema de vida se oporão reformas, e, no século IV, se transfere para o Ocidente onde a *Vita Antonii* fez escola

14 Conhecemos oito ou nove vidas de Pacómio. Três chegaram na sua totalidade (ou quase). São designadas pelas línguas em que cada uma foi escrita. Das restantes apenas conhecemos fragmentos.

na sua dupla redação latina, a literária de Evágrio e aquela, mais popular, do anónimo anterior a Evágrio.

Em todas as formas de monaquismo cristão aparecem elementos comuns como o voluntário afastamento do mundo, a disciplina típica da vida solitária, a renúncia aos bens materiais, à família, à independência. O deserto, como manifestação do desejo de solidão, está presente em toda a civilização e em qualquer momento da sua evolução, enquanto manifestação de uma exigência profunda do homem que procura uma relação de comunhão com o Transcendente e uma relação plenamente humana consigo mesmo.

Elementos literários e filosóficos, elementos bíblicos vétero e neotestamentários e imitação de Jesus estão presentes e confluem na história e na evolução do monaquismo que se encontra no deserto. Este vem a ser um lugar real, em que se pratica um certo tipo de vida, e um lugar espiritual, um ambiente interior em que se busca uma forma particular de comunhão com Deus, uma categoria ascética comum a todas as experiências espirituais. Depois das grandes perseguições que apresentaram no mártir a figura do verdadeiro e completo discípulo de Cristo, retirar-se para o deserto torna-se o modo acessível a quem quiser fazer-se imitador de Cristo e entrar no caminho da *sequela Christi* (seguimento de Cristo). O deserto torna-se, então, o lugar em que se imita Jesus (*Vita Antonii*, 47s) e os monges são os que, num ambiente social cristão não mais autêntico e genuíno como durante as perseguições dos primeiros séculos, conservam intacto o ideal de vida cristã dos primeiros dias.

No Antigo Testamento o deserto é o lugar em que o povo hebreu toma consciência da vocação de Deus e do modo como Ele age para educa-lo e fazer com que se torne o “seu” povo. É também o lugar em que Deus põe o povo à prova e o povo consoma a sua rebelião contra Deus.

Coexistem no Antigo Testamento uma concepção “idealista”, mística, do deserto, ligada à espiritualidade e à mentalidade do Êxodo e à escatologia dos tempos messiânicos, e uma concepção “realista”, pessimista, onde o deserto é o lugar que se opõe à terra cultivada e habitada, por conseguinte, é o lugar habitado pelas feras e pelos demónios, é o lugar próprio dos excluídos da sociedade

humana. Os grandes profetas que no deserto recebem a teofania, João Batista que no deserto prega a conversão e a penitência e Jesus, que se retira para o deserto, onde luta com o diabo, são os modelos dos anacoretas. Para os monges, o deserto é o lugar em que se realizam todas estas realidades, mesmo que de tempos em tempos se destaque ora este ora aquele aspecto da vida do deserto.

No ambiente helenista desenvolve-se uma aspiração romântica pela solidão, pelo retiro para o deserto, onde o cidadão, cansado da vida das grandes metrópoles, constrói para si um retiro idílico em que pode levar uma vida de estudo simples e pura, longe das complicações da cidade, capaz de fazê-lo encontrar ou reencontrar a paz interior. Com isto, o deserto alcança um valor em si, e vem a ter um valor absoluto definitivo.

A partir do século IV, o tema literário do deserto aparece nos autores monásticos que têm alguma cultura literária¹⁵. Não falta, ao lado da concepção “literária” do deserto, a concepção mais “realista” do que implica, exige e oferece a vida do deserto.

Para os monges do Egito (o Egito é o lugar como que “natural” do deserto), o deserto é muito real, é o lugar da terra estéril e dos túmulos, o lugar das feras selvagens e das tribos nômadas. O monge vai para o deserto em resposta a uma “vocação”, que tem distintas conotações para cada um e que o impele a procurar a solidão (como o próprio nome de monge [*monachos*] indica) para viver de modo mais livre segundo os ensinamentos do Novo Testamento.

E termino com a apoteose que São Jerónimo faz do deserto.

“Oh deserto adornado com as flores de Cristo! Oh solidão na qual se encontram aquelas pedras com as que no Apocalipse se constrói a cidade do grande rei! Oh ermo que goza da familiaridade divina! Que fazes, irmão, no século, tu que és maior que o mundo? Até quando os tectos te oprimirão com as suas sombras? Até quando te reterá a prisão fumegante dessas cidades? Acredita em mim, aqui

15 *Carta 14* de São Jerónimo, onde convida Heliodoro à vida eremítica, embora apresentando elementos realistas. Nesta epístola exalta idilicamente o deserto, onde a luz é límpida, a pobreza é feliz, a fadiga garante a vitória, a fé não deixa sentir a fome, a vizinhança de Cristo não deixa sofrer as privações de toda a penitência, dureza, desolação, numa projeção escatológica da vida presente (*Carta 14,10*).

posso ver algo mais luminoso. É possível deixar a carga do corpo e voar ao fulgor puro do céu. Temes a pobreza? Cristo chama bem-aventurados aos pobres. Assusta-te o trabalho? Nenhum atleta é coroado sem suor. Preocupa-te a comida? A fé não sente a fome! Tens medo de deixar cair sobre a dura terra os teus membros extenuados pelo jejum? Ao teu lado jaz o Senhor. Horroriza-te o cabelo descuidado de uma cabeça suja? A tua cabeça é Cristo. Atemoriza-te a infinita imensidão do deserto? Passeia em espírito pelo paraíso. Sempre que aí subas com o pensamento, deixarás de estar no deserto. Que a pele se põe áspera por falta de banhos? Quem se lavou uma vez em Cristo não necessita voltar a tomar banho! Escuta, em suma, o que a tudo isto responde o Apóstolo: *Não são comparáveis os sofrimentos deste mundo com a glória que se há-de manifestar em nós. És comodista, caríssimo, se pretendes gozar aqui com o mundo, e depois reinar com Cristo.*"¹⁶

16 "O desertum Christi floribus uernans! o solitudo, in qua illi nascuntur lápides, de quibus in Apocalypsi ciuitas magni regis extruitur! o heremus familiar Deo gaudens! quid agis, frater, in saeculo, qui maior es mundo? quam diu te tectorum umbrae premunt? quam diu fumeus harum urbium carcer includit? crede mihi, nescio quid plus lucis aspicio. Liber sarcina carnis abiecta ad purum aetheris uolare fulgorem. Paupertatem times? sed beatos pauperes Christus appellat. Labore terroris? sed nemo athleta sine sudoribus coronatur. De cibo cogitas? sed fides famem non sentit. Super nudam metuis humum exesa ieiuniis membra concludere? sed Dominus tecum iacet. Squalidi capitis horret inculta caesaries? sed caput tuum Christus est. Infinita heremi uastitas terres? sed tu paradisum mente deambula. Quotiescumque illuc cogitatione conscenderis, totiens in hereno non eris. Scabra sine balneis adtrahitur cutis? sed qui in Christo semel lotus est, non illi necesse est iterum lauare. Et ut breuiter ad cuncta apostolum audias respondentem: *non sunt condignae passionis huius saeculi ad superuenturam gloriam quae reuelabitur in nobis. Delicatus es, carissime, si et hic uis gaudere cum saeculo et postea regnare cum Christo.*", Jerónimo, *Carta*, 14,10.

4. Bibliografia

a. Fontes Primárias

- [GUY, Jean-Claude], *Os Padres do Deserto*, Estampa, Lisboa 1991.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index par G. J. M. BARTELINK, SC n° 400, Cerf, Paris 1994.
- CAMPO, Cristina – DRAGHI, Piero, [Org.], *Ditos e feitos dos Padres do Deserto*, Assírio & Alvim, Lisboa 2003.
- FESTUGIÈRE, André-Jean, *Historia Monachorum in Aegypto*, Édition critique du texte grec et traduction annotée, Société des Bollandistes, Bruxelles 1971.
- GUY, Jean-Claude, *Les Apophtegmes des Pères*, Collection Systématique, Chapitres I-IX, SC n° 387, Cerf, Paris 1993.
- GUY, Jean-Claude, *Les Apophtegmes des Pères*, Collection Systématique, Chapitres X-XVI, SC n° 474, Cerf, Paris 2003.
- GUY, Jean-Claude, *Les Apophtegmes des Pères*, Collection Systématique, Chapitres XVII-XXI, SC n° 498, Cerf, Paris 2005.
- Vies des Pères du désert* [textes essentiels présentés et recueillis par H. Hamman], Bernard Grasset, Paris 1961.

b. Fontes Secundárias

- BOUCHET, Jean-René, *Aux sources de la vie monastique*, Cerf, Paris 1996.
- BREMOND, Jean, *Les pères du désert*, Victor Lecoffre & J. Gabalda, Paris 1927.
- BRÉSARD, Luc, *Aux sources du monachisme*, in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 72, Décembre 1998, pp. 2-19.
- COLOMBÁS, García M., *El Monacato Primitivo*, BAC, Madrid 2004.
- DANIÉLOU, Jean – MARROU, Henri, *Nova História da Igreja I*, Dos primórdios a São Gregório Magno, Vozes, Petrópolis 1984, pp. 278-287.
- DE VOGÜÉ, Adalbert, *Anachorètes et Cénobites*, in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 72, Décembre 1998, pp. 20-29.
- DESCOEUDRES, Georges, *Le Désert des Kellia*, in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 72, Décembre 1998, pp. 30-38.
- DESPREZ, Vincent, *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Éphèse*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1998.
- DRIOT, Marcel, *Os Padres do Deserto*, Paulus, Lisboa 2006.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Antioche Païenne et Chrétienne*, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, E. de Boccard, Paris 1959.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Los Terapeutas, De vita contemplativa*, Texto griego con introducción, traducción y notas de Senén VIDAL, Sígueme, Salamanca 2005.
- GARRIGUES, Jean-Miguel – LEGREZ, Jean, *Moines dans l'Assemblée des Fidèles à l'Époque des Pères, IV-VIII siècle*, Beauchesne, Paris 1992.
- GÉHIN, Paul, *Évagre le Pontique une anachorèse spirituelle vers le "Lieu de Dieu"*, in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 72, Décembre 1998, pp. 39-51.
- GRÜN, Anselm, *Os Padres do Deserto*, Temas e Textos, Vozes, Pretópolis 2009.
- SAN JERÓNIMO, *Epistolario I*, Edición bilingüe, Traducción, Introducciones y notas por Juan BAUTISTA VALERO, BAC, Madrid 1993.
- JEDIN, Hubert, [Dir.], *Manual de História de la Iglesia II*, La Iglesia Imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII, Herder, Barcelona 1980, pp. 457-536.
- LE MAÎTRE, Gabriel [et al.], *Théologie de la Vie Monastique*, Études sur la Tradition

- patristique, Montaigne, Lyon 1961.
- MANGADO ALONSO, María Luz, *El Nilo Cristiano. Relaciones y tradiciones orientales en el cristianismo occidental*, Verbo Divino, Navarra 2012.
- MARCOS, Mar, *El Monacato Cristiano*, in Manuel SOTOMAYOR – José FERNÁNDEZ UBIÑA, [Coord.], *Historia del Cristianismo I*, El mundo antiguo, Trotta, Madrid 2003, pp. 639-685.
- MARKSCHIES, Christoph, ¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo? Contribución al diálogo entre la historia eclesiástica y la teología sistemática, Sígueme, Salamanca 2009.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco, *Iniciación a la Historia de la Iglesia I*, Edad Antigua y Edad Media, Sígueme, Salamanca 2008, pp. 149-162.
- PIÑERO, Antonio, *Egipto y los Orígenes del Cristianismo*, in Antonio PIÑERO – Eugenio GÓMEZ SEGURA, [Eds.], *Egipto en la Mirada*, Raíces, Madrid 2013.
- QUASTEN, Johannes, *Patrología II*, La edad de oro de la literatura patristica griega, BAC, Madrid 1994, pp. 158-208.
- TEJA, Ramón, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón, *Patrología*, BAC, Madrid 2001, pp. 200-212.
- VANNIER, Marie-Anne, *Jean Cassien et les Pères du Désert*, in *Connaissance des Pères de l'Église* n° 72, Décembre 1998, pp. 52-58.

A IDA PARA AS ALDEIAS: MONAQUISMO E PARÓQUIAS¹

José Mattoso

Queria começar por dizer como entendi a “encomenda” que me foi feita pelo fr. Rui Grácio. Ou seja, o que é que procuramos quando aplicamos o binómio Cristianismo / Espaço a um determinado período. No meu caso, o que é que aconteceu quando o Cristianismo, no período que vai do século VI ao século XV, se implantou no espaço europeu, isto é no espaço confinado a sul pelo Mediterrâneo, e a norte pelo rio Elba. Não me vou embrenhar, é claro nas discussões metafísicas acerca dos conceitos de Espaço em Descartes, Leibniz, Kant e Hegel, e das suas relações com as teorias da ciência e da relatividade. Para o que nos interessa, é mais útil inspirarmo-nos na problemática da Geografia Humana, que estuda as diferenças e as semelhanças que opõem uns aos outros, ou aproximam entre si, os fenómenos culturais, sociais ou económicos característicos de uma certa região numa certa época. No nosso caso trata-se de fenómenos de carácter religioso o que nos remete para os domínios da Antropologia e da História da cultura.

Segunda advertência: Os fenómenos que neste caso me interessam têm um significado manifestamente antropológico. Mas a Antropologia tornou-se uma disciplina extremamente diversificada

1 Nota do Editor - O texto deste artigo corresponde a uma comunicação do seu autor e manteve as características próprias da linguagem oral, razão pela qual nos deparamos frequentemente com uma série de afirmações esquematizadas e não tanto um texto escrito trabalhado com esta finalidade. Apenas se quis garantir a boa compreensão do texto e não a sua revisão global e profunda no sentido da oralidade para a escrita.

e complexa. As várias escolas sucederam-se umas às outras desde meados do século XIX e tentam explicar como se formam e o que significam os princípios que presidem ao comportamento humano. Não vamos entrar nessas discussões. Vou só apontar factos empíricos. Não defendo nem me apoio em nenhuma explicação teórica. Mas a simples descrição desses factos é só por si suficientemente significativa para se concluir que as manifestações religiosas variam muito de época para época, e de região para região. A religião, enquanto sistema de crenças pode ser a mesma. Mas o ritual, os símbolos e metáforas, os costumes e as doutrinas, a maior ou menor gravidade dos pecados e infrações, os direitos e deveres das autoridades e dos fiéis, as normas impostas aos homens e às mulheres por serem homens ou mulheres -- em tudo isso se descobrem diferenças tão grandes, conforme as regiões e as épocas, que, por vezes, se pergunta se a religião é de facto a mesma.

Título dado pelos organizadores: “Cristianismo e espaço - A ida para as aldeias: monaquismo e paróquias”. Implica duas advertências:

1) O que é o Cristianismo?

- Religião baseada na pregação de Jesus Cristo
- Civilização de matriz cristã, ou seja a civilização europeia (ou ocidental, se nela incluimos a americana)
- Igreja cristã, enquanto instituição (com uma autoridade, um clero, uma liturgia, uma doutrina, um código penal).

Em todos estes aspectos o Cristianismo foi-se organizando, sofreu metamorfoses. Impregnou a cultura, teve o poder cultural e o poder político ao seu serviço. Criou uma ideologia. Na sua fase mais “ingénua”, a época carolíngia (séc. VIII--X), dá-se mesmo uma simbiose entre poder temporal e poder espiritual: o rei (ou imperador) considera seu dever próprio implantar o “Reino de Deus na Terra”, ou seja, pôr a força e a violência ao serviço da Igreja, em estreita colaboração com o papa.

2) A fórmula proposta pelos organizadores deste ciclo de conferências pressupõe que a usamos indiscriminadamente nas três acepções (religião, civilização e instituição). Mas ao acrescentar

um segundo subtítulo, coloca-se sobretudo na segunda e terceira acepção. Sugere, portanto, que o Cristianismo medieval resulta da conjugação de duas instituições: o monaquismo e a paróquia. Por outro lado, trata-se aqui de duas instituições próprias do clero, mas que excluem os cristãos em geral, isto é os leigos. Ora, sem leigos não há Igreja, nem religião nem civilização. Além disso sugere que numa certa época, aquela de que tratamos hoje, a época medieval, o cristianismo típico resulta da conjugação da **paróquia** com o **monaquismo**. A fórmula acentua a unidade de todo o clero. De facto, houve desde o s. II ou III, uma corrente doutrinal que propunha o modelo monástico como modelo de vida do clero. Mas o **monge vive à parte**. Considera o episcopado como tentação a que deve resistir. Adota um “estado de vida” diferente do do presbítero. (cf: a palestra de fr. José Manuel Fernandes). Por sua vez, o padre vive **no mundo** e tem obrigações próprias. Criam, portanto, **espaços** diferentes (até certo ponto opostos). É verdade que desde o séc. VI, historicamente, os monges colaboraram na evangelização da Europa; mas situavam-se em **campos opostos**: mundo/claustro, acção/contemplação. Os monges não devem interferir na pastoral, e os pastores não devem interferir na vida monástica. A concretização destes princípios teve evidentemente muitas nuances que veremos mais adiante.

Em todo o caso a formulação escolhida pelos organizadores tem o mérito de pôr em relevo um dado essencial, próprio, exactamente, do período que hoje nos interessa: a Idade Média. Nessa época, as duas instituições fundamentais do Cristianismo são **próprias do espaço rural**. Marcaram o Cristianismo para sempre. Quer dizer que o Cristianismo é uma religião rural? Mas o mundo hoje já não é rural. O Cristianismo está actualmente desfasado do tempo? Onde está, então o verdadeiro Cristianismo? Inicialmente, era uma **religião urbana**? (Foi o que nos ensinou, com todas as *nuances* necessárias, Abel Pena). E hoje? Qual é o seu espaço próprio? Pode o monaquismo voltar à cidade? A paróquia, institucionalmente, tanto funciona na cidade como no campo. Funciona bem? Não se justifica uma verificação?

Houve, de facto, uma **ruralização do Cristianismo**. Como se dá este fenómeno? A ruralização modelou o Cristianismo? Podemos, analisando o processo, isolar elementos espúrios, contaminações, desvios, equívocos?

Temos de tentar compreender melhor aquilo que fazemos como cristãos (com as suas marcas rurais) e decidir se somos **coerentes com o Evangelho**. Suponho que é esse o objectivo deste ciclo de conferências: sabermos o que fazemos. A História também serve para isso.

I. ESTRUTURA

Alteração das estruturas civilizacionais europeias do espaço de implantação do Cristianismo: a prevalência económica e política dos núcleos urbanos reduz-se cada vez mais entre o séc. III e o séc. XI. O poder (municipal, fiscal, militar, económico -- produção, distribuição e consumo) vai-se desconjuntando aos poucos ou em virtude da violência armada (reinos bárbaros). O mundo rural deixa de depender do mundo urbano. Compartimenta-se em pequenas células do tipo aldeia. Basta-se a si mesmo, vive do que produz. O comércio é residual, os contactos são irregulares, a autoridade é, muitas vezes, a dos caudilhos armados e dos bandos predadores que lutam entre si.

Os cristãos têm de se submeter. O clero é, ainda assim, uma das forças que sustenta alguns vestígios do mundo urbano: sedes de dioceses equivalem a sedes de províncias e dioceses civis; surgem algumas escolas públicas (Itália e Hispânia); dá-se uma luta moral contra a violência; existem estudo e adaptação do Direito Romano, apoio a comunidades de tipo monástico que resistem à anarquia, reuniões dos bispos em sínodos e concílios, contactos entre uns e outros que mantêm o apoio mútuo.

Mas o principal factor de modificação religiosa resulta da adaptação estrutural à vida rural. Verificamos isso na criação de uma rede de igrejas rurais confiadas a presbíteros responsáveis pela prática sacramental e pela orientação das pequenas comunidades de cristãos que se reúnem nas igrejas rurais; vigilância dos bispos por meio

da visita pastoral, do monopólio da ordenação sacerdotal. Alguns bispos assumem funções de defesa contra os bárbaros, reconstrução de alguns edifícios, construção de algumas igrejas, reorganização da vida local, etc.

Vejamos então o que revela a ruralização religiosa de uma religião urbana.

1º FACTOR DE RURALIZAÇÃO:

Desde o séc. VI, as autoridades religiosas (bispos) colocam os seus agentes em permanência junto das comunidades campesinas: os presbíteros nomeados pelos bispos (o que seriam depois os párocos). Isolados nas suas igrejas campesinas, só com o apoio irregular e intermitente de bispos normalmente ausentes, os presbíteros conforme podem e sabem, adaptam a religião cristã à mentalidade dominante dos camponeses, dependentes de forças naturais invisíveis: clima, fecundidade do solo e das mulheres, inserção cósmica, tradições ancestrais, solidariedade parental.

Com efeito, o Cristianismo, de religião urbana que era, **torna-se uma religião rural**. Não é só o Cristianismo que conquista o espaço rural em redor; é também a ruralidade que transforma a cidade e que, pelo atrofiamento das funções urbanas, transforma o próprio Cristianismo no seu terreno original, que é a cidade. Assim, havendo uma certa mistura entre clero monástico e clero diocesano, sobretudo no Ocidente, é mais frequente que alguns monges aceitem responsabilidades pastorais no Ocidente do que no Oriente. P. ex. Agostinho vive com um grupo de presbíteros em Hipona; Martinho de Tours, no s. V, sendo monge, é eleito bispo (Ver a *Vita Martini* de Sulpício Severo, cap. 7-9, 10).

Em termos factológicos o fenómeno é simples: **fora das cidades**, nas *villae*, nos arredores das cidades, nos *pagi*, constroem-se **lugares sagrados** - basílicas, capelas dedicadas aos mártires, santuários, necrópoles. Por vezes a iniciativa parte dos proprietários aristocratas (patrícios, magistrados, antigos militares, etc.; alguns deles são **bispos**).

Situações muito variadas: grandes e pequenos proprietários... Alteração do seu estatuto como proprietários: perdem os bens, são

mortos, enriquecem, entram em decadência, fogem... A desagregação social dá maior protagonismo aos **bispos** mais empreendedores que tentam impedir a desagregação da Igreja: designam padres (presbíteros) para, nos locais onde residem, **celebrar** o batismo, a eucaristia e os outros **sacramentos**; e também para **pregar**. Têm de combater os oficiantes das **religiões locais**, de persuadir a massa dos camponeses a praticar rituais diferentes, de obter a simpatia dos grandes proprietários, e senhores locais, etc.

2º FACTOR DE RURALIZAÇÃO: AS VILLAE

(MAS NÃO HÁ OPOSIÇÃO ENTRE BISPOS E VILLAE)

Considerado por Imbart de la Tour (1860-1925) o factor mais importante da paroquialização. Hoje, tese desacreditada.

De facto, os proprietários adeptos do **estoicismo** apreciam os seus domínios rurais como lugares de retiro. Fundam capelas, promovem baptismo dos familiares e escravos domésticos; às vezes dos escravos que trabalham nos campos. Alguns dos proprietários são bispos ou familiares seus: p. ex. S. Paulino de Nola; bispos mencionados por Gregório Magno (séc. VI). Alguns sentem-se seduzidos pelo monaquismo do Oriente: praticam a ascese e transformam a propriedade em mosteiro (Sulpício Severo, *Vita Martini*, cap. 7-9, 10, já citado)

O meio circundante é o campo. Os trabalhos manuais são campesinos. Clausura, separação, mas também modelo de vida. A comunidade rural confia na religião como apelo à protecção divina: como garantia contra a desgraça. É uma espécie de “para-raios” contra a ira divina. A fundação de uma capela ou de uma igreja constitui obra de piedade.

Por isso não deve haver lugar (povoação) sem igreja ou capela (ver mapa de lugares de culto em Entre Douro e Minho, no séc. X, por André Marques. O mapa mostra uma tal regularidade de distribuição de igrejas que parece ser o resultado de uma implantação programada).

3º factor: papel crescente dos **bispos**, na dominação do espaço, ou seja na formação de comunidades coesas regularmente repartidas no espaço em que se situam: difundir uma doutrina cuja adesão se demonstra por meio da prática de um ritual (os sacramentos), uma comportamento moral, uma obediência aos chefes e responsáveis dessa comunidade.

A estratégia do combate do paganismo implica **denúncia e exclusão dos seus rituais**. Por que meio? **Demonização** das coisas “**sagradas**” pagãs: templos, santuários, árvores sagradas, pedras, invocações, objectos (Sulpício Severo, *Vita Martini*, c. 13-14). Substituição sagrado pagão /sagrado cristão: o cristão é “verdadeiro” e eficaz: **coisas** (água, óleo, incenso, cruces nos campos, igrejas, capelas, túmulos de santos, relíquias)...; **gestos** rituais (cruz) para purificar o **espaço** ou objecto, neutralizar o ataque; **lugares: floresta**, lugar do demónio (Sulpício Severo, *Vita Martini*, cap. 21)...; “**bençãos**” (casa, campo, navio, igreja, bandeira, instrumentos agrícolas, procissões...); invocação dos **santos** e litanias; sacralização aleatória do **tempo** (“dias santos”); recuperação de sentido religioso do **tempo cíclico** pagão: ciclos da Natureza e trabalhos agrícolas (NB: não esquecer que o Cristianismo também sacraliza o tempo: celebração da Páscoa e dos “produtos” derivados da Páscoa; mais inspirado por uma narrativa primordial de inspiração judaica uma “história da Salvação, do que pela sucessão das estações e a ordem cósmica).

A purificação dos costumes ancestrais demora **séculos**. Por vezes contemporiza-se consciente ou inconscientemente adoptando práticas e interpretações do inimigo: ambiguidades, miscelâneas, superstições, concepção mágica do rito. **Sincretismo**.

De qualquer maneira, verifica-se mutação religiosa. Eis algumas consequências religiosas da ruralização: pouco interesse pela doutrina, acentuação da moral e do ritual, enquadramento campesino dos rituais, interpretação campesina das parábolas, auto-suficiência das comunidades campesinas, imobilidade, arcaísmos, inércia e simplificação.

II CONJUNTURA

ETAPAS DA CONVERSÃO RELIGIOSA E DA APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO RURAL PELA IGREJA

1) Zelo missionário dos **monges celtas e irlandeses**: girovagia ou missão (considerem-se os casos de Columbano e Bonifácio...)

Monaquismo como estratégia de conquista do espaço e do tempo (ofício divino e calendário litúrgico): através da permanência, do aprofundamento e da continuidade.

2) Papel dos **Carolíngios** (séc. IX-X): consagração tanto da estratégia monástica como da estratégia episcopal. Racionalização e homogeneização da rede paroquial. Territorialização (séculos IX a XIII).

Ideologia: a *Cidade de Deus* e o “Agustinismo político”. Os Autores carolíngios: Alcuino, Smaragdo, Bento de Aniano, Amalário de Metz, etc.

Vocabulário, funções, direitos, deveres: **Visita** periódica; controlo: **arcediogo, arcipreste; sínodos** diocesanos periódicos; **capitulares imperiais** para todo o território; **missi dominici**; controlo das **nomeações episcopais; mosteiros exemplares** (por ex. em Aix); uniformidade das **observâncias** monásticas: Regra de S. Bento.

Liturgia romana. Sancionamento papal das decisões imperiais (de pormenor, ou apenas de prestígio?). Carlos Magno destrói o reino dos Lombardos e cria o Poder Temporal do Papa (Estados pontifícios).

Sistematização e expansão de conceitos: terminologia canónica: etapa importante para a criação do Direito Canónico

3) **Reforma gregoriana**: Reforço e organização da hierarquia. Definição ideológica (séc. XI-XII).

A nível local: leigos e clérigos por sua conta também fundam igrejas. **Igrejas familiares**. Obra de piedade. **Patronato**: os

proprietários e fundadores das igrejas devem levar ao bispo o cura por eles nomeado para ser ordenado padre.

A nível total: antes de c. 1050 o *Xmº* é uma religião “episcopaliana”. O papa é *primus inter pares*. Posição dos 4 **Patriarcas do Oriente**: Jerusalém, Antioquia, Alexandria e Constantinopla. Um só **patriarca do Ocidente: Roma**.

Prolongamento do ambiente carolíngio com o império germânico. Anarquia em Roma. O **imperador** passa a escolher o papa.

Reacção: Autoridade **moral** do **clero** prejudicada por os bispos e abades serem nomeados por leigos: imperador, reis, condes, duques, etc.

Concepção sacral do sacerdote: **sagrado / profano**. Por isso devem ser os sacerdotes a escolher os sacerdotes. Polémica. Leão IX. Acentuação da oposição **clérigo / leigo**.

Sinais da sacralização do munus clerical: eleição dos seus chefes (abade pela comunidade, bispo pelo cabido); **celibato** clerical; **isenção** jurídica e fiscal; **traje**, coroa, sem **armas**, sem derramar **sangue**. Poderes e deveres do bispo: **visitação, controlo** (arceidiagados e arceprestados), **ordenação** dos presbíteros.

Supervisão papal: **legados** pontifícios, **sínodos**, difusão do programa gregoriano, controle dos **reis** por meio da condenação do **incesto** e do poder de separar os parentes. Ritual litúrgico do **matrimónio**: válido ou inválido. Dispensa de **parentesco**.

O **papa** também pode **nomear bispos**. A Cúria pontifícia funciona como **tribunal apostólico** para julgar litígios entre dioceses, ou entre isentos e não isentos. Cluny, Santa Cruz, Ordens militares. Pode decretar **isenção** canónica de mosteiros (ligação directa ao papa)

Inalienabilidade dos **bens eclesiásticos**, particularmente igrejas. Os leigos têm de restituir igrejas à Igreja (diocese ou mosteiro: Cluny). Há uma **dotação** mínima, rendimentos assegurados: **dízimas e primícias**.

4): Aperfeiçoamento da **centralização** papal. Direito Canónico (séc. XIII-XV).

Rendimentos eclesiásticos: **dízimo** e primícias. Ofertas, emolumentos, doações, quinto por morte, censo.

A história sinuosa do **dízimo**. Generalização progressiva no século XII. Em Portugal, s. XIII (resistência dos concelhos e do rei). Conflitos com o rei, batalha na Cúria e no território. Excomunhões e interditos, cortes diplomáticos, acordos. Demarcação das fronteiras (do espaço) das paróquias, dioceses. Lutas entre os bispos e os isentos (Santa Cruz de Coimbra, Leiria, Ordens militares).

Exemplos, entre muitos:

- 1187, bula de Urbano III: bispo comanda grupo que apedreja S. Cruz, igreja e cónegos; atira ao rio trabalhadores que construíam ponte.
- 1212, Inocêncio III: pretende averiguar actos de clérigos de Coimbra que se acham defraudados pela retenção de rendas eclesiásticas pelos cónegos de S. Cruz; o procurador que queriam enviar a Roma foi apunhalado (por gente do mosteiro); arranjam outro procurador que levou a roupa ensanguentada a Roma como prova, mas os cónegos compraram o emissário e apoderaram-se da roupa (Armando Martins, pp. 329, 341).

Há sinais externos da autoridade, como as **insígnias** (mitra, báculo) ordenações de ordens menores, disputas entre bispos e abades isentos...

Em Portugal, os mosteiros, sobretudo beneditinos, continuam sujeitos aos bispos. Excepções: Santa Cruz, Alcobaça.

Mendicantes nas cidades: Franciscanos e Dominicanos. Sinais de transformação, de recuperação da tradição urbana. Mas a estrutura da Igreja fica para sempre marcada pela adaptação ao espaço rural: na organização paroquial, no sistema de símbolos e no ritual, no “paternalismo” da autoridade e no código penal, na concepção cósmica do tempo e da Natureza.

A CIDADE E OS MENDICANTES: DESAFIOS E DINÂMICAS

*Bernardus valles, montes Benedictus amabat,
oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes.*

Maria Filomena Andrade¹

INTRODUÇÃO

O tema que me foi proposto - a cidade e os mendicantes nos séculos XI a XIII - não é realmente a minha área específica de trabalho. No entanto, ao longo do meu percurso de investigação várias vezes me cruzei com ele e penso que é um dos mais importantes e cruciais da época medieval. Isto porque os séculos da Idade Média “média”², ou seja o período que medeia entre os séculos XI a XIII, são considerados os do “renascimento urbano” e mesmo os “séculos do grande progresso”, durante os quais o homem foi capaz de se adaptar a novas condições de vida e fez aumentar as suas possibilidades de sobrevivência criando mais riqueza e gerando novas teias de relações estáveis e inovadoras que em muito contribuíram para o desenvolvimento económico-social e cultural.

Assim, o que hoje me proponho partilhar convosco é uma série de questionamentos e de linhas de análise de uma realidade que se viveu nestes séculos, a do nascimento na cidade dos movimentos espirituais mendicantes. Homens e mulheres imbuídos de um espírito

1 Professora Auxiliar da Universidade Aberta e investigadora integrada do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica.

2 Segundo a designação de alguns, uma época de expansão . Cf. Guy Fourquin, *História económica do Ocidente medieval*, Lisboa, Ed. 70, 1991.

de pobreza, sentindo-se chamados a viver no meio dos outros uma vocação de serviço e de evangelização, fazem da cidade o local privilegiado da sua presença e da sua atuação em ordem à descoberta de um caminho de fidelidade a Cristo e à Igreja. Na cidade e para ela convergem pois os seus esforços de evangelização pelo exemplo e pela palavra.

1. O DESENVOLVIMENTO DAS CIDADES: OS NOVOS DESAFIOS

Começamos, então, pelo desenvolvimento urbano. Na origem das cidades estão a *civitas* e a *urbs* romanas que povoam o Império (não nos podemos esquecer que a sede do poder é uma cidade, Roma) e que vivem na dependência estreita das grandes *villae*, especialmente a partir do século III, com a progressiva decadência do estado imperial³. A ruralização que se realizou durante o período bárbaro cristianizado é uma realidade visível na paisagem europeia e consubstanciada na formação dos estados cristãos. O papel dos bispos nas cidades e de alguns senhores não deixou morrer a realidade urbana mas tornou-a mera sede de administração (de um senhorio ou de uma diocese) ou local de refúgio, em tempo de guerra e devastações.

Quando, nos finais do século XI, a explosão demográfica e as novas técnicas agrícolas e artesanais contribuíram para o desenvolvimento das trocas (com a conseqüente dinamização das relações comerciais e a generalização dos pagamentos em dinheiro) provocando excedentes de população (mão-de-obra) bem como de bens e produtos, os pequenos centros, chamados burgos, acolhem estas transformações e crescem tornando-se sedes de uma vida diferente que concita interesses vários, mesmo dos próprios senhores⁴. Alguns destes burgos, fruto da abertura do comércio com o Oriente – possibilitada, entre outros acontecimentos, pelas

3 Cf. Filippo Carlà, *A desagregação do Império Romano*, in Umberto Eco (org.) *Idade Média. Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*, vol. I, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 2011, p. 50-54.

4 Philippe Contaminne, Marc Bompaire, Stéphane Lebecq, Jean-Luc Sarrazin, *L'économie médiévale*, Paris, Armand Colin Éditeur, 1993, p. 233-241

cruzadas – vivem também de um proveitoso e lucrativo comércio internacional, unindo espaços, culturas e promovendo a circulação de bens, pessoas e ideias⁵.

Mas porque acorrem os camponeses e mesmo alguns senhores a estes centros? O que procuram neles? Como se organizam as suas expectativas e desejos?

A cidade medieval atrai grande número de pessoas vindas dos campos, que nela procuram a sobrevivência, fugindo ao domínio estrito dos senhores feudais e libertando-se de muitas das peias senhoriais que os amarravam à terra e a um estatuto de total e permanente subserviência. No burgo podiam viver do comércio e do artesanato, agrupando-se para defender os seus direitos e, através do dinheiro e do conhecimento, aliar-se ao poder.

O burgo representa, pois, a “novidade” que assenta num dinamismo crescente e que propõe uma nova relação com o campo que em torno dela se desenvolve e que para ela escoará os seus excedentes. A própria cidade na sua organização vai englobar o campo em volta criando o termo ou arrabalde, ao qual estende os seus interesses e propõe as suas dinâmicas. Com as cartas de liberdades e garantias fundamentais (carta de foral ou carta comunal), as cidades reorganizam o espaço em favor de uma centralidade e de uma administração que se quer própria mas que, por vezes, ainda deve muito ao modelo senhorial.

Nasce, assim, neste novo âmbito de relações: o burguês, o habitante do burgo, aquele que tem uma profissão que assenta na posse de um capital financeiro ou cultural. Os cidadãos e, em particular, os mercadores, mas também os artesãos acabam por conquistar, em toda a parte, as liberdades necessárias às suas actividades. A partir de finais do século XII, os costumes opressivos ou humilhantes estavam aqui e ali reduzidos a vestígios; havia um direito cidadão que se sobrepunha às jurisdições que lhe faziam concorrência e mesmo nos casos em que o exercício da justiça permanecia inteiramente nas mãos dos senhores, a jurisprudência

5 Filippo Carlà, *Da Cidade ao Campo*, in Umberto Eco, (org.) *Idade Média. Bárbaros, Cristãos e Muçulmanos*, vol. I, Lisboa, Ed. Dom Quixote, 2011, p. 54-58.

dos tribunais, constituídos pelos habitantes mais influentes, tendia para a unificação da condição de pessoas e bens.

As cidades que tinham por si o número de homens e o dinheiro desenvolvem, neste contexto novos laços de interdependência que são uma das bases da sobrevivência desta sociedade e uma das suas novidades. Assim, a criação de solidariedades que protegem os que trabalham no mesmo ofício: artesãos, mercadores, mestres (a nível económico ou cultural) como as corporações de mesteres, guildas, universidades mas também as confrarias e hospitais. Todas estas instituições são elementos fundamentais numa sociedade em que se torna necessário organizar e proteger os seu membros em ordem a uma integração dos novos valores.

Para falar verdade, beneficiar dessa solidariedade colectiva pressupunha uma cidadania difícil de conquistar; implicava uma admissão, a existência de um padrinho, um período de residência muitas vezes superior a um ano, a inclusão num ofício ou a aquisição de um imóvel. Fazer parte do povo não era fácil e uma maioria de habitantes desprovidos de recursos revelava-se incapaz de transpor as muralhas erguidas no interior de uma minoria ciosa, acentuando-se assim o fosso entre ricos e pobres, estes os que nada têm e que não são já protegidos pelos laços de solidariedade da vizinhança rural. Nela se encontravam as maiores carências e dificuldades, por isso, a doença e a fome levavam muitos a recorrer à mendicidade e à vagabundagem⁶.

Todavia o simples facto de se residir durante muito tempo na cidade caracterizava – mesmo para além dos sonhos de um trabalho seguro e de ascensão social – uma esperança fundamental: acima de tudo, viver com relativa segurança, ao abrigo das muralhas que sustinham as pessoas a cavalo e os salteadores; depois não morrer de fome, dado que a cidade possuía reservas capitais, uma força suficiente para levar a porto seguro os seus carregamentos de trigo; finalmente, a esperança de sobreviver nos períodos de desemprego

6 Cf. Emilio Mitre Fernández, *El orden social cristiano entre los siglos XI y XIII: imágenes, realidades y fronteras*, in Emilio Mitre Fernández (coord.) *Historia del cristianismo. II - El mundo medieval*, Ed. Trotta, Universidad de Granada, 2004, p. 282-286.

e de miséria, graças à distribuição de rações, às migalhas da rapina, do poder e da caridade. As muralhas constituem pois a fronteira decisiva que separa os dois espaços.

Uma vez que segundo um velho ditado alemão, “O ar da cidade liberta”, ou seja, liberta-o de muitas peias senhoriais, também lhe abre novos horizontes onde a liberdade e a novidade preanunciam a insegurança mas também a oportunidade que permitem a formação de um novo modelo de sociedade.

Face à estabilidade do mundo rural, ergue-se a mobilidade do mundo urbano, não apenas no seu interior mas na sua relação com o exterior. Movimentam-se homens e dinheiro, mas também cultura – ideias, espiritualidades e atitudes. Perante o mundo rural que se imobiliza e um monaquismo (benedictino e agostiniano) que aspira pela ascese e pela renúncia à perfeição e à ordem, ergue-se o mundo da novidade, do movimento que aspira à conquista da segurança, do lucro e da vida eterna através da ação, do investimento e do seguimento.

2. A VIDA RELIGIOSA: IGREJA E A INTERVENÇÃO NO “MUNDO”

Olhemos agora para a vida espiritual, onde as mudanças acompanhando a sociedade são de caráter decisivo, comprometendo o homem medieval, religioso por excelência, que responde assim a novos apelos e exigências espirituais. No caldo humano que vive na urbe muitas são as tendências e as buscas espirituais a que um clero instalado nas paróquias não consegue dar resposta.

O ambiente que se vive proporcionava à Igreja um novo desafio. O clero secular, inculto e dependente, dificilmente, seria capaz de corresponder às necessidades emergentes. Os eremitas, afastados da convivência social, no ermo e na montanha, viviam da oração e da ascese, procurando salvar o mundo sem dele participarem. As antigas e mais prestigiadas ordens, beneditinos, cistercienses e agostinhos, “fechados” nos seus mosteiros e mais ligados ao mundo rural, rivalizavam, entre si, pelo controlo dos fiéis e dos privilégios. As cidades ofereciam, assim, um novo campo de evangelização, onde existiam novos grupos sociais, alguns em franca ascensão e

que reclamavam um lugar na *Christianitas*, fora dos quadros do domínio feudal.

Neste contexto afirmam-se ainda papas reformadores, como Gregório VII ou Urbano II, que pretendem dar uma nova e renovada visibilidade à Igreja através de uma reforma “in capite et in membris”, propondo ao clero costumes mais consentâneos com o ideal evangélico e uma *eclesia* que ao afirmar a sua *libertas* se desprende dos laços feudais e da dependência estrita dos senhores. Esta luta encontra eco nos habitantes das cidades, desalentados com o clero secular, como atrás foi dito, e desejoso de responder a novos apelos mais de acordo com o seu estilo de vida.

Assim, surgem, os goliardos, os pregadores populares, como Robert d’Arbrissel, ou eremitas como Estevão de Muret que difundiam na cristandade o ideal da vida apostólica. Outros movimentos de cariz evangélico são protagonizados pelos *Umiliati* e os Valdenses, estes pregavam um retorno às origens, o abandono do poder temporal e a pobreza, numa Igreja onde o sacerdócio universal estivesse na base de uma igualdade e fraternidade novas. Alguns destes movimentos, contaminados pelas teses dualistas, tendem a constituir seitas, caindo na heresia, como é caso dos Cátaros⁷.

Mas, outros, buscam a ermo no interior da própria cidade, como é o caso de reclusos e reclusas, emparedadas, beatas e homens “pobres” que no “isolamento”, junto aos seus concidadãos são por eles alimentados e ouvidos numa vida de total penitência e ascese. Ao lado destas formas de vivência espiritual isolada e “eremítica”, no interior da cidade, homens e mulheres reúnem-se nas suas casas e de acordo com regras (mais ou menos “desconhecida”) dadas por fundadores/as, vivem e rezam comunitariamente, dedicando-se simultaneamente aos outros através do seu labor manual e mantendo hospitais e enfermarias ao serviço dos pobres.

Esta cidade percorrida por tão diversas experiências acolhe ainda os que de forma mais organizada querem testemunhar o evangelho, pela pregação e pela pobreza, esses movimentos a que se deu

7 Sobre esta e outras heresias, veja-se, entre outras, Emilio Mitre y Cristina Granda (org.), *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Madrid, Ed. Istmo, 1999.

o nome de mendicantes, estão de acordo com os anteriormente descritos e muitas vezes não se diferenciam, de imediato, os seus seguidores. Francisco, por exemplo, forma uma fraternidade e vive como um mendigo, esfarrapado e sem lar, ao lado dos leprosos. Domingos na luta contra a heresia opta também pelo despojamento e pelo rigor de uma vida simples e austera⁸.

A forma de vida mendicante⁹ seguida por franciscanos e dominicanos (as duas Ordens que nascem neste contexto) assenta na vivência da pobreza evangélica, não apenas a nível individual, mas como expressão comunitária. Assim, os irmãos (*fratres*) não possuem nada próprio, vivendo, de forma itinerante, e recebendo apenas a remuneração do seu trabalho quotidiano. O ideal cumpria-se na imitação de Cristo e no discipulado (*sequela Christi*) que os torna “pobres entre os pobres”, pregando o evangelho para a salvação de todos, fiéis e infieis, ajudando o clero, em estreita obediência à Igreja de Roma. A actividade apostólica assentava no cuidado dos pobres e marginalizados da sociedade (mantendo para isso muitos hospitais, enfermarias e recolhimentos), bem como nos estudos teológicos que estavam na base de um dos principais encargos, a pregação.

8 Veja-se entre outros os artigos de Jacques Le Goff, “Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: l’implantation des ordres mendiants. Programme. Questionnaire pour une enquête” in *Annales ESC*, 1968, p. 335-352; Idem et alii, “Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale” in *Annales ESC*, nº especial *Histoire et urbanisation*, 1970, p. 924-965.

9 Sobre as características deste movimento, veja-se a síntese realizada, na “Nota histórica” de António de Sousa Araújo in *Ordens Religiosas em Portugal: das origens a Trento. Guia histórico*, dirigido por Bernardo Vasconcelos e Sousa, Lisboa, 2005, p. 251-253.

2.1. OS FRANCISCANOS: A POBREZA E A IMITAÇÃO DE CRISTO

A Ordem dos Menores¹⁰ é fundada por Francisco de Assis, filho de Pedro Bernardone, rico comerciante de panos, pertencente ao *popolo grasso*, a burguesia ascendente de Assis, aparentada, pelas suas ligações económicas e estilo de vida, com a nobreza da época. Desde muito cedo marcado pelo ideal cortês, veiculado pelas canções de gesta e poemas de amor, deseja seguir a carreira das armas, influenciado pelo ambiente violento da cidade italiana, palco da luta entre facções e partidos rivais. Esta inclinação leva-lo-á, após um período de busca e desilusões, a encontrar a sua vocação de serviço a Cristo, vivendo ao lado dos desafortunados do mundo. Pobre com os pobres, Francisco renuncia aos privilégios mundanos para servir a sua dama “A Pobreza”. Com os marginalizados que acorrem às cidades diz ter encontrado o caminho e propõe a busca de uma conformidade com Cristo *hic et nunc*, no seu corpo e na sua alma¹¹.

Francisco renuncia aos privilégios do mundo e, na companhia de onze jovens (1208) que desejam viver o mesmo ideal, retira-se para junto de uma capela, dedicada a Nossa Senhora dos Anjos,

10 Entre as numerosas obras sobre os Franciscanos, destacamos: Francisco da Gama Caeiro (1993), “Franciscanos”, in *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, coord. por Giulia Lanciani e Giuseppe Tavani, Lisboa, p. 281-283; Fernando Félix Loes, “Os franciscanos em Portugal”, *Boletim mensal missões franciscanas e Ordem Terceira*, Braga, 41, 1948, p. 6-10, 50-55, 112-115, 156-158, 207-210; Idem, (196-), “Franciscanos”, in *Dicionário de História de Portugal*, dir. por Joel Serrão, 3, Porto [Livraria Figueirinhas, Ed. de 1992, p. 71-73]; Idem, “Franciscanos”, in *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, 8, Lisboa, 1969, p.1546-1555, José Mattoso, “O enquadramento social e económico das primeiras fundações franciscanas”, in *Obras Completas*, 8, Lisboa, 2002, p. 243-254; António Montes Moreira, “Implantação e desenvolvimento da Ordem franciscana em Portugal, séculos XIII-XVI”, in *I-II Seminário: O franciscanismo em Portugal. Actas*, Lisboa, 1996, p. 13-27; Idem, “Franciscanos”, in *Dicionário de história religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, 2, Lisboa, 2000, p. 273-280.

11 Sobre o Franciscanismo veja-se, entre outros: Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution: Les Franciscains*, Paris, Ed. franciscaines, 1983; R. Manselli, *François d'Assise*, Paris, Ed. franciscaines, 1981; G. G. Meersseman, *Ordo Fraternalitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medio Evo*, 3 volumes, Roma, Herder, 1977; *Les Mendicants en pays d'Occ au XIII^e siècle*, Cahiers de Fanjeaux, 8, Toulouse, 1973; André Vauchez, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental séc. VIII-XIII*, Lisboa, Estampa, 1995; Idem, *Mouvements franciscains et société française (XII^e-XX^e siècle)*, Paris, Beauchesne, 1982

na Porciúncula, nos arredores de Assis. Com a autorização do bispo diocesano, Guido II, inicia nas imediações a primeira pregação, mediante a exortação à penitência.

Após um ano, durante o qual os membros do grupo se apresentam com o nome de *Viri paenitentiales de Assisio*, São Francisco escreve uma *Formula vitae*, assumindo os companheiros a designação de *Irmãos Menores* (1209), nome de inspiração evangélica, mas provavelmente também de contornos sociais, em contraste com os *Maiores*. Esta era um conjunto de citações do Evangelho, acompanhadas de algumas normas de vida comunitária, mas ainda sem um esquema de organização interna, nem enquadramento jurídico¹².

A *Formula Vitae* seria aprovada, oralmente, em 1209, por Inocêncio III¹³. Tal aprovação, bem como a respectiva profissão de obediência ao papa, marca a fundação canónica da Ordem (1209). Mas, só após o Capítulo Geral de 1217, com a expansão para além das fronteiras de Itália, se sente a necessidade de uma regra mais pormenorizada e de uma organização bem estruturada, que permita um apoio efectivo à evangelização na Europa. (em 1219, cria-se o primeiro estudo de Frades Menores em Bolonha).

Destes primeiros anos fica a imagem de um grupo em expansão que vive, por isso mesmo, uma época de grande turbulência. As divergências que surgem no seu interior e as necessidades de estruturação interna levam Francisco à redacção de um texto que é apresentado no Capítulo Geral de 1221 e, posteriormente, profundamente reformulado, e aprovado, a 29 de Novembro de 1223, pelo papa Honório III, na bula *Solet annuere*. Este texto, a Regra II, tem doze capítulos e é escrita por Francisco com a

12 Cf. André Vauchez, *A espiritualidade da Idade Média Ocidental séc. VIII-XIII*, Lisboa, Estampa, 1995, p. 143-144.

13 Veja-se Fernando Félix Lopes, “História da Ordem Franciscana em Portugal. 1ª parte”, *Colectânea de Estudos de História e Literatura*, vol. II, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1997, pp. 2-3. A aprovação da sua regra foi feita “em consistório, pelo papa, e de “*vivae vocis oraculum*”, tratando-se de uma ordem de leigos que em muito se assemelhava aos grupos de penitentes que proliferavam na Europa de então.

colaboração do cardeal Hugolino, protector concedido pela Santa Sé aos Menores.

Com a morte de Francisco, em 1226, e a sua canonização, em 1228, está aberto caminho à espiritualidade franciscana, proposta de radicalidade que atrai muitos jovens que aspiram a uma total consagração ao serviço do próximo.

No entanto, após a morte de Francisco e fruto das tensões vividas no interior da Ordem, várias são as mudanças que se operam. Assim, em 1230 Gregório IX dá aos Menores a possibilidade de conservarem as doações dos benfeitores quando tal fosse necessário à sua sobrevivência. Além disso, o sucesso dos Franciscanos na universidade (fruto do ingresso de clérigos cultos nas suas fileiras) gera uma nova polémica e em consequência disso, em 1239, o Ministro Geral, Elias é deposto por Gregório IX, sob o peso de duas das acusações: a de ir contra a pobreza franciscana com um gosto pessoal pela grandeza e a outra, a de nomear frades leigos para cargos de controlo e representação da Ordem. Com o fim da liderança de Elias (ele próprio um leigo) instala-se à frente da Ordem uma elite de sacerdotes cultos provenientes das melhores faculdades de teologia europeias que afirmam uma via de racionalização da pregação. Já não se trata de anunciar o evangelho no seu essencial mas de organizar uma pastoral sistemática e de promover a formação de um conjunto de fiéis leigos a quem os Menoritas vão dar um importante papel na difusão e encarnação da mensagem.

A vida institucional é centralizada. A cada comunidade de irmãos (com iguais direitos e deveres) presidia um Guardião ou Prior (eleito pelo ministro provincial e seu conselho de definidores, o Definitório), que respondia perante o Provincial. Para se formar uma Província tinha de existir um conjunto mínimo de fraternidades ou conventos, cujos guardiães se reuniam periodicamente, em capítulo. As várias Províncias estavam subordinadas ao Ministro Geral da Ordem que se encontrava, habitualmente, em Roma, imediatamente sujeito ao Papa.

O poder legislativo e electivo é confiado aos Capítulos Gerais e Provinciais, com a participação dos superiores e dos delegados dos irmãos. Desta organização está ausente a sujeição jurídica à

autoridade diocesana (Ordinário do Lugar). Esta situação dá uma maior liberdade à acção pastoral, missionária e apostólica da Ordem, mas cria-lhe, especialmente nos primórdios, graves problemas com as autoridades diocesanas e até com as ordens monásticas, presas a um exercício do múnus sacerdotal mais rígido e dependente das esmolas dos fiéis de determinada região.

Muitos dos conventos instalam-se, então, nas proximidades das grandes urbes, onde concitam um número considerável de vocações e de apoios vários e onde os frades podem pregar e continuar os seus estudos.

A clericalização da Ordem é acompanhada pela revisão da primeira Regra que progressivamente toma conta dos interesses da Ordem e será Boaventura (1221-1274) o seu 6º Geral a completar esta tarefa de reestruturação das províncias, a regulamentação da pregação e a organização dos estudos.

2.2. OS DOMINICANOS¹⁴: A PREGAÇÃO E A AUSTERIDADE

Por ocasião de uma missão diplomática à Dinamarca (1203-1205), em companhia de Diogo de Acebedo, bispo de Osmá, Domingos de Gusmão, cónego do capítulo de Osmá, apercebe-se do estado crítico da religião católica no condado de Toulouse, onde imperava a heresia cátara (albigense). Com o intuito de combater esta heresia, e seguindo o exemplo dos próprios cátaros, Domingos quer criar uma nova ordem religiosa que pregue em pobreza e não envolta em luxo e riqueza, como o faziam os pregadores oficiais. Assim, na companhia do bispo e de alguns cónegos do cabido de Osmá, Domingos inicia a sua luta contra a heresia.

Domingos é um clérigo que segue os seus próprios estudos universitários, cónego encarregado da pregação, fá-lo de modo radical unindo-a aos seu testemunho exemplar. A cruzada contra os albigenses em 1208 será para ele o início de uma crítica aos modelos de pregação vigentes.

Em 1206, funda um convento de monjas, sob a observância de Cister, para recolhimento e protecção de jovens conversas

14 Sobre os Dominicanos: Francisco da Gama Caeiro, “Os primórdios dos frades pregadores em Portugal: enquadramento histórico-cultural”, in *II Encontro sobre história dominicana. Actas*, Porto, 1, 1984, p. 161-173; António Domingues de Sousa Costa, “Dominicanos”, in *Dicionário de história de Portugal*, dir. por Joel Serrão, 2, Porto [Livraria Figueirinhas, Ed. de 1992, p. 334-335]; José Sebastião da Silva Dias, “Os dominicanos e a filosofia em Portugal no séc. XVI”, in *II Encontro sobre história dominicana. Actas*, 2, Porto, 1986, p. 195-292; Joaquim Chorão Lavajo, “A ordem dos pregadores como resposta às exigências de renovação eclesial e intelectual da *Hispania* medieval”, in *II Encontro sobre história dominicana. Actas*, 1, Porto, 1984, p. 225-242; C. Palomo, “Dominicos (*Ordo Praedicatorum*)” in *Diccionario de Historia eclesiastica de España*, dir. por Quintin Aldea Vaquero, Tomas Maior Martinez e José Vives Gatell, 2, Madrid, 1972, p. 766-772 ; Raúl de Almeida Rolo, “Dominicanos em Portugal”, *Panorama*, Lisboa, 4ª série, 2, 1962; Idem, “Dominicanos”, in *Dicionário de história religiosa de Portugal*, dir. por Carlos Moreira Azevedo, 2, Lisboa, 2000, p. 82-88; António do Rosário, “Primórdios dos dominicanos em Portugal: notas para o estudo da excelsa figura portuguesa de D. Fr. Sueiro Gomes, O.P. (1217-1223)”, *Bracara Augusta*, Braga, 18-19, 1965, p. 205-249; Idem, “Dominicanos”, in *Verbo: Enciclopédia luso-brasileira de cultura*, 6, Lisboa, 1967, p. 1671; Idem, *Dominicanos em Portugal: repertório do século XVI*, Porto, 1991; W. A. Hinnebusch. *Breve História da Ordem dos Pregadores*, Porto, Figueirinhas, 1985.

da má influência que os hereges podiam exercer sobre elas (em 1208 inicia a cruzada contra os albigenses) e, em 1215, cria, em Toulouse, a primeira casa masculina. Foi esta comunidade de clérigos, constituída e organizada especificamente para combater, pela pregação, a heresia dos albigenses, que veio a dar origem à Ordem dos Pregadores, aprovada nesse mesmo ano por Inocêncio III e confirmada a 22 de Dezembro de 1216, por Honório III, através da bula-privilégio *Religiosam Vitam*. Uma bula posterior, datada de 21 de Janeiro de 1217, confirma o nome do novo instituto como *Fratrum Praedicatorum*, fixando assim o seu principal objectivo na pregação apologética e na defesa da fé.

A partir da região de Tolouse, os frades pregadores rapidamente se dispersam para Paris, Bolonha, Oxford (e as suas universidades) e por diversas localidades da Hispânia, assumindo então a dimensão universal e missionária da sua vocação. A grande novidade da Ordem consiste na dedicação ao múnus da pregação, antes monopólio quase exclusivo dos bispos, e na importância atribuída à formação dos frades, que eram obrigados a dedicar-se aos Estudos, como forma de preparação indispensável para o exercício da oratória. A pobreza e mendicidade, que faziam parte do carisma da Ordem desde os seus primeiros tempos, são de tal modo radicalizadas que, em 1220, no Capítulo Geral de Bolonha, os Pregadores optam pela pobreza comunitária.

Domingos morre em 1221, mas a Regra construída com base na de Santo Agostinho que já conhecia por ter sido introduzida alguns anos antes no capítulo de Osma (e por imposição do Concílio de Latrão IV) e elaborada com o apoio dos juristas de Bolonha, prevalece nos poucos anos de vida de Domingos e do seu sucessor, Giordano da Saxónia (1220-1228), falecido com 40 anos.

Esta regra, composta por Domingos, adiciona à Regra de Santo Agostinho uma lei de observância, os *Consuetudines* de 1216. Um pouco mais tarde, em 1220, por ocasião do primeiro capítulo geral, foi redigida uma nova legislação designada por *Institutiones* e, em 1224, foi elaborada uma legislação provincial. Os textos legislativos de 1216, 1220 e 1224 foram reunidos no *Liber consuetudinum*, o primeiro na parte relativa às leis de observância e o segundo e

terceiro no capítulo dedicado às leis constitucionais. Esta normativa para orientação de vida dos pregadores foi sendo modificada ou corrigida anualmente nos capítulos gerais até que, entre 1239 e 1241, a Ordem acabou por aprovar uma nova edição das Constituições, preparada por São Raimundo de Peñaforte.

São Domingos concebeu a sua Ordem como uma grande comunhão de famílias que compreendia três instâncias: os conventos, as províncias e a Ordem. O poder, contrariamente ao que acontecia nas casas de tradição monástica dirigidas por um abade-pai a quem toda a família devia obediência, residia nas câmaras capitulares dos conventos, nas províncias e na Ordem. Assim, à frente dos conventos, o governo dos priores conventuais era assistido e partilhado pelo capítulo conventual e respectivo conselho; à frente da província, o governo do prior provincial era também assistido e partilhado pelo capítulo e conselho provincial e, por fim, ao nível da Ordem, o mestre geral partilhava o seu poder com o capítulo geral. Este órgão, que de início reunia anualmente, a partir de 1370, passou a ter uma periodicidade bienal e, depois de 1453, trienal.

De acordo com esta organização do poder, os frades eram admitidos à Ordem não pelo superior, mas pelo consentimento da maior parte do governo, sendo a sua profissão recebida pelo Mestre Geral da Ordem, o que lhes conferia uma relação de abertura a toda a Ordem que contrastava com a característica inamobilidade dos monges. Os superiores eram escolhidos trienalmente por eleição no seio das comunidades e não pelo superior local ou pelo superior geral.

A vida quotidiana dos dominicanos é ainda de base monástica com a récita coral do ofício divino, o capítulo quotidiano e o código penitencial que deriva dos Premonstratenses. Mas a vida cultural na universidade e a atividade da pregação impõem-se bem cedo ao trabalho manual (cópia de livros) que é abandonado e à atividade litúrgica que é “reduzida” em favor das necessidades do estudo e da pregação.

A pregação comporta uma verdadeira racionalização do discurso religioso. À pregação emocional de um Bernardo de Claraval capaz de conduzir e galvanizar as multidões para a segunda cruzada, ergue-

se a pregação dominicana feita de forma sistemática com base nos tratados da “Ars predicandi”¹⁵.

Os Dominicanos compilam os primeiros textos sobre as concordâncias bíblicas e redigem, para as homílias, os primeiros *exempla* (pequenos textos das vidas de santos ou de episódios da vida quotidiana), para chamar a atenção dos ouvintes e muitas vezes com a preocupação de ter em conta a especificidade da vida social de cada estrato (a pregação *ad status*), concedendo-lhe assim uma dignidade própria e a possibilidade de uma vida devota no mundo. Como é visível a teologia sistemática entra na órbita desta pregação e com ela o método escolástico de disputa e de recurso à análise racional própria da lógica aristotélica.

A CONCLUIR

O movimento mendicante começa a sua actividade apostólica nas cidades, onde os pobres e os marginais se encontram em maior número. Os frades (vivendo e convivendo com o povo) cedo se fazem notados pelas autoridades religiosas que deles se queixam aos superiores, tentando impedir a sua acção pastoral. Mas, criados para uma Europa em mutação e adaptados aos novos tempos, franciscanos e dominicanos cedo são ouvidos pelo povo nas praças, aceites nas universidades, onde discutem com os Mestres, nos palácios e nas cortes dos príncipes, como mentores espirituais, confessores e conselheiros.

Neste contexto, a devoção e a espiritualidade mendicante tornam-se uma *praxis* que se estende a toda a sociedade e que anuncia novos tempos de reforma na Igreja. Esta forma de vida insere-se pois num mais vasto movimento de renovação da Igreja, proposto pelo papado, e seguido de perto por vários movimentos, alguns de carácter herético, mas a maioria de ideais pauperistas,

15 Sobre a pregação veja-se a obra de Humberto de Romans, OP, *A Pregação*, recentemente publicada (em 2012) pela Tenacitas, na Biblioteca Dominicana. Humberto é um famoso pregador dominicano do século XIII que tem um papel fundamental na Ordem onde chegou a ser Mestre Geral e contribui decisivamente para a formulação das Constituições bem como nas questões entre esta e alguns Mestres da Universidade de Paris.

centrados no arrependimento dos pecados e no retorno às origens, a uma igreja pobre, porque despojada do poder do mundo e dos seus vícios. A pobreza e a forma humilde como viveu a família de Nazaré atraí os que, no mundo, também são pobres e/ou desprezados, os marginalizados, ou todos aqueles que desejam viver de forma mais despojada e radical este apelo evangélico.

No entanto, a novidade do movimento menorita não se situa apenas a nível dos ideais, ele é realmente inovador no mundo do século XIII, pela sua experiência de vida. Leigos, sem ordens, pregam em igrejas e a todos os que os querem ouvir, desligados de um enquadramento feudal e senhorial, obedecem directamente ao Papa e são por ele protegidos. Sob a sua influência realiza-se uma verdadeira osmose entre a cultura eclesiástica e a profana. A cidade é considerada pagã e herética sendo necessário convertê-la, nela se encontra a maior riqueza e também a maior pobreza que consiste na ausência de Cristo. O poder da realeza, que lentamente se afirma, precisa de novos mentores espirituais e terrenos.

São assim flagrantes o ódio e a hostilidade que grande parte do clero secular e das outras ordens lhes vota. Mas apesar disto, durante a segunda metade do século XIII, as grandes cidades acolhem, dentro dos seus muros, conventos mendicantes e abrem-se à sua pregação e ao serviço dos pobres que eles realizam. Favorecendo uma nova sociabilidade, legitimam o essencial da actividade dos universitários e dos mercadores, fazendo valer o seu trabalho que merece ser remunerado. Esta acção é ainda acrescida pela constituição de uma ordem terceira que corresponde às aspirações dos leigos e os associa ao mundo dos clérigos. Interessante é notar que neste esforço de se tornarem concidadãos de todos, na universalidade do amor de Deus, os Mendicantes tornam-se os arautos de um novo estilo de convivência na sociedade medieval, em especial, no interior das cidades.

FÉ CRISTÃ E CULTURAS DOS NOVOS MUNDOS

Fr. José Nunes, op

Ao longo da Idade Média, no mundo europeu-ocidental, assistiu-se a uma verdadeira fusão do cristianismo com a cultura: o cristianismo passa de minoritário e marginal a fenómeno de massas; há uma identificação geral ‘cristianismo-sociedade’; os chefes convertem-se e os súbditos também (conversão em massa dos povos ‘bárbaros’); a cultura latina-romana junta-se ao cristianismo (por exemplo: o latim, o direito, as festas litúrgicas como a do Natal, as vestes dos clérigos, etc.). «Penetrou o espírito cristão nas instituições do Baixo-Império? Não há dúvida que o calendário cristão marca o ritmo da vida social: desde 325 que o domingo é feriado como o são as grandes festas cristãs... Revelou-se uma influência cristã na legislação familiar (...) Facilita-se a alforria mediante declaração numa Igreja em presença do clero (...) O tratamento nas prisões torna-se mais humano»¹...; os sábios na cultura são os notáveis na Igreja: ‘clérigo’ passa a ser ‘doutor’ (e ainda hoje usamos a expressão: ‘leigo na matéria’...); a Igreja assume tarefas civis, nomeadamente no sistema de ensino, que é confiado monopolisticamente à instituição eclesial.

Numa palavra, a cultura identifica-se com o cristianismo (Igreja). E os não cristãos ou cismáticos são declarados heréticos (face à Igreja) e marginais (face à sociedade).

Os séculos XI a XIV serão os mais importantes da cristandade. O cristianismo passa a ter valor absoluto e definitivo como sistema

1 J. Comby, Para ler a História da Igreja-1, Ed.Perpétuo Socorro, Porto 1997, p.79. Cfr também p.83.

de vida pessoal e colectiva. A gestão do poder político é uma gestão que é serviço à fé cristã. O cristianismo adquire um estatuto político: interpenetração de leis, funções e instituições – simultaneamente religiosas e culturais. A cristandade é, pois, a Igreja e a sua influência na sociedade. E a influência é tal que o cristianismo se torna exclusivo e exclusivista: os cristãos têm privilégios (como outrora os cidadãos romanos, no Império) e os muçulmanos ou judeus ou heréticos não serão tolerados (aparecem com toda a força as cruzadas e a inquisição).

Não se faça, contudo, uma valoração apenas negativa da cristandade: ela também produziu os seus frutos e revelou muita criatividade. Houve uma inculturação (embora extrema) do cristianismo, que deu os seus frutos nas artes (as catedrais românicas ou góticas, a música litúrgica do canto gregoriano, etc.) e nas escolas (primeiro monásticas, depois episcopais e universitárias, nas cidades).

Mas, é inegável que a cristandade tem os seus limites: a fé, como suporte da sociedade, fez com que o ser cristão fosse buscado como vantagem social (cristianismo sociológico, sem verdadeira conversão nem personalização), muito paganismo-superstição (mesclados com essa realidade social-cristã), simbiose unívoca com uma só cultura (romana-ocidental) e desconsideração das outras culturas.

Os séculos XV-XVI vêm agora trazer uma problemática completamente distinta. Por um lado, a nível interno, aparece um novo humanismo - «o homem medida de todas as coisas» - o qual se aprofundará através das descobertas científicas e inovações técnicas, e aparece também uma nova configuração religiosa na Europa com as novas confissões cristãs saídas da Reforma. Por outro lado, a estes factores internos de quebra do anterior bloco monolítico 'cristianismo-cultura' vão-se acrescentar os ainda mais significativos factores externos resultantes das descobertas dos europeus (essencialmente portugueses e espanhóis): como apreciar os povos dos novos mundos, como reagir diante de culturas completamente distintas e sem o mínimo conhecimento e referência à fé cristã?

Assim, depois da fusão com a cultura ocidental no medievo (cristandade), o cristianismo europeu vai-se confrontar com novos dados, novas realidades, novos espaços:

- Um novo humanismo
- Outras confissões cristãs
- Novos mundos/culturas.

A pergunta que inicialmente se pode fazer é esta: o encontro com os povos e culturas dos novos continentes significou uma expansão política colonial e comercial ou, prevalentemente, um maravilhoso encontro de culturas? A presente reflexão procurará mostrar como este movimento de expansão europeia, do ponto de vista do cristianismo, esteve marcado por uma ambiguidade permanente: ao nível dos missionários (*a perspectiva individual*) e ao nível da missão cristã (*a perspectiva colectiva*). E sem prejuízo de um aprofundamento da questão, atentemos nas palavras de alguns estudiosos na matéria. A. Ngindu Mushete e O. Bimweny, a respeito da perspectiva mais individual, lembram: «Os missionários europeus não souberam nem puderam superar a ambiguidade da sua situação histórica»² e «temos de distinguir as intenções subjectivas, individuais, a 'micro-dimensão', dos resultados objectivos da missão, a macro-dimensão»³. V.Codina, relativamente ao empreendimento missionário mais global, afirma: «a evangelização fez-se sob o signo da cristandade, em colaboração negociada com os impérios coloniais (veja-se o exemplo do padroado). Estes ajudarão a Igreja na sua missão e ela legitimará de facto a conquista em nome da fé»⁴. Olharemos agora, de forma um pouco mais detalhada, para cada um dos continentes dos novos mundos aonde aportaram os europeus e onde, claro, encontraremos uma ambivalência na forma de presença do cristianismo, resultante, justamente, daquelas ambiguidades atrás referidas. Teremos, pois, luzes e sombras nesse encontro da fé cristãs com os povos e as culturas dos novos mundos.

A chegada à América, concretamente com Cristóvão Colombo à Ilha de La Hispaniola (actual Haiti e República Dominicana), dá-se em 1492. E passados poucos anos, em 1500, é Pedro Álvares de Cabral que desembarca nas Terras de Santa Cruz (Brasil). Um dos

2 A. Ngindu Mushete, citado por R. Vegetti, *A teologia africana*, Igreja e Missão 113-114 (1982), p.7.

3 O.Bimweny, *Discours théologique négro-africain*, Prés.Africaine, Paris 1981, p.82.

4 V.Codina, *Seguir a Jesús hoy*, Sígueme, Salamanca 1988, p.66.

primeiros documentos escritos que nos testemunham o encontro inicial dos europeus – neste caso portugueses – com os índios das Américas, é a *Carta de Pêro Vaz de Caminha sobre o achamento do Brasil* (1-5-1500), a qual nos refere a surpresa diante do ‘novo’ e a presença inequívoca da intenção missionária naquela aventura⁵.

O espanto diante daquelas culturas das populações índias pode ser medido, por exemplo, nestas palavras: «Andariam na praia, quando saímos, oito ou dez deles; e de aí a pouco começaram a vir. E parece-me que viriam este dia a praia quatrocentos ou quatrocentos e cinqüenta. Alguns deles traziam arcos e setas (...) Comiam conosco do que lhes dávamos, e alguns deles bebiam vinho (...) quer-me parecer que, se os acostumarem, o hão de beber de boa vontade. E estavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós estávamos entre eles (...)

Ali veríeis galantes, pintados de preto e vermelho, e quartejados, assim pelos corpos como pelas pernas, que, certo, assim pareciam bem. Também andavam entre eles quatro ou cinco mulheres, novas, que assim nuas, não pareciam mal. Entre elas andava uma, com uma coxa, do joelho até o quadril e a nádega, toda tingida daquela tintura preta; e todo o resto da sua cor natural. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas, e com tanta inocência assim descobertas, que não havia nisso desvergonha nenhuma (...) Eles não lavram nem criam. Nem há aqui boi ou vaca, cabra, ovelha ou galinha, ou qualquer outro animal que esteja acostumado ao viver do homem. E não comem senão deste inhame, de que aqui há muito, e dessas sementes e frutos que a terra e as árvores de si deitam. E com isto andam tais e tão rijos e tão nédios que o não somos nós tanto, com quanto trigo e legumes comemos (...)

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências».

5 Os excertos que aqui se apresentam foram recolhidos em *Carta a El-rei Dom Manuel e outros textos sobre a descoberta do Brasil*, Ed. QuidNovi, Lisboa 2008.

E sobre o motivo cristão presente na expansão, atentemos: «Neste ilhéu, onde fomos ouvir missa e sermão, espraia muito a água e descobre muita areia e muito cascalho (...)

Ali estava com o Capitão a bandeira de Cristo, com que saíra de Belém, a qual esteve sempre bem alta, da parte do Evangelho(...) Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta; e nós todos lançados por essa areia. E pregou uma solene e proveitosa pregação, da história evangélica; e no fim tratou da nossa vida, e do achamento desta terra, referindo-se à Cruz, sob cuja obediência viemos (...)

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; fez sinal que lhas dessem, e folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço».

A evangelização das Américas, independentemente das possíveis e reais boas intenções de muitos missionários, esteve globalmente determinada pela opção da ‘conquista prévia’, isto é, os europeus (para a maioria esmagadora dos territórios trata-se dos espanhóis) acharam-se com o direito a ocupar e dominar aqueles povos e terras e, vitoriosos, proceder então ao baptismo dos índios. A denúncia que o dominicano Francisco de Vitória faz desse empreendimento (em 1539) é bem elucidativa: «Podia parecer que não têm domínio sobre as coisas. O servo não pode ter nada como seu. Como diz Aristóteles, no seu primeiro livro da *Ética*, alguns são servos por natureza, ou seja, aqueles para quem é melhor servir do que mandar; a razão não lhes basta para se regerem a si mesmos, mas apenas para aceitar o que se lhes ordena; a sua energia está mais no corpo do que na alma. Ora bem, se existem semelhantes pessoas, estas são em grau máximo os índios, que em verdade pouco parecem distar dos animais brutos e são totalmente inábeis para governar; sem dúvida, é melhor para eles ser regidos por outros do que regerem-se a si mesmos (...).

É certo que todo o domínio tem a sua origem na autoridade divina, pois Deus é o criador de todas as coisas e ninguém poderia ter esse domínio se Deus não lho concedesse (...) Isto manifesta que o domínio sobre as coisas se funda na imagem de Deus, que não se encontra nos pecadores (...) Por conseguinte, o que segue

esta sentença poderia dizer que os índios não eram donos nem senhores, porque estavam sempre em pecado mortal»⁶.

Arrasados uns, convertidos à força outros, a relação pouco ‘amigável’ com os índios das Américas pode ser comprovada por mais estes dois testemunhos: no III Concílio Provincial Mexicano (1585) decretam-se ‘meios rigorosos’ contra os índios nativos que «voltam sem temor a seus erros e ritos antigos»⁷; «da grande Terra Firme estamos certos de que os nossos espanhóis, pelas suas crueldades e nefandas obras, despovoaram e devastaram, estando hoje desertos, quando antes estavam cheios de homens racionais, mais de dez reinos maiores do que toda a Espanha, mesmo contando com Aragão e Portugal, e mais terra do que aquela que vai de Sevilha a Jerusalém duas vezes, que é obra de mais de duas mil léguas. Daremos por conta bem certa e verdadeira que foram mortas nos ditos 40 anos, pelas ditas tiranias e infernais obras dos cristãos, injusta e tiranicamente, mais de 12 milhões de almas, contando homens, mulheres e crianças; e, em verdade, creio mesmo, sem pensar enganar-me, que serão mais de 15 milhões»⁸.

Não devemos esquecer, entretanto, as vozes e práticas proféticas de alguns: como não citar aqui as reduções dos jesuítas, ou a evangelização inculturada e o primeiro catecismo autóctone, em língua quéchua, de Pedro de Córdova, op, ou o grito e advertência espantosos na homilia de António de Montesinos, logo em 21 Dezembro de 1511, aos ‘encomendeiros’ espanhóis, em La Hispañiola: «Subi aqui para vos dar a conhecer estas verdades, eu que sou a voz de Cristo no deserto desta ilha. E, portanto, convém que não de qualquer maneira, mas sim com todo o vosso coração e com todos os vossos sentidos, a escuteis. Essa voz constituirá grande novidade que nunca ouvistes, novidade áspera, dura, espantosa, perigosa e que nunca pensastes escutar.

6 Francisco de Vitória, *Doctrina sobre los indios*, Ed.San Esteban, Salamanca 2009, pp.44-47.

7 Citação de P.Suess, *Inculturação e Libertação*, Vozes 3/1986, p.9.

8 Bartolomeu de las Casas, *Brevísima relación de la destruccion de las Índias*, Ediciones 29, Barcelona 2004, p.15.

Esta voz diz que estais todos em pecado mortal, que nele viveis e morrereis, por causa da crueldade e tirania que usais com estas gentes inocentes.

Dizei: Com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade haveis feito tão detestáveis guerras a estas gentes, que estavam nas suas terras tranquilas e pacíficas? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem dar-lhes de comer nem curá-los das suas doenças, que vós mesmos provocais com os excessivos trabalhos que lhes dais, com risco de os matardes só para conseguir obter oro a cada dia? E que cuidado tendes em que alguém os ensine e conheçam ao seu Deus e criador, sejam baptizados, oiçam missa e guardem as festas e domingos?

Eles não são seres humanos? Não têm almas racionais? Não estais obrigados a amá-los como a vós mesmos? Não entendeis isto? Não sentis isto? Como estais dormidos em sono tão profundo e letárgico? Tende por certo que no estado em que estais não vos podeis salvar tal como os que renegam a fé em Jesus Cristo»⁹.

Quanto ao continente africano, ele é objecto de uma progressiva descoberta por parte dos portugueses: em 1415 já estão em Ceuta, nos anos 80-90 chegam ao rio Zaire e Reino do Congo, no final do século já dobram o sul da África e navegam pelo oceano Índico.

Em 1991, em Angola, realizou-se um Simpósio intitulado «5 séculos de evangelização e encontro de culturas», justamente para comemorar os 500 anos da chegada de Diogo Cão à foz do Rio Zaire e os primeiros baptismos dos reis do Congo e do príncipe D. Afonso¹⁰. Mas não será demasiado ingénuo falar-se apenas em feliz encontro de culturas? Será verdadeiro celebrar 500 anos de evangelização? Não seria preferível falar de 5 séculos da chegada do Evangelho àquelas terras? E que evangelização se fez, de facto? Até

9 Testemunho de fr.Bartolomeu de las Casas, na sua *História de las Índias*, LibIII, Cap.V. Cfr esta citação e todo o contexto dos Sermões de Montesinos na obra de A.Millares Carlo, Tomo II, Ed. Fondo de Cultura, México 1965, pp. 438-445.

10 Todos estes acontecimentos encontram-se muito bem documentados numa obra recente: Julieta Araújo, *Os dominicanos na expansão portuguesa – séculos XV-XVI*, Edições Colibri, Lisboa 2009, pp.47-63.

finais do sec. XIX, houve penetração no território africano ou apenas contactos comerciais na costa e muito ligados ao comércio de escravos?

As numerosas bulas papais, durante todo o sec.XV, dirigidas aos monarcas portugueses, dão conta de uma perspectiva não muito abonatória da expansão. Vejamos, a título de exemplo, o que o Papa Nicolau V escreveu ao rei D. Afonso V de Portugal, na Bula Dum Diversas (1452): ali se concede «plena e livre faculdade para invadir, conquistar, expulsar, derrotar, subjugar os sarracenos, pagãos ou outros inimigos da cristandade e o direito de conduzi-los à servidão perpétua, de confiscar os seus bens e ocupar as suas terras»¹¹.

De resto, e durante séculos, a ‘teologia da salvação das almas’ baseou-se na crença de que os negros estavam sob o poder do demónio e não passavam de uns pobres desgraçados, inferiores e ignorantes, a quem era necessário baptizar e civilizar – justificação para falar em ‘salvar as almas’ e calar os interesses dos que levavam os corpos para a escravatura. É que, «se evangelizar deve significar igualmente ‘civilizar’ e ‘educar’, o equívoco aparece»¹². Não que a evangelização não possa ter uma dimensão civilizadora, mas a concepção subjacente era a da imposição da ‘civilização do ocidente’... que se poderia definir por um trágico trinómio colonial, isto é, assente na administração política, nas sociedades comerciais, nas missões cristãs¹³.

Mas também aqui não se podem esquecer práticas humanistas de muitos missionários, verdadeiros promotores da pessoa humana e do seu acesso à educação e à saúde. Tais práticas evidenciam um respeito pela pessoa e cultura do ‘outro’, algo que já em meados do séc. XIX levaria Libermann, um dos fundadores da Congregação dos Espiritanos, a escrever (em carta de 19 de Novembro de 1847) aos seus irmãos missionários em Dakar (Senegal): «Despojai-vos da

11 Citação de P.Suess, *Inculturação...*, oc, p.8. Trabalho indispensável e elucidativo sobre esta matéria é o de C.M. Witte, *Les Bules Pontificales et l’expansion portugaise au XVeme siècle*, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 48(1953), pp.683-718; 49 (1954), pp.438-461; 51 (1956), pp. 413-453 e 809-836; 53 (1958), pp.5-46 e 443-471.

12 O.Bimweny, *Discours...*, oc, p.132. Cfr J-M. Ela, *Ambiguités de la mission*, *Lumière et Vie* 137 (1978), pp.17-32.

13 Cfr O.Bimweny, *Discours...*, oc, p.88.

Europa, fazei-vos negros com os negros». E, exactamente na mesma perspectiva respeitadora e positiva, o cristianismo, que representa hoje cerca de 13% da população africana, entende-se num processo de inculturação, de acordo com o desafio do Papa Paulo VI em 1969, na capital do Uganda (Kampala): «Vós podeis e deveis ter um cristianismo africano».

Quanto à Ásia, que dizer do encontro do cristianismo com esse imenso e longínquo continente? A esmagadora maioria dos navegadores, comerciantes e missionários cedo se deram conta da riqueza das culturas e religiões do Oriente, de tradições milenares, culturas essas que não permitiam classificá-las simplistamente de 'primitivas'.

Do ponto de vista estritamente missionário, devem recordar-se os extraordinários esforços de alguns jesuítas italianos, quer na Índia quer na China, que estudaram e se deixaram fascinar por tais realidades e desenvolveram um profundo diálogo inter-cultural e inter-religioso. Os mais importantes foram sem dúvida Roberto Nobili (1577-1566), na Índia, e Matteo Ricci (1552-1610), na China. O primeiro estudando e criando a escrita do sânscrito, língua para a qual se traduziu a Bíblia, os rituais dos sacramentos e na qual se faziam os estudos dos seminaristas locais; o segundo conhecendo a fundo o confucionismo e estabelecendo um diálogo profundo com os seus mestres. Em relativamente pouco tempo, a missão cristã conseguiu entre 200 e 300 mil convertidos e então, entusiasmados com tais experiências, os Papas da época encorajaram-nas decisivamente, tendo até criado a *Propaganda Fide*, em 1622, para melhor e mais directamente as acompanhar e apoiar. É essa Congregação romana que, em 1659, escreve o seguinte texto dirigido a todos os missionários que operavam na China: «Não ponham nenhum zelo, nem avancem nenhum argumento para convencer esses povos a mudar os seus ritos, os seus costumes, os seus hábitos que não sejam evidentemente contrários à religião e à moral. O que é mais absurdo que transportar a França, a Espanha, a Itália ou outro país da Europa para entre os chineses? Não lhes introduzam nada disso, mas apenas a fé, que não menospreza ou destrói os ritos e costumes de nenhum povo (...) Dado que é da natureza do homem apreciar e amar mais o que é próprio de cada um, de modo particular a própria nação (...) não há razão

de ódio que mais facilmente possa alienar os espíritos como obrigar alguém a modificar os seus costumes nacionais e tradicionais (...) Não ponham então nunca os costumes da Europa em paralelo com os desses povos; pelo contrário, adaptai-vos aos deles com diligência»¹⁴.

Estes missionários jesuítas italianos não constituíram, porém, a regra... Missionários de muitas outras congregações religiosas e até jesuítas de outros países fizeram uma apreciação muito mais negativa das culturas e, sobretudo, das religiões do Oriente. São célebres as controvérsias dos ritos chineses e malabares, nas quais muitos defendiam a incompatibilidade radical da fé cristã com os costumes locais. Frei Gaspar da Cruz, OP (1520-1570), por exemplo, escreve no Cap.27 do seu *Tratado das coisas da China*: «Quão polida é esta gente, no regimento e governo da terra e no comum trato, tão bestial é em suas gentilidades, no tratamento de seus deuses e idolatrias»¹⁵.

É assim que, começando a considerar as experiências missionárias no Oriente como perigosas e preocupantes para a ortodoxia da fé, vários Papas da primeira metade do séc. XVIII tomam várias decisões contra tais métodos de inculturação missionária, primeiro em 1704, depois 1715 e 1720. Finalmente, em 1742, Bento XIV (com a bula *Ex quo singulari*) declara nulas todas as anteriores permissões e apelida as religiões do Oriente como supersticiosas. «A primeira grande tentativa de ‘adaptação’ tinha falhado»¹⁶.

É verdade que Pio XII, duzentos anos mais tarde (1939), revogou aqueles decretos e declarou, na sua Radiomensagem à Índia, em 1953: «A Igreja Católica não pede a ninguém que renuncie aos modos e costumes da sua própria pátria cultural. A ninguém ela obriga a adoptar modos de viver que lhe são estranhos. A Igreja pertence ao Oriente e ao Ocidente. Não está ligada a cultura alguma em particular»¹⁷. Mas também alguns se interrogam se esta abertura não vem demasiado tarde e chega num momento em que a fé cristã já perdeu muito da força que prometia em tais lugares.

14 Tradução da citação francesa de O.Bimweny, *Discours...*, oc, p.66.

15 Frei Gaspar da Cruz, *Tratado das Coisas da China*, Sociedade Editora de Livros de Bolso, Lisboa 2010, p.254-255

16 S.Neill, *A History of Christian Missions*, Penguin Books, Harmondworth 1964, p.194.

17 Pio XII, AAS 45(1953), 96-99.

O CRISTIANISMO NO ESPAÇO ECUMÊNICO

Dimas de Almeida

CARTA ABERTA

EXCELENTÍSSIMO E REVERENDÍSSIMO
SENHOR JOSÉ DA CRUZ POLICARPO

Senhor Bispo,

Esta carta, que só agora lhe escrevo, desejei ter-lha escrito há vários meses, logo a seguir à celebração eucarística de Janeiro em Carcavelos, celebração integrada na Semana Anual de Oração pela Unidade e presidida por Vossa Excelência Reverendíssima. Não lha escrevi então porque poucos dias depois partia eu para o estrangeiro, e a multiplicidade de tarefas em que me vi envolvido foi-me fazendo postergar mais e mais a realização do meu desejo. Uma muito ligeira pausa no meu trabalho permite-me agora retomar o projecto de há meses, sentindo-me estimulado a isso pela convicção da sua pertinência.

Já não o via há alguns anos, e foi para mim uma alegria tê-lo voltado a ver. Via-o agora pela primeira vez investido nas suas funções episcopais, sob o peso de responsabilidades novas, e ouvia-o no seu discurso, não podendo deixar de me lembrar da última vez que o tinha visto e ouvido ainda como Padre Policarpo - era o verão de 1975! - quando no Sínodo da minha Igreja nos falou do

modo “como um teólogo católico vê a posição da sua Igreja frente às ‘minorias eclesiais’”.

Não é, essencialmente, sobre o discurso do teólogo-presbítero do verão de 1975, nem sobre o discurso do teólogo-bispo de Janeiro de 1979, que eu queria pronunciar-me nesta minha carta - ainda que eu desejasse vivamente que o bispo de hoje pudesse sentir a liberdade interior e exterior para ouvir o presbítero de ontem. O meu objectivo ao escrever-lhe é o de levantar algumas questões que julgo lhe interessarem vitalmente como homem de Igreja que é, questões que creio estarem no cerne da existência das nossas Igrejas no nosso tempo e no nosso país. O meu objectivo é, essencialmente, chamar a nossa atenção para o problema ecuménico entre nós como um problema de fundo.

Como protestante que sou, interessa-me vivamente a Igreja romano-católica portuguesa. Ainda mesmo quando me defino contra ela não posso deixar de me situar em relação a ela e por ela. Por isso o que nela se passa, os seus gestos, os seus pronunciamentos, os seus silêncios, são manifestações de que eu procuro fazer uma leitura a partir da posição que é a minha e no relativismo dos meios de que disponho. Vivi as alegrias, as expectativas e as esperanças suscitadas pelo Vaticano II. Posteriormente, entre nós, experimentei as decepções decorrentes de um silenciamento do mesmo. Fui participante - como alguém a quem a questão ecuménica interessa profundamente - do incipiente diálogo ecuménico (que mesmo assim só existiu por iniciativa laica e a nível predominantemente laico!) que há uns quinze anos se processou nesta cidade de Lisboa. Depois do longuíssimo período do anátema que pesara sobre os protestantes neste país, a relativa passagem do anátema ao diálogo ocorrida então, representou alguma coisa para nós. Católicos e protestantes, um número limitado, tivemos então várias reuniões e começámos a ler a Bíblia em conjunto e a orar em conjunto. Era a alegria do encontro que, ainda com algumas tensões, parecia começar a pôr fim a uma situação velha e a querer dar à luz uma relação nova. Parecia ser o princípio do fim do anátema, o surgir de um diálogo onde não haveria mais palavras proibidas, o renascer de uma esperança a querer tomar forma concreta e tangível na sociedade em que vivíamos.

Não se avançou, porém, grande coisa. A nível oficial quase nunca se saiu do silêncio prudente, e até hoje a Igreja romano-católica não tem em Portugal - ao contrário do que aconteceu na generalidade dos outros países - uma comissão nacional para o ecumenismo (em contradição assim com as directivas do Secretariado para a Unidade dos Cristãos, do Vaticano). O que houve de mais expressivo e importante de então para cá, foi sobretudo o ecumenismo vivido ao saber do circunstancial, fora do contexto da aprovação das hierarquias, sobretudo em tomadas de posição e em gestos que se pretendiam proféticas, por vezes no sentimento da profanação dos interditos e dos tabus.

E a situação de hoje, como caracterizá-la? Sem dúvida que o movimento ecuménico - que conta já várias dezenas de anos, pois não começou com o Concílio Vaticano II, nem é de origem romano-católica mas sim protestante - atravessa presentemente, em toda a parte, o que podemos chamar uma crise de credibilidade. Ainda recentemente Hans Küng, referindo-se ao movimento ecuménico, denunciava a “poderosa contra-ofensiva que o paralisa tanto dentro como fora da Igreja católica”. E acrescenta Küng: “Tal paralisação obedece, em distinta medida, à inflexibilidade de muitos dirigentes eclesiásticos, especialmente das autoridades romanas, às tensões surgidas no seio do Conselho Mundial de Igrejas, e a uma forte polarização reaccionária das bases de muitas igrejas e países”.

É um facto: à sadia provocação ecuménica do princípio, que tinha como preocupação fulcral devolver a Igreja à sua missão, substituiu-se a postura dos guardiães da fé incapazes de pensar de outro modo que não seja o eclesiocêntrico. E sabe-se o que significa uma postura eclesiocêntrica: é a postura em que o peso da instituição ameaça constantemente sufocar o espírito, e a força da doutrina intocável, do juridismo frio, da diplomacia das luvas brancas, ocupa o lugar que era essencial que pertencesse à coragem e à ousadia de um autêntico sopro profético.

Mas é um facto também: aqui ou ali uma nova praxis ecuménica tem surgido: a praxis ecuménica dos cristãos para quem a busca da unidade da Igreja não pode de modo algum ser um alibi da fuga à realidade que uma tal unidade de fachada pode ocultar; a realidade

da luta de classes. Ainda não há muito tempo, há alguns meses, no sul da França, um grupo ecuménico de cristãos endereçava uma carta às respectivas autoridades eclesiásticas, onde se escrevia: “vós estais preocupados com a unidade da Igreja; a vossa unidade nós não a queremos. Ela faz parte do discurso ideológico da vossa instituição, discurso que oculta as relações de dominação e de exploração”. É evidente que uma tal praxis ecuménica só pode processar-se fora do âmbito oficial. Uma oficialização da mesma só poderia significar ou a sua domesticação ou, então, a morte de uma certa estrutura eclesiástica tal como ela hoje existe. E não é verdade que a resistência à morte é muito grande, ainda mesmo quando se sabe que é para ressuscitar sob uma nova forma? Muitos dos mais latos responsáveis de Igreja passaram de promotores da “oikoumene” a defensores de uma confessionalidade que mantém de pé, intocavelmente de pé, o actual aparelho eclesiástico. É assim que o desejo de que as estruturas intocáveis subsistam triunfalmente mata de contínuo os sopros do Espírito. Daí o inevitável choque com variados grupos de cristãos para quem o sistema é idolatria sempre que se transforma em prisão para o Espírito. Para muitos desses cristãos vale mais ser-se discípulo de um Cristo compreendido “hereticamente” do que funcionário de uma Igreja - romano-católica ou protestante - onde a ortodoxia, com o seu peso constrangedor, silencia as consciências, castra a criatividade, congela o Espírito.

Com o advento do 25 de Abril, as nossas Igrejas em Portugal perderam, quiçá, uma oportunidade única de se manifestarem como Igrejas livres e libertadoras. O 25 de Abril desencadeou um processo complexo, mas sem dúvida portador em si mesmo de uma promessa de libertação. Era a festa da libertação da palavra, o emergir de um pesadelo de anos, o eclodir de uma esperança a espancar os velhos fantasmas, o surgimento de um horizonte novo e aberto onde a mentira institucionalizada, a política do campanário, a esterilização da cultura, pareciam não mais poder ter futuro. Mas até que ponto as nossas Igrejas incarnaram, fizeram sua uma tal promessa? Não se manifestou, logo no princípio, o majoritário romano-catolicismo português muito prisioneiro do passado recente? Não surgiram a memória e a voz da sua hierarquia sem fundura própria - e portanto

sem perspectiva de futuro - num profissionalismo que parecia não poder existir autenticamente senão no espaço específico criado pela velha ideologia (vulgo Estado Novo) de quatro ou cinco décadas. Não serviram essa memória e essa voz como coordenadas de referência para uma Direita que, órfã e desorientada a princípio, passou depois a manifestar-se como senhora de uma agressividade segura de si mesma?

E que dizer do protestantismo? Não continuou o minoritário protestantismo português a manifestar-se como aquilo que sempre tem sido: mais como uma assembleia de eleitos do que como um corpo de profetas? Não terá este protestantismo saudado o 25 de Abril quase exclusivamente como uma oportunidade que lhe entrava pelas portas adentro de conhecer uma liberdade religiosa que o libertasse da sua ancestral condição de desfavorecido, quando não roubado nos seus direitos, pelo anterior regime? Mas não significaria isso continuar a alimentar a sua antiga atitude patológica perante o problema da liberdade religiosa, atitude em que se esquece que a luta dos cristãos pela liberdade religiosa é uma luta que deve vir em último lugar, para dar a primazia à luta pela liberdade e direitos de todos os cristãos? Não terá o protestantismo português esquecido que os cristãos não têm o direito de exigir para si próprios e para as suas Igrejas direitos e liberdades que o cidadão comum não cristão não possui?

Protestantismo sem Reforma, nos seus pouco mais de cem anos de existência o protestantismo português sempre se tem visto condicionado por o tecido social estruturante da nação portuguesa ser, do ponto de vista religioso, visceralmente marcado pelo domínio ancestral do romano-catolicismo. Um romano-catolicismo com um peso histórico, com uma espessura de séculos, com uma configuração ideológica - tudo coisas que não podem ser minimizadas e que, como é compreensível, começaram logo por condicionar a existência e o desenvolvimento dos primeiros grupos protestantes surgidos entre nós há pouco mais de um século.

Que significou para esse catolicismo o aparecimento desse protestantismo? Marcado por uma evidente debilidade teológica, por uma eclesialidade em que cedo as fissuras haviam de degenerar

em cisões, por uma implantação sociológica extremamente reduzida, o protestantismo português não terá começado por significar grande coisa para um catolicismo de estrutura monolítica que, não obstante parecer nunca ter sido teologicamente forte - e provavelmente por causa disso! - vivia em estado de conúbio com o poder, um conúbio que havia de assumir dimensões gritantes quando passa a mover-se no espaço ideológico criado pelo velho Estado Novo. Ser uma minoria, e uma minoria marginalizada, acusado de órgão estranho no corpo de uma nação que se pretendia católica - eis algo que profundamente marcou o protestantismo aparecido em terras lusitanas. Marcou-o tanto psicológica como teologicamente, levando-o a refugiar-se na mística do pequeno rebanho e a adoptar um estilo de comportamento essencialmente anticatólico ao nível do pensado e do vivido. É assim que essa minoria religiosa marginalizada terá significado, quando muito, uma ameaça de ligeiro beliscão não só na tacitamente aceite unidade religiosa da nação, como também no clericalismo presente nas prerrogativas religiosas sacerdotais.

Ora é aqui que eu desejava afirmar o que me parece ter sido deplorável, e que toca as dimensões do paradoxal: por um lado o catolicismo português não viu, nem talvez pudesse ter visto, no protestantismo que lhe começava a entrar pelas fronteiras adentro uma maneira-outra de ser cristão; por outro lado o protestantismo que surgia em Portugal não apresentou, nem podia talvez ter apresentado, uma alternativa válida para o surgimento de uma Igreja-outra.

Assim, o tempo da polémica sem diálogo ajudou inequivocamente a operar o milagre de voltar do avesso a identidade do protestantismo português: de tal maneira que este passou a definir-se mais por aquilo que não devia ser do que por aquilo que era chamado a encarnar. Aquilo que ele não devia ter sido - e foi-o intensamente - era anticatólico. Explico-me. Movendo-se ao nível do meramente religioso, o protestantismo português denunciou no catolicismo romano o que eu chamo os acidentes de uma vivência religiosa mais ou menos generalizada - como, por exemplo, a missa em latim, as imagens, as procissões, o celibato sacerdotal, e alguns outros. A partir de aí começou a ser um protestantismo nutrido, em grande medida, pelos erros ou supostos erros do romano-catolicismo,

e a aparecer como definindo-se essencialmente por essa atitude. Evidentemente, tratava-se de uma atitude não só problemática como eminentemente perigosa: se esses erros viessem a ser corrigidos, de que se iria nutrir no futuro esse nóvel protestantismo?

Além disso, um tal anticatolicismo, polemizando sempre contra o mais ou menos acidental no romano-catolicismo português, foi anticatólico de uma maneira invertida, isto é, escamoteou sempre - salvo, talvez, uma ou outra atitude pontual e pessoal - o que houve de monstruoso, durante a longa era salazarista-caetanista, no catolicismo lusitano: o suporte ideológico dado ao nosso fascismo, a simbiose visceral, orgânica, consentida e desejada, realizada entre esse catolicismo e o fascismo que se ligava por todas as fibras ao tecido social português.

Escamoteou o essencial. Nem, provavelmente, poderia ter sido de outro modo. A política do “reino de Deus” do nosso protestantismo não era outra senão a de um Evangelho castrado - coisa espantosamente paradoxal! - naquilo que tinha sido uma das ênfases fundamentais da Reforma do século XVI: a gratuidade de Deus. O “Deus gratuito mas não supérfluo” (na fórmula de um cristão espanhol), testemunhado pelos profetas e pelos apóstolos, ficou sepultado, nos arraiais protestantes, debaixo dos escombros de uma polémica estéril por não conduzir a parte nenhuma. A alternativa de uma Igreja-outra eclipsava-se. O Deus gratuito dos Reformadores calava-se no seu potencial revolucionário. O legalismo soerguia-se. O feitiço de uma linguagem doutrinária de tipo integrista mantinha cativo um Evangelho livre e libertador. Julgava-se que a salvação da pessoa se podia operar em detrimento do mundo, e de aí a valorização do indivíduo e a desvalorização da comunidade.

Católicos e protestantes em Portugal, eis-nos assim situados nas nossas Igrejas e neste país. Lucidamente, sem dicotomias maniqueístas sempre deploráveis, somos levados ao reconhecimento de que a história das Igrejas, aqui e em toda a parte, não é mais edificante do que a história do mundo. Cada página da história da Igreja - história que se desenrola visceralmente ligada à história do mundo - é uma tragicomédia que nos mete a todos em cena, personificando todos e cada um, a comunhão e o anátema, a fé

e incredulidade, a esperança viril e a ilusão estúpida. Em nós que somos Igreja, coabitam continuamente a seriedade de um Abraão e o riso de uma Sara. Digamo-lo claramente: o riso de Sara é o companheiro fiel da fé, e não apenas na medida em que ele pode bem ser a expressão de um realismo que se impõe não escamotear. É Ernst Käsemann, notável exegeta contemporâneo quem lembra que “não há Cristo sem Anticristo; não há apóstolos sem Judas, não há profetas sem profetas duvidosos, não há campos prontos para a ceifa sem ervas daninhas; e as cartas do Apocalipse lá estão para dizerem às Igrejas de todos os tempos o que o seu Senhor tem contra elas”. E como escreveu Georges Crespy, esses saudoso amigo francês, “não são apenas os “revolucionários” que dizem às Igrejas que os seus hábitos institucionais são maus; é a própria Bíblia que o diz também. Quando ela nos mostra Jesus chamando a atenção dos seus discípulos para o facto de que, entre as nações, há chefes, detentores do poder, que oprimem os homens, e exortando que não deve ser assim entre eles, a Bíblia abre um caminho no qual não há mais lugar para os sistemas de “poderes empilhados” que fizeram das Igrejas réplicas das sociedades feudais ou burguesas liberais”.

Eis-nos, assim, a falar anualmente, ciclicamente, piedosamente, inocuamente, em unidade da Igreja, com as subtis distinções de tipo escolástico, no que, por exemplo, à eucaristia, sacramento da unidade, diz respeito: distinções entre transubstanciação, consubstanciação, presença real, distinções entre concelebração, intercomunhão, comunhão aberta, hospitalidade eucarística... (lembra-se de que o seu discurso de Janeiro deste ano, sobre aquele magnífico texto bíblico de Abraão, foi exactamente sobre a hospitalidade?). Mas é preciso dizê-lo: todas essas distinções, além de insípidas e intragáveis, são, teologicamente, autênticos becos sem saída.

Não há dúvida de que depois de anos e anos, de séculos e séculos, de desprezo, de calúnias e de perseguições mútuas, o movimento ecuménico que tem transformado situações de hostilidade em situações de estima mútua e de procura em comum, é, obviamente, uma boa coisa. Concordo que vale mais eu ser chamado de “irmão separado” (ainda que às vezes não saiba muito bem onde é posto o acento tónico, se no “irmão”, se no “separado”) do que ser apodado

de “hereje calvinista” - o que em tempos passados era até bastante perigoso para a segurança de cada um, pois o caminho para a purificação da “heresia” e do “hereje” era muitas vezes a fogueira. Mas não deixa de ser significativo - significativo e preocupante - que nos últimos anos espíritos que parecem lúcidos tenham começado a denunciar a denunciar o que chamam de ecumenismo de salão. E toda a gente sabe o que se faz num salão: fala-se, conversa-se, é-se polido - é tudo o que sabe fazer.

Ora queria apontar aqui para algo que me parece extremamente importante, mas que também me parece sistematicamente ignorado na generalidade dos diálogos ecumênicos contemporâneos: refiro-me ao que se pode chamar de mito unitário. De acordo com o conceito generalizado de ecumenismo, a pesquisa ecumênica deve repousar sobre o postulado de que a comunhão em Cristo, para ser plenamente vivida, deve ser traduzível numa formulação unitária do conteúdo da fé. De aí a formulação de um texto idêntico do “Pai nosso”, a elaboração de diversos “textos de acordo”, a feitura de alguns “credos ecumênicos”. Tudo isto pode ser também muito bom, mas os progressos possíveis sobre esta via correm o risco de serem limitados. E, sobretudo, como dizia G. Crespy, “é bem possível que um dia nos encontremos - um pouco assim como aqueles teólogos de Bizâncio que discutiam, diz-se, o sexo dos anjos quando a sua cidade foi invadida - sem discursos porque já não haverá ninguém para os escutar”. E continua ele: “Mas qual é exactamente o papel do discurso no conjunto da fé cristã? Toda a questão do ecumenismo reside nessa pergunta. Se a fé é redutível a um conjunto de discursos, pronunciados de modo disperso, então o ecumenismo não irá longe. É totalmente vão esperar que João Paulo II e Philippe Potter cheguem um dia, sem equívocos, ao mesmo tipo de formulação. Aliás compreendemo-los. Se a verdade reside num discurso sobre a verdade, renunciar ao seu próprio discurso é renunciar à verdade. O ecumenismo, reduzido ao confronto dos enunciados, acaba por se converter na arte da escuta polida; torna-se, assim, um falso diálogo. Mas será a verdade, em primeiro lugar, da ordem do discurso? Se Pedro tivesse anunciado o acontecimento da ressurreição de Jesus como um ponto de vista interessante para uma filosofia da história,

os escribas tê-lo-iam discutido e rediscutido, mas não teria havido comunidade messiânica nem em Jerusalém nem noutra sítio. De facto, a palavra de Pedro era o seu acto, ou antes, o acto do próprio Jesus com Pedro. E este acto, por sua vez, agia sobre os homens e conduzia-os a viver o que eles ouviam. A existência da comunidade tornava-se ela própria o lugar da palavra, ela era a palavra feita carne e a meditação da verdade não consistia para ela num ajuste de proposições, mas numa vigilância. Era preciso estar vigilante para que a comunidade, filha da palavra, fosse e permanecesse uma palavra que autentica em seguida todos os discursos”.

Desculpe-me a longa citação, mas ela parece-me apontar certeira para o que aqui chamo de mito unitário. Pois não é verdade que as formulações da fé no Novo Testamento são formulações plurais e não podem deixar de o ser, pois trata-se de delimitar um mistério que nenhuma verdade pode fixar? É para isso que o trabalho exegético dos últimos tempos tem apontado. Todo o trabalho que os biblistas têm posto à nossa disposição desde há uns cinquenta ou sessenta anos, leva-nos a uma releitura do Novo Testamento (e da Bíblia inteira) permitindo-nos uma reorganização da sua mensagem. Compreende-se, porém, que o resultado desse trabalho passe despercebido em muitas Igrejas. Há quinze anos, em conferência tornada famosa, sublinhava E. Käsemann a propósito da eclesiologia do Novo Testamento: “A proclamação feita por Jesus da soberania de Deus, suscitou muitas eclesiologias, mas cada uma delas permanece, curiosamente, distante dessa proclamação, e não a reflecte senão fragmentando-a, decompondo-a mesmo...”, e acrescentava: “Como é que a constatação da diversidade das eclesiologias poderá não destruir a confissão da unidade da Igreja de Cristo, mas iluminá-la na sua profundidade? Esse é o problema central que temos de pôr a nós mesmos”. A questão levantada por Käsemann parece-me ser, no fundo, a questão de como as nossas Igrejas, hoje, se expõem à alteridade da Palavra viva de Deus. E como situar aqui a pretensão do magistério católico de “dizer a verdade”? Essa pretensão magisterial de dizer o sentido não significará, finalmente, ligar a liberdade do Evangelho ao discurso da instituição?

Há um outro factor normalmente silenciado no ecumenismo oficial, mas que me parece muito importante ser tido em conta quando se trata do problema ecuménico. É que hoje a divisão das Igrejas surge aos nossos olhos como uma divisão que não é mais coincidente com a linha por onde passam as fronteiras confessionais históricas. Por outras palavras: somos hoje espectadores e protagonistas de uma situação nova em que os cristãos aparecem divididos entre si principalmente por clivagens mais ou menos profundas que passam pelo meio de cada Igreja. É assim que alguns protestantes se sentem hoje mais perto de alguns católicos do que de muitos protestantes e, vice-versa, católicos há que descubrem em alguns “irmãos separados” uma proximidade maior do que aquela que experimentam em relação a outros católicos.

Sem dúvida, esta nova situação de desintegração de uma certa ordem confessional pode trazer consigo elementos perturbadores para os amantes dessa ordem, na medida em que a antiga clareza da divisão confessional passa a ficar muito menos clara, e a nova dimensão de conflito no interior de cada Igreja marca o problema ecuménico de uma acuidade maior. Mas, ao mesmo tempo, eu diria que podemos estar também a viver uma situação promissora, na medida em que as recentes clivagens confessionais são menos o resultado de desacordos dogmáticos do que da clarificação de antagonismos políticos e sociais resultantes da busca da mudança estrutural da Igreja que se impõe. Isto é: pode haver promessa se os novos conflitos no interior das Igrejas e as modernas tensões que nestas se manifestam, vierem a desembocar no surgimento de uma solidariedade ecuménica que contribua para criar a nova Igreja de amanhã.

Há anos dizia-se: a doutrina separa-nos, o serviço une-nos. Nos últimos anos a superficialidade de um tal pensamento tem-se manifestado de uma maneira cada vez mais evidente. Quem hoje, por exemplo, se dispõe a terçar armas pelo “filioque”? Contudo, haja em vista os conflitos que o programa da luta contra o racismo do Conselho Mundial das Igrejas tem suscitado entre algumas das suas Igrejas membros. Hoje é sobretudo ao nível de uma prática, com as inevitáveis opções e consequências políticas, que as grandes tensões e conflitos rebentam. O movimento ecuménico não pode

hoje ignorar que algumas das grandes tensões que atravessam as Igrejas de uma ponta à outra são, sobretudo, resultantes da tentativa de uma passagem da ortodoxia à ortopraxia. Ora o raciocínio de que a doutrina separa mas o serviço une, assenta sobre o pressuposto de que as pessoas ou as instituições são levadas a agir pela força de certas ideias ou pela inspiração de certos valores. É preciso, porém, sublinhar o quanto um tal pressuposto tem de vulnerável: é que, no fundo, quer as pessoas, quer as instituições, ao agirem agem mais de acordo com os seus interesses e com a condição social que é a sua do que com as suas ideias.

Claro que as clivagens que hoje em dia atravessam a Igreja romano-católica, provocam também, de certo modo, uma mudança no cenário do diálogo ecuménico. Até não há muitos anos era evidente na Igreja católica o sentimento de, ao entrar em diálogo com o protestantismo, ter como parceiro ecuménico um protestantismo plural. Hoje, nós, protestantes, ao dialogarmos convosco, experimentamos o sentimento simétrico: temos diante de nós catolicismos divergentes a entoarem o “requiem” sem remissão do fim do monolitismo constantiniano-tridentino. Acaso pertencerão à mesma Igreja Monsenhor Lefebvre e D. Hélder Câmara? Quererão, porventura, edificar a mesma Igreja os teólogos da teologia da libertação da América Latina, e os defensores da fé cuja teologia ficou cristalizada nas definições de tipo tridentino?

Falamos hoje em ecumenismo exige ainda, parece-me, não silenciarmos o que chamo o problema dos escândalos nas comunidades eclesíásticas. Refiro-me àquilo que nas palavras, no comportamento e nos gestos das Igrejas são pedras de tropeço que afastam da fé muitos homens e mulheres empenhados na construção da história. Escândalos serão, por exemplo, o monolitismo doutrinário a querer resistir e a estrangular a força do Espírito; a oligarquia dos detentores do poder eclesíástico, cuja tentação estrutural é sempre a de confiscar Jesus Cristo, acorrentando-o aos pilares do dogma petrificado, esquecendo-se de que Jesus Cristo é do domínio público; a falta de democratização das Igrejas que põe em carne viva a questão de como o poder é exercido na comunhão eclesial; a deterioração do cristianismo que ocorre quando os homens

de Igreja derramam a sua água lustral abençoando intrinsecamente corrompidas, algumas delas sustentáculos da desumanizante sociedade de consumo, e anatemizam muitos militantes empenhados no parto de um mundo novo que tarda em nascer (não se situará aqui a esconjuração demasiado simplista do “perigo comunista”, esquecendo-se as Igrejas de se perguntar que coisas concretas têm para oferecer ousadamente como alternativa para o surgimento de uma sociedade futura que ponha fim ao intolerável do presente?); a oferta de bandeja da ideologia justificadora das estruturas pecaminosas da sociedade actual, oferta para que responsáveis e teólogos inteligentes têm contribuído, esquecendo-se de que muitos deles pertencem aos estratos privilegiados da sociedade e por isso mesmo estão persuadidos da bondade das instituições sociais, ainda antes de começarem a cimentá-las ideologicamente.

Eis o que me parece ser um punhado de escândalos que afastam hoje muitos da fé. Evidentemente, tais escândalos não fazem senão subtrair o verdadeiro e único Escândalo pelo qual as Igrejas deveriam viver: refiro-me à cruz, ao Deus que em Jesus Cristo aparece como um Deus crucificado. Dito de outro modo: trata-se aqui de saber se Àquele a quem chamamos Deus é ou não comensurável a um homem pobre, sem poder, sem prestígio, crucificado. Sem dúvida que, nos escândalos acima apontados, as Igrejas podem dizer ter uma preocupação pastoral: a de, ao alimentarem os escândalos mencionados, não escandalizarem a sua clientela conservadora, uma boa parte dela só se sentindo bem numa Igreja que dá segurança. Mas a questão vital é esta: em que medida continuam as Igrejas a ser fiéis ao Evangelho quando, por comodidade, escamoteiam o único e verdadeiro Escândalo pelo qual o mundo pode viver, para dar livre curso aos escândalos que permite a “vida” das pequenas clientelas? E ainda: não deveriam as Igrejas preocupar-se mais com a evangelização das pessoas que representam um maior potencial histórico para o futuro do mundo e encomendar as outras pessoas à graça de Deus que é muito maior e mais poderosa do que as potencialidades das nossas Igrejas?

Onde está, por exemplo, nas nossas Igrejas o mundo operário? Não serão poucas, demasiadamente poucas, significativamente

poucas, as vozes que nas nossas Igrejas procuram fazer-se ouvir chamando a atenção para a problemática do mundo operário? Porquê essa falta de à vontade dos responsáveis eclesiásticos quando se trata de abordar a questão operária? E ainda: onde estão nas nossas Igrejas os homens e as mulheres que lutam para inventar um futuro novo? É um teólogo católico, o sólido e insuspeito Karl Rahner (editor do *Enchiridion Symbolorum!*) quem afirma: “É mais importante para a Igreja ganhar para a fé um homem de amanhã, que conservar na fé a dois de ontem a quem Deus salvará com a sua graça, ainda que o modo actual e futuro de enunciar a fé lhes possa tirar a segurança”.

Senhor Bispo: sabemos que há neste país muitos cristãos que conheceram o drama de, por motivações cristãs, se terem visto obrigados a abandonar lugares cristãos. Diante das nossas Igrejas surdas, muitos deles viram-se atirados para a dilaceração interior de abandonarem a sua Igreja institucional para concentrarem as suas energias lá, onde eles estão persuadidos de que elas poderão render mais, lá onde parece que se travam as batalhas mais verdadeiras e mais urgentes.

Nisso há, sem dúvida, uma grande questão hoje posta a todos nós que apesar de tudo ainda cremos quando temos tão boas razões para não crer (e somos por isso mesmo um motivo de espanto para nós mesmos) e ainda pensamos que a memória de Jesus Cristo não se apagou de todo nas nossas Igrejas: terá de continuar a ser uma fatalidade que o mundo onde hoje se travam as grandes batalhas pela libertação dos homens e das mulheres continue a povoar-se de mulheres e de homens persuadidos de que a recusa do inumano sistema capitalista implica inevitavelmente a recusa do cristianismo? Homens e mulheres que, entre a fé e a revolução, se viram obrigados a escolher? E ainda e por outro lado: que futuro será o do crente ligado à sua Igreja institucional, mas persuadidos de que entre a fé a revolução não tem, forçosamente, de fazer uma escolha? É para recear que se veja mergulhado em plena contradição, para muitos tão difícil de suportar: a contradição resultante do confronto entre o imenso potencial de sentido e de esperança resultantes da morte

e da ressurreição de Cristo, e o peso paralisante das estruturas de pensamento e de acção dominantes no contexto eclesiástico. A contradição que emerge do confronto entre a força explosiva do Evangelho, e um discurso em que se prega aos poderosos um Evangelho inofensivo e aos humildes um Evangelho de resignação.

Porque será que há cristãos que se encontram não poucas vezes interiormente dilacerados no seu desejo de fidelidade à Igreja; que se vêem muitas vezes marginalizados e rejeitados; que sabem até à medula do osso que o Evangelho de Jesus Cristo não é politicamente neutro; que procuram ser homens e mulheres de amanhã na construção da história de hoje; porque será que é sobretudo entre eles e neles que se encontra o espírito ecuménico mais generoso, a abertura para a necessária e urgente profanação de tabus, a prontidão para a transgressão salutar dos interditos paralisantes? Porque será que é entre eles e neles que muitas vezes a Igreja ecuménica se manifesta, a partilha do pão e do vinho se processa, a Igreja de amanhã ainda incerta e titubeante começa lentamente a tomar forma?

Senhor Bispo: mas será mesmo uma fatalidade continuarmos assim em Portugal? Será uma fatalidade a repetição cíclica anual da Semana de Oração pela Unidade que nada desbloqueia e tudo vem deixando na mesma? Não começaria por ser salutar pronunciarmos um não a essa inócua mas não inocente semana? Continuarmos a alimentá-la não significará estarmos a dar forma a um alibi de sete (oito) dias, evasão do essencial e promoção do periférico?

O que as nossas Igrejas não têm sido nem feito em Portugal, porque não começar a sê-lo e a fazê-lo agora? Não é irremediavelmente tarde para o surgimento no nosso país de uma Igreja dos cristãos que na lucidez, na coragem e na ousadia, reencontre e prolongue as grandes linhas do Concílio Vaticano II e da Reforma do século XVI. Com os Reformadores direi “*Ecclesia reformata semper reformanda*”, e com os vossos melhores teólogos “*Ecclesia semper reformanda in capita et in membra*”. E não se trata aqui (apenas) de uma questão académica. Trata-se em tudo isto, essencialmente, do risco e da paixão do Evangelho, esse Evangelho que sempre tem manifestado

ao longo dos séculos uma força estranha e desconcertante ao libertar-se das interpretações domesticadoras a que tem sido submetido.

Há catorze anos, em Dezembro de 1965, dizia Karl Rahner numa conferência pronunciada após o encerramento do Vaticano II: “Como outrora o profeta Elias, também nós, ao sairmos do Concílio, enveredamos por um vasto deserto e nos encaminhamos para a montanha sagrada do Senhor. Se agora, vencidos pelo cansaço, subjugados pelo sono ou abatidos pelo desânimo, quisermos repousar sob os louros de um triunfalismo conciliar, então acontecerá, convém que aconteça, é imprescindível mesmo que ocorra uma nova aparição do Anjo do Senhor que, servindo-se dos terríveis perigos e tormentos do nosso tempo, perseguição, queda e dores do coração e do espírito, nos desperte do sono e nos diga “Levanta-te. Resta-te ainda um longo caminho a percorrer” (I Reis 19:7)”.

Sim, trata-se na verdade de nos comprometermos numa longa marcha, muitas vezes rodeados pela angústia, e atacados por quebrantamentos do coração e da alma: uma marcha entre um passado que já não existe e um futuro que ainda não é: uma travessia no deserto. E uma coisa é certa: o ânimo necessário só nos poderá advertir do potencial de sentido que irrompe da morte e da ressurreição de Jesus. Nessa marcha será o Evangelho livre e libertador que nos impedirá de reduzir o outro, o irmão, às medidas canónicas da ortodoxia. A futura Igreja dos cristãos é a que terá como fundamento o que foi colocado uma vez por todas: Jesus Cristo. Mas um tal fundamento não é uma verdade cristalizada nem uma vida mumificada. É o grande acto libertador de Deus que desencadeia uma pluralidade de testemunhos. É por isso que a futura Igreja dos cristãos terá de ser uma Igreja aberta, a caminho, que recusa o juízo da lei, que luta quotidianamente para descobrir e viver «a gloriosa liberdade dos filhos de Deus». Será uma Igreja que não sacraliza uma ortodoxia, nem comporta guardiães da fé, nem confisca Jesus Cristo. Porque Jesus Cristo é do domínio público, uma vez que foi dado o mundo e não apenas à Igreja

A Igreja do futuro - ousa continuar a interpretar - definir-se-á não pela existência no seu seio de mandarins da ordem, mas pela palavra comprometida de profetas; não pela sacralização dos monstros

inumanos que nos marcaram visceralmente no nosso passado, mas pela denúncia dos ídolos e contínua procura dos símbolos geradores da vida; não pela retórica e defesa do que parece, mas pela prática constante da liturgia do que é; não pela redução das mulheres e dos homens a um denominador comum, mas pela defesa intransigente da unicidade irreduzível de cada homem e de cada mulher; não por uma ortodoxia congeladora do Espírito e aprisionadora das consciências, mas pelo poder do Evangelho; não por uma edificação a partir de cima, da hierarquia, mas por uma construção a partir da base, do povo crente; não por um confessionalismo que por apego ao passado mais não faz do que cultivar a paleontologia da doutrina, mas por uma fidelidade ao presente que implica uma escatologia da esperança; não pelo cultivo patológico de formas estruturais consideradas intocáveis, mas pela compreensão de que “a mais poderosa lei da Natureza é a mudança”.

Evidentemente não há nestas minhas palavras qualquer pretensão de futurização de uma Igreja que não sabemos exactamente como vai ser. E não o sabemos, por causas do carácter aberto e imprevisível do futuro. No que aí fica há apenas a necessidade sentida de prospecção de algo que não existe ainda mas que é preciso que venha a existir: a Igreja ecuménica de amanhã que é de toda a urgência começarmos a construir já hoje.

Se assim não fôr, se a nossa visão ecuménica não tiver outros horizontes que os da ciclicidade do oitavário da oração; se as nossas Igrejas continuarem a anunciar que os tempos estão cumpridos e que o Reino de Deus está próximo, mas, simultaneamente, persistirem em viver como organismos de passado; se teirmos em cultivar os nossos hábitos de confiscar Jesus Cristo e de sermos os seus únicos intérpretes autorizados; se continuarmos a matar os símbolos que dão vida e a ressuscitar velhos ídolos geradores de morte; se persistirmos em ser os defensores de um moralismo sem moral e os divulgadores de declarações eclesásticas sobre a sexualidade que têm de Aristóteles (na medida em que é uma ética orientada para perpetuar uma “natureza” de preservar uma “ordem”) do que o Evangelho do que do Evangelho da mudança do mundo proclamado por Jesus; se a nossa pastoral da família continuar a exalar “o

charme discreto da burguesia”... do passado, ignorando totalmente a realidade de hoje; - Se isso acontecer, então não estaremos a fazer mais do que a adubar ilusões e a esterilizar a esperança. E sabe-se perfeitamente que a esperança se lê em filigrana na mensagem de Jesus, diz respeito à totalidade da existência humana. É uma esperança que não tem que ver apenas com indivíduos, mas com todo um povo, o povo dos pobres, dos oprimidos, dos esmagados pela Lei. É aqui, na maneira como as nossas Igrejas se situam nesta esperança, que se joga a o futuro do nosso ecumenismo. É somente lutando por um mundo diferente que se constrói uma Igreja diferente. Daqui parece não haver fuga possível... a não ser que nos refugiemos nas nossas ilusões ecumênicas. Mas onde quer que haja cristãos dispostos a procurar com todas as energias o Reino de Deus e a viver em conjunto a Ressurreição - onde quer que isso aconteça há lugar para uma palavra nova que pode tornar novos discursos velhos. E é esta palavra nova que poderá fazer despertar naqueles que estão “de fora” o desejo de conhecerem o que é uma assembleia de homens e mulheres livres a quem um Crucificado libertou para que o não-sentido se transforme no gosto do sentido da vida, e na noite de hoje se possa já configurar a aurora de amanhã, e no meio das coisas velhas da hora presente comecem a surgir as coisas novas da hora de Deus.

Utopia esta Igreja? Utópica a sociedade nova que esperamos emergirá deste período da história que, na ousadia, acreditamos estar a ser misteriosamente trabalhado a profundezas insuspeitadas por forças de que podem muito bem brotar não águas diluvianas mas sim águas genesíacas?

É provável que haja nisto tudo uma certa dose de utopia. Mas a questão é esta: poderemos continuar a ser homens e mulheres sem um grão de utopia? Poderemos, sem cair no cinismo do desespero ou no desespero do cinismo, continuar a viver, a acreditar, a amar sem nos vermos constrangidos, a inventar um futuro novo, a esboçar as os traços de uma Igreja nova, a inventar sinais de uma sociedade nova. Sem esse mínimo de utopia, não estaremos condenados, inevitavelmente condenados, ao estrangulamento da esperança e,

consequentemente ao suicídio? E ainda: não seremos nós, como cristãos, homens e mulheres da esperança, quando é certo que o nosso horizonte não é outro senão o de Jesus de Nazaré, homem livre e libertador, cuja morte e ressurreição contêm em si o fermento de todas as coisas novas?

Termino, Senhor Bispo. E termino com o estranho sentimento de me ter feito louco. Mas escrever-lhe esta carta foi para mim a satisfação de uma necessidade vital. E porque nela haverá alguma coisa válida também para o protestantismo, vou dar conhecimento do seu conteúdo ao Presidente da minha Igreja, Pastor José Salvador. Ficará, assim, transformada em carta aberta que a outros poderá eventualmente interessar.

Peço-lhe que me creia com toda a consideração e que aceite as minhas saudações amigas.

Sou de Vossa Excelência Reverendíssima
Fraternalmente
Dimas Almeida

Carcavelos, 23 a 26 de Agosto de 1979

Meu Caro Dimas de Almeida

Antes de mais, peço-lhe desculpa de só agora reagir à sua carta. Ela chegou-me tarde às mãos, pois foi parar à minhas gaveta da Sala de Professores da Universidade Católica e como eu lá vou muito pouco, só há uns 15 dias a tive.

Devo dizer-lhe que ela me impressionou e interpelou. Aquando do nosso 1º encontro, em Santo Contestável, já lá vão uns anos, simpatizei com a sua maneira, verdadeiramente teológica e cristã, de ver os problemas da Igreja, em si mesma e em relação à Missão.

Reencontrei, nesta carta, essa impressão. Há nela pontos em que divergimos, mas considero-a um documento de verdadeiro alcance ecumênico. Por isso penso responder-lhe desenvolvidamente.

Mas como uma resposta mais longa e sistematizada me exige mais tempo, não queria deixar passar tanto tempo sem lhe dizer sinceramente quanto gostei desta sua carta e a importância que lhe dou.

Creia-me sinceramente amigo em Cristo,

+ José Policarpo

A GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL E OS CAMINHOS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

fr. Rui Manuel Grácio das Neves, op

Os funcionários não funcionam.
Os políticos falam, mas não dizem.
Os votantes votam, mas não elegendem.
Os meios de informação desinformam.
Os juizes condenam as vítimas.
Os militares estão em guerra
contra os seus compatriotas.
Os policias não combatem o crime,
porque estão ocupados em cometê-los.
As bancarrotas são socializadas,
os lucros são privatizados.
É mais livre o dinheiro do que as pessoas.
As pessoas estão ao serviço das coisas”.

Eduardo Galeano

I. A GLOBALIZAÇÃO NEOLIBERAL

Já muito se falou sobre a globalização¹. No entanto, precisamos de analisá-la de novo, porque ela constitui a base de referência para

1 Esta parte do artigo baseia-se no capítulo 4 da nossa tese de doutoramento em Filosofia (ainda inédito), intitulada *Filosofia de la Vivencia Holística*, defendida na UCA de San Salvador (El Salvador) em 2005, ps. 59-103.

qualquer ação nos tempos atuais. Vamos ver então “o básico do básico” da globalização neoliberal. Ela é um marco de referência inevitável para o diálogo inter-religioso de que falaremos depois.

1. Precisamos de dizer inicialmente que a globalização não carece de adjetivo: ela é uma globalização neoliberal. O neoliberalismo foi programado pelos grandes *think tanks* já a partir dos anos 70. Encontrou uma interessada caixa de ressonância nos meios de comunicação e muito dinheiro foi empregue para apresentá-la e repeti-la *ad nauseam* na sociedade civil. Uma espécie de conspiração contra o Estado Social e a sua filosofia por parte de alguns meios económicos, financeiros, políticos e comunicacionais mundiais.

Alguns tópicos fundamentais eram: a privatização, a restauração das denominadas utilidades ou benefícios exclusivamente a partir dos preços de Mercado, a abertura total para o comércio exterior, a configuração de um sistema jurídico apropriado e a redução do Estado à mínima expressão (teoria do “Estado mínimo”).

As estratégias utilizadas foram: a implantação dos PAE (*Planos de Ajustamento Estrutural*), recortes dos orçamentos na área das políticas sociais (principalmente saúde e educação), a hiperpotenciação da tecnologia (especialmente da tecnologia mais avançada), tendo como consequência tudo isto fortes contradições sociais e a exclusão.

2. Os resultados aparecem bem sintetizados pelo sociólogo William Robinson, quando afirma que:

“O crescimento dramático na globalização das desigualdades socioeconómicas e da miséria humana em quase todos os países e regiões do mundo, uma consequência da desenfreada operação do capital transnacional, é mundial e generalizado”²

Ou seja, estamos a assistir a um processo radical de dualização social, onde aumentam vertiginosamente as diferenças entre ricos e pobres, em todos os aspetos. Assim, tomando dados do PNUD (*Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento*) de 1994,

2 WILLIAM I. ROBINSON, “Nueve tesis sobre nuestra época”, *Alternativas*, Managua, número 7, 1996, p. 78.

havia 1.300 milhões de pessoas naquela altura que viviam em absoluta pobreza no mundo, entre a vida e a morte. Mil milhões não tinham acesso a serviços de saúde, 1.300 milhões não tinham acesso a água potável e 1.900 milhões não tinham acesso a medidas sanitárias. Continuava aumentando escandalosamente a diferença entre um número cada vez menor de ricos e um número cada vez maior de pobres. Se em 1960, as 20 nações mais ricas eram 30 vezes mais ricas que o 20% mais pobre, trinta anos depois, em 1990, eram 60 vezes mais ricas. Assim, somando a isto a má distribuição nestes países mais pobres, o 20% mais rico da população mundial era, pelo menos, umas 150 vezes mais rica que o 20% mais pobre. Dito de outra maneira, a relação de desigualdade entre os ricos e os pobres do mundo, vistos como grupos sociais num sistema mundial cada vez mais estratificado, foi de 1 por cada 50.

Além disso, o fluxo dos juros da dívida dos países do Sul com respeito aos do Norte foi de duas vezes e meia do total da ajuda que o Norte emprestava ao Sul. E outro dado imponente é que se mostra como 400 corporações transnacionais eram donas de dois terços dos ativos fixos e controlavam o 70% (!) do comércio mundial³.

Todos estes dados levaram a Robinson a uma série de reflexões críticas sobre o processo de globalização, que ele resume em nove teses. Vejamo-las.

- (1) A essência do processo de globalização é a substituição, pela primeira vez na história do sistema mundial moderno, de relações de produção pré ou não-capitalistas por relações de produção capitalistas.

3 Outros dados proporcionados pelo professor Antonio González parecem também muito significativos. A quinta parte mais rica da Humanidade (20%) controla 82.7% das rendas, 81.23% do comércio, 94.6% dos empréstimos comerciais, 80.51% da poupança interna e 80.56% do investimento (dados de 1989). Pelo contrário, a quinta parte mais pobre obtém só 1.4% da renda, 0.95% do comércio, 0.2% dos empréstimos comerciais, 0.98% da poupança interna e 1.25% do investimento. Em poucas palavras, é impressionante a desigualdade, e ela tem aumentado fortemente nas últimas décadas. De uma maneira geral, e simplificando, podemos dizer que 20% da população mundial controla 80% dos recursos, enquanto 80% da Humanidade só controla 20% da riqueza. Além disso, todos os indicadores, a nível mundial, mostram que, em vez de diminuir, as diferenças aumentam (cfr. RUI MANUEL GRÁCIO DAS NEVES, *Filosofía de la Vivencia Holística*, p. 71).

- (2) Está a surgir uma “nova estrutura social de acumulação” que, por primeira vez na história, é mundial.
- (3) A agenda transnacional é determinada em todos os países do mundo por meio de frações transnacionalizadas das burguesias nacionais.
- (4) Os observadores internacionais deram-se conta de uma nova hegemonia mundial, na qual, num mundo tripolar de blocos económicos europeus, norte-americanos e asiáticos, a velha fase da nação-Estado foi substituída pela uma nova fase, a fase transnacional.
- (5) O “mundo feliz” do capitalismo mundial é profundamente anti-democrático.
- (6) Fez-se mundial e generalizada “a pobreza no meio da abundância”, o dramático crescimento na globalização das desigualdades socioeconómicas e da miséria humana em quase todos os países e regiões do mundo, uma consequência da ação incontrolada do capital transnacional.
- (7) Esta crescente pobreza e desigualdade mundial está também profundamente interrelacionada com diversas dimensões raciais, étnicas e de sexo.
- (8) Há contradições profundas na atual sociedade mundial que fazem totalmente insegura a própria sobrevivência da nossa espécie, muito menos a estabilização e a viabilidade a meio prazo do capitalismo mundial e pressagia-se um prolongado conflito social global.
- (9) Neste quadro geral, e de uma maneira muito simplificada, a esquerda mundial está dividida em dois campos: (1) um grupo que não vê nenhuma alternativa melhor e que procura unicamente negociar um melhor acordo possível, procurando alguma variante nova da democracia social; (2) outro grupo, que considera o capitalismo mundial e os seus custos demasiado elevados, pelo que há que opor-se a ele e rechaçá-lo. No entanto, neste último caso, em opinião de Robinson, ainda não foi ideada uma alternativa socialista coerente com esta fase transnacional do capitalismo.

3. Mas a todos estes dados e interpretações apresentados, queremos acrescentar a análise global que leva a cabo um grande conhecedor da globalização neoliberal e que é Ignacio Ramonet, o diretor do *Le Monde Diplomatique*⁴.

Para ele estamos a assistir a uma tentativa de homogeneização mental por parte do assim chamado “pensamento único”. Isto baseia-se em que estamos imersos em três revoluções simultâneas: (1) tecnológica; (2) económica; e (3) sociológica.

(1) A *revolução tecnológica* é, sobretudo, uma revolução ao nível da comunicação-informação. E isto num duplo aspeto: a cerebrização generalizada das máquinas e a revolução numérica ou digital. Através da digitalização generalizada foi possível unificar três sistemas de sinais que eram até agora independentes: o som, o desenho e o texto. Desta forma, qualquer *texto*, *imagem* ou *som* podem ser reproduzidos e difundidos mediante a sua transformação em impulsos eletrónicos, que se movimentam à velocidade da luz (que se converte agora num absoluto, no “real time”, recordando aqui a revolução física e epistémica de Albert Einstein).

(2) A *revolução económica* atual refere-se ao predomínio das atividades *financeiras*. Encontramo-nos imersos numa *economia do imaterial* (intercâmbio, venda e comércio de valores e moedas) e num intercâmbio planetário da economia financeira (afirma-se que aproximadamente umas 50 vezes superior ao intercâmbio da economia real ou intercâmbio de produtos concretos).

A economia do imaterial inclui a economia da comunicação, da informação e da cultura, sendo todas elas suscetíveis de ser digitalizadas e transmitidas planetariamente. Em definitivo, estamos perante a dupla característica da

4 “Herramientas para entender el ‘Pensamiento Único’”, *envío*, Managua, núm. 196, julio 1998, pp. 33-41.

revolução económica: *financiarização e imaterialização*. Tudo isto aponta para a globalização da economia.

- (3) Finalmente, *a revolução sociológica*, que aqui deveria ser melhor classificada como *revolução política*. Ou seja, o conceito de *Poder* está hoje em crise. A pergunta básica é: Quem possui hoje realmente o Poder? Tradicionalmente, tem sido o Poder vertical, hierárquico, autoritário. Hoje procura-se melhor um poder que seja horizontal, em forma de rede, de “teia-de-aranha”. Daí a importância da categoria de *consensualidade*. Para isto é decisiva a ajuda da *tecnologia comunicativa ou comunicacional*.

De tudo isto, pode deduzir-se que mudaram os paradigmas. Desde a famosa investigação de T.S. Kuhn considera-se um paradigma um modelo geral de pensamento que nos permite estruturar os diferentes aspetos da realidade⁵. Assim, os dois pilares do paradigma dominante têm sido, até agora: (1) a ideia de progresso; e (2) a ideia da *coesão social*. Ambos arrancam do século XVIII, do período conhecido como *Ilustração*.

O objetivo do ‘progresso’ era que não deveria existir entre ricos e pobres uma diferença demasiado grande, porque se não, o choque entre ambos seria também grande, brutal e violento. A ideia do progresso seria criar sociedades politicamente pacíficas.

Isto apareceria hoje substituído pelo *paradigma da comunicação*. A sua filosofia geral é a de que temos que dialogar, temos que comunicar-nos, temos que compreender-nos⁶. Noutras palavras, devemos pacificar as sociedades e excluir a violência do seu seio.

Por outra parte, a concepção da ‘coesão social’ é a finalidade principal dos regimes políticos democráticos. Tinham como fundamento teórico um modelo científico e técnico que era a *mecânica universal de Newton*. A sociedade aparecia assim como

5 Veja-se este clássico da História e da Epistemologia das Ciências: T.S. KUHN, *A Estrutura das Revoluções Científicas* (Guerra & Paz Editores, Lisboa 2009).

6 A proposta sociológica da *teoria da ação comunicativa* de J. Habermas tem isto na base.

uma máquina mecânica perfeita (imagem do *relógio*, que articula o espaço e o tempo). No fundo, jaz a ideia de um espaço sem limites e de um tempo absoluto.

Porém, esta concepção entra em crise com a aparição do Mercado Total. Nela, o Mercado organiza a sociedade desde todos os seus aspetos. É *omnipresente*, ou seja, abarca todas as atividades da sociedade (incluindo nela o desporto e a cultura). Como escreve o nosso autor: “A vocação do mercado é converter-se na lei que organiza todas as atividades humanas”⁷

4. Por conseguinte, este dado de três revoluções, mais a mudança de dois paradigmas, provoca a existência de um *sistema novo*. É uma espécie de *esfera*, denominado por Ramonet *Sistema PPII*. Estas quatro letras são as iniciais das quatro características fundamentais das atividades que se dão nele. Ou seja:

- Permanentes
- Planetárias
- Imediatas
- Imateriais

Permanentes, porque sucedem durante as 24 horas do dia. *Planetárias*: estendem-se ao conjunto de todo o Planeta. *Imediatas*, devido a que é possível intervir sobre as diversas atividades em qualquer momento. *Imateriais*, porque trabalham através de impulsos eletromagnéticos.

E conclui:

“O novo sistema PPII funciona literalmente como uma nova divindade, pois as suas quatro características são as que se atribuem a Deus. Deus é permanente, é planetário, é imediato e é imaterial”⁸.

Dito com outras palavras, a esfera do PPII é a esfera da economia financeira, do mercado de valores, do mercado monetário, da informação, da comunicação, de grande parte da cultura de massas...

7 I. RAMONET, “Herramientas para entender el ‘Pensamiento Único’, *op. cit.*, p. 38.

8 *Ibid.*

Quais são as consequências de tudo isto?

Em primeiro lugar, o poder político encontra-se totalmente desfasado. Se antes os políticos podiam intervir no âmbito do Progresso e da Coesão social, agora, pelo contrário, não podem intervir nos da Comunicação e do Mercado.

Em segundo lugar, achamo-nos, na opinião de Ramonet, na segunda revolução capitalista: trata-se da *diminuição* (ou *desaparição*?) do *poder político*. Os novos amos do mundo são os dirigentes das empresas e os donos de enormes grupos mediáticos.

Em terceiro lugar, e como consequência do anterior, temos uma hierarquia tripla dos poderes:

- (1) Económico
- (2) Mediático (ou Meios de Comunicação)
- (3) Político

Em quarto lugar, podemos fazer-nos uma pergunta: Em que é que fica a participação democrática de um/a cidadão/ã?

De uma maneira histórica, era através do voto e através das possibilidades que dava a Constituição de protestar ou de se manifestar. No entanto, agora, dadas estas duas modalidades, a única coisa que se pode modificar é a *configuração política*. Porque as atuais democracias são “democracias impotentes” (cfr. p. 39). Os principais espaços da política internacional são decididamente os *mercados financeiros*.

Depois de tudo isto, o que é então o ‘pensamento único’ (PU)? É o pensamento (o “consenso”) repetido incessantemente pelos que controlam a Comunicação e o Mercado. É uma *teimosia ideológica*. Configura o “círculo da razão”. Assim, pensar de maneira “diferente” é sair do “círculo da razão”. Realmente, estamos numa etapa ideológica totalitária.

Na opinião de Ramonet, hoje, um só Estado, como o dos EUA dominam o mundo como nunca antes o dominaram, em cinco terrenos: político (obviamente), económico (é a primeira potência económica mundial), militar (a única super-potência militar do mundo), cultural (impõem a *world culture* que é o *american way of life*), tecnológico (são os primeiros em tecnologia).

Porém, paradoxalmente, com esta série de transformações, têm muito pouco poder efetivo. No seu momento, Bill Clinton ou George W. Bush não eram os homens mais poderosos do Planeta. E isto porque os verdadeiros atores da vida internacional já não são os Estados, pelo menos na sua integralidade. Os Estados estão em crise de identidade. Há, igualmente, uma série de conceitos em crise neste mundo com novos atores: fronteira, soberania, democracia, partido político, sindicato...

Na opinião do nosso autor, existem três atores importantes que condicionam a vida num mundo globalizado:

(1) Agrupações de Estados

São zonas integradas economicamente (União Europeia, TLC, Mercosul, Associação de Países da Ásia-Pacífico). Poderíamos dizer que há um lema fundamental: “Integrar-se ou morrer!”.

(2) Os grandes grupos industriais, as grandes empresas, os grandes grupos financeiros e os grandes grupos mediáticos
Todos eles são globais e acham-se dentro da esfera do PPII.

(3) As ONGs globais

Têm influência nalguns Estados (por exemplo, *Amnesty International*, *Greenpeace*, etc.).

Quer dizer, encontramos-nos perante uma nova categoria social: a dos atores globais.

Em conclusão, estamos perante um momento muito complexo, segundo o nosso autor, Ramonet, onde co-existem:

(1) Três revoluções.

(2) Uma mudança de paradigmas.

(3) Um sistema com quatro parâmetros fundamentais (que se modificam aceleradamente).

(4) Um cenário de poder com três novos atores.

E conclui: “Todos nós temos também que aprender a ser atores neste novo cenário”⁹.

Pois bem, é neste cenário que devemos dialogar *inter-religiosamente*. Veremos porquê.

9 *Ibid.*, p. 41.

II. OS CAMINHOS PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

1. Depois do que vimos anteriormente sobre a globalização, não parece difícil entender como o diálogo inter-religioso não é tanto “uma bela distração”, mas uma verdadeira necessidade da nossa própria opção religiosa. Se não queremos cair em opções fundamentalistas, fanáticas, por uma parte, ou em ignorância culpável, por outra, não temos mais remédio do que acompanhar este trabalho, que se nos impõe por necessidade sociológica e teológica. *Sociológica*, porque já vimos antes o contexto em que nos achamos. *Teológica*, porque o Reino de Deus é um projeto universal e não só para católicos/as.

Infelizmente, muitos católicos e católicas vivem contrariamente ao seu nome (do grego καθολικός, “kazolikós” = “universal”). Ou seja, não têm uma mente aberta, dialogante. E isto talvez por várias razões: por medo, por insegurança, por ignorância, por arrogância. De alguma maneira tudo isto está relacionado. Nada que ver com a atitude de Jesus de Nazaré! No caso português, talvez isto se explique (mas não se compreenda!) também por duas razões históricas: (1) a origem da chamada “nacionalidade” foi feita à base de lutas e guerras contra os muçulmanos; e, (2) até há muito pouco, mais do 90% da população identificava-se como “católica”, sem apenas experiência de outros ramos cristãos não católicos.

Achamos que chegou o momento para superar isto. Alguns dados apontam para uma nova equação do problema. Estas modestas linhas vão neste sentido.

2. Devemos começar por fazer uma distinção terminológica (sempre relativa, pois a mente sempre quer categorizar uma realidade que sempre se escapa aos seus “grilhões intelectuais”). Ei-la

2.1. *Micro-ecumenismo*: o que se dá entre as diversas maneiras de viver, celebrar e pensar o cristianismo: católicos, ortodoxos e protestantes, nos seus mais variados ramos.

2.2. *Meso-ecumenismo*: a relação entre as religiões denominadas “monoteístas”, ainda que haja diferenças nisto entre elas (judaísmo, islamismo, cristianismo).

2.2. *Macro-ecumenismo*: o diálogo que se dá entre as diversas religiões entre si (todas elas), e também, em sentido amplo, no diálogo com agnósticos/as e ateus/ateias, assim como noutros âmbitos mais minoritários de vivência religiosa ou espiritual (por exemplo, esotéricos, herméticos, gnósticos, etc.).

Qualquer destes diferentes âmbitos de diálogo é importante e necessário. No ambiente multicultural e laico, em que cada vez vão vivendo mais as nossas sociedades ocidentais, é possível, cada vez mais, ver gente destas diferentes religiões e atitudes espirituais presentes nos nossos meios ou próximos.

Por que então não aprender a dialogar com altura e qualidade?

3. O Concílio Vaticano II encoraja-nos neste diálogo. Na Declaração *Nostra Aetate* (*Declaração sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não Cristãs*)¹⁰, no número 1, *Proémio*, diz-se o seguinte:

“No nosso tempo, em que o género humano se une dia a dia mais estreitamente e os laços de amizade entre os diversos povos vão aumentando, a Igreja examina com maior atenção a natureza das suas relações para com as religiões não cristãs. Na sua missão de promover a unidade e a caridade entre os homens e, mais ainda, entre os povos, considera aqui, primeiro que tudo, aquilo que os homens têm de comum e que os conduz à solidariedade mútua.

Na verdade, todos os povos constituem uma única comunidade, têm a mesma origem, visto que Deus fez habitar todo o género humano sobre a face da terra; têm, além disso, o mesmo fim último – Deus - cuja providência, testemunho de bondade e desígnios de salvação se estendem a todos, até que os eleitos se reúnam na Cidade Santa, que será iluminada pelo esplendor de Deus e onde os povos caminharão sob a sua luz.

10 Promulgada solenemente por Paulo VI a 28 de Outubro de 1965. Cfr. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos Conciliares. Constituições, Decretos, Declarações e Mensagens Conciliares* (Gráfica de Coimbra, Coimbra 1998, ps. 633-641).

Os homens esperam das diversas religiões a resposta aos mais escondidos enigmas da condição humana que, hoje como outrora, continuam a perturbar profundamente os seus corações: o que é o homem, qual o sentido e o fim da nossa vida, o que é o bem e o que é o pecado, qual a origem e a finalidade do sofrimento, qual o caminho para se alcançar a verdadeira felicidade, o que é a morte, o julgamento e recompensa depois da morte, qual, é finalmente, o verdadeiro e inefável mistério que envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos?”.

E depois deste *Proêmio*, faz-se toda uma consideração sobre as relações com as diversas religiões não cristãs, e com as monoteístas (Islão e Judaísmo). Finalmente, aponta para uma comum fraternidade universal e a ausência de toda a discriminação entre os seres humanos.

Não temos aqui espaço nem tempo para considerar devagar as observações concretas que o próprio Concílio faz com respeito a estas outras religiões, o que seria bastante interessante. Por isso, somente vamos apontar nós próprios algumas breves e esquemáticas relações que o cristianismo poderia estabelecer com outras religiões e até com o ateísmo e agnosticismo.

4. Vejamos alguns exemplos em que o diálogo pode favorecer ambos os dialogantes:

4.1. No diálogo com o/s *Hinduísmo/s*, por exemplo, o Cristianismo pode recuperar muita da sua tradição contemplativa. Pessoalmente, destacaria que os cristãos/cristãs poderiam aprofundar:

- Na espiritualidade das manifestações de Deus na Natureza (Presença de Deus na Natureza).
- O trabalho e importância do corpo, como expressão profunda do Divino (especialmente no Hatha-Yoga: veja-se, por exemplo, a *asana Suryanamaskar* e as nove maneiras de orar de São Domingos de Gusmão).
- Na filosofia/teologia do Vedanta (especialmente no *Aadvaita Vedanta*) pode-se destacar a compreensão e vivência da

Unidade da Realidade e a Presença de Deus no Mundo (*pan-en-teísmo*): o Cosmos como Corpo de Deus¹¹.

Igualmente na harmonia de todas as religiões.

4.2. Na relação com os *Budismos*, os/as cristãos/cristãs podem aprender e dialogar sobre:

- A não-substancialidade do Cosmos e do eu: impermanência, transitoriedade de tudo.
- O trabalho ascético sobre a superação do ego e dos apegos.
- A auto-disciplina.
- O silêncio contemplativo e “métodos de meditação” (por exemplo, o Zen).

4.3. Na relação Cristianismo/Taoísmo poderíamos salientar:

- Integrar os contrários (ou harmonia dos contrários):
Lógica inclusiva ou conjuntiva: *e/e*, (e não tanto, disjuntiva: ou/ou). *Yin-yang* conjugados.
- A “teologia negativa” do Tao in-manifesto (relação com o *Brahman nirguna* do *Advaita Vedanta*, e o Pseudo-Dionísio Areopagita, assim como em muitos místicos e místicas cristãs).
- Viver na flexibilidade e na ductilidade.

4.4. Na relação Cristianismo/Judaísmo:

- Aprender da cultura judaica, como fundo cultural e religioso do próprio Cristianismo.
- Aprofundar na mística judaica (por exemplo, Maimónides e a *Kabalah*: existe uma *Kabalah cristã*).

4.5. Na relação Cristianismo/Islamismo:

- Aprender da seriedade, compromisso, fidelidade e radicalidade da “fé islâmica”.
- Aprender da *mística sufí*, uma das experiências espirituais mais ricas do nosso planeta.

4.6. Na relação Cristianismo/Tradições indígenas:

- Captar o seu profundo sentido ecológico-religioso
- Aprender também da sua profunda sabedoria da vida.

(Há mais tradições espirituais-religiosas: estas foram só algumas das mais importantes).

11 SALLIE MC.FAGUE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear* (Sal Terrae, Santander 1994).

Mas também podemos salientar:

4.7. Na relação do Cristianismo/ Agnosticismo:

- Aprender a “deixar a Deus ser Deus”. Deixar a Deus livre. Não controlar a Deus.
- Não converter a religião numa *idolatria* nem em *fanatismo* (não aos “dogmatismos estruturalmente religiosos” de qualquer tipo: econômicos, políticos, sociais, culturais...).
- Respeitar a *laicidade* (“legítima autonomia das realidades temporais”, utilizando a terminologia do Concílio). Ver os aspectos positivos, não só negativos da laicidade (como os religiosos: bênçãos religiosas ou perversões patológicas da religião). Aspectos positivos: promoção universal da educação e da cultura, dos Direitos Humanos (nas suas diversas gerações), da higiene e exercício físico, do desenvolvimento do sentido crítico e da autonomia moral, do cultivo da Ciência...).
- Diferençar, em princípio, entre ‘religião’ e ‘espiritualidade’. Às vezes, sobrepõem-se, mas não são realmente a mesma coisa!

4.8. Na relação do Cristianismo com o Ateísmo:

(Parecidos com os do agnosticismo).

- Superar todo fanatismo e fundamentalismo.
- Superar a ignorância, muitas vezes escondida debaixo da “capa do religioso”.
- Dar peso e importância à *materialidade*.
- Dar a sua importância à *ciência* (promoção e desenvolvimento pessoais das ciências).
- Respeito, mais que tolerância, pelas crenças ou não crenças alheias.
- Trabalhar todas e todos juntos por uma Democracia Real, pela Justiça, Paz e Ecologia, por um Mundo Novo.

(Evidentemente, não esqueçamos que o próprio Cristianismo, especialmente o de orientação *jesuânica evangélica*, possui também muitos valores que podem contribuir para um Mundo Melhor: fraternidade universal, Deus que opta pelos mais pobres e oprimidos, o perdão dos/as inimigos/as, o amor evangélico, etc. Isto, sem dúvida, poderia ser mais desenvolvido, mas não o vamos fazer agora).

5. Qual seria então o possível trabalho conjunto de todas as religiões, tradições espirituais e ateísmo/agnosticismo? Algumas possíveis colaborações já foram assinaladas antes, mas sintetizamo-las e complementamo-las a continuação:

(A) COM AS RELIGIÕES

- Trabalho pela Paz (interior e Social)
- Trabalho pela Justiça Social e a Defesa e Promoção da Natureza.
- Promoção conjunta do *ecumenismo de base* (partindo de um conhecimento adequado a nível histórico e dos princípios fundamentais das outras religiões, mas encontrando mútuos aspetos práticos a promover neste momento da Humanidade).
- Promoção conjunta de uma Espiritualidade Macro-ecuménica ou Holística.

(B) COM O ATEÍSMO/AGNOSTICISMO

- Promoção de um Mundo de respeito e tolerância.
- Promoção dos Direitos Humanos (especialmente na relação a minorias e maiorias, e nas suas diversas facetas).
- Conservação e Promoção da Natureza.
- Promoção da Justiça e da Paz.
- Promoção da Democracia real: económica, política, social e cultural (*autogestão holística*).
- Encontro fecundo entre Espiritualidade e Ciência.

6. Concluindo: uma vez encontraram-se o famoso eco-teólogo da libertação, Leonardo Boff, e o Dalai Lama, numa mesa redonda sobre religião e paz. O Leonardo perguntou ao Dalai Lama qual era, na sua opinião, a melhor religião. Para surpresa sua, ele não respondeu que era o Budismo Tibetano, mas sim “aquela religião que pessoalmente mais te aproxima de Deus, do Infinito. É aquela que te faz melhor”. E quando o Leonardo Boff lhe voltou a perguntar o que é que nos faz melhores, ele de novo respondeu: “É aquilo que te faz mais compassivo (e aí senti a ressonância tibetana, budista, taoista da sua resposta, pensou o Leonardo), aquilo que te faz mais sensível, mais desapegado, mais amoroso, mais humanitário, mais

responsável, mais ético. A religião que conseguir fazer isso de ti é a melhor religião”.

Como dizem os hindús: há muitas veredas para chegar ao topo da montanha, mas o importante é chegar lá e não o caminho que se tomou! Ou, como diz o *Bhagavad Gita*: “Não importa por onde andem, todos os caminhos levam a Mim”.

CUIDAR DE UM ESPAÇO INTERIOR: A TRANSCENDÊNCIA IMANENTE COMO FONTE DE IDENTIDADE

Teresa Messias

INTRODUÇÃO

A experiência de ser no mundo condiciona-nos a níveis extremamente profundos, para além do que somos ou podemos ser conscientes no nosso nível de consciência habitual. A noção de espaço e as suas implicações é uma dessas dimensões do ser no mundo que tem grande preponderância para a gestão da sociedade, das identidades pessoais. A consciência de espacialidade projecta-se reflexivamente para a percepção de ser do sujeito e permite elaborar a noção de “espaço interior” como realidade intrínseca ao sujeito, cheia de vitalidade e dinamismo.

A capacidade para a relação com o espaço como realidade que permeia as coisas e que as pode conter ou habitar é uma dimensão que se constrói à medida que o ser humano cresce e se desenvolve. Não está fixada desde o início: é fluida e transformável. As experiências que fazemos da espacialidade – da espacialidade do corpo que habitámos antes de nascer, dos corpos que nos deram experiência de volumetria e densidade (de afecto e de medos como lugares preenchidos pela vida), do corpo que vamos sendo, dos lugares que habitamos e que nos habitam – vai-se desenvolvendo, vai-nos estruturando, gerando a nossa consciência de identidade.

Ser e espaço caminham juntos: ser “eu” mesmo, na minha singularidade, implica ser espacialmente situado e referido. Faz

parte do desenvolvimento motor e mental a aprendizagem da espacialidade: de ser espaço e ser no espaço. A dimensão espacial do ser pessoal (raciocínio, percepção, abstração espacial, etc.) demora a ser desenvolvida. Para algumas pessoas e em certos contextos culturais é particularmente difícil ser-se espacialmente orientado. A criação de referências espaciais é uma conquista do desenvolvimento, uma necessidade do ser. Aprender as várias fronteiras, categorias e sub-categorias do espaço (interior / exterior, aberto / fechado, preenchido / vazio, etc.), os seus marcadores e critérios de referência, é um processo vital que consiste na atribuição de sentido e significado ao espaço. De certo modo podemos afirmar que tudo é espaço. Cada uma das suas sub-categorias é classificada a partir de uma relação vital que o sujeito estabelece com esse espaço. Cada espaço encontra-se, em relação ao sujeito que o nomeia, introduzido na construção da sua identidade. Talvez seja justamente esse aspecto aquele que mais ressalta do processo de aprendizagem da espacialidade. À medida que nos desenvolvemos aprendemos que o espaço, longe de ser inerte, possui uma ligação ao ser, é um aspecto da identidade: é instância mediadora de significado, desvela-se capaz de comunicar, de produzir efeitos vitais nas pessoas e outras realidades que nele existem, pode comunicar a sua identidade profunda. Cada povo e cada cultura tem a sua própria e particular relação com o espaço, um modo de lhe atribuir significado, de o viver, de se relacionar com ele e nele se expressar. O espaço *de* e *para* um Europeu não se desvela igual ao espaço compreendido e vivido por um Zulu africano, um Aborígene australiano, de um Esquimó do Ártico, um Indiano de Chennai ou do Punkjab, etc.

Por um lado, o espaço revela-se possuidor de uma ordenação interna. Por outro lado, é também plasmável e alterável pela interação que o ser humano provoca nele. É realidade mediadora e flexível. Longe de ser opaco comunica sentido no silêncio através da sua capacidade de comunicação simbólica, da energia que contém. Todos nós sabemos como os espaços nos influenciam e comunicam connosco, tanto os espaços não humanos como os espaços humanos que são os corpos humanos e a energia vital

que dele fluem. O espaço influencia e marca o nosso modo de conhecer e pensar o mundo, o real e o que se desvela desde o íntimo da nossa consciência de ser. Conhecemos o que somos e interagimos com o Ser segundo uma categoria de revelação da vida e do ser que é, precisamente, espaço.

1. NA BÍBLIA

A revelação de Deus ao Povo de Israel levou-o a construir também a sua noção e compreensão de espaço. Para o Antigo Testamento (AT) o espaço é criação de Deus, vem directamente da acção criadora de Deus que lhe estabelece fronteiras e ordem, estrutura-o, e confere-lhe fundamento e sentido. É Deus quem faz o espaço ser: dinâmico e variado, preenchido e vazio (cf. Gn 1, 1-31). Espaço e Espírito estão entrelaçados originalmente no acto criador quando a Trindade dá o ser às coisas. O espaço é criatura de Deus. O espaço traz em si uma marca de Deus, uma capacidade de revelar (desvelar e velar) a Deus. Não há na criação espaços opacos a Deus porque Deus é o Criador e o Senhor de todos os espaços. O espaço está referido ao Ser Trinitário que é Deus e algo nele expressa um modo pessoal de ser. À luz desta compreensão teológica da criação como espaço referido a Deus e intrinsecamente bom, aparece a corporalidade humana como um “espaço particularmente qualificado”, teologicamente qualificado, como o “lugar” onde Deus se faz presente ao ser humano no acto de o criar à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1, 27), insuflando-lhe um sopro de vida (*nefesh*) e comunicando-lhe o seu pelo seu espírito (*ruah*)¹.

Segundo J. Lévêque, no AT “o sujeito do encontro com Deus não é a “alma” (*nefesh*) mas o homem todo inteiro, com o seu corpo, a sua inteligência, a sua afectividade e tudo aquilo que faz dele um vivente livre e responsável. [...] O corpo para um israelita não é um objecto que possui nem instrumento estranho ao seu verdadeiro “eu” mas expressão necessária do seu ser-no-mundo

1 “O Senhor Deus formou o homem do pó da terra e insuflou-lhe pelas narinas o sopro da vida, e o homem transformou-se num ser vivo.” (Gn 2, 7)

e da sua vida pessoal. [...] Para os homens da Antiga Aliança, o corpo longe de ser a prisão do homem ou uma deficiência para o espírito, constitui um dos níveis de manifestação da vida pessoal, um dos pontos de vista do homem sobre o homem, e é por isso que ele nunca está ausente do encontro com Deus.”²

É corpo lugar-espaco vivo portador no seu íntimo da imagem viva de Deus (animado por uma complexidade de moções anímicas-vitais e capaz de receber e comunicar o *ruah*, o Espírito de Deus). É igualmente participante da realidade criada a partir dos elementos que o rodeiam. A noção do ser humano é um “microcosmos” (presente nos filósofos Indianos e Gregos mas acalentada e desenvolvida também entre os teólogos e filósofos cristãos medievais) inclui a percepção da existência humana em níveis de organização similares ao cosmos e uma relação aberta com a materialidade, a corporalidade e espacialidade dinâmica do cosmos. Desdobra-se no mistério de ser homem e mulher uma dinâmica de fronteiras flexíveis, referidas à percepção corporal como um modo de ser / sentir / conhecer que permite reconhecer uma realidade exterior ao “eu” que a diz e uma realidade interior à vida que se reconhece capaz de nomear a sua interioridade. Uma interioridade habitada por um mistério de Presença gratuita prévia.

No acto da criação bíblica está traçada já a orientação teológica do encontro com Deus marcado pela espacialidade: simultaneamente imanente (interior) e transcendente (exterior) à vida que se irá gradualmente descobrindo um “eu” intencionalmente plasmado, habitado por um Mistério de amor gratuito e orientador para uma finalidade, um sentido último de comunhão de vida e glória com o Criador. Vinculada à consciência da iniciativa de Deus, o homem bíblico reconhece-se constituído por uma actividade e uma passividade espirituais.

Toda Revelação de Deus no AT assenta nestes dois vectores: a relação com Deus na habitação do espaço exterior à consciência de si (no mundo, com as outras pessoas e nas relações que com elas se estabelecem) como na inabitação do seu espaço interior como

2 JEAN LÉVÊQUE, “Interiorité. I. Le Thème dans la Bible », in *DSp*, Tome VII, Beauschesne, Paris 1971, 1878 e 1883.

lugar de mistério, de profundidade insondável, onde habita Deus e onde também se esconde o mistério do pecado como drama da consciência humana. E isto de forma passiva (em primeiro lugar descobre-se passivamente dado a si mesmo) e activa (chamado a responder e a reagir a uma interpelação, a estabelecer uma relação). Esta dupla orientação do encontro com Deus levou a que na Bíblia sejam sobretudo três as palavras particularmente significativas na descoberta e afirmação da existência de uma transcendência ou espacialidade interna ao homem.

Tais palavras são *nefesh*, *ruah*, *leb* e delas nos ocuparemos alguns parágrafos adiante.

O espaço que constitui o interior do homem (a sua consciência complexa e multinivelada) como o mundo “exterior”, só Deus conhece verdadeiramente. No cruzamento destas duas noções de ser espaço, o homem descobre-se um profundo mistério face a si mesmo. No seu espaço interno como no externo escondem-lhe abismos e riquezas insondáveis. Ele é quem não sabe. É um espaço que não domina, marcado pelo paradoxo da fragilidade e da força. É um espaço habitado por forças vivas que desconhece, que suportam um “eu” em dinamismo de ser, aberto e moldável. Tal espacialidade interna é, antes, prévia e fundamentalmente, na sua recôndita interioridade, uma torrente de bondade e um ser-espaço vivo radical e absolutamente amado. O ser humano revela-se na Bíblia como tendo um “eu” profundo e aberto, portador do acto criativo de Deus, radical e absolutamente Bom, um espaço de comunicação com Deus mesmo. Todo o processo do desvelamento das incoerências, das forças malévolas e das violências humanas (o pecado) que o habita, contra si mesmo ou contra os outros e a criação, não retira esta bondade fundamental. É um espaço vivo que Deus habita e cuja profundidade não conota fechamento sobre si mas um velado modo de experimentar e comunicar com a transcendência absoluta de Deus. Ele mesmo toma o encargo de prometer transformar a interioridade (o coração) do homem para o tornar capaz de ser transparente à presença amorosa do Mistério vivo que o habita.

Entre três palavras usadas na Bíblia para referir dinâmicas de vitalidade interior – *nefesh*, *ruah*, *leb* – há uma relação estreita. Particularmente forte é a relação entre *nefesh* e *ruah*. A *nefesh* é a vida ligada ao corpo que se manifesta pelo corpo, em particular pela respiração.³ Tal facto torna o homem consciente de ser mais um corpo animado do que uma alma incarnada. A saúde, a vitalidade e o tónus físico de um ser humano dependem da energia vital que Deus possui, vêm de Deus. O *ruah* de Deus é o princípio interno da energia que habita e dinamiza a interioridade humana definida – mas não limitada – pelo corpo. “O *ruah* está no homem sem ser do homem; os seus impulsos trabalham no homem mas são claramente percebidos como vindos de outro lado.”⁴

Esta noção de *ruah* como a fonte de vida e transcendência interna à consciência humana “evolui naturalmente e, anexada ao registo da psicologia, designa uma forma de percepção interior e da fonte profunda das reacções afectivas e espirituais.”⁵ Contudo, mesmo se a fronteira entre *nefesh* e *ruah* como vocábulos para nomear a interioridade vital do homem é estabatida no AT, *ruah* ultrapassa claramente o campo do desejo e do sentir para atingir a dimensão da volição e de acção, evocando directamente a potência obediencial do espírito do homem em relação a Deus que é o Espírito.⁶ Contudo é o termo *leb* (coração) que concentra em si de modo mais intenso e amplo a referência a uma espacialidade internam, a existência o espaço interior onde ocorre e se dá à consciência a emergência de um “eu” dinâmico, sujeito de experiência espiritual.

“Ao mesmo tempo consciência e memória, intuição e energia, força de permanência e tensão em direcção a um fim, ao mesmo tempo receptivo, já que ponto de ressonância de todos os afectos, e criador, já que

3 Cf. *Ibidem*.

4 *Ibidem*, 1879-1880.

5 *Ibidem*, 1880.

6 Cf. *Ibidem*.

nele as impressões e as ideias movem-se em decisões e projectos, o coração é o todo do homem interior e o lugar privilegiado do risco da fé.”⁷

O coração é o centro da relação com Deus, o único Vivente que o consegue conhecer⁸, transformar, desvelar no seu mistério de Presença interna, de valor, de amor, de pecado e de perdão, de renascimento ou reparação.

Também o Novo Testamento (NT) apresenta a prioridade do interior como lugar presença de Deus. Desse lugar interior correm rios de água viva (Jo 7, 37-38), o Pai está no Filho e o Filho no Pai (Jo 10, 37-38), a Trindade faz-se presente ao homem e inabita-o (Jo 15).⁹ O espaço ou lugar onde Deus se quer encontrar e fazer descobrir ao homem é, no NT, a sua própria interioridade como via de acesso ao espaço infinito que Deus é. Nesse sentido viu bem Gregório de Nissa que o desejo do homem por Deus conduz à comunhão com o desejo infinito de Deus.¹⁰ No interior do homem há abertura à transcendência que permite passar as fronteiras da espacialidade do mundo e, entrando na espacialidade interna à consciência e às suas fronteiras, aceder ao espaço infinito que é a existência das três Pessoas divinas que se amam e desejam e que nos amam e desejam.

7 *Ibidem* 1882.

8 “Nada mais enganador que o coração, tantas vezes perverso: quem o pode conhecer? Eu, o Senhor, penetro os corações e sondo as entranhas, a fim de recompensar cada um pela sua conduta e pelos frutos das suas acções.” (Jer 17, 9-10)

9 “Que todos sejam um só, como Tu, Pai, estás em mim e Eu em ti; para que assim eles estejam em Nós e o mundo creia que Tu me enviaste. 22Eu dei-lhes a glória que Tu me deste, de modo que sejam um, como Nós somos Um. 23Eu neles e Tu em mim, para que eles cheguem à perfeição da unidade e assim o mundo reconheça que Tu me enviaste e que os amaste a eles como a mim.” (Jo 17, 21-23)

10 Cf. Mariette CANÉVET, “La nozione di desiderio nelle ‘Omèlie sul Cântico dei Cantici’ di Gregório di Nissa”, in: AA.VV., *L’Antropologia dei Maestri Spirituali*, (A cura di Charles A. Bernard), Edizioni Paoline, Milano 1991, 78ss.

2. NA TRADIÇÃO CRISTÃ

De entre todas as experiências de interioridade que marcam a tradição cristã aquela que foi feita Pelos Padres do Deserto da Síria e do Egito, nos séculos III e IV é das mais importantes. Movidos pela necessidade de refontalizar a relação com Deus a partir da interioridade da consciência, levados pelo novo paradigma de vida cristã da *fuga mundi*, indo em busca de união transformante e profunda, ousaram despojar-se dos contextos urbanos, da abundância de relações humanas e de bens para se dedicarem a cuidar do seu espaço interior como lugar do mistério, do combate e da união.

Poucos como eles desenvolveram uma tão grande consciência do mundo complexo de moções, desejos e tentações que povoam de barulhos e muitas vezes essa interioridade humana desvelada. Eles aprenderam que, uma vez sujeita à prova da quietude e do silêncio, aquela espacialidade interna que aparente para alguns ser calma, silenciosa e vazia, apresenta-se cheia de movimentos, apetências, paixões que movem e produzem efeitos relacionais e espirituais. No silêncio brotam com toda a força dinâmicas interiores que nos habitam no recôndito do espaço interno. Brota também, mais puro e intenso, o desejo e a sede de Deus.

Os Padres do Deserto não se retiram para o deserto por desprezo do homem ou do corpo. Fizeram-no porque conheceram o valor imenso, a fonte de felicidade e de riqueza que se encontra presente, escondida (por vezes enterrada) na sua consciência de interioridade aberta a Deus e ao corpo. Desenvolveram uma metodologia muito simples de oração, baseada na quietude e na repetição contínua, ritmada, pausada, harmonizada com a consciência da respiração e da ressonância afectiva interna, de um versículo ou frase curta. A *Oração do Coração* – assim conhecida – não é uma rejeição do mundo, do corpo ou da comunidade. É uma via metódica capaz de recuperar pela atenção despojada do acessório, simples, receptiva (escutar e receber), a relação com o centro da criatividade da energia e da felicidade criativa onde se renasce permanentemente da Transcendência numa experiência de amor e de paz.

Pratica-se numa posição estática, de quietude e simplicidade, aprendendo a sentir o corpo e a respiração, a unir as sensações corporais com a consciência do ser-se habitado pela energia do *ruah* de Deus. A partir desta atenção vígil a si e ao seu interior, o orante pronuncia tranquila e continuamente uma única frase: "Senhor Jesus, Filho de Deus, tem piedade de mim pecador!" O foco da atenção é o centro da consciência, um ponto interno não acessível pela via intelectual ou reflexiva. No princípio tal "lugar interno" é imperceptível e insensível mas com a obra do Espírito Santo, da Sua acção simplificadora e ordenadora, o mundo de vozes, sentimentos e desejos que complexificam o interior, vai-se simplificando. Torna-se possível conhecer (contemplar, saber e saborear) a presença interna de Deus como fonte inesgotável do seu verdadeiro "eu", do seu "Self", da sua fonte criativa e irrepitível de identidade onde Luz e fecundidade se unem.

Torna-se possível para o orante contemplar a sua luz interior.

O cuidado com o interior não nasce do medo ao inferno nem por desprezo do mundo. Nasce da consciência do Amor: da atracção exercida pelo Amor e da descoberta de ser-se habitado e chamado à relação com Deus como Presença absolutamente simples no interior – realmente complexo – da nossa consciência de ser. Aí onde se entrecruzam desejos de algo e do seu contrário, ternuras e violências, ódios e entregas gratuitas. Tudo isto é, através da experiência da interioridade, chamado a ser acolhido e orientado para Deus, ordenado à luz de Deus, olhado a partir da Luz de Deus. Para que, sob a acção amorosa de Deus, seja destrancada ou libertada em nós a Presença que é Luz e nos faz luz. O cuidado interior é uma convocação à transparência do Ser interior de tal modo que, purificados das trevas e das opacidades que nos toldam o olhar afectivo e intelectual possamos conhecer e gozar de Deus em nós mesmos e em tudo. E assim, sem medo de sermos agredidos ou desprezados, ousarmos confiar no amor e no gozo de Deus que habita também na interioridade dos outros muito mais profundamente que as recriminações, os pecados, as acusações e as forças destrutivas.

Cuidar do espaço interior é nos Padres da Igreja exercício de confiança e de fé na possibilidade de um renascimento interior a dar-se no tempo. Tal renascimento necessita de uma metodologia, uma *Praktiké* (ascética) para podermos chegar à *Gnostiké* (conhecimento místico) de Deus presente na nossa própria interioridade, através do qual se pode chegar à *Theologia* (contemplação de Deus).¹¹

A este propósito escreveu Evágrio Pôntico, Padre do Egípto do séc. IV: “O intelecto nu pode dizer qual é a sua natureza”¹². “O espírito nu é aquele que se aperfeiçoou na sua própria vista e que foi julgado digno de participar na contemplação da Santa Trindade”¹³.¹⁴ “Quando o *noús* for despojado do homem velho e tiver revestido o homem da graça, então ele verá o seu próprio estado no tempo da oração, semelhante à safira e à cor do céu.”¹⁵ Como afirmou A. Guillaumont, “ver em si o lugar de Deus não é possível senão quando Deus habita em nós.”¹⁶ A oração pura, em espírito “nú”, é acção de Deus no homem.

Este processo de conhecimento e simplificação da interioridade tem muito de dom mas também de combate, de luta. Por isso no cuidado da interioridade habitada desvelam-se também inimigos e forças internos que, sendo nossas, nos desviam de nós mesmos e da relação com Deus. Nesse combate surgem também na consciência outras forças e motivações que, vindas de fora, igualmente nos desorientam do reencontro com a fonte do nosso “eu” onde Deus nos dá a nós mesmos se dá ao mundo. A aprendizagem gerada pela fidelidade nascida de tais combates constituiu-se num tesouro

11 Cf. ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine*, Tome II, (Sources Chrétiennes 171), Cerf, Paris 1971, chap 78, 667. Daqui em diante esta obra será referida com a abreviatura *Pratique* II.

12 *Ibidem* 3, 70

13 Ou “contemplação da Mônada”.

14 GUILLAUMONT, (Ed.), *Les six Centuries des ‘Kephalaia gnostica’* (Évagre le Pontique), *Patrologia Orientalis* 134, Brepols, Turnhout 1985, 3, 6.

15 ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité Pratique ou Le Moine*, Tome I (Sources Chrétiennes 170), Cerf, Paris 1971, 70. Daqui em diante esta obra será referida com a abreviatura *Pratique* I.

16 I. HAUSHERR, «Contemplation. Évagre le Pontique.», *DSP*, Tome II-2ème, 1953, 1781.

de todo o peregrino dos espaços interiores: o discernimento dos espíritos. Bem sabiam os Padres do Deserto que quanto menos são as fontes de tentação externas à consciência do sujeito, maiores são as tentações que lhe surgem vindas do seu próprio interior, dessas forças passionais sobre as quais sentimos tantas vezes não ter controlo directo. Mas no processo da *theósis* (divinização por comunhão com Deus) o Senhor encarrega-se de as ordenar, acalmar ou, se for o caso, extinguir. A este combate para a ordenação do mundo interno da consciência chamavam os Padres a *apatheia* ou impassibilidade das paixões desordenadas. Ela implica não só a ordenação interna dos impulsos ou paixões que nos podem desviar do encontro com a presença interior de Deus, mas também o desenvolvimento de todas as virtudes que brotam de Deus, O expressam e a ele conduzem.

A luta que se trava ao longo do processo do combate que vai da hesiquía à *apátheia* ou impassibilidade é o território da *Praktiké* ou ascética. É uma luta, sobretudo, contra os pensamentos (*logismoi*) porque “com os seculares os demónios lutam utilizando de preferência os objectos. Mas com os monges, é, mais frequentemente através da utilização dos pensamentos; os objectos, com efeito, faltam-lhes por causa da solidão.”¹⁷ Estes objectos são coisas e pessoas e os pensamentos são tentações que incitam a vícios e nos atraem para o que é material e sensível, múltiplo e variado. Evágrio afirma que contra os anacoretas, à falta de mediações outras, os demónios combatem nós.¹⁸

Semelhante descoberta do interior como via de transcendência fez Agostinho de Hipona, chamado por vezes – talvez excessivamente porque há muitos outros – o mestre da interioridade: “Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! Eis que estavas dentro de mim, e eu fora... Estavas comigo, e eu não estava em ti... Chamaste-me, e venceste a minha surdez.”¹⁹ “O Bispo de Hipona pôde aprender a cuidar da riqueza do seu espaço

17 *Pratique II*, capítulo 48, 609.

18 Cf. *Pratique II*, capítulo 36, 583.

19 SANTO AGOSTINHO, , *Confissões*, A.O., Braga, 1990¹², Cap. X, § 28, 266-267.

interior. Compreendeu que nas potências da sua interioridade – entendimento, memória, vontade – se encontravam vias de acesso pelas quais podia chegar a contemplar uma presença de Deus interna à sua própria interioridade.

“Transporei, então esta força da minha natureza subindo os degraus até àquele que me criou. Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda a espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objectos que os sentidos atingiram. Aí estão presentes o céu, a terra, o mar com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, excepto os que já esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo [...]. É grande esta força da memória, imensamente grande, grande ó meu Deus. É um santuário infinitamente amplo. Quem o pode sondar até ao profundo? Ora esta potência é própria do meu espírito e pertence à minha natureza. Não chego porém a apreender todo o meu ser. Será porque o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo? Então onde está o que de si mesmo não encerra?”²⁰

Também Teresa de Ávila, na Espanha do século XVI, desenvolveu a relação com Cristo e uma percepção dos efeitos transformadores e unitivos da oração a partir de uma metáfora de espacialidade. Viu-a como o processo de uma entrada no espaço interior a que chamou “castelo interior”. No seu livro *Castillo Interior* descreve a consciência, na sua relação com Deus, como sendo um Castelo onde existem sete salas. Cada sala corresponde a um estágio do processo da transformação, purificação e interiorização no qual

20 *Ibidem*, Cap. X, § 8, 247-249.

se progride ou avança até se encontrar, no íntimo ou centro da consciência, a sétima sala onde Deus está presente. É nesse “lugar” ou estado que ocorre a consciência da união entre Deus e a “alma”. Escreve ela nas *Primeiras Moradas*, livro I:

“Estando eu a suplicar a N. Senhor que falasse por mim ... ofereceu-se-me o que agora irei dizer [...] É considerar a nossa alma como um castelo todo de um diamante ou mui claro cristal, onde há muitos aposentos, assim como no Céu há muitas moradas. [...] Não encontro eu outra coisa com que comparar a grande formosura de uma alma que a sua grande capacidade. Verdadeiramente os nossos entendimentos por agudos que sejam – apenas devem chegar a compreendê-la, assim como não podem chegar a compreender Deus; pois Ele mesmo disse que nos criou à sua imagem e Semelhança. [...] Não é pequena lástima e confusão que, por nossa culpa, não nos entendamos a nós mesmos, nem saibamos quem somos. Não seria grande ignorância que perguntassem a alguém quem era e não se conhecesse nem soubesse quem foi seu pai, nem sua mãe nem sua terra? Pois, se isto seria grande bruteza, sem comparação é maior a que há em nós quando não procuramos saber que coisa somos e nos detemos nestes corpos [...]”²¹

A metáfora da espacialidade interna que Teresa de Ávila se sente inspirada usar para referir a “grande capacidade da alma” corresponde a esta percepção da existência do ser e da identidade pessoal como um espaço interior que se desdobra ou desmultiplica em “salas” que podem também ser compreendidas como “níveis de consciência” ou de “conhecimento do ser”. Encontrar Deus é, para Santa Teresa de Jesus, um processo de interiorização, cuidado

21 TERESA DE JESUS, *Castelo Interior*, Primeiras Moradas, Capítulo I, 1-2.

ou aprofundamento desse espaço interior como caminho orante para a transcendência que é, na experiência cristã, encontro do espaço infinito e Pessoal que é Deus mesmo.

“Parecer-vos-á, Irmãs, que já está tudo tanto deste caminho espiritual que não é possível ficar nada por dizer. Grande desatino seria pensar isto; pois, se a grandeza de Deus não tem limites, tão pouco o terão as Suas obras. Quem acabará de contar as Suas misericórdias e grandezas? É impossível e assim não vos espanteis do que está dito e do que se disser, pois não é mais que uma cifra de quanto há para contar de Deus. Grande misericórdia nos faz em ter comunicado estas coisas a pessoa de quem as podemos vir a saber, para que, aunto mais soubermos que se comunica às criaturas, mais louvemos a Sua grandeza, e nos esforcemos por não ter em pouco almas com quem tanto se deleita o Senhor. Cada uma de nós tem alma; porém como não as prezamos como merece criatura feita à imagem de Deus, não entendemos os grandes segredos que nela estão contidos. [...]

Se o conhecimento de Deus é infinito e cada um faz a descoberta do *seu próprio espaço* com o qual Deus se relaciona personalizadamente, esse cuidado pessoal está orientado, segundo a experiência de Teresa de Jesus, para o mistério da inabituação da Trindade no centro do “eu”.

“Aqui [na sétima morada] é de outra maneira. [...] Deus quer que [a alma] veja e entenda alguma coisa da mercê que lhe faz – embora seja por uma maneira estranha – e metida naquela morada por visão intelectual, por certa maneira de representação da verdade, mostra-lhe a Santíssima Trindade, todas as Três Pessoas, com uma inflamação que primeiro lhe vem ao espírito, à maneira de uma nuvem de grandíssima claridade. E por uma notícia

admirável, que se dá à alma, entende com grandíssima verdade serem estas Pessoas distintas todas Três uma substância, e um poder, e um saber e um só Deus. De maneira que, o que acreditamos pela fé, ali o entende a alma – podemos dizer – por vista, ainda que não é vista dos olhos do corpo nem da alma, porque não é visão imaginária. Aqui se lhe comunicam todas as Três pessoas e lhe falam, e lhe dão a entender aquelas palavras que diz o Evangelho que disse o Senhor: que viria Ele e o Pai e o Espírito Santo a morar com a alma que O ama e guarda os seus mandamentos.”²²

3. O PROCESSO DO CUIDADO INTERIOR COMO UMA VIA DO AMOR

Em síntese, o cuidado com o espaço interior é uma via progressiva, gradual, de conhecimento orante, com as dimensões profundas da identidade pessoal, no que esta tem de transcendente e profundo, de desconhecimento e criativo do seu centro ou Self.²³ Aí está presente e se dá a conhecer Deus mesmo, numa relação de oferta de nós a nós mesmos, em generosidade de entrega, felicidade e alegria fecunda que não tem paralelo nem pode se encontrar na via apenas exterior à consciência de identidade.

É recolhendo ao interior que nos podemos descobrir possuidores de uma zona íntima de paz, de felicidade e de alegria que nada nem ninguém nos pode retirar. Aí só Deus tem acesso porque Ele é a sua substância. Este é um lugar de silêncio e de escuta. Zona de felicidade e de abundância. Vida que se entrega e comunhão já constituída que somos chamados a acolher e a expandir no cuidado connosco mesmos, com o mundo, com os outros.

Entrar em contacto com essa zona é descobrir a nossa verdadeira imagem, quando somos valiosos, amados, extraordinariamente belos e cheios de uma vida capaz de gerar vida. Só este conhecimento

²² *Ibidem*, Sétimas Moradas, Capítulo I,1 e 7.

²³ Cf. ANSELM GRÜN, *O espaço interior*, Vozes, Petrópolis, 2009, 35-39.

profundo repõe a verdade sobre nós mesmos contra todas as desvalorizações sofridas ou intuídas. E fá-lo para além da consciência de todos os nossos pecados e violências, de todas as nossas feridas afectivas e biográficas, de todos os desequilíbrios que tenhamos. E todos temos a nossa porção.

Cuidar da nossa interioridade é uma via de amor e de estima que brota da revelação do Ser (que pode ser religiosa ou dada fora de um quadro explicitamente religioso, por exemplo como experiência mística não religiosa). Mas a fidelidade e a resposta ao desvelamento de tal dádiva do Ser e do amor no centro do ser que somos exige método, prática, determinação. Terá muitos momentos de dureza e combate. O cuidado pela nossa interioridade – integrando nela a experiência da corporalidade – não passa por fugir aos conflitos internos. Passa por descomplexificá-los, retirá-los o seu estigma de horror e de solidão. Passa por descobrir que as nossas chagas internas, por vezes bem pesadas, são ainda um lugar de transcendência. Aí, entrando nesses limites de dor, na sua fundura dolorosa, pode-se encontrar uma outra realidade. No fundo da dor existe uma capacidade de receber um Amor e uma alegria recreativas e transformativas que transmutam a dor numa nova realidade: a vida nova que o Ressuscitado inaugura. É no cuidado do espaço interior que se descobre, nessas mesmas feridas e para além delas, a possibilidade de um amor que nos ressuscita para a Vida, para nós mesmos e que nos deixa entrar no espaço infinito da comunhão Trinitária.

Assim transfigurados, um dia após o outro, teremos uma nova sabedoria para cuidar de nós e do mundo, para reconhecer os espaços do Amor no mundo. E poderemos com humildade, sem ruído, deixar difundir de nós uma vida nova e levar aos outros aquilo que contemplamos como verdade de amor experimentada em nós.

Não é esta, no fundo, a proposta de Domingos de Gusmão, a saber, levar aos outros pela entrega apostólica e sabedoria sobretudo experiencial aquilo que é recebido de Deus na contemplação do Seu mistério oculto no espaço interior do nosso ser?