# CADERNOS

N.º 17 - 2004 - Ano IX

# ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

# A verdade em processo

*Mateus Cardoso Peres * Francolino J. Gonçalves*
*João Duque * Teresa Martinho Toldy * José Augusto Mourão*
*Maria Estela Guedes * José Eduardo Franco*

# CADERNOS ÍSTA

# A Verdade em Processo

## I - SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA - 2004: TEOLOGIA E MUDANÇA NOS 40 ANOS DEPOIS DO VATICANO II



## II - CICLO DE CONFERÊNCIAS 2003/2004: A VERDADE EM PROCESSO



N.º 17 - 2003/4 - Ano IX

CADERNOS

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

**Impressão:** Indugráfica, Lda. - Fátima
**Depósito legal:** 101412/96
**ISSN:** 0873-4585

**Direcção:** *fr. José A. Mourão, op*

**Pedidos para:**
CADERNOS ISTA
***Convento de S. Domingos***
Rua João de Freitas Branco, n.º 12
1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: ista@dominicanos.com.pt

Telefone: 210322300
Fax: 217273707

http://www.triplov.com/ista

Número avulso: 8 €
Assiantura anual: 15 €

# EDITORIAL

O ISTA – Instituto S. Tomás de Aquino – é uma instituição dos Frades Pregadores (Dominicanos) que se dedica ao serviço da reflexão teológica em Portugal. A principal iniciativa promovida pelo ISTA foi o Curso de Verão de Teologia destinado à formação teológica dos cristãos portugueses e realizado ininterruptamente desde a sua criação, em 1954. Nesse ano, obedecendo a necessidades de vária ordem e graças ao cariz profético de alguns dos seus inspiradores – Louis M. Sylvan e Paul Denis – abriu o Curso de Verão de Teologia. Esta iniciativa foi pioneira no campo sectorial da formação permanente, não só pelo facto de proporcionar a religiosas/os leigos, cursos estruturados para o aprofundamento da fé, mas também pelo que se antecipou na renovação teológica impulsionada pelo Vaticano II. O ISTA não parou no tempo. A teologia continua a ser a sua principal preocupação, mas as suas iniciativas visam o diálogo com a filosofia, a história, as ciências humanas. Acentuando o valor dos encontros interdisciplinares, a sua atenção centra-se nas ideias, pensamentos e investigação que concernem a cultura e a vida humana. Eis um espaço que não quer ser um mero arquivo. A teologia é um labor imparável. Esta semana de estudos visa refazer a crítica do trabalho teológico que se fez, no decurso do Vaticano II, à escala internacional, mas também à escala do país que somos. Isto porque o ISTA, desde a sua fundação há cinquenta anos, para além das tendências por onde a teologia derivava, sempre reflectiu

sobre a recepção dessas tendências no espaço da sua prática local. È o conjunto dos textos produzidos no contexto desta celebração que são aqui apresentados.

Um segundo conjunto de textos reporta-nos ao ciclo de conferências que decorreram ao longo de 2004 e que tinha por preocupação a questão da verdade. A verdade é indispensável a qualquer sociedade humana. Mas o tempo não é de feição para se falar da verdade. No "operativismo" nada há a "desocultar" – o esplendor do falso tornou o "autêntico" suspeito de metafísica. O mundo está cheio de Baudolinos à solta, fiados muito mais no espectáculo da sua aparição do que na proferição da verdade. É preciso defender o valor da verdade contra os cépticos pós-modernos, que negam a sua existência, e contra os defensores do bom senso, que a dão por adquirida. Negar alegremente a existência da realidade objectiva e celebrar esta negação é politicamente perigoso e intelectualmente preguiçoso. A verdade não é uma deusa qualquer diante da qual os cientistas se devam ajoelhar. É uma norma que regula a investigação científica, a regra do jogo, diante da qual não temos nem deveres nem obrigações. Porque falam os economistas do "preço da verdade"? A maior parte dos argumentos dos "verifóbicos" são grosseiros "non sequitur" que Platão e Aristóteles estigmatizaram na sua crítica dos sofistas. Onde estão os novos sofistas? Como se maquilha a verdade? Os textos aqui apresentados tentam, cada um à sua maneira, responder a essa questão.

À verdade vai-se intersubjectivamente. Também nos aproximamos dela através da leitura e da reflexão. Que estes textos sejam o bordão que nos leve, pelo menos às cercanias dela.

*Fr. José Augusto Mourão, op*

# I

# Semana de Verão de Teologia – 2004: Teologia e Mudança nos 40 anos depois do Vaticano II

# TEOLOGIA E MUDANÇA: 40 ANOS DEPOIS DO VATICANO II

# 40 ANOS DE IMPASSES EM TEOLOGIA MORAL

## 1. Nota Prévia

Há, aparentemente, como que dois planos: o da elaboração da teologia moral, a partir do Concílio e o das intervenções hierárquicas, do magistério, sobre esse processo de elaboração, que, sendo apenas um aspecto desse processo, acaba, na minha análise –tudo o que se segue decorre, obviamente, de um ponto de vista muito pessoal -, por ser um factor preponderante destes 40 anos. Até porque constituiu uma novidade. De facto, a intervenção eclesial em campo moral foi, durante muito tempo, de grande sobriedade. São de assinalar um pequeno número de intervenções pontuais e no auge das querelas em torno dos sistemas morais, algumas condenações, poucas, das posições mais extremistas tanto de rigoristas como de laxistas. A partir de Leão XIII (1891), temos a Doutrina Social da Igreja (DSI) com todo um conjunto de documentos. No campo da moral pessoal (vida, sexualidade) há muito menos; a assinalar sobretudo a Enc. *Casti Connubii* de Pio XI (1930), algumas tomadas de posição de Pio XII e a Enc. *Humanae Vitae* (HV) de 1968. Desde então, ssurgem bastantes mais intervenções, a vários níveis: como encíclicas, a *Veritatis Splendor* de 1993 (moral fundamental) e a *Evangelium Vitae* sobre moral pessoal (1995). E outros documentos. A história deste período prende-se com as sucessivas intervenções do magistério. De facto, essas numerosas intervenções devem ser situadas e compreendidas no contexto de uma polémica mais vasta, com enormes repercussões eclesiológicas e pastorais, e até, algumas vezes, como tomada de posição em favor de uma das correntes,

enquanto em outras, na posição superior de quem arbitra entre as partes.

Por outro lado, falar de 40 anos de impasses é exprimir um juízo de valor que pode ser inexacto, por ser excessivamente negativo. É, pelo menos, prematuro. Não se deve, no entanto, esconder a amplidão e a violência do debate, nem o carácter ideológico de algumas intervenções, aparentemente muito mais interessadas em defender posições ditas tradicionais e motivadas, sobretudo, pelo receio de que o magistério viesse a perder autoridade pelas mudanças doutrinais. O papel do magistério, neste tempo e neste campo, lembra toda aquela acção de repressão desenvolvida em favor das posições bíblicas mais retrógradas, nas primeiras décadas do século XX, a partir da Comissão Bíblica, para alguns anos depois se aceitarem pacificamente as posições contrárias. Seguramente, o medo, o imobilismo e o autoritarismo tiveram um papel muito mais decisivo do que a busca da verdade e o diálogo com o mundo contemporâneo, mas isso não significa que tudo tenha sido impasse; de forma paradoxal, também eles contribuíram para o avanço das coisas.

## 2. O Concílio: os seus antecedentes; as suas contribuições.

Algumas décadas antes do Concílio começa a fazer ouvir-se, na Igreja, e com cada vez maior insistência, o desejo de uma séria renovação da teologia moral. As críticas formuladas à teologia moral "dos manuais" incidem principalmente no seu carácter legalista, na dependência do direito canónico, de que resultam posições quase exclusivamente negativas, ou mesmo repressivas, o seu afastamento relativamente a todo o dado bíblico e particularmente à novidade evangélica, a sua incapacidade de esclarecer tantos problemas, novos que a actualidade apresenta à consciência dos cristãos. Essas e

outras críticas são acompanhadas, como é natural, de algum esboço do que se deseja para a moral do futuro, mas a sua elaboração efectiva não é realmente tentada. Como seria de esperar, estas vozes críticas não constituem a opinião dominante entre teólogos e pastores e muita gente na Igreja continua a não ver a necessidade de rever drasticamente a maneira de fazer Teologia Moral; nem o argumento de maior fidelidade à verdade revelada e de retorno às fontes bíblicas e patrísticas faz considerar desejável e oportuno interromper a continuidade vinda dos séculos da casuística. Coube ao Concílio tomar posição sobre o fundo desta questão e fê-lo de forma inequívoca. Na histórica sessão de 20 de Novembro de 1962, o Concílio, inaugurado a 11 de Outubro, assume-se como soberano e define incoativamente a sua própria orientação ao rejeitar um dos projectos preparatórios, elaborados de antemão pela Cúria Romana. Esse facto e a correspondente tomada de consciência da existência de uma maioria favorável à renovação e à abertura da Igreja levaram no resto da 1ª sessão e, ainda mais, na primeira inter-sessão, a afastar a quase totalidade dos textos preparados pelos órgãos centrais da Igreja, nomeadamente pelo Santo Ofício. Foram assim postos de lado dois projectos de Constituição dogmática que interessavam directamente a Teologia moral, um sobre a "ordem moral cristã" e o outro sobre a "castidade, o casamento, a família e a virgindade"[1]. A rejeição destes textos exprimiu o descontentamento para com a Teologia moral "oficial" e representa mais do que o seu repúdio, o desejo da sua substituição por outra coisa. Aquilo que mais terá contribuído para a decisão conciliar no que diz respeito aos textos preparatórios em matéria moral teria sido a sua abordagem e tratamento das questões de forma jusnaturalista, isto é, à base da lei natural entendida de forma essencialista e fixista. Houve inclusivamente um certo cuidado nos posteriores documentos conciliares em evitar a utilização dessa noção de lei natural e de lhe preferir uma argumentação de conteúdo personalista[2].

O voto do Concílio em favor da renovação da Teologia Moral é muito explícito. "Ponha-se especial cuidado em aperfeiçoar a teologia moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela

Sagrada Escritura, deve revelar a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo e a sua obrigação de dar frutos na caridade para a vida do mundo".[3]Assim se postula- a reintrodução da moral no contexto da mensagem cristã, em dependência directa da Escritura, mas também, em consequência, num relacionamento vivo, com o dogma: apontando para uma teologia moral que se elabore em fidelidade às categorias essenciais da salvação, da bondade intrínseca da criação, do desígnio salvífico, da graça, etc. Reassume-se expressamente a dimensão subjectiva e personalista, ao visar "a grandeza da vocação dos fiéis em Cristo". Sublinhe-se ainda a nota positiva, enquanto não se concentra apenas no pecado a evitar, mas sugere todo um programa de acção e de realização, e a abordagem dinâmica, ao superar simultaneamente; os aspectos individualista e angelista, quando menciona como objectivo desse programa de acção o "dar frutos, na caridade, para a vida do mundo".

O propósito conciliar de uma profunda renovação da teologia moral, que aqui encontra as suas linhas mestras, veio a ser reafirmado e explicitado mais tarde, quando algumas destas evidências já pareciam a muitos pouco claras. "A renovação da teologia moral, querida pelo Concílio Vaticano II, insere-se nos esforços que a Igreja está a realizar para compreender. o homem de hoje e para ir ao encontro das suas necessidades num mundo que está em profundas transformações"[4]. Desta forma, claramente se enquadra a vontade de renovar a teologia moral num dos propósitos essenciais do próprio Concílio, o da solicitude e abertura para com o mundo contemporâneo; pelo mesmo motivo se impõe uma atenção muito especial à Constituição Pastoral A Igreja no mundo actual *Gaudium et Spes* (GS), visto que é sobretudo aí que se exprime, e de forma constitutiva para a Igreja, a atitude pastoral de identificação e diálogo. No interior de uma atitude global de solidariedade para com toda a família humana, afirmada desde as primeiras palavras -"as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente

humana que não encontre eco no seu coração"- a Igreja adopta o método do diálogo, em vista da salvação do género humano e da renovação social[5]. É esse, com efeito, o objectivo visado e a ele se deve submeter toda a actividade humana: o bem da humanidade e a plena realização das pessoas[6]. A atitude de diálogo em que a Igreja assim se empenha, significa, por um lado, que, não sabendo tudo e não tendo todas as respostas[7], os cristãos desejam contribuir para a solução de tantos problemas e questões em aberto no mundo contemporâneo com a luz da Revelação em que acreditam, de cuja fecundidade histórica não duvidam. Mas a Igreja também reconhece receber muito do mundo moderno[8]. Na base deste intercâmbio, possibilitando-o, dando-lhe fundamento, encontra-se, por parte da Igreja, uma leitura, em última análise positiva, tanto da pessoa humana como da própria sociedade. Respeitando-as, como interlocutores válidos, a Igreja mais não faz do que reconhecer nelas a acção de Deus criador e providente. Na pessoa humana, de cuja dignidade como imagem de Deus se ocupa no primeiro capítulo, a Constituição Pastoral reconhece, da forma mais inequívoca, a soberania da consciência[9]. Na sociedade em geral, reconhece a legítima autonomia das realidades terrestres[10]. O Concílio vai mais longe ao reconhecer que um novo humanismo se afirma cada vez mais, que cresce no mundo o sentido de autonomia e responsabilidade[11]. É este, ou deveria ser, o terreno próprio do diálogo Igreja-mundo e, em consequência, este novo humanismo constitui uma das coordenadas essenciais à renovação da teologia moral, desejada pelo Concílio.

As duas perspectivas, a do Decreto *Optatam Totius* e a da Constituição *Gaudium et Spes,* não são, porém, idênticas. Na primeira, dá-se voz ao propósito de recuperação do específico cristão, à própria identidade; na segunda, acentua-se a solidariedade dialogante com o mundo contemporâneo, no respeito pela sua dignidade e autonomia. Não sendo inconciliáveis, as duas posições ficaram por conciliar.

A renovação da teologia moral, apesar do voto do Concílio, ficou, em larga medida por fazer, ou. com mais exactidão, está longe de estar concluída. De facto, a integração das duas perspectivas numa única metodologia parece não só possível como ainda hoje desejável, e atendendo à autoridade própria do Concílio e dos seus textos, um imperativo. O seu contexto seria o de relação aberta e verdadeiramente dialogante com o *ethos* dos nossos dias, o qual na sua leitura mais favorável, provavelmente com muita verdade, é visto como um "humanismo de responsabilidade e autonomia". Nesse quadro, os cristãos, que têm muito a receber e a aprender com os demais, aos quais estão "unidos no dever de buscar a verdade e de nela resolver"(GS 16), os problemas morais que surgem, deveriam contribuir com as luzes da sua fé e a partir dela. Não se fechando sobre a sua própria tradição –infelizmente tão deficiente em tantos aspectos-, deveriam, no entanto, poder introduzir no diálogo valores e objectivos a acautelar em todas as circunstâncias, como a dignidade da vocação de todo o ser humano, numa antropologia de realização e felicidade, a perspectiva de uma história colectiva com sentido, a meta da libertação e da comunhão.

Visto a esta distância, é forçoso reconhecer que este ensino do Vat. II está marcado por uma grande dose de ambiguidade. Fica-se, em particular sem ver como se irá harmonizar a orientação confessional da OT e a orientação de identificação com a cultura "deste tempo" e de diálogo aberto, de contribuição e acolhimento, na GS. De certo modo, é normal que os textos de um Concílio ganhem vida e se venham a "definir" melhor com a prática, com o uso que se lhes dá, com o que vem depois. Mas o que veio depois foi a Encíclica Humanae Vitae (1968).

De facto, as orientações fundamentais do Concílio para a renovação da teologia moral acabaram por ser limitadas no seu alcance pela projecção das posições relativas a um problema específico, o da regulação dos nascimentos. Neste campo, não só há quem detecte uma certa incoerência entre dois números da GS. Num deles afirma-se expressamente serem "os próprios

esposos que, em última instância, devem diante de Deus tomar esta decisão", apelando-se para a sua responsabilidade humana e cristã (GS 50, §2°). No outro, insiste-se em que "a moralidade dos comportamentos...deve determinar-se por critérios objectivos, tomados da natureza da pessoa e dos seus actos" (GS 51, § 3°). Também aqui se poderia tentar estabelecer numa verdade mais profunda e englobante a harmonia da responsabilidade derradeira da consciência dos esposos com os critérios objectivos. Acontece, porém, que o Concílio não se foi mais longe neste domínio porque toda a questão foi confiada "por mandado do Sumo Pontífice a uma comissão"[12]. O resultado dos trabalhos dessa comissão foi a Encíclica *Humanae Vitae* (HV), de 25 de Julho de 1968. Ora, em alguns aspectos, os mais significativos do seu conteúdo, a Encíclica aproxima-se muito mais das perspectivas dos textos preparatórios rejeitados pelo Concílio[13] do que das orientações deste consignadas na GS e no OT.

## 3. O Pós-Concílio: Uma História Atribulada

### 3.1. Factos: A HV e o endurecimento em torno dela a **Familiaris Consortio**, Congressos de 1988, O papel do teólogo. "**Ad tuendam fidem**".

Na apresentação da encíclica, Paulo VI, depois de fazer referência à constituição e história da Comissão de Estudo, nascida dos trabalhos do Concílio, já em Março de 1963, por mão do Papa João XXIII e aos seus resultados, afirma: "...depois de termos examinado atentamente a documentação que nos foi preparada, depois de aturada reflexão e de insistentes orações, é nossa intenção agora, em virtude do mandato que nos foi confiado por Cristo, dar a nossa resposta a estes graves problemas"[14]. Essa resposta é bem conhecida: Baseando-se na «natureza do homem, bem como da mulher e

da sua relação mais íntima», afirmando a inseparabilidade dos aspectos unitivo e procriativo da sexualidade humana, e que cada acto matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida, a encíclica recusa todos os métodos ditos «artificiais» de regulação de nascimentos. Não se deve invocar o argumento do mal menor, nem se deve dizer que o conjunto de uma vida conjugal fecunda pode legitimar um acto infecundo.

A recepção eclesial da Encíclica teve alguns aspectos inéditos. Rapidamente se soube, no meio de uma polémica sem precedentes, das divisões internas da Comissão e os textos da maioria como o da minoria foras publicados Para muitos casais cristãos, ela representou uma enorme dificuldade e, mesmo nos casos em que isso não se traduziu em afastamento prático da Igreja, levou a um certo desencanto e a posições de independência face ao magistério eclesial. Poderá ter contribuído para isso a rejeição aberta de muitos teólogos moralistas e pastores. É de mencionar também o facto de que vários episcopados nacionais, motivados pela perturbação de leigos e sacerdotes, em cartas colectivas, nalguns casos verdadeiramente notáveis, situaram as posições da HV no conjunto mais vasto e menos polémico das verdades consensuais, particularmente das que tinham sido recentemente reformuladas pelo Concílio, nomeadamente sobre o primado da consciência. Deverá reconhecer-se que o facto da HV e da polémica por ela desencadeada, e que se manteve durante décadas, com um acentuado extremar de campos, marcaram decisivamente o período pós-conciliar e determinaram toda a evolução da teologia moral católica.

Não existe, portanto, na Igreja, unanimidade, nem sequer grande entendimento sobre problemas éticos. Tudo isto é, no entanto, perfeitamente normal. Sempre assim foi, sempre se admitiu pluralismo de opiniões em matéria moral: os séculos da casuística foram de frequentes polémicas, que atingiram por vezes formas muito duras. Aliás, não há, nos símbolos e credos, nenhum artigo de fé de conteúdo directamente ético. Até aqui, portanto, a moral

é amplamente discutida e as intervenções do magistério são raras e pontuais.

Que há de novo? Apontem-se apenas alguns aspectos:

a) Recorre-se, com frequência, no discurso intraeclesial, ao tema da crise moral, da desmoralização, agravada e progressiva, àquilo a que M. Vidal chama "el falso camino de la 'patética moral";

b) Nos últimos 30 anos, multiplicam-se as intervenções magisteriais;

c) Uma das facções em campo, uma das posições em discussão parece dotada de organização e militância, por exemplo, em torno de instituições como o Instituto João Paulo II para a Família (Roma, Washington, Valência), de colecções como "Ética y Sociedad" das Ediciones Internacionales Universitarias, Eiunsa (Barcelona), etc. As mesmas obras e publicações são traduzidas em várias línguas; os mesmos autores citam-se uns aos outros constantemente. Quando se começa a ver não só a repetição dos mesmos temas e dos mesmos argumentos, mas o recurso às mesma "auctoritates" (pessoas, obras) não se pode deixar de suspeitar uma frente comum, organizada e militante, numa ofensiva (ou numa cruzada?), tanto mais que nas posições opostas se nota muito menos unanimidade de interesses, de argumentações, etc.

A nível dos factos lembremos o choque perante a encíclica, a recepção negativa de inúmeros leigos directamente interessados, as declarações de Episcopados nacionais, procurando dar contexto e equilíbrio ao negativo da HV, a rejeição por parte de uma grande parte de teológos-moralistas, numa generalizada atitude de contestação e dissentimento, não só da proibição da "contracepção", como dos fundamentos teóricos dessa posição; entretanto vinda de outros quadrantes, nasce a pressão para que a HV seja declarada se não doutrina infalível, pelo menos irreformável. Lembremos ainda a firme determinação que com Paulo VI a isso se opôs,

resistindo a essa manobra, como também a notável abertura com que acolheu a situação inédita de uma tão partilhada discussão de uma posição do seu magistério, fazendo inclusivamente votos de que esse mesmo debate encaminhasse todos para a verdade[15]. Em 26-04-71, uma Comunicação Oficial da Congregação do Clero reconhece que as particulares circunstâncias que intervêm num acto humano objectivamente mau, embora não possam transformá-lo em objectivamente virtuoso, podem fazê-lo "não culpado, menos culpado ou subjectivamente defensável". A mesma entidade retomou o assunto numa Nota (30-05-72) em que as palavras "subjectivamente defensável" desaparecem. Parece poder afirmar-se que à enorme perturbação provocada pela HV, aliás sem que as questões abertas sejam minimamente resolvidas, sucede uma acalmia, uma aceitação da situação em termos práticos.

Mas as coisas mudam com João Paulo II. Sem a pretensão de ser exaustivo, lembro apenas alguns factos. Podem, por exemplo, notar-se diferenças bastante claras, no sentido do endurecimento, entre as propostas do Sínodo sobre a Família e a exortação *Familiaris Consortio* (1981), que lhe serviu de conclusão. Não é possível no quadro desta perspectiva histórica documentar inteiramente esta afirmação, mas que se leia a proposta do Sínodo sobre a gradualidade do processo dinâmico da conversão [proposta 7] e se confronte com o que, sobre o mesmo tema, é dito na Exortação Apostólica [FC 34] e, salvo melhor opinião, elimina inteiramente a contribuição original do Sínodo. A mesma orientação correctiva se depreende do confronto da proposta 23, em que depois de se citar o papa Paulo VI afirmando que o magistério poderá ainda e deverá sem dúvida intervir de novo de maneira mais vasta, de forma orgânica e sintética se dirige um apelo aos teólogos para colaborarem com o magistério nessa tarefa, por um lado, e, por outro, a passagem da Exortação que lhe corresponde e que segue muito de perto [FC 31]: aqui, desaparece a citação de Paulo VI, não se faz menção da possibilidade de a doutrina poder ser formulada de forma mais vasta, mais orgânica e sintética. O apelo aos teólogos, que é retomado, resulta obviamente confinado às

tarefas da explicação e fundamentação da doutrina, sem se tocar na sua formulação[16]. A propósito das declarações episcopais feitas em torno da HV, declarou aos Bispos austríacos (19-06-87) que elas reflectiam uma certa perplexidade compreensível pouco depois da publicação da Encíclica, mas que à luz da confirmação que o seu ensinamento veio a receber do magistério posterior, deveriam ser revistas. Recebendo os participantes do Congresso que o Instituto João Paulo II e a Universidade romana do Opus Dei organizaram para comemorar os 20 anos da HV [Congresso Internacional pela Família na Europa e em África, sob o tema «Para uma Transmissão Responsável da Vida Humana»] aproximou, ou mesmo identificou, a verdade moral da Encíclica com a verdade dogmática da existência e da sabedoria de Deus, ou, mais exactamente afirmou, expressamente a propósito da raiz da «mentalidade anticoncepcionista»: «É a revolta contra Deus criador, único Senhor da vida e da morte das pessoas humanas; é o não-reconhecimento de Deus como Deus; é a tentativa, intrinsecamente absurda, de construir um mundo ao qual Deus seja totalmente estrangeiro»[17].

Não se pense que esta ofensiva é meramente pessoal, por muito que tenha havido de pessoal, por parte de João Paulo II, neste empreendimento. É algo de institucional. Que se pense nos [relativamente numerosos] documentos vindos dos organismos do magistério romano em matéria de moral sexual, primeiro, e depois, como os argumentos não convencem e continua a haver forte contestação, sobre os deveres dos teólogos. A título de exemplo, saliento dos primeiros a «Declaração sobre alguns pontos de ética sexual», *Personna Humana,* Doutrina da Fé, 29/12/1975, e a «Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação», Doutrina da Fé, 22/02/1987, em que se condenam todas e cada uma das formas de procriação medicamente assistida [PMA]. Das segundas, destaco a «Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo», 24/05/1990, em que, entre muitas outras coisas discutíveis, se nega a possibilidade de dissentir das posições do magistério em termos tais que acabam por se opor à própria doutrina do Vat. II sobre a consciência[18] e aquela que é, para mim, a pérola

desta literatura, a Carta Apostólica de João Paulo II sob forma de «*Motu Proprio*» *Ad Tuendam Fidem,* e em que se afirma como «absolutamente necessário», para defender a fé dos cristãos contra os erros introduzidos pelos teólogos, acrescentar, nos Códigos de Direito canónico, sanções, aliás formuladas de forma muito genérica e muito vaga. Um dos dados essenciais de toda esta situação, aquele que lhe confere o seu verdadeiro contexto embora seja tantas vezes escamoteado, rarissimamente assumido, e no entanto perfeitamente indiscutível, é o facto de que não se tratar nem de matérias reveladas nem de pontos de doutrina definidos por um magistério infalível.

A nota mais característica do período em questão parece ser a da controvérsia: foram, de facto, anos de muita polémica. Em termos práticos, para muitos, funcionou o esquema de uma certa ambiguidade, de manter, na teoria, a dureza dos princípios, a par de, na prática, de não os respeitar, em nome do realismo "pastoral", o que, manifestamente não é uma solução satisfatória.

Em conclusão poderia dizer-se que todo este desenvolvimento parece ser apenas a teimosa defesa de uma posição infeliz, a da HV. Mas a HV, na sua opção pela minoria da Comissão, é já a expressão de uma teologia, a dos textos apresentados ao Concílio pelo Santo Ofício, aquela que o Vat. II recusou.

### 3.2. A Razões: busca de uma fundamentação, endurecimento contra o "relativismo moral". Deontologismo. A **Veritatis Splendor** e o Catecismo.

Estas divergências em torno da moral sexual e da regulação dos nascimentos em particular levantaram algumas questões de fundo em metodologia ética, e ética teológica. A polémica, por

isso, veio a centrar-se nos últimos 15 anos mais ou menos na moral fundamental; e, por isso também, se afirmou a "necessidade" de uma intervenção magisterial nessa matéria, afirmação que criou de novo as esperanças de que a HV viesse a ser declarada infalível. A intervenção, anunciada já em 1987, veio a ser a Encíclica de João Paulo II de 06/08/1993, *Veritatis Splendor* [VS], que acabou por transmitir para o Catecismo da Igreja Católica grande parte do encargo de solucionar as questões em aberto[19].

As posições de que se fala têm como uma das características, segundo creio, o horror à incerteza e buscam acima de tudo a segurança ideológica. Por isso se situam tão espontaneamente no plano dos princípios, e não no do agir. Tem-se frequentemente a impressão que aqueles que eles chamam "revisionistas", entre outras cosas, conscientes da singularidade e da contingência do agir moral, buscam soluções correctas e viáveis para problemas concretos, enquanto os integristas que os combatem se situam no plano dos princípios genéricos, entendidos como absolutos. Estes últimos denunciam constantemente o relativismo moral[20] dos primeiros e exaltam a abordagem deontológica da moral, denunciando o teleologismo[21]. Daí todo o relevo que se tem dado à questão das normas que obrigam *"semper et ad semper"*, dos princípios sem excepção alguma, do *"intrinsice inhonestum"*. Esta busca e defesa de certezas permite dizer que há como que um esforço para "dogmatizar" a moral, o que evidentemente seria contra a mais autêntica tradição. Para tal, mantém-se o jusnaturalismo, como nos manuais pré-conciliares, isto é, pretende-se deduzir da "natureza humana", entendida de maneira essencialista, como a essência do humano, as normas que transmitirão a mesma imutabilidade das essências, ou pelo menos, a mesma rigidez, à apreciação ética do agir. No mesmo sentido rigorista, a interpretação restritiva da consciência face à lei, da liberdade face à verdade. Não é por acaso que, consciência e liberdade apelando à dimensão subjectiva da vida moral, se nota um certo mal-estar com toda essa dimensão, nomeadamente com a noção teológica chave de opção fundamental, de que se receiam de tal forma as consequências e as aplicações, que

se prefere pô-la de lado a, usando-a, contribuir para diminuir, nos fiéis, a aceitação da categoria do pecado, e do pecado grave, com a amplidão e a inevitabilidade a que o rigorismo nos habituou[22].

Esta preocupação não só com a indeterminação do singular do agir, mas até com a perturbação ocasionada pelo debate sobre ética dentro da Igreja e a impossibilidade de o eliminar, levam a postular o auxílio do magistério e a consegui-lo em especialíssimas intervenções. Nem sempre com grande sucesso. O magistério seria assim solicitado para colmatar as "inseguranças" doutrinais. Para tanto, contribui largamente um pessimismo teológico de raiz agostiniana, segundo o qual as possibilidades da razão humana em descobrir, por si mesma, a verdade são muito diminutas. [Este pessimismo é particularmente sensível em tudo que vimos do que o Cardeal Ratzinger tem escrito ultimamente sobre ética].

De tudo isto resulta aquilo que nos parece ser um enorme contra-senso: apelar para a Igreja, para a autoridade especial e única do seu magistério, nestas matérias. É que essa autoridade, e a assistência de que está assegurada, têm a ver com a fiel transmissão da mensagem revelada. Ora, a revelação, de facto, nada diz em quase todas estas matérias em debate. A este respeito, há um enorme consenso. Toda essa matéria tem a ver com os dados de uma busca racional, todo esse debate tem sido sempre feito no plano do que se chama a lei natural. Por um lado, reconhece-se, portanto, pelo menos implicitamente, que a mensagem revelada nada nos diz directamente sobre estas questões, por outro invoca-se, de forma muito pouco clara é certo, uma autoridade, reconhecidamente constituída para se exercer em outros domínios. A questão da competência da Igreja em matéria de lei natural tem sido pouco debatida e não está muito esclarecida; no entanto, para muitos tudo funciona como se a Igreja por ter sido mandatada para transmitir ao mundo a mensagem sobrenatural da salvação ficasse automaticamente competente, e de uma competência superior, em todos os domínios, cuja especificidade e metodologia, cuja autonomia se ignoram.

Dentro da mesma preocupação, do mesmo medo de consentir no incerto e de reduzir o inseguro ao mínimo, dá-se uma verdadeira inflação do valor tradição, se não com graves atropelos à verdade histórica, pelo menos com acentuado exagero. Na VS (4), João Paulo II escreve: "Sempre, mas sobretudo ao longo dois últimos séculos, os Sumos Pontífices, quer pessoalmente quer em conjunto com o Colégio Episcopal, desenvolveram e propuseram um ensinamento moral relativo aos múltiplos e *diferentes âmbitos* da vida humana. Em nome e com a autoridade de Jesus Cristo, eles exortaram, denunciaram, ampararam, explicaram; fiéis à sua missão, nas lutas a favor do homem, confirmaram, ampararam, consolaram; com a garantia da assistência do Espírito da verdade, contribuíram para uma melhor compreensão das exigências morais nos capítulos da sexualidade humana, da família, da vida social, económica e política. O seu ensinamento constituiu um contínuo aprofundamento do conhecimento moral, dentro da tradição da Igreja e da história da humanidade." E em nota (n. 8) cita em apoio destas extraordinárias afirmações dois textos, um de Pio XII, em 1941 e outro de João XXIII em 1961, textos que uma vez consultados se revelam algo insuficientes para a magnitude da afirmação.

A nível de debate teológico, há que mencionar a utilização do ensino de Tomás de Aquino, no mesmo intuito de assegurar uma maior garantia de verdade e de certeza. O mínimo que se poderá dizer é que a escolha dos textos é parcial, que não se entra nas perspectivas da suas grandes intuições, mas que apenas se servem dalgumas passagens soltas dos seus escritos seleccionadas e fora do contexto, e que se ignoram bastantes outras que lhes poderiam causar problema.

Mas, no fundo, a questão parece ser essencialmente eclesiológica, porque todo o esforço destes teólogos se nos afigura ser dirigido para não ter que admitir, nem sequer por hipótese de trabalho, que um ensinamento eclesiástico reformável seja precisamente reformado ou reformulado. Admitir que a Igreja, peregrina e em busca da verdade (e não proprietária da verdade) possa progredir,

tacteando e aprendendo, parece ser demasiado difícil de aceitar para quem se situa nestes parâmetros. Há aqui, segundo julgo, duas coisas: por um lado, uma concepção da Igreja de tipo monofisita: o repúdio do monofisismo cristológico parece não ter sido aplicado à realidade Igreja, como *"a fortiori"* devia ter sido; e, por outro lado, nestas atitudes transparece uma angústia neurótica perante a mera possibilidade de mudança na Igreja. Não será isto fazer da Igreja um ídolo?

Em termos concretos, a tantas vezes anunciada (e adiada) Encíclica sobre os fundamentos do ensino moral da Igreja, que veio a ser a VS, acabou por apenas tocar algumas questões fundamentais, remetendo, como já disse, para o Catecismo da Igreja Católica[23] desse ano de 1993. Além disso, apenas denuncia abstractamente alguns «erros», mas fá-lo de tal forma que, nas muitas (e talvez exageradas) críticas que, da parte dos teólogos-moralistas se formularam, a mais insistentemente repetida foi a de que aquilo que é criticado não é defendido por ninguém. Acrescente-se que, ao endereçar a Encíclica aos bispos, constitui-os responsáveis pela sua aplicação, como se dissesse «estas são as coisas que não se devem defender em teologia moral, vede bem se não anda por aí gente a dizê-las, e, se for caso disso, agi..»[24]. Poderá bem haver nesta tomada de posição uma espécie de recuo, de reinterpretação do papel do magistério ordinário, menos militante de uma facção, mais árbitro entre todas elas. Como se, evitando, por um lado, o criticado pela VS, e enquadrando-se nos parâmetros do Catecismo, por outro, os fiéis tivessem a base segura do ensino moral da Igreja, o que ainda lhes deixaria uma grande margem de liberdade. Infelizmente, porém, o Catecismo, está muito mais perto da reafirmação do pré-Concílio do que da renovação proposta.

Como conclusão, diríamos que o fio condutor de muitas destas posições, tomadas tantas vezes com o aval e por vezes com a cumplicidade da Santa Sede, é o da recusa do Vaticano II; na imagem da Igreja implicada, na abertura ao mundo e na leitura

positiva da criação, no propósito de renovação da Teologia moral, o que os Padres conciliares disseram foi diametralmente oposto.

## 4. Balanço provisório

### 4.1. Da parte do magistério: entre «colagem» aos integristas e discernimento entre uns e outros.

Com a VS fecha-se um ciclo? Encerra-se um período que seria também o da passagem de uma grande proximidade por parte do magistério ordinário relativamente às posições integristas para o assumir de uma posição mais de discernimento entre as várias correntes, reservando-se a função de árbitro? Agrada-me pensar que sim, embora ainda seja muito cedo para se dizer. As coisas, aliás, nunca se passam de forma perfeitamente linear. De facto, depois da VS, registaram-se muito menos intervenções magisteriais, com relevo para a Encíclica *Evangelium Vitae*, de 25/03/1995, de cariz bastante mais consensual e positivo.

Em ordem a dar um pouco mais de conteúdo a esta hipótese –não se trata senão de uma hipótese, repito- de um ciclo que se fecha, permitam-me um paralelo. Todos temos consciência de que as questões debatidas durante o período focado se situam na área daquilo que se tem chamado a moral pessoal [vida, saúde, sexualidade], acabando por levantar, como ficou dito, a "necessidade" de clarificar algumas questões a nível de moral fundamental, o que se tentou com a VS. E que se passou com a moral social? De facto, os seus temas não deixaram de interessar e houve inclusivamente várias intervenções em matéria social[25]. Mas tudo se passou de forma bem diferente: com apresentações muito menos dramatizadas, com acolhimentos muito menos polémicos. [26]

É, aliás, um ponto assente que os tratamentos destas duas áreas da teologia moral, a pessoal e social, particularmente por parte dos órgãos do magistério foram, no período estudado, muito distintos um do outro[27], sendo o segundo, o social, no seu todo, menos polémico, menos dramatizado. Parece igualmente incontroverso o facto de, no campo social, a intervenção doutrinal do magistério, que se iniciou, de forma estruturada, bem mais cedo[28], ter efectuado todo um percurso que, em si mesmo, pode ser considerado elucidativo.

Não é possível fazer aqui, a esse respeito, mais do que um simples esboço, uma evocação. Nascendo como uma doutrina social alternativa face aos «erros» contrapostos do liberalismo e do socialismo, essa intervenção aparece aos olhos de muitos dos seus cultores e provavelmente na intenção do seus autores como uma «terceira via» intermédia, aproveitando de uns e de outros o que tivessem de válido, mas evitando os seus erros. Mas, de facto, enquanto proposta operativa, como doutrina sócio económica, verifica-se que a sua aplicabilidade na solução de problemas concretos é diminuta. Apesar de proposta como referência e inspiração, na área da reconstrução europeia, após a guerra de 39-45, nomeadament6e na Alemanha, a Doutrina Social da Igreja é, depois disso, submetida a duras críticas[29], a ponto de se falar com verdade da «crise da Doutrina Social da Igreja» e de praticamente não aparecer nos textos do Concílio Vaticano II. Ligada a um modelo de Igreja excessivamente hierárquico e centralizador, não reconhecendo suficientemente a autonomia das realidades sociais em tempo de secularização, sem se conseguir encontrar dados especificamente cristãos, revelados, no seu conteúdo, aparecendo a muitos como predominantemente ideológica e ineficaz no plano social, a Doutrina Social da Igreja atingiu na segunda metade do século XX uma situação de impasse[30].

Estas críticas e todo este mal-estar não nos impõem, parece-me, o abandono definitivo da intervenção da Igreja, em seu magistério, sobre o social. Na carta comemorativa dos 80 anos da *Rerum Novarum,* Paulo VI, ao reconhecer a dificuldade de «pronunciar

uma palavra única e propor uma solução que tenha valor universal», responsabiliza as comunidades cristãs por encontrarem, na diversidade das situações concretas, as respostas possíveis a formular e a implementar[31]. Sem esse tipo de intervenção, abstracto e ideológico, mantém-se, no entanto, a necessidade e a fecundidade de intervenções de outro tipo: passa se do propriamente doutrinal – embora se continue a falar, como sempre, de Doutrina Social da Igreja- a um discurso mais de caracter profético. Discurso que veicule a inspiração humana e evangélica, motivadora da intervenção social, diversificada e criativa, discurso que denuncie de forma corajosa e lúcida o desumano, apele à solidariedade. Quanto ao mais, reconheça-se liberdade de opção e de acção, em consciência, em diálogo com os homens e as mulheres nossos contemporâneos, no espírito da *Gaudium et Spes,* segundo as circunstâncias.

Embora não seja possível substanciar aqui, por falta de espaço, as afirmações precedentes, penso que seria relativamente fácil fazê-lo. Mas o que realmente me interessa, no contexto deste balanço, é levantar -de forma puramente especulativa, bem sei - a possibilidade de uma evolução paralela vir a realizar-se, mais, se estar a realizar, no campo da moral pessoal. Porque é que esta, e particularmente a moral sexual, tem que ser diferente? Sabe-se quantas dificuldades o pensamento católico, desde os autores na esteira de Agostinho até à casuística, encontrou no tratamento equilibrado, livre da sexualidade. É manifesto, porém, que, nas últimas décadas, algo mudou na sensibilidade ética a este respeito. Pode ter-se ido longe demais nessa evolução – em numerosos casos isso seguramente aconteceu, o que é lamentável – mas, apesar disso, é legítimo avançar especulativamente, é certo, com a ideia que um tratamento menos angustiado, deixando mais espaços à responsabilidade e à consciência pessoais, o que seria, neste campo da moral sexual como da bioética, possível, desejável e benéfico. À imagem do que se desenhou no campo da moral social. De todas as formas, caberia à Igreja, em seu magistério, alertar para as implicações do respeito da dignidade humana e denunciar os atropelos de que é vítima, estabelecer, quando possível, as balizas do intolerável, não pondo,

porém, tudo no mesmo pé de gravidade e de certeza, com posições firmes, mas em diálogo aberto. Numa palavra, essa intervenção procuraria defender e propor intransigentemente os grandes princípios na sua generalidade, pois sem o seu acatamento as soluções não serão nem verdadeiras nem soluções e assim formar as consciências, mas reconhecendo a impossibilidade de dar uma solução para cada problema individual, até porque no concreto muito frequentemente se dão conflitos de valores – as opções concretas não são entre o bem e o mal, mas entre dois bens, ou valores, ambos reais mas ambos limitados-, abandonar a tarefa de se pronunciar e tomar posição sobre todos os problemas, exaustivamente, até ao pormenor, confiando aos agentes morais a responsabilidade de elaborarem eles, caso a caso, as respostas adequadas.

## 4.2. Da parte dos autores de teologia moral

Que mais fizeram os cultores da teologia moral, durante este período? Não seria nada fácil nem cabe nas dimensões deste artigo fazer o balanço de toda a actividade deste sector, embora me pareça que muito do que apareceu neste campo se prendeu, se não directa indirectamente, com a referida polémica.

Há que admitir, por parte da grande maioria dos autores, a vontade de superar o ensino de antes do concílio, aquilo que restava da casuística, de assumir, portanto, as perspectivas abertas do Concílio. Uns, mais na linha da OT 16, elaboram e defendem uma «ética da fé», enquanto outros se situam mais na perspectiva de uma consideração da moral como realidade autónoma. Mas sem oposições radicais. Portanto uns mais voltados para o que a fé dos cristãos traz de específico ao campo ético, os outros mais interessados em buscar, em diálogo com toda a gente, e especialmente atentos às ciências humanas, as soluções para os problemas, servindo-se da razão natural [a fé muito pouco nos diz, de facto], mas soluções aceitáveis na fé.

Neste campo e neste período, deve mencionar-se a teologia da libertação, como uma releitura do cristianismo, a partir de um compromisso, social, político, logo, ético. Fica-se com a impressão, relativamente a essa teologia, de que ela significou mais uma opção de fazer teologia a partir de situações sócio-políticas muito concretas, situações de injustiça e exploração, no quadro latino-americano, mais uma intenção programática do que uma elaboração efectiva, original de uma nova teologia, liberta e libertadora. Mais uma promessa – promessa cuja fecundidade possivelmente ainda não se encontra esgotada- do que uma contribuição efectiva. Resta-lhe o mérito de ter imposto à atenção de todos, e de forma diferente, um conjunto de coordenadas, de contextos, de questões que interpelam a Igreja, a teologia e a maneira de fazer teologia.

Ainda neste período, sobressai a grande figura pioneira de Bernhard Haering, o mestre redentorista alemão que, através de obras didácticas de grande vulto como A Lei de Cristo (1ª edição em 1954) e Livres e Fiéis em Cristo (1978) e de muitas outras mais pontuais se tornou uma referência de base.

## 5. O QUE SE FAZIA ENTRETANTO NO ISTA.

Por último, diga-se também uma palavra sobre o ensino da teologia moral nos chamados cursos de verão do Instituto de São Tomás. Até 1964, ministrou-se um ensino baseado directamente no texto de São Tomás. O riquíssimo material da *Secunda Pars* da Suma de Teologia era seleccionado, embora se pretendesse dar uma visão de conjunto, adaptado às possibilidades e preparação do auditório, e distribuído pelos 3 anos. Como? Provavelmente, fazia-se uma breve introdução aos tratados da bem-aventurança, actos, virtudes, pecados, lei e graça, no 1° ano; das virtudes teologais, no 2° e das virtudes cardiais, no 3°. De todas as formas, penso que este ensino, com todas as suas limitações, nomeadamente como as que decorrem do seu carácter muito abstracto constituía, face ao

ensino dos manuais, negativo, legalista, à base dos mandamentos, uma alternativa, particularmente marcada pela liberdade..

Em 1964, e por influência do Concílio Vaticano II, ainda em curso, deu-se a mudança. O texto de São Tomás é abandonado e, sem perder a orientação tomista, fez-se uma nova organização do ensino da moral: nesse 1° ano (e nos outros primeiros anos do curso trienal) apresentou-se a moral do Evangelho. A partir daí, no 2° ano, tratou-se de moral da vida: atentados contra a vida e transmissão da vida (moral sexual), bioética, para, no 3°, nos ocuparmos de moral social (parte geral e parte especial, seguindo a II parte da GS. Neste projecto, que pecava pela ambição de cobrir em escassas semanas, durante três anos, toda a matéria de teologia moral, muitas coisas ficavam seguramente por tratar, mas naquilo que era tratado transmitia-se uma abordagem mais livre, mais construtiva e mais evangélica das questões morais, que, ouso pensar, era formadora.

A partir de 1994, abandona-se também, com a pretensão de tudo abranger, o esquema de um curso dado em três anos, durante algumas semanas de verão, para a fórmula actual: um tema único, encarado sob vários ângulos, durante uma semana. Nesses vários ângulos, aparece, com frequência a dimensão ética do tema tratado.

*frei Mateus Cardoso Peres, op*

**NOTAS**

[1] *Schema constitutionis dogmaticae de Ordine morali christiano e Schema constitutionis dogmaticae De castitate, matrimonio, familia et virginitate, in Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II,* vol. I, Periodus prima, Ed. Polyglotta Vaticana, 1970 sq, pp 695-717 e 718-775, respectivamente. Cf. Philippe Delhaye, in L'Église dans le Monde de ce temps, t. II, Coll. Unam Sanctam 65b, pp. 387-395, Paris, Cerf e Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, Éthique chrétienne et dignité de l'homme, Fribourg, Cerf, pp. 131-157. Partes desses textos foram, porém, consideradas na redacção da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. Cfr. History of Vatican II, por Giuseppe Alberigo/Joseph Komonchak, 363 ff, n.16.

2 Cfr. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, loc. cit., pp 148-152.
3 Decreto sobre A Formação Sacerdotal Optatam Totius 16, 4º§.
4 Sagrada Congregação para a Educação católica, A Formação Teológica dos Futuros Sacerdotes, Roma, 1976, nn. 95-101.
5 GS 3, § 2º.
6 GS 35, § 2º.
7 GS 33, §2º e 43, §2º.
8 GS 44
9 GS 16.
10 GS 36
11 GS 55
12 GS, II Parte, I, nota 14.
13 Cfr. Pinto de Oliveira, op. cit., p.151.
14 HV, 5-6.
15 Paulo VI, em atitude de grande abertura, manifestou se esperançado de que a polémica, provocada em torno da HV, contribuísse para que a Igreja se aproximasse de um melhor conhecimento da vontade de Deus, em Mensagem ao 82º Katholikentag (8-9- 1968), publicada por Franz Boeckle e Carl Hollenstein, em Die Enzyklika in der Discussion, Benziger Verlag, 1968, p. 38.
16 Para a propostas do Sínodo, v. La Documentation Catholique 1981, pp 537-550.
17 Cfr. DC, 1988, 440. Faz pensar na frase atribuída ao Papa Leão XII (1829): «Todo aquele que se faz vacinar deixa de ser filho de Deus. A varíola é um julgamento de Deus, (e) a vacina é um desafio para com o céu», citada por Andrew Lustig, in The Lessons of Frankenstein, Commonweal, August 13, 2004, p.8
18 cfr. n. 38.
19 Cfr. VS 5.
20 Recorde-se a insistência de São Tomás sobre a contingência do agir e do saber moral. Cfr. O Sujeito Moral, Ensaio e Síntese Tomista, Porto 1992, pp. 141ss.
21 Cfr. VS, c. II, IV.
22 VS 65-70. A noção de opção fundamental está ausente do Catecismo da Igreja Católica.
23 A III Parte, A Vida em Cristo
24 ib., 114-117.
25 Para não referir senão as intervenções dos Papas contamos, desde o Vat. II, com a Encíclica *Populorum Progressio* (1967) e a Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (1971) de Paulo VI, e com as Encíclicas *Laborem Exercens* (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) e *Centesimus Annus* (1991) de João Paulo II.
27 Permanece inteiramente válido o estudo de Jean-Yves Calvez, *Morale sociale et morale sexuelle* in Études, mai 1993 (3785), pp. 641sv.
28 Refiro-me, como é óbvio, à Encíclica *Rerum Novarum* de 15 de Maio de 1891.
29 Cfr. Marciano Vidal, Moral de Actitudes, III Moral Social, 5ª ed., pp. 49-60.
30 Cfr. Marie-Dominique Chenu, La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie, Paris, Cerf, 1979.
31 *Octogesima Adveniens*, 4.

# OS ESTUDOS BÍBLICOS HOJE

# PLURALIDADE DOS MÉTODOS, DAS ABORDAGENS E DOS RESULTADOS

## INTRODUÇÃO

O estudo da Bíblia, como qualquer outro estudo, está historicamente situado. É, em grande parte, fruto e reflexo das correntes intelectuais vigentes no lugar, no meio e no momento em que ele é feito. Por isso, acompanha a mudança dos tempos. Tendo as correntes intelectuais mudado consideravelmente nas últimas décadas, é natural que os estudos bíblicos tenham seguido o movimento. Foi-me pedido que assinalasse as principais mudanças ocorridas neste campo nos últimos quarenta anos. A minha atenção incidirá no estudo do Antigo Testamento (AT), actividade que tenho acompanhado de mais perto.

Sendo impossível compreender o alcance das mudanças ocorridas nos estudos bíblicos nas últimas décadas sem lhes conhecer a história anterior, vou primeiro esboçar essa história. Começarei pelas leituras tradicionais – judaica e cristã – do AT. Apresentarei a seguir o estudo histórico-crítico, fazendo um balanço dos seus resultados. Para isso, tomarei como exemplo o livro de Isaías, que me parece constituir uma excelente amostra. Assinalarei a seguir o fim do monopólio dos métodos histórico-críticos e a proliferação dos métodos e das abordagens no estudo da Bíblia. Terminarei com alguns dos resultados, a meu ver, mais significativos do estudo do Pentateuco, dos profetas e, de uma maneira geral, das teologias do AT no decurso das últimas quatro décadas.

# I. Esboço da história dos estudos bíblicos até cerca de 1970

## A. O estudo tradicional da Bíblia

No mundo ocidental, os escritos bíblicos foram e continuam a ser os livros mais lidos e estudados. Durante muitos séculos o seu estudo foi feito numa perspectiva exclusivamente religiosa e confessional. Tendo unicamente a preocupação de perceber imediatamente a palavra de Deus, a exegese tradicional prestava pouca ou nehuma atenção às múltiplas e variadíssimas palavras humanas nas quais a palavra divina se expressa ou incarna.

### 1. Relativo desinteresse do judaísmo pelo estudo das suas Sagradas Escrituras

De facto, o estudo da Bíblia, não só do Novo mas também do Antigo Testamento, foi sobretudo obra de cristãos. É verdade que a liturgia sinagogal gira à volta da *Torá* (Lei ou Pentateuco) e comporta também a leitura das outras duas partes do *Tanak*[1], isto é, dos Livros Proféticos e dos Escritos (sobretudo os livros poético-sapienciais).

No entanto, a primazia de que o *Tanak* goza na liturgia judaica contrasta de maneira flagrante com a escassez da sua leitura fora da sinagoga. O estudo judaico tradicional tem por objecto, não o *Tanak* ou a *Torá* escrita, mas a chamada *Torá* oral. Segundo a tradição rabínica, Moisés recebeu de Deus no Sinai uma dupla *Torá*: uma escrita e outra oral, a segunda completando a primeira. A *Torá* oral acabou por ser escrita, dando origem à Mixná[2], ao Talmude, à *Tosefta*[3] e às numerosas colecções de *midraxes*[4]. A *Torá* oral é, na prática, a verdadeira fonte das normas de conduta. Ora a aplicação da Mixná e do Talmude às circunstâncias mais variadas da vida exige o seu estudo constante e aturado. Enquanto a *Torá* é sobretudo lida e celebrada na liturgia, a Mixná e o Talmude são

estudados e postos em prática. Os próprios termos que designam as duas "escrituras" expressam essa diferença entre elas. Ao passo que *Miqrá,* outro nome tradicional das Escrituras judaicas, significa literalmente leitura, convocação[5], Talmude significa literalmente ensino, aprendizagem, estudo. Na formação judaica tradicional, o estudo da Mixná, embora seja precedido pelo estudo do *Tanak,* começa muito cedo, entre os oito e os dez anos. Um pouco mais tarde, o jovem judeu entra finalmente no estudo do Talmude, estudo esse que poderá prosseguir durante a idade adulta. O estudo do Talmude é a tarefa das escolas rabínicas ou talmúdicas. Os seus mestres consagram a vida inteira ao estudo e ao ensino do Talmude. Há quem veja no estudo da Mixná, em particular, o equivalente ao sacrifício que se oferecia no Templo.

No entanto, houve sempre no judaísmo grupos minoritários que só aceitavam a autoridade das Escrituras. No virar da era, quando ainda existia o templo, foi o caso dos saduceus e do grupo que nos deixou a biblioteca encontrada em Qumran. Segundo a opinião comum, esse grupo fazia parte dos essénios, de que falam Filão de Alexandria e Flávio Josefo. Na época rabínica os representantes desta tendência foram os caraítas, que têm várias semelhanças com as gentes de Qumran. Um dos indícios do parentesco espiritual entre os dois grupos é a presença do chamado *Escrito de Damasco* na biblioteca de Qumran e na Gueniza de uma sinagoga caraíta do Cairo[6]. O nome caraítas (do hebraico *q$^{e}$raîm*) significa literalmente "leitores", subentendendo-se, das Escrituras (em hebraico *Miqrá*)[7]. O iniciador do caraísmo foi o rabino Anan ben David, que viveu em Bagdad no séc. VIII d. C. Espécie de protestantes do judaísmo, os caraítas afirmam o princípio da *sola Scriptura,* rejeitando a *Torá* oral, isto é, todo o sistema rabínico expresso na Mixná e no Talmude. O caraísmo depressa se propagou na Mesopotâmia e na Pérsia. No séc. IX chegou à Palestina e, passando por Constantinopla, de lá se difundiu na Europa central e oriental. Com algumas centenas de membros em todo o mundo, o caraísmo está actualmente em vias de extinção.

## 2. Estudo tradicional da Bíblia no cristianismo

Na Antiguidade e na Idade Média, a Bíblia esteve presente em todos os campos da vida dos cristãos: na liturgia, na decoração das Igrejas, nos *scriptoria* monásticos, nas miniaturas dos manuscritos, na literatura impregnada de reminiscências bíblicas. Na Europa medieval, a *lectio divina* era o fundamento tanto da contemplação monástica como da disputa escolástica, isto é, do estudo da teologia.

Durante muitos séculos, a leitura teológica foi praticamente a única. Até cerca de meados do séc. XIII, não se distinguia entre exegese e teologia. As duas formavam uma só disciplina. Com efeito, a teologia baseava-se no texto bíblico, do qual partia e ao qual se referia constantemente. O estudo da Sagrada Escritura era a matriz, o berço e o horizonte do ensino da teologia cristã. A Bíblia dominava e modelava a teologia. Numa palavra, na prática, só existia teologia bíblica.

A separação da teologia em relação à exegese deu-se no decurso do séc. XIII. Institucionalizou-se a partir de cerca de meados desse século, em grande parte, graças aos programas de teologia das universidades recém-fundadas, sobretudo Oxford e Paris. Com efeito, os ditos programas comportavam, paralelamente ao estudo directo da Bíblia, o estudo das *Sentenças,* uma colectânea de questões teológicas que o comentário bíblico suscitara[8]. Encarregando-se o mesmo Mestre da explicação da Bíblia e das *Sentenças,* a exegese e a teologia continuavam de certa maneira unidas na pessoa que as professava. No entanto, com o tempo, a Escolástica privilegiou a teologia a expensas da exegese.

Com o Renascimento assiste-se ao despertar do interesse pelo próprio texto bíblico. Os exegetas cristãos ocidentais já não se contentam com o texto latino da Vulgata, mas remontam ao texto grego e, no caso do AT, aos textos hebraico e aramaico. Compulsando várias versões, os exegetas apercebem-se das diferenças que existem entre elas. Ei-los a braços com a questão de saber qual é o melhor texto. A possibilidade de reproduzir indefinidamente o texto graças à invenção da imprensa tornou a resposta a esta questão particularmente urgente. Foi necessário então

colacionar o maior número possível de manuscritos de cada versão. Assim nasceu a crítica textual bíblica, pelo menos sob a sua forma moderna. De facto, Orígenes já a tinha praticado entre 230-245, ao compilar as Hexapla, obra que dispunha cinco versões do AT em seis colunas: 1) texto hebraico; 2) texto hebraico em caracteres gregos; 3) tradução de Áquila; 4) tradução de Símaco; 5) LXX; 6) tradução de Teodocião.

O resultado mais palpável da crítica textual dos Humanistas foram justamente obras semelhantes às Hexapla de Orígenes, isto é, as chamadas Bíblias Poliglotas. Como as Hexapla, essas Bíblias dispõem em colunas os textos nas línguas originais e nas traduções antigas. As principais Bíblias Poliglotas que abarcam o Antigo e o Novo Testamento são a de Alcalá ou Complutense (1514-1517), a de Antuérpia (1568-1572), a de Paris (1628-1645) e a de Londres (1653-1657). O Renascimento produziu também um grande número de comentários onde a crítica textual e a filologia ocupam um bom lugar ao lado da teologia. Note-se de passagem que houve vários exegetas portugueses que se ilustraram no campo dos comentários, por exemplo, o dominicano Francisco Foreiro[9].

A Reforma, com o princípio luterano do *sola Scriptura*, representa uma revalorização da Bíblia e da sua primazia na teologia. Durante séculos o estudo da Bíblia, pelo menos o seu estudo inovador, vai ser sobretudo obra do protestantismo. É no seio do protestantismo germânico que vai nascer no decurso do séc. XVIII a teologia bíblica como disciplina autónoma.

## B. O estudo histórico-crítico da Bíblia

Na segunda metade do séc. XVII assiste-se ao aparecimento de uma nova leitura da Bíblia, que começou por centrar-se no AT. Entre os seus pioneiros devem mencionar-se o judeu de Amesterdão (de origem portuguesa) Bento Spinoza (1632-1677)[10] e o católico francês Richard Simon (1638-1712)[11]. Sem duvidar de que a Bíblia seja a expressão da palavra de Deus, os promotores da nova leitura propõem-se estudá-la como a palavra humana que ela também é

e independemente da utilização que dela faz a teologia dogmática. Concretamente, propõem-se estudar os textos bíblicos no seu contexto histórico, exactamente como se faz com qualquer outro escrito antigo. Por conseguinte, o estudo crítico da Bíblia vai estar dominado cada vez mais por considerações históricas. Daí que tanto esse estudo como os vários métodos de que ele se serve sejam habitualmente chamados histórico-críticos.

A exegese histórico-crítica assenta no pressuposto seguinte: como qualquer outra obra literária, os escritos bíblicos são, em boa parte, produto do mundo histórico-cultural do seu autor e têm esse mesmo mundo por destinatário imediato. Para a exegese histórico-crítica, a compreensão de um texto bíblico passa assim pela resposta às seguintes perguntas: Em que circunstâncias, sobretudo de tempo mas também de lugar, foi o texto pronunciado ou escrito? Qual é o seu género literário? Por que razões foi pronunciado ou escrito? A quem se dirige? Para quê foi pronunciado ou escrito?

A exegese histórico-crítica foi-se elaborando progressivamente sobretudo nas universidades do mundo germânico de obediência reformada, em particular luterana. Contribuiram grandemente para os seus progressos as descobertas das antigas civilizações do Próximo Oriente: Egipto, Mesopotâmia, Síria-Palestina, etc. O mundo católico não podia ficar indefinidamente à margem desses estudos. De facto, o embate desta exegese contra a leitura tradicional da Bíblia provocou, a partir de fins do séc. XIX, uma grave crise no mundo católico. A crise atingirá o auge no pontificado de Pio X (1903-1914). Muitos, entre os membros da Hierarquia, recusavam a exegese "racionalista" por ver nela um perigo mortal para a fé. Pelo contrário, M.-J. Lagrange apostou nela sem hesitar, pois estava convencido de que, longe de excluir a leitura crente da Bíblia, ela podia ser a sua melhor aliada no mundo moderno dominado pela visão científica. Encarregado de abrir em Jerusalém um centro de estudos bíblicos, o P^e^. Lagrange tomou como modelo a *Escola Prática de Altos Estudos* de Paris e fundou, em 1890, a *Escola Prática de Estudos Bíblicos,* a primeira instituição católica votada ao estudo científico da Bíblia. Hoje chama-se *Escola Bíblica e Arqueológica Francesa.* O seu objectivo era o estudo histórico-crítico, isto é, feito à

luz dos diferentes contextos histórico-culturais em que a Bíblia foi dita e escrita, dos quais ela é em grande parte o produto, cujas linguagens ela fala e aos quais ela se dirigiu em primeiro lugar. Pluri-disciplinar, tal estudo faz apelo a todas os saberes susceptíveis de contribuir para o conhecimento dos textos bíblicos e das circunstâncias que lhes serviram de berço. As línguas antigas, a Geografia, a Arqueologia, a Epigrafia, a História, as Literaturas, as Religiões e até a Etnologia e o Folclore do Próximo Oriente antigo fazem assim parte do seu programa, para cuja realização Jerusalém era o lugar ideal.

Essa orientação tinha o apoio do papa Leão XIII, cuja Encíclica *Providentissimus Deus* de 18 de Novembro de 1893 se destinava a renovar os estudos bíblicos. Isso não impediu que nesse mesmo dia Alfredo Loisy – um dos filólogos e exegetas críticos mais eminentes da Igreja católica de então – tivesse sido obrigado a demitir-se da cátedra de professor no Instituto Católico de Paris. Num sentido mais positivo e em sintonia com a *Providentissimus Deus,* Leão XIII instituiu, a 30 de Outubro de 1902, a Pontifícia Comissão Bíblica (PCB), com a dupla função de promover o estudo científico da Bíblia e de defender a ortodoxia católica nessa matéria. De facto, a partir do ano seguinte, a PCB, em nome da defesa da ortodoxia católica, tornou-se um instrumento de censura e um travão do estudo histórico-crítico. Essa situação durou todo o pontificado de Pio X (1903-1914) e os começos do pontificado de Bento XV (1914-1922). Nas suas famosas "Respostas", a PCB não fez senão negar os problemas levantados pelo estudo histórico-crítico, sobretudo do AT, e rejeitar as soluções que os exegetas propunham[12].

À semelhança dos métodos utilizados, as dificuldades eram de cariz histórico. Umas tiveram a ver com a questão da autoria das diferentes partes ou dos diferentes livros do AT e com a sua data. Com efeito, os estudos histórico-críticos mostravam que muitos dos livros do AT não podiam ter sido escritos, pelo menos na totalidade, pelos autores a quem a tradição os atribuiu. Os casos do Pentateuco e do livro de Isaías são os mais conhecidos. Foram cada um deles objecto de uma consulta à PCB. As respostas correspondentes, datadas de 27 de Junho de 1906 e de 28 de Junho de 1908, foram claras: não se pode negar que Moisés seja

o autor do Pentateuco nem que Isaías seja o autor da totalidade do seu livro. As outras dificuldades tiveram a ver com a historicidade dos próprios relatos do AT. Tradicionalmente, tomava-se o AT à letra e, em nome da inspiração divina que se lhe reconhece, tinha-se por um relato inteiramente fidedigno não só da história do povo hebraico, mas também das origens do mundo e da humanidade. Julgava-se até poder datar estes últimos acontecimentos. Segundo a era judaica, 2004 corresponde ao ano 5764 da criação. Ora, os progressos no conhecimento não só da história e das culturas do antigo Próximo Oriente, mas também das ciências da natureza e das ciências do homem tornaram muitos relatos do AT improváveis, senão inverosímeis, do ponto de vista histórico. Por exemplo, a PCB foi consultada a respeito da historicidade de Gn 1-3. A sua resposta, datada de 30 de Junho de 1909, está longe de reconhecer o que hoje nos parece óbvio, isto é, que esses relatos são de carácter mítico e, por conseguinte, não fornecem qualquer informação sobre as circunstâncias em que apareceram o universo e o género humano.

A mudança só ocorreu no pontificado de Pio XII. Na Encíclica *Divino afflante spiritu,* publicada em 30 de Setembro de 1943, Pio XII apostou, por fim, nos métodos histórico-críticos. Recomendou em particular o estudo dos géneros literários, pondo termo, pelo menos no que diz respeito ao AT, às longas décadas de crise que o estudo histórico-crítico da Bíblia provocara na Igreja católica. Com razão, a *Divino afflante Spiritu* é considerada a *Charta Magna* da exegese católica moderna. O Concílio Vaticano II, na *Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina (Dei Verbum),* promulgada a 18 de Novembro de 1965, confirmou e consagrou a nova orientação dos estudos bíblicos[13].

## II. Fim do monopólio do estudo histórico-crítico da Bíblia

O estudo científico da Bíblia esteve dominado pelos métodos histórico-críticos até ao último quartel do séc. XX. Esses métodos eram já quase bicentenários quando, em 1943, a Encíclica *Divino afflante spiritu* lhes reconheceu o direito de cidadania no mundo católico. O seu monopólio no mundo católico foi de pouca dura. Com efeito, a partir da década de 1970 começaram a adoptar-se outros métodos no estudo da Bíblia. Essa pluralização das leituras da Bíblia insere-se no fenómeno mais vasto da fragmentação do mundo ocidental, nomeadamente dos seus saberes. Os exegetas católicos não escaparam à tendência. A liberalização trazida pelo Concílio Vaticano II tornou possível a entrada dos católicos no movimento. O recurso a outras leituras deve-se também ao descontentamento em relação aos estudos histórico-críticos que se foi manifestando, sobretudo no seio das Igrejas reformadas. As razões da insatisfação eram várias. Assinalo as duas que me parecem mais importantes.

### A. Fosso entre a exegese histórico-crítica e a vida dos cristãos

A primeira é o fosso que sempre existiu entre os resultados dos estudos histórico-críticos da Bíblia e as exigências da vida cristã. Esse fosso tem a ver com os próprios objectivos e a natureza da exegese histórico-crítica. Com efeito, a exegese histórico-crítica propõe-se como objectivo descobrir o sentido original dos textos bíblicos, isto é, o sentido que eles tinham quando foram ditos ou escritos. Além disso, estuda os textos bíblicos como estudaria qualquer outro texto antigo, independentemente do estatuto religioso que lhes reconhecem o cristianismo, o judaísmo e até o islão. Teoricamente, a exegese histórico-crítica não pretende mais nada nem se arroga competência para mais nada. Em concreto, estando inteiramente voltada para a produção dos textos bíblicos, ela não tem nada a dizer sobre o

sentido, em particular, sobre o sentido religioso que esses textos possam ter hoje. Ora, para os cristãos – inclusivamente para os cristãos exegetas – a Bíblia é antes de mais a expressão da palavra de Deus que também lhes é dirigida a eles, hoje[14]. Sem essa crença, poucos exegetas gastariam tanta energia a estudar a Bíblia de um ponto de vista histórico ou outro.

Do ponto de vista cristão, o importante é apropriar-se dos textos bíblicos e do seu sentido. Ora, existe um fosso, sobretudo de ordem cultural, entre os primeiros destinatários desses textos e nós hoje. Por isso, é raro que se possa transpor à letra o sentido de um texto do seu contexto primitivo para o nosso contexto hoje. Em regime cristão, os textos bíblicos terão que ser constantemente actualizados, isto é, adaptados às novas situações. Essa é a tarefa do hermeneuta. A tarefa do exegeta histórico-crítico deverá ser seguida e completada pela tarefa do hermeneuta. Teoricamente, a mesma pessoa pode acumular os papéis de exegeta e hermeneuta. A experiência mostra que, raramente, a mesma pessoa reune as competências requeridas para executar as duas tarefas. Em geral, elas são exercidas por pessoas diferentes, entre as quais a colaboração nem sempre é fácil. Os exegetas histórico-críticos queixam-se de que os teólogos e os pastores não têm em conta os resultados dos estudos exegéticos, em particular, de que simplificam, abusivamente, a complexidade dos ditos resultados. Os teólogos e os pastores dão-lhes o troco denunciando a inutilidade teológica e pastoral de boa parte dos estudos exegéticos. Entretanto, vão-se servindo ao povo vulgarizações, amiúde ultrapassadas e bastante simplistas, dos resultados da exegese histórico-crítica.

## B. "Fragmentação" da Bíblia.

A outra razão tem a ver com a maneira como a exegese histórico-crítica era praticada. O facto sendo particularmente flagrante no tratamento dos livros proféticos, parece-me preferível restringir-me a eles. Ora *Isaías* é a melhor amostra dos livros proféticos. É um dos mais longos e variados. Além disso, resultou de um processo

de crescimento que durou cerca de meio milénio. Por isso, o livro de Isaías constitiu um verdadeiro *corpus* profético, comparável ao conjunto dos restantes livros proféticos.

## 1. O caso do livro de Isaías. História da sua exegese crítica

A diversidade do livro de Isaías é tão grande e tão flagrante que dificilmente podia passar despercebida, mesmo ao leitor tradicional que nele buscava antes de mais a palavra de Deus ou argumentos teológicos. Por isso não surpreende que o livro de Isaías tenha sido, que eu saiba, o primeiro de cuja diversidade se tenham tirado conclusões contrárias à tradição a respeito da sua unidade e da sua autoria. Isso aconteceu já em meados do séc XII. Observando que a partir do cap. 40 o livro se refere à destruição de Babilónia por Ciro, rei dos Persas, e ao regresso a Jerusalém dos Judeus exilados na Babilónia, o judeu toledano Abraão Ibn Ezra (1089-1164) põe em dúvida que os cap. 40-66 sejam da autoria de Isaías e sugere que eles são obra de um profeta anónimo de fins do "exílio babilónico"[15]. Ibn Ezra expressou a sua opinião de maneira muito velada, provavelmente por se tratar de um assunto muito delicado[16]. Sem dúvida demasiado avançada para o seu tempo, a sugestão de Ibn Ezra não terá eco.

Entre os livros proféticos, o de Isaías foi um dos primeiros a ser submetido a um estudo histórico-crítico, o que, dado o seu teor, não surpreende. Isso deu-se no último quartel do séc. XVIII. Mais de seis séculos após Ibn Ezra e sem referência ao exegeta medieval, Döderlein (1746-1792) parte das mesmas observações de carácter histórico para chegar à mesma conclusão a respeito do autor de Is 40-66 e da data em que esses capítulos foram escritos. Havendo mudado os tempos, Döderlein não se limita a sugerir veladamente a sua conclusão, como fizera Ibn Ezra, mas afirma abertamente e justifica criticamente que os cap. 40-66 do livro de Isaías foram escritos por um autor anónimo do fim do exílio babilónico[17]. Contrariamente à sugestão de Ibn Ezra, que ficou sem eco, a afirmação de Döderlein tornou-se opinião comum, sendo este

exegeta o descobridor do que se convencionou chamar o Deutero-Isaías.

Eichhorn (1752-1827) esboçou um quadro mais complexo do livro de Isaías, designadamente da sua composição e das suas origens. Para este exegeta, o livro é uma espécie de antologia. Na sua origem estaria uma colectânea de oráculos de Isaías, que corresponde aos cap. 1-12. Haveria mais uns quantos oráculos de Isaías dispersos nos cap. 20, 30-31, 37 e 39. Além dos oráculos isaianos, o livro contém oráculos de vários profetas anónimos, de épocas diferentes, inclusivamente dos períodos exílico e pós-exílico, assim como outros textos de teor e de origem muito diversos: hinos provenientes de colectâneas líricas, relatos oriundos dos anais hebraicos ou de obras históricas, extractos de florilégios de carácter moral[18]. Tendo isolado nos cap. 1-39 um estrato isaiano, Eichhorn foi o descobridor do que veio a chamar-se o Proto-Isaías[19].

Passado pouco mais de um século, Duhm, no seu comentário do livro de Isaías, publicado em 1892, distinguiu nos cap. 40-66 duas obras diferentes: uma nos cap. 40-55 e a outra nos cap. 56-66[20]. Assim tomou forma a hipótese histórico-crítica relativa ao livro de Isaías que se tornou clássica. Segundo esta hipótese, o livro de Isaías é constituido por três obras diferentes, escritas cada uma por seu autor e em tempos mais ou menos afastados entre si. Os cap. 1-39, cujo núcleo é formado por oráculos de Isaías ben Amós, porta-voz de Iavé do séc. VIII a. C., constituem o *Proto-Isaías* ou *Primeiro Isaías*. Os cap. 40-55, obra de um autor anónimo de começos do terceiro quartel do séc. VI a. C., formam o *Deutero-Isaías* ou *Segundo Isaías*. Finalmente, os cap. 56-66, obra de um ou de vários autores anónimos de fins do séc. VI ou do séc. V a. C., são chamados o *Trito-Isaías* ou *Terceiro Isaías*.

## 2. Resultados da exegese histórico-crítica do livro de Isaías.

O estudo histórico-crítico do livro de Isaías, como o dos demais livros proféticos, esteve dominado durante cerca de dois séculos pela crítica literária e pela crítica histórica. No caso do livro de

Isaías, começou-se por distinguir nele, primeiro, duas e, depois, três obras diferentes, que teriam sido escritas em momentos diversos. A seguir, distinguiu-se em cada uma dessas obras o que foi dito ou escrito pelo seu autor e os acrescentos posteriores. Fez-se esse trabalho de destrinça cada vez mais minuciosa e rigorosa sobretudo em relação ao *Proto-Isaías,* mas o *Deutero-Isaías* e o *Trito-Isaías* não lhe escaparam.

Uma vez distinguidos dos acrescentos posteriores, os oráculos tidos como autênticos em cada um dos três ou dois livros de Isaías monopolizaram praticamente a atenção dos exegetas, cujo objectivo era apreender a mensagem das grandes figuras proféticas com a maior precisão possível.

Muitos dos resultados da exegese histórico-crítica do livro de Isaías no domínio da crítica literária e da crítica histórica parecem definitivos. É o caso do carácter compósito do livro e da multiplicidade dos intervenientes na sua escrita. Foram raros os exegetas que, desde há meio século, defenderam a posição tradicional relativa à unidade do livro e à sua paternidade isaiana exclusiva. Trata-se em geral de exegetas de língua inglesa, sobretudo americanos[21]. Embora estes exegetas façam apelo a alguns elementos unificadores do livro, a sua posição decorre não de uma verdadeira análise do texto, mas de uma atitude fundamentalista em relação à tradição que atribui a Isaías a autoria da totalidade do livro. Todos os exegetas que admitem o estudo crítico estão de acordo para dizer que só há oráculos de Isaías nos cap. 1-39; os cap. 40-55 foram escritos no fim do período babilónico ou ainda mais tarde; os cap. 56-66 foram escritos, total ou parcialmente, no período persa.

O mesmo não se pode dizer da hipótese de Duhm relativa aos cap. 56-66. Muitos exegetas contestaram, por razões críticas, a existência de um *Trito-Isaías* independente. Para uns, os cap. 56-66 são a continuação de Is 40-55 e obra do mesmo autor ou dos mesmos autores[22]. Para outros, eles são, total ou parcialmente, um comentário dos cap. 40-55[23] ou dos cap. 1-55[24] que nunca teve uma existência independente.

Parece ser igualmente definitivo o contributo da exegese histórico-crítica no campo da crítica e da história das formas, graças à

descrição bastante rigorosa das numerosas formas literárias utilizadas no livro de Isaías, assim como noutros livros proféticos. O mesmo se pode dizer dos principais aspectos da síntese sobre a mensagem de Isaías e do autor anónimo das partes mais antigas de Is 40-55.

Resumindo, a exegese histórico-crítica mostrou que o livro de Isaías é feito de numerosas peças de teor, de origens e de datas diferentes, pondo assim a claro a sua grande complexidade e a sua enorme diversidade. Examinou rigorosamente algumas dessas peças, isto é, os oráculos que reconhece como autênticos. Não há dúvida de que não se poderá voltar a ler o livro de *Isaías* como antes da exegese histórico-crítica.

## 3. Falhas da exegese histórico-crítica do livro de Isaías.

Nem tudo na prática da exegese histórico-crítica do livro de Isaías foi positivo. Houve também lacunas, algumas com um alcance muito grande. Assinalarei só as duas que me parecem mais fundamentais e que tiveram maiores consequências. Elas estão, de facto, ligadas, sendo duas faces da mesma realidade.

### A. Hierarquização arbitrária das diferentes partes do livro.

No seu estudo dos livros proféticos, a exegese histórico-crítica privilegiou, como se viu, o que, graças à crítica literária e histórica, identificava como sendo os ditos autênticos da pessoa cujo nome determinado livro perpetua ou os ditos da pessoa anónima que se supõe ter dado origem a determinado livro ou parte de livro. Com efeito, uma vez isoladas as supostas *ipsissima verba* do iniciador de um livro ou de parte de um livro, foi sobre elas que incidiu a atenção dos exegetas. O seu programa era isolar a mensagem do "profeta" em questão e situá-la no seu contexto histórico. "O Profeta, o seu tempo e a sua mensagem" é um subtítulo frequente, que resume bem

o programa da exegese histórico-crítica dos livros proféticos durante décadas. No caso do livro de Isaías, os exegetas procuraram nos cap. 1-39 os oráculos e a mensagem de Isaías, do séc. VIII a. C.; nos cap. 40-55, a mensagem de consolação do profeta anónimo de fins do período babilónico; nos cap. 56-66 a mensagem do outro profeta também anónimo ou de vários profetas anónimos do período persa. Em cada um dos três casos tentou-se situar o profeta, determinar o momento e as circunstâncias em que ele pronunciou cada um dos seus oráculos e o objectivo que prosseguia. A exegese histórico-crítica estudou muito menos as partes onde reconhecia acrescentos posteriores, embora se admitisse geralmente que nos cap. 1-39 estes são mais extensos do que os oráculos de Isaías autênticos. Os exegetas contentavam-se frequentemente com declarar "tardio e exílico ou pós-exílico" tudo o que nos cap. 1-39 não reconheciam como obra de Isaías.

Esta desigualdade no tratamento dos textos revela que a exegese histórico-crítica os hierarquizou, atribuindo muito valor aos ditos e aos escritos das personagens que deram origem a um livro e pouco ou nenhum valor a tudo o que autores anónimos lhes acrescentaram mais tarde. A exegese histórico-crítica transformou assim, na prática e de maneira mais ou menos implícita, um juízo literário e histórico num juízo de valor, considerando superiores os textos mais antigos e inferiores os mais recentes. Tal hierarquização é apriorística, pois não assenta em nenhuma análise dos textos. Além disso, ela é abusiva, pois não compete à crítica literária ou histórica emitir um juízo de valor sobre as unidades ou os estratos literários que ela descobre num texto. Ao declarar primitivo um texto e secundário outro, a crítica literária limita-se a emitir um juízo de ordem literária e cronológica. Afirma que determinado livro ou partes de livros não foram escritos de um só fôlego, mas por etapas. Além disso, determina a ordem cronológica dessas etapas. Não pode fazer mais do que isso. Os textos secundários podem ser superiores às partes primitivas sob todos os pontos de vista: linguístico, estilístico, literário, histórico e religioso. Só um estudo comparativo desses textos, sob os diferentes pontos de vista, poderá permitir a sua hierarquização linguística, estilística, literária, histórica e teológica.

De facto, a hierarquização dos textos e a valorização quase exclusiva das *ipsissima verba* das grandes figuras que estão na origem dos livros não decorre dos próprios métodos histórico-críticos. Deve-se ao romantismo histórico alemão em cujos meios se elaboraram os métodos histórico-críticos. Na perspectiva romântica, só é verdadeira criação a obra do génio que deu origem a um movimento ou a uma corrente. O que veio depois inserir-se nessa corrente ou nesse movimento é inferior, simples cópia, imitação, comentário ou glosa. Embora a exegese o tenha recebido juntamente com os métodos histórico-críticos, tal preconceito romântico não lhes é inerente.

### B. Perda de vista do conjunto do livro.

Tendo-se debruçado quase só sobre as partes que considera autênticas, a exegese histórico-crítica estudou só uma parte, nalguns casos pequeníssima, de cada um dos livros proféticos. Não tendo prestado a devida atenção às partes secundárias, a exegese histórico-crítica não só ficou parcelar, mas perdeu de vista a forma real de cada um dos livros. Tomando a imagem de um puzzle, poderia dizer-se que a exegese histórico-crítica desmontou as peças de que é formado determinado livro profético, reorganizou só uma série delas e deixou as outras espalhadas na mesa. Além de parcelar, o puzzle reconstituido pelos exegetas é necessariamente hipotético. Anormal no caso de qualquer um dos livros proféticos, a situação é caricatural no caso do livro de Isaías, por causa da divisão que dele se fez em duas ou três obras diferentes. Com efeito, desde há cerca de um século estudou-se cada uma das partes do livro de Isaías por si mesma, sem relação com a outra ou com as outras duas.

Por mais curioso que possa parecer, a exegese histórico-crítica não se preocupou muito com saber como é que os dois ou três livros foram reunidos num só volume e por que razão foram postos sob o nome de Isaías. De maneira mais ou menos implícita, os exegetas pensam que os dois ou três livros foram simplesmente justapostos. Muitos nem sequer levantaram a questão das razões desta justaposição. Entre os que levantaram essa questão, houve

quem visse na justaposição dos diferentes livros um fruto do acaso. Segundo uns, os dois ou três livros foram justapostos porque os seus autores eram homónimos[25]. Outros avançaram razões económicas. Sobrando-lhe um grande bocado de rolo depois de copiar o livro de Isaías (cap. 1-39), um escriba teria copiado nele os cap. 40-55 ou 40-66, para não desperdiçar esse material precioso[26]. Uma e outra explicação não passam de conjecturas, para as quais nem sequer se procurou um qualquer fundamento nem no texto nem fora dele. A segunda até é pouco verosímil. Com efeito, sendo caro o pergaminho, preparavam-se normalmente os rolos com as dimensões necessárias para a obra a copiar. Houve também quem sugerisse[27] que os cap. 40-55 ou 56-66 foram atribuidos a Isaías por causa da autoridade excepcional de que ele gozava. Tal explicação talvez não passe de um círculo vicioso. Com efeito, ela supõe que Isaías gozava já de uma autoridade especial no momento em que os cap. 40-66, ou talvez só as suas partes mais antigas, foram inseridos no livro de Isaías. Ora, essa suposição não está provada, longe disso. Uma coisa é certa. Isaías não foi desde sempre o profeta por excelência ou, pelo menos, não foi sempre e universalmente reconhecido como tal. Com efeito, segundo Jr 26, 17-19, o grande porta-voz de Iavé no tempo de Ezequias não era Isaías, mas o seu contemporâneo Miqueias. Jeremias 26, 17-19 supõe que Miqueias desempenhou junto de Ezequias e de todo o povo, nomeadamente aquando da ameaça de Senaqueribe em 701, o papel que 2 R 18, 14-20, 19; Is 36-39 e 2 Cr. 32, 1-23 atribuem a Isaías. Embora seja difícil datar com exactidão Jr 26, 17-19, esse texto talvez não seja anterior ou, pelo menos, muito anterior à inserção das partes mais antigas dos cap. 40-55 no livro de Isaías. Nesse caso é legítimo perguntar se, ao contrário do que alguns aventaram, Isaías não terá ganho a sua autoridade especial e não se terá tornado o profeta por excelência, graças à atribuição que lhe foi feita da autoria dos cap. 40-66.

A explicação mais corrente é a que faz apelo à existência de uma escola isaiana. Segundo esta hipótese, que Margoliouth[28] parece ter sido o primeiro a propor e à qual Mowinckel[29] deu posteriormente um novo impulso, os cap. 40-55 foram acrescentados ao livro de Isaías

(cap. 1-39), por serem obra de um discípulo anónimo de Isaías do tempo do exílio. Finalmente, os cap. 56-66 foram acrescentados aos cap. 1-55, por serem da autoria de um ou de vários discípulos do autor anónimo dos cap. 40-55[30]. É verdade que Is 8, 16-18 parece supor a existência de discípulos de Isaías[31]. Mesmo que tenha havido um grupo de discípulos de Isaías durante a sua vida e no período que se seguiu imediatamente, nada permite afirmar que esse grupo se perpetuou durante mais de dois séculos. O facto de os oráculos de Isaías terem sido transmitidos e comentados não prova a existência de uma escola isaiana. O mesmo aconteceu com os oráculos dos outros porta-vozes de Iavé dos séc. VIII-VII e com alguns posteriores. A tradição conservou um número maior ou menor de oráculos desses porta-vozes de Iavé, reuniu-os em colectâneas e enriqueceu cada uma delas com outros textos mais ou menos extensos. É pouco verosímil que tenha havido em Jerusalém escolas ou confrarias de discípulos de cada uma das personagens que estão na origem dos livros proféticos. Como observa Clements[32], a hipótese que faz apelo à existência de uma escola isaiana para explicar a formação do livro de Isaías talvez não passe de uma variante da convicção tradicional relativa à unicidade de autor. Não podendo atribuir a totalidade do livro a uma só pessoa física, atribui-se a uma pessoa colectiva, a uma escola ou a um grupo de discípulos de Isaías.

## III. Pluralidade dos métodos, das abordagens e dos resultados

Nas últimas três décadas, a exegese histórico-crítica perdeu o monopólio de que gozara no estudo científico da Bíblia durante mais de dois séculos. De facto, no mundo católico, esse monopólio não durou mais de três décadas. Actualmente, reina um grande pluralismo metodológico no estudo da Bíblia, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Esse pluralismo não conhece fronteiras culturais, religiosas ou confessionais. Os mesmos métodos, abordagens ou

leituras são praticados por cristãos de todas as denominações, por judeus e até por agnósticos.

A situação despertou a atenção das altas instâncias da Igreja católica há mais de quinze anos. Com efeito, já em 1988, o Cardeal Joseph Ratzinger encarregou a PCB, a que ele preside, de estudar os diferentes métodos exegéticos e de os avaliar, ajudando assim os católicos a fazer as suas escolhas de maneira esclarecida. Os resultados desse estudo foram publicados em 1993 num documento intitulado *A interpretação da Bíblia na Igreja*[33], que apresenta um panorama relativamente completo dos métodos, abordagens e leituras actualmente praticados no estudo da Bíblia, fazendo um balanço das posibilidades e dos limites de cada um deles.

Sem entrar em pormenores, vou só referir o elenco e a classificação propostos pelo documento. Este distingue entre métodos de análise, abordagens e leituras da Bíblia. Por "método exegético", no singular, o documento entende um conjunto de técnicas científicas utilizadas para explicar os textos bíblicos. O documento reserva essa designação para o "método histórico-crítico" e para as exegeses baseadas em análises literárias: análise retórica, análise narrativa e análise semiótica.

O documento começa pelo "método histórico-crítico", o único que considera indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos, categoria a que pertencem os textos bíblicos. O "método histórico-crítico" comporta várias etapas, que correspondem a outras tantas disciplinas: crítica textual, análise filológica, crítica literária, crítica das formas e dos géneros literários, crítica das tradições pré-literárias e crítica das redacções. Apesar de considerar a exegese histórico-crítica indispensável, o documento reconhece que ela tem limitações. A principal seria o facto de que com frequência a exegese histórico-crítica "se contenta com a busca do sentido do texto bíblico nas circunstâncias históricas da sua produção e não se interessa pelas outras possibilidades de sentido que se manifestam no decurso das épocas posteriores da revelação bíblica e da história da Igreja"[34]. Por isso, o documento declara que "nenhum método científico para o estudo da Bíblia é plenamente adequado para apreender toda a riqueza dos textos bíblicos".

Tendo as considerações de ordem literária ocupado sempre um lugar importante na exegese histórico-crítica, os métodos baseados na análise literária mencionados pelo documento, excepto talvez a análise semiótica, não são inteiramente novos. Com efeito, o "método histórico-crítico", particularmente abrangente, fez frequentemente apelo à retórica e à arte dos relatos, mas fazia-o de maneira ocasional e pouco rigorosa. Graças aos progressos das ciências da linguagem nas últimas décadas, a análise retórica e a análise narrativa tornaram-se verdadeiros métodos autónomos. Por seu lado, a análise semiótica é um fruto directo das ciências modernas da linguagem. Contrariamente ao "método histórico-crítico", que é por definição diacrónico, as análises de tipo literário, sobretudo a semiótica, são sincrónicas, isto é, tomam o texto tal como ele existe, sem ter em conta a questão da sua génese, do sentido e da função que ele possa ter tido quando foi escrito.

Por "abordagem", o documento entende um estudo orientado segundo um ponto de vista particular. Classifica entre as abordagens os estudos da Bíblia feitos à luz da tradição (abordagem canónica e o recurso às tradições judaicas de interpretação), de algumas ciências humanas (sociologia, antropologia cultural, psicologia e psicanálise) ou ainda de situações contemporâneas particulares (situação dos oprimidos, das mulheres). Menciona em último lugar "a leitura fundamentalista da Bíblia", à qual o documento não reconhece o estatuto de método nem de abordagem. Além disso, é a única que julga de maneira inteiramente negativa.

## IV. A Exegese histórico-crítica do AT nos últimos quarenta anos

É verdade que a exegese histórico-crítica do AT perdeu o monopólio, mas continua bem viva e até largamente maioritária. De facto, ela mudou na aplicação dos seus métodos próprios. Por conseguinte, mudaram também os resultados obtidos. Algumas das mudanças devem-se porventura, pelo menos em parte, ao concurso

ou à concorrência dos outros métodos e abordagens. Outras devem-se a novos dados fornecidos pela arqueologia e pela epigrafia. Na impossibilidade de fazer um levantamento completo, vou assinalar as principais mudanças que ocorreram no estudo do Pentateuco, dos Profetas e, de um ponto de vista mais vasto, da teologia.

## A. "Revolução" nos estudos do Pentateuco

O estudo do Pentateuco esteve dominado durante cerca de um século pela chamada hipótese documentária[35]. Esta hipótese tem as raízes longínquas nos meados do séc. XVIII. Astruc[36] constatou então que o Pentateuco chama a Deus ora *Elohim* ora *Iavé*. Para explicar o facto, aventou a hipótese da correspondência entre os dois nomes divinos e duas fontes ou documentos – o documento elohista (E) e o documento iavista (J)[37] – que Moisés teria usado para escrever o Pentateuco. A elaboração da hipótese documentária só vai prosseguir a partir de meados do séc. XIX. Num estudo sobre as fontes do *Génesis*, publicado em 1853, Hupfeld chegou à conclusão de que a fonte E não é homogénea, mas comporta duas fontes diferentes. Foi a invenção do que mais tarde se chamou o código sacerdotal (Priesterkodex – P)[38]. Graf estabeleceu a cronologia relativa das três fontes: J, E e P[39]. Wellhausen deu à hipótese documentária a sua forma clássica[40]. Esta deve a von Rad[41] e a Noth[42] os últimos acabamentos. Segundo a forma final da hipótese, o Pentateuco seria constituído por quatro sínteses histórico-teológicas. A mais antiga, J, teria sido escrita em Jerusalém, em tempos de David ou de Salomão, no séc. X a. C. Produto de uma espécie de "Século das Luzes" hebraico, o J daria uma versão das origens de Israel profundamente optimista. O J teria dado ao Pentateuco a sua trama.

Posterior de cerca de um século, o E contaria a mesma história que o J, mas do ponto de vista do reino de Israel e com matizes próprios.

Seguir-se-ia o *Deuteronómio* (D), escrito em Jerusalém no tempo de Josias (640-609 a. C.).

Finalmente, o P, escrito na época exílica ou pós-exílica.

A redacção final do Pentateuco teria tido lugar no contexto da missão de Esdras.

Lido através desta hipótese, o Pentateuco tornava-se o reflexo da história de Judá, de Israel e da Judeia. Daí que ela tenha tido um sucesso tão grande e parecesse feita para durar. De facto, os trabalhos de vulgarização apresentavam essa hipótese amiúde como se ela fosse um facto incontestável.

No entanto, já em 1965, Winnet alertava para a necessidade de reexaminar os fundamentos da hipótese documentária[43]. Dois anos mais tarde, Wagner augurava-lhe um futuro incerto[44]. De facto, durante a década de 1970, ela foi alvo de ataques vindos de todos os lados: da exegese, da história e da arqueologia. O documento J, considerado como a ossatura do Pentateuco, foi precisamente o principal alvo e a maior vítima desses ataques. Pouco ou nada parece restar da bela síntese histórico-teológica dos tempos de David e de Salomão. Entre os exegetas que admitem actualmente a existência de J são raros os que persistem em datá-lo do tempo de David ou de Salomão. Os defensores da datação davídico-salomónica de J devem reduzir-lhe muito as fronteiras. A maioria rejuvenesce-o entre 2 e 5 séculos, datando-o do séc. VIII, do séc. VII, do séc. VI a. C. ou ainda mais tarde.

Um exame do estilo, do género literário e da temática dos principais textos atribuidos a J levou Schmid a afirmar que eles são impensáveis na época salomónica, pois supõem a existência dos profetas clássicos dos séc. VIII-VII a. C. e têm muitas semelhanças com a teologia deuteronómica e deuteronomista. A maior parte das suas tradições fundamentais, observa ainda Schmid, não são mencionadas pelos textos pré-exílicos, sendo o silêncio dos profetas dos séc. VIII-VII a. C. particularmente significativo. O exegeta conclui que o J deve situar-se imediatamente antes da ruína do reino de Judá ou logo no começo do exílio babilónico, isto é, no séc. VI a. C. em vez do séc. X a. C[45].

Prosseguindo o estudo de Schmid, Rose compara o J à História Deuteronomista (*Deuteronómio, Josué, Juízes, Samuel* e *Reis*) e conclui que ele é posterior à primeira edição da dita História, feita

na época babilónica. O J não foi aliás concebido como uma obra independente, mas sim como um prólogo da História Deuteronomista destinado a corrigir-lhe a orientação teológica mediante a insistência na iniciativa divina e na gratuidade da salvação[46]. Van Seters expressa uma opinião semelhante[47].

Outros, cada vez mais numerosos, negam a existência de um qualquer documento J independente[48].

A existência do E como documento independente havia sido posta em dúvida já na década de 1930[49]. Hoje praticamente ninguém a admite.

O belo edifício que havia sido pacientemente construído acabou por ruir em grande parte. Por enquanto, ainda não existe outra construção que o substitua.

O D e o P, tidos como os documentos mais recentes pela hipótese documentária, são os que melhor se saem da crise que afectou e continua a afectar os estudos do Pentateuco. Isto não significa que não tenham sido e continuem a ser objecto de discussões. No caso do P, estas incidem sobre a sua natureza, a sua extensão e a sua teologia. Era um escrito independente ou uma redacção que integra outros materiais não sacerdotais? Seja como for, é opinião corrente que os materiais sacerdotais não foram todos escritos de um fôlego. Há um escrito fundamental ao qual vieram juntar-se complementos posteriores. O P começa sem dúvida alguma em Gn 1,1, mas não se sabe ao certo onde acaba. Há quem veja o seu termo no livro do *Êxodo*, no *Levítico*, em *Números* ou até no *Deuteronómio*. Discute-se também a questão do centro da sua teologia.

O *Deuteronómio* também é o resultado de um longo processo de crescimento, que se estendeu pelo menos desde o reinado de Josias (640-609 a. C.) até à época persa.

De uma maneira geral, hoje pode dizer-se que os livros de *Génesis* a *Números* constam de duas classes de materiais: sacerdotais e não sacerdotais. Uns chamam aos materias não sacerdotais iavistas, outros chamam-lhes deuteronomistas, outros ainda não lhes colam nenhuma etiqueta.

O Pentateuco é em grande parte um compromisso entre P e D. O redactor do Pentateuco integra P e D, privilegiando ora um ora o

outro. Na linha do P fundamental opta por terminar a obra fora da terra de Canaã, sublinhando assim a sua dimensão de promessa. Na linha da forma final do *Deuteronómio,* integra e situa o código da Aliança na secção do Sinai, isto é, no coração do Pentateuco (Ex 20,22-23,33), sublinhando assim o seu aspecto legal. Em definitivo, o redactor do Pentateuco concebe a sua obra essencialmente como promessa e lei, como dom e exigência. Com efeito, a promessa, sobretudo a promessa da terra, percorre todo o Pentateuco, mas a lei, que constitui praticamente metade do Pentateuco, ocupa o seu centro[50].

A data da constituição do Pentateuco não foi afectada pela crise. A maioria continua a pensar que ele se formou no contexto da missão de Esdras, mas a data da dita missão é incerta. Segundo Esd 7,1-8, ela teve lugar no sétimo ano do reinado de Artaxerxes. A qual dos dois reis com esse nome se refere o texto? Se é a Artaxerxes I, teria sido em 458. Se é a Artaxerxes II, teria sido em 398 a. C. Num ou noutro caso, o Pentateuco continuou a receber acrescentos até que finalmente o seu texto se fixou.

O rejuvenescimento dos textos do Pentateuco desqualificou-os como fontes históricas. Por isso, são raros os que ainda ousam servir-se deles para escrever a história das origens de Israel e de Judá. O grande fresco histórico das origens de Israel que os historiadores pintavam baseando-se nos ditos textos aparece assim como uma ficção.

Outro resultado dos estudos recentes é a detecção de tensões entre as tradições patriarcais e a tradição do êxodo. Essas tensões e suas implicações têm sido objecto de um bom número de estudos nos últimos quinze anos. Em concreto, a ruptura que existe entre *Génesis* e *Êxodo* foi um dos principais argumentos avançados por Rendtorff contra a presença de um documento J na base de *Génesis-Números*. Essa ruptura é óbvia no relato da vocação de Moisés (Ex 3,7-12).

«Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus.» (Ex 3,8).

Iavé descreve o país para onde vai fazer subir Israel como se Moisés nunca tivesse ouvido falar dele. Não refere que os patriarcas lá viveram nem que Iavé tinha prometido, a eles e aos seus descendentes, a posse desse país para sempre. Como explicar esse silêncio se o autor de Ex 3,8 conhecia essas tradições? O mais lógico é concluir que ele não as conhecia[51].

Parece existir igualmente uma ruptura entre o *Génesis* e o *Deuteronómio*. Com efeito, segundo Römer, os pais mencionados no *Deuteronómio* e na História deuteronomista não são os patriarcas, mas a geração que viveu no Egipto[52]. Por outro lado, de Pury chegou à conclusão de que o ciclo de Jacob formava primitivamente uma lenda das origens de Israel autónoma[53]. Essa hipótese parece confirmada por Os 12,13-14.

«[13] Jacob fugiu para os campos de Aram,
Israel serviu por uma mulher
E por uma mulher guardou (rebanhos).
[14] Mas por (meio de) um profeta Iavé fez subir Israel do Egipto
e por (meio de) um profeta (Israel) foi guardado».

O texto contrapõe ao comportamento de Jacob a acção de Iavé fazendo subir Israel do Egipto. Parece-me legítimo concluir, com de Pury, que Os 12,13-14 contrapõe duas lendas das origens de Israel: a lenda patriarcal que tem unicamente um protagonista humano, Jacob; a lenda "exodal" que tem um protagonista divino e outro humano, isto é, o próprio Iavé e um profeta, sem dúvida, Moisés.

As lendas patriarcal e "exodal" das origens implicam concepções diferentes – sob vários aspectos, opostas – de Iavé, de Israel e das relações entre ambos. Segundo a lenda "exodal", Iavé é, antes de mais, o Senhor da história. Israel não é originário do território onde vive, mas imigrante nele. Iavé fez de Israel o seu povo, chamou-o do Egipto, fê-lo vir para Canaã e deu-lhe o seu país. Israel deve exclusivamente a Iavé não só a sua existência como povo, mas também o seu território. Israel não deve nada a mais ninguém nem

a nada. Por conseguinte, Iavé é o seu único Deus, com a exclusão absoluta de qualquer outro.

Contrariamente à lenda "exodal", a lenda patriarcal supõe que Israel, descendente do seu epónimo Jacob/Israel, é autóctone de Canaã. A existência de Israel explica-se pela sucessão genealógica, a qual funda e justifica também o direito de Israel ao território que ocupa. O Deus da lenda patriarcal, tal como ressalta dos relatos do *Génesis*, é, antes de mais, o Senhor da natureza, isto é, dos fenómenos relativos à fecundidade dos seres humanos, dos animais e do solo[54].

Os 12,13-14 mostra que as duas lendas eram rivais e estavam em concorrência. As duas concepções de Israel que elas representam estavam em conflito. Após a ruína do reino de Israel em 722/1 a. C., houve Israelitas que se instalaram no reino de Judá, levando com eles as suas tradições, entre elas a lenda "exodal". Houve no reino de Judá quem a adoptasse, professando que Judá faz parte do Israel nascido no Egipto. A partir de então, foi em Judá que a lenda "exodal" e a forma do iaveísmo que ela representa continuaram a evoluir. Tudo indica que o sistema religioso representado pela lenda "exodal" foi minoritário, tanto no reino de Israel, onde nasceu, como no reino de Judá, para onde "emigrou". O conflito entre a lenda exodal e a lenda patriarcal parece ter sido agudo nas épocas babilónica e persa. Os que haviam sido deportados para a Babilónia, estando fora do país, identificavam-se, naturalmente, com a lenda "exodal". Os que tinham ficado em Judá identificavam-se com a lenda patriarcal (Ez 33,24). Graças aos "retornados do exílio" a quem os Persas entregaram o poder na Judeia, a lenda exodal ganhou cada vez mais terreno, acabando por assimilar, em boa parte, a lenda patriarcal. Por um lado, estabeleceu-se uma relação genealógica entre os patriarcas e o povo de Israel que sai do Egipto. Por outro lado, atribuiu-se a Abraão, o "patriarca ecuménico" segundo a expressão de de Pury[55], uma origem estrangeira[56]. Tanto a ligação entre os patriarcas e o povo de Israel que se forma no Egipto como a origem mesopotâmica de Abraão não estão documentadas antes do final do período babilónico. Numerosos estudos mostram que são ambas criações recentes, provavelmente obra dos círculos sacerdotais

e pós-sacerdotais que dessa forma se apropriam da lenda patriarcal e da sua legitimidade[57].

## B. Profetas, livros proféticos, profetismo.

As mudanças que ocorreram no estudo dos livros proféticos e do profetismo devem-se sobretudo a uma reorientação da exegese histórico-crítica, mas também a dados novos fornecidos pela epigrafia, sobretudo o "corpus profético" de Mari e os manuscritos encontrados em Qumran.

### 1. História da redacção dos livros proféticos

Sob a influência do romantismo histórico, a exegese histórico-crítica propunha-se, como vimos, escrever uma espécie de biografia intelectual do epónimo de cada um dos livros, já que uma autêntica biografia parecia impossível na maioria dos casos. Para isso, começava por isolar, graças à crítica literária, o estrato do texto mais antigo, supostamente obra da personagem que deu o nome ao livro. A seguir concentrava a atenção no estudo desse estrato primitivo, as *ipsissima verba* do profeta, situando-as no seu contexto histórico. Ora, na maioria dos livros proféticos os textos autênticos são menos numerosos e extensos do que os secundários. Nalguns casos, eles são uma ínfima parte do livro. Estudando só os textos que considerava autênticos, a exegese histórico-crítica deixava assim de lado a maior parte de cada um dos livros proféticos.

Além disso, encerrada como estava no âmbito dos oráculos autênticos e debruçada sobre as mais pequenas unidades literárias, a exegese histórico-crítica perdia de vista a totalidade de cada um dos livros proféticos. Por conseguinte, não podia apreender-lhes o sentido.

Procedendo desse modo, a exegese histórico-crítica deixava a sua tarefa inacabada. No caso de alguns livros proféticos, ela limitava-se a dar os primeiros passos.

Em cerca de meados da década de setenta, ao mesmo tempo que apareciam novos métodos, nomeadamente de orientação sincrónica, começou a operar-se uma viragem no estudo histórico-crítico dos livros proféticos. Essa viragem representa uma libertação em relação aos preconceitos românticos. Por um lado, passou-se de uma exegese que incidia quase só sobre os oráculos "autênticos" a uma exegese que procura estudar também com tanto ou mais afinco e rigor as partes "secundárias". Por outro lado, passou-se de uma exegese centrada nas pequenas unidades literárias que formam cada um dos livros a uma exegese que tem por horizonte a totalidade de cada um dos livros ou até um conjunto de livros, como no caso dos Doze Profetas[58].

No que diz respeito às partes secundárias, procura-se situá-las em relação às partes mais antigas e em relação umas às outras, ver qual é a sua função no interior do livro, datá-las e apreender a sua mensagem. Numa palavra, a exegese histórico-crítica dos livros proféticos está hoje dominada pela história da redacção. O seu programa é explicar a totalidade dos elementos de cada livro. Para isso, procura isolar em cada livro os estratos que correspodem às diferentes etapas da sua formação e situar cada uma delas, começando com os oráculos da personagem que está na origem do livro e terminando com o livro na sua forma final. Desse modo, procura-se completar uma tarefa que tinha sido interrompida na sua primeira etapa.

A viragem na exegese histórico-crítica dos livros proféticos é especialmente clara no caso de *Isaías,* porventura porque as falhas de dita exegese eram particularmente flagrantes no estudo desse livro. Entre os precursores da nova orientação dos estudos histórico-críticos sobre o livro de Isaías, menciono Becker, Barth e Vermeylen.

Rompendo com a prática de separar as duas ou três partes e de se debruçar só sobre os oráculos autênticos, Becker, num estudo publicado em 1968, abordou o livro de Isaías na sua totalidade[59]. Um dos seus intuitos era esboçar a pré-história do livro. Becker chegou à conclusão de que os textos secundários de Is 1-39 foram escritos na época exílica, talvez pelo autor dos cap. 40-66. O objectivo desse autor seria actualizar a mensagem de Isaías, aplicando-a às

novas circunstâncias do seu tempo, o terceiro quartel do séc. VI a. C. Embora as suas conclusões, que se fundam em análises pouco rigorosas, sejam contestáveis, Becker indicou a nova orientação dos estudos sobre o livro de Isaías.

Por seu lado, Barth[60] restringiu-se aos cap. 1-39, mas com o intuito de esboçar a sua pré-história. Este exegeta pensa poder isolar no *Proto-Isaías* um estrato literário e teológico que representaria a primeira edição do livro e teria fornecido aos cap. 1-39 a sua estrutura fundamental. Essa primeira edição teria como tema a Assíria. Daí que Barth a apelide de "Assur-Redaktion". Essa primeira edição do livro teria sido feita no reinado de Josias, num momento em que era claro que o fim do império assírio estava para breve. O seu objectivo seria actualizar os oráculos de Isaías relativos à Assíria no contexto histórico do desaparecimento dessa super-potência de que Judá dependera durante mais de um século.

No livro intitulado "Do profeta Isaías à apocalíptica. Isaías I-XXXV, espelho de meio milénio de experiência religiosa em Israel", Vermeylen[61] traça a história da formação de Is 1-39 e de Is 56-66 em sete etapas e situa, histórica e religiosamente, cada uma delas. A primeira etapa remonta ao próprio Isaías; a última talvez date do séc. III a. C. Cada uma das etapas representa uma edição do livro de Isaías. Excepto a primeira, são todas edições revistas e aumentadas. Num estudo ulterior, intitulado "A unidade do livro de Isaías", Vermeylen abarca o conjunto do livro, introduzindo também os cap. 40-55 no quadro da história da sua formação. Esse trabalho foi apresentado nas "Jornadas Bíblicas de Lovaina" que em 1987 foram consagradas ao livro de Isaías. As actas dessas jornadas foram publicadas sob o título "O livro de Isaías. Os oráculos e as suas releituras. Unidade et complexidade da obra"[62]. Os subtítulos "Os oráculos e as suas releituras. Unidade e complexidade da obra" correspondem perfeitamente à orientação actual dos estudos histórico-críticos do livro de Isaías e ao seu programa. Construindo sobre os alicerces da crítica literária, que demonstrou a diversidade do livro de Isaías, a exegese histórico-crítica procura agora mostrar a sua unidade e sobretudo explicá-la, graças à chamada história da redacção.

Apesar de as principais partes do livro de Isaías serem muito diferentes umas das outras, há elementos que lhes são comuns e as unem entre si. Alguns são tão aparentes que dificilmente podiam passar despercebidos. É o caso da designação de Iavé como "o Santo de Israel" e o tema de Jerusalém/Sião.

A expressão "o Santo de Israel" é empregada 31 vezes no Antigo Testamento, das quais 25 no livro de Isaías e uma vez num oráculo atribuido a Isaías, em 2 R 19, 22, texto idêntico a Is 37, 23. Fora disso, a designação de Iavé como "o Santo de Israel" só está documentada três vezes no *Saltério* (71, 22; 78, 41 e 89, 14) e duas vezes no livro de Jeremias (50, 29 e 51, 5). No livro de Isaías, essa designação de Iavé é usada 12 vezes nos cap. 1-39, 11 vezes nos cap. 40-55 e 2 vezes nos cap. 56-66. A presença de "o Santo de Israel" em todas as partes do livro de Isaías confere-lhe sem dúvida uma certa unidade estilística e temática, tanto mais que a dita designação lhe é praticamente própria.

Embora não lhe seja próprio, o livro de Isaías revela um interesse muito grande por Jerusalém/Sião. Com efeito, entre os 66 capítulos do livro, 55 ou 54 mencionam explicitamente Jerusalém/Sião ou uma realidade que lhe está estreitamente associada. Sendo comum às diferentes partes de Isaías, esta insistência em Jerusalém/Sião contribui largamente para conferir ao livro uma unidade temática.

Não faltou quem assinalasse esses factos, mas tratava-se de adversários do estudo histórico-crítico da Bíblia que os punham ao serviço da apologética, usando-os como argumentos a favor da unidade primitiva do livro e da sua autoria isaiana exclusiva. Daí que os exegetas histórico-críticos, obnubilados pela evidente diversidade do livro, não os tenham tomado a sério.

A situação é hoje diferente. A exegese histórico-crítica de Isaías está agora voltada para a unidade do livro. Por isso, ela reexamina os elementos unificadores que haviam sido detectados há muito tempo e esquadrinha o livro em busca de outros.

Entre os elementos unificadores em que se tem insistido, assinalo o tema da Babilónia. Como vimos, foi precisamente o anúncio da conquista de Babilónia por Ciro, rei da Pérsia, nos cap. 40-48, que levou os críticos a separar os cap. 40-66 dos cap. 1-39, a negar

a Isaías a paternidade dos cap. 40-66 e a atribui-la a um autor anónimo do terceiro quartel do séc. VI a. C. Os cap. 40-55 não são, no entanto, os únicos que tratam da Babilónia. Com efeito, esta ocupa um bom lugar nos cap. 1-39, ao lado da Assíria, a grande potência do tempo de Isaías. A Babilónia ocupa mesmo o primeiro lugar na colectânea dos Oráculos contra as Nações nos cap 13, 1-23, 18. É com ela que se abre (cap 13, 1-22 e 14, 3-23) e, praticamente, se encerra a colectânea (cap. 21, 1-10 e 23, 13). Além de enquadrar a colectânea, os oráculos contra a Babilónia são os mais extensos. Is 13,1-23, 18 apresenta a Babilónia como o centro do mundo pagão, o inimigo por excelência de Israel, uma potência quase supra-humana, mas uma potência cuja ruína está iminente, se é que ainda não ocorreu. A imagem que os cap. 13, 1-23, 18 dão da Babilónia supõe uma situação histórica que não tem nada a ver com o tempo de Isaías. Na segunda metade do séc. VIII a. C., o papel que os cap. 13, 1-23, 18 atribuem à Babilónia caberia antes à Assíria, potência à qual esses capítulos consagram só quatro versículos nos cap. 14, 24-27. De facto, a imagem da Babilónia que ressalta dos cap. 13, 1-23, 18 corresponde à imagem dessa potência nos cap. 40-55. Sob a sua forma actual, a colectânea dos 'Oráculos contra as Nações" antecipa e introduz um dos temas principais dos cap. 40-55.

É também essa a função do relato da embaixada que Merodak-Baladan, rei de Babilónia, enviou a Ezequias, rei de Judá (Is 39). O relato primitivo deve ter tratado de negociações entre Marduk-apal-iddina II e Ezequias com vistas à preparação da revolta anti-assíria entre 705 e 701 a. C. No entanto, essa dimensão político-militar desapareceu do relato. Sob a sua forma actual, o objectivo do relato é indicado pelos vv. 6-8, que anunciam a pilhagem de todos os tesouros reais de Judá pelos Babilónios e a deportação de alguns descendentes de Ezequias para a Babilónia. Ao anunciar o exílio babilónico, o cap. 39 introduz imediatemente os cap. 40-55. Com efeito, ao anúncio do exílio, em Is 39, 6-8, segue-se a proclamação do seu fim iminente, logo a partir do versículo seguinte, isto é, de Is 40, 1. Já Abraão Ibn Ezra havia notado a relação entre o cap. 39 e os cap. 40-55. Na sua opinião, os cap. 40-55 teriam

sido acrescentados aos cap. 1-39 por Is 39, 6-8 anunciar o exílio babilónico. Por mais curioso que pareça, a exegese histórico-crítica não notou a relação entre o cap. 39 e os cap. 40-55 ou não se apercebeu do seu alcance. Viu nos cap. 36-39 um apêndice histórico que um escriba teria acrescentado no fim do *Proto-Isaías,* talvez só para reunir no mesmo livro tudo o que diz respeito a Isaías. Hoje reconhece-se que os cap. 36-39 não são um corpo estranho entalado entre o *Proto* e o *Deutero-Isaías,* mas, sim, um elo entre as duas partes do livro.

As mudanças ocorridas no estudo histórico-crítico dos livros proféticos não se devem só à reorientação metodológica, mas também às achegas da epigrafia: do *corpus* profético de Mari e dos manuscritos de Qumran.

## 2. Os manuscritos de Qumran e os estudos histórico-críticos do livro de Jeremias

Entre os livros proféticos, *Isaías* é, de longe, o que está melhor representado nos manuscritos que foram achados em Qumran. É o livro profético de que lá se encontrou o maior número de exemplares. Além disso, 1QIsa contém o livro quase na íntegra. É verdade que os manuscritos isaianos de Qumran forneceram informações preciosas sobre a transmissão do texto do livro. No entanto, não desempenharam um papel significativo na renovação dos estudos histórico-críticos de *Isaías.*

Não se pode dizer o mesmo do livro de Jeremias, menos bem representado em Qumran. Encontraram-se vários fragmentos desse livro nas grutas 2 e 4. Os especialistas não estão de acordo sobre o número de manuscritos a que eles pertencem: Quatro para uns, seis para os outros. Segundo a divisão proposta por Tov, adoptada na edição oficial, a biblioteca de Qumran teria tido pelo menos seis exemplares do livro de Jeremias[63].

Para o que nos interessa, o mais importante é assinalar que os manuscritos de Qumran documentam já as duas formas do livro representadas pela tradução grega dita dos Setenta (LXX) e pelo

texto hebraico ou texto massorético (TM). 2QJer (2Q12), 4QJer[a] (4Q70) e 4QJer[c] (4Q72) representam uma forma do livro aparentada ao TM. 4QJer[b] (4Q71) e 4QJer[d] (4Q72a) documentam um texto aparentado à LXX[64].

O facto da existência das duas formas do livro em Qumran estimulou e renovou os estudos histórico-críticos de *Jeremias*. Teve também repercussões no estudo dos outros livros proféticos.

Existem diferenças importantes entre a LXX e TM do livro de Jeremias. Uma das mais notáveis consiste no lugar que ocupam os "Oráculos contra as Nações" assim como na organização dos mesmos. No TM, os Oráculos contra as Nações são introduzidos em Jr 25,13-38, mas, de facto, encontram-se no fim do livro, em Jr 46-51. Na LXX, eles estão no centro do livro, em Jr 25,14-32,24. As Nações visadas são as mesmas nos dois casos, mas são mencionadas em ordem diferente. A outra grande diferença entre a LXX e o TM consiste na extensão dos textos. O TM é mais longo cerca de um sétimo. Tem palavras, frases, parágrafos e até passagens relativamente longas, sem correspondência na LXX. As passagens próprias ao TM mais longas são Jr 17,1-4; 29,6-20; 33,14-26; 39,4-13; 51,44b-49a; 52,27b-30.

As diferenças entre o TM e a LXX foram já assinaladas por Orígenes e Jerónimo. Na Carta a Affricanus, cerca de 250, Orígenes escreve, no § 7: «Também observei muitos exemplos em Jeremias, onde encontrei até muitas mudanças e deslocações no texto das profecias». Orígenes encara as diferenças entre os dois textos como defensor da Bíblia grega, que era a Bíblia cristã. Pelo contrário, Jerónimo toma partido pela Bíblia hebraica. No Prólogo à tradução de *Jeremias* a partir do hebraico cerca de 390-392, escreve: «Além disso, rectificámos segundo a autoridade do original a ordem das visões completamente perturbada entre os Gregos e os Latinos». No comentário ao livro de Jeremias, cerca de 415-420, Jerónimo assinala também o que chama as numerosas omissões do grego. Depois destas declarações, é claro que, na sua tradução latina que veio a tormar-se a Vulgata no Ocidente cristão, Jerónimo seguiu o texto hebraico. O mesmo aconteceu com a versão siríaca. Pelo contrário, a Vetus Latina e os Padres da Igreja, tanto os Latinos

como os Gregos, seguiram o antigo texto grego, anterior às revisões de Teodocião, Áquila e Símaco, que tenderam a conformá-lo com o texto hebraico corrente.

Eichhorn foi o primeiro, em 1777, a estudar de maneira crítica as diferenças entre o texto hebraico e o texto grego de *Jeremias*[65]. As suas conclusões contradiziam a convicção de Jerónimo, tornada tradicional, segundo a qual o texto grego era uma forma abreviada e perturbada do hebraico. Segundo Eichhorn, tudo parece indicar que o TM é uma edição revista e aumentada da *Vorlage* hebraica da LXX. O exegeta conclui que a LXX e o TM representam duas edições do livro. Eichhhorn ainda não duvida de que o próprio Jeremias seja o autor de ambas. No decurso do séc. XIX, uma série de estudos tendiam a mostrar que, em muitos casos, o TM de *Jeremias* é uma ampliação do texto curto traduzido do hebraico para grego. Podem mencionar-se os de Movers[66], Scholz[67] e Streane[68]. Em sentido contrário, Spohn defendeu, em 1824, que a LXX é uma forma abreviada do TM[69]. A hipótese segundo a qual o texto hebraico usado pelo tradutor grego era idêntico ao TM continuou maioritária até há pouco tempo. As diferenças entre o TM e a LXX dever-se-iam ou a acidentes na transmissão textual ou à inépcia do tradutor, ou ainda à sua vontade deliberada de mudar o texto, em particular de o encurtar.

Documentando a existência das duas formas do livro de Jeremias em hebraico, os manuscritos de Qumran tornam improvável a hipótese tradicional segundo a qual as diferenças entre o TM e a LXX se deveriam ao tradutor grego. A LXX e o TM representam antes duas edições do livro que coexistiam já em Qumran em hebraico, talvez a partir de fins do séc. III a. C., ou, pelo menos, a partir do séc. II ou do séc. I a. C. Os manuscritos jeremianos de Qumran lançaram assim sobre novas bases a questão da relação entre as duas formas do texto. Já levantada no séc. III da era cristã, essa questão foi praticamente a única que a exegese crítica do livro de Jeremias tratou até ao séc. XIX.

No estado actual das pesquisas, a história das últimas etapas da formação do livro de Jeremias deve passar necessariamente pela comparação das duas formas do livro representadas pela LXX e

pelo TM[70]. A montante delas, esbarra-se com a questão da relação entre o livro e o deuteronomismo, a questão clássica do estudo de *Jeremias* desde o comentário de B. Duhm, publicado em 1901.

### 3. O corpus profético de Mari

Conhece-se a existência do fenómeno profético fora de Israel e de Judá desde há mais de um século. Algumas das profecias neo-assírias do tempo de Assaradão (681-669 a. C.) e Assurbanípal (669-629 a. C.) foram publicadas em 1878. O episódio profético de Biblos contado por Wen-Amon é conhecido desde 1899[71]; a estela de Zakkur, rei de Hamat e Lu'axe (começo do séc. VIII a. C.), desde 1908[72]. Talvez por serem bastante fragmentárias, essas informações não influenciaram muito os estudos sobre os profetas bíblicos. A situação talvez mude com a descoberta do corpus profético de Mari. Lods parece ter sido o primeiro a reconhecer o fenómeno profético nos arquivos reais encontrados em Mari. Tornou pública a sua descoberta num artigo publicado em 1950, mas que escrevera quatro anos antes[73]. Desde então, o corpus profético de Mari engrossou muito. Depois do corpus profético bíblico, é o mais abundante e o mais variado que se conhece[74]. Constituído por peças de arquivo que se estendem por um período de 14 anos, de 1775-1761 a. C., o corpus profético de Mari é sem dúvida a melhor colecção de documentos sobre a realidade do profetismo semítico ocidental de que se dispõe. A sua descoberta contribuiu para despertar o interesse pelos outros profetismos que se conheciam. Apesar da distância geográfica e cronológica, o corpus profético de Mari é, na minha opinião, de uma grande pertinência para a compreensão da realidade histórica do profetismo hebraico. O facto não foi ainda suficientemente reconhecido pelos biblistas.

## C. Teologias no AT

### 1. Pluralismo das abordagens teológicas do AT

A teologia bíblica como disciplina académica independente nasceu a 30 de Março de 1787, o dia em que Johann Philipp Gabler, ao tomar posse da Cátedra de Teologia na Universidade de Altdorf (Alemanha), pronunciou uma oração de sapiência intitulada: "Discurso sobre a exacta distinção entre a teologia bíblica e a teologia dogmática e sobre a correcta determinação dos limites de cada uma delas"[75].

Desde os seus começos até à década de 1970, o estudo teológico do AT apoiou-se naturalmente na exegese histórico-crítica, a única exegese científica que se praticava. O estudo da teologia do AT teve o seu período áureo entre 1930 e 1960. Interrompida pela Segunda Grande Guerra (1940-1945), a publicação de teologias do AT recomeçou uma vez terminadas as hostilidades. Foi então o começo do que no mundo anglo-americano se chama "o Movimento da Teologia Bíblica". Entre os seus traços pode assinalar-se a insistência na originalidade do AT, atribuída ao que se pensa ser o carácter único do pensamento hebraico. Uma das principais particularidades do pensamento hebraico seria a concepção linear do tempo, na qual assenta o conceito de história. Enquanto "Israel" teria tido desde o começo uma visão linear do tempo, os povos vizinhos estariam encerrados na visão cíclica do mesmo, sugerida pelo eterno retorno das estações do ano. Nisso assentaria a diferença fundamental entre a autêntica religião de "Israel", essencialmente histórica, e as religiões dos povos vizinhos, mormente dos Cananeus, essencialmente naturistas.

A Teologia do Antigo Testamento por excelência e aquela que, de muito longe, maior influência tem exercido nas últimas cinco décadas deve-se a von Rad[76]. Segundo este exegeta, a teologia do AT não consiste em aplicar uma série de noções para medir os textos – o que era a prática corrente – mas sim em descobrir o que o próprio Israel confessa. Essas confissões são tomadas de consciência

das relações entre Iavé e o seu povo. A mais importante é: "Iavé que fez sair Israel do país do Egipto". Outras designam Iavé como aquele que chamou os Patriarcas e lhes prometeu o país de Canaã. A fé de Israel expressou-se nos resumos da história da salvação, de que o credo histórico de Dt 26,5-9 é um bom exemplo. As relações entre Iavé e o seu Povo expressam-se assim numa trama histórica. Essa história não é a que os historiadores tentam reconstituir, mas a que Israel confessa, isto é, a história da salvação. Expressando o AT a história da salvação, uma teologia do AT deve ser de cariz histórico. A sua principal tarefa é recitar de novo a história da salvação. A teologia do AT é plural. Não existe só uma, mas várias, segundo as épocas, as tradições e os livros. As várias teologias são irredutíveis a um sistema. Tentar organizá-las num sistema implicaria privar cada uma delas da sua originalidade e da sua especificidade. Por isso, von Rad apresenta cada uma das tradições, primeiro as históricas (Hexateuco) e depois as proféticas.

Em contraste flagrante com a década precedente, na década de 1960 não se publicou nenhuma obra intitulada "Teologia do Antigo Testamento" digna de menção. A obra magistral de von Rad terá tornado inútil qualquer outra do género? O seu sucesso terá impedido qualquer veleidade de lhe fazer concorrência? É possível que esses factores expliquem em parte o retraimento na publicação de obras de teologia do AT. No entanto, vários indícios apontam antes para uma perda de confiança na teologia do AT como disciplina e um cepticismo em relação a ela. Com efeito, a ausência de novas obras de teologia do AT contrasta com a profusão de reflexões metodológicas sobre essa disciplina, cuja viabilidade é não raro posta em dúvida abertamente. Vários artigos então publicados têm como títulos: "Existirá uma Teologia do Antigo Testamento?[77]" "Será possível uma Teologia do Antigo Testamento?"[78] "Pode-se escrever uma 'Teologia do Antigo Testamento'?"[79]

Esta busca teve um desfecho um pouco paradoxal. Por um lado, há quem negue à teologia do AT o direito à existência. Por outro lado, assiste-se à proliferação de obras intituladas "Teologia do Antigo Testamento", baseadas umas na exegese histórico-crítica, outras em novos métodos ou abordagens.

### A. Negação da existência da teologia do AT como disciplina académica

Há quem não reconheça a existência da Teologia do AT entre as disciplinas académicas. O representante mais conhecido desta opinião é Albertz[80]. O autor assinala o desacordo reinante quanto aos métodos usados e, por conseguinte, aos resultados obtidos. Na maioria dos casos, o princípio organizador das teologias do AT tem sido ditado, de maneira explícita ou implícita, pela teologia dogmática do autor. Isso mostra que o AT resiste a qualquer tentativa de sistematização. Daí que von Rad tenha optado por apresentar cada uma das tradições, recitando a história da salvação que elas contam. Por seu lado, Albertz conclui que a única possibilidade é escrever a história da religião de Israel. O autor reconhece que a própria reconstituição da história da religião não escapa ao subjectivismo, mas o risco é menor nesse caso. A história da religião tem também a vantagem de recorrer aos documentos extra-bíblicos e de situar o AT no contexto das diferentes religiões do antigo Próximo Oriente. Esse alargamento do horizonte permite um melhor conhecimento do próprio AT. De facto, as teologias cristãs, sobretudo luteranas, deram mostras de um grande desinteresse pelas outras religiões, de que resulta um grave empobrecimento do conhecimento da própria religião do AT. Esse desinteresse assenta na desconfiança em relação à religião como tal, contraposta à fé. O grande promotor dessa oposição foi Karl Barth. Para ele, a religião seria o contrário da fé. De facto, ela seria própria do ateu.

### B. Pluralismo dos estudos teológicos do AT

A grande maioria dos especialistas admite não só a legitimidade do estudo da teologia do AT, mas também a sua conveniência. Existem, no entanto, grandes diferenças relativamente ao seu objecto e, por conseguinte, também ao seu estatuto epistemológico e aos seus métodos. A maioria das obras de teologia do AT continuam a basear-se na exegese histórico-crítica e seguem os modelos clássicos.

Umas são de orientação doutrinal, procurando sistematizar o conteúdo teológico do AT. Reproduzem em geral modelos tomados das teologias sistemáticas cristãs, dependendo por isso da teologia dogmática do autor e, em definitivo, da sua confissão. Os autores destas teologias impõem assim ao AT uma grelha de leitura exterior, que pode não lhe ser conatural. Mesmo as teologias que mais se libertam do modelo dogmático, raramente escapam à busca do que, seguindo os alemães, costuma chamar-se o "Centro" *(Die Mitte)* do AT, isto é, o tema fundamental que unificaria o AT e serviria de fio condutor. As duas últimas tentativas de que tenho conhecimento procuram identificar o centro dos dois testamentos. Para Janowski, seria a *Xekiná,* termo judaico pós-bíblico que designa a habitação divina ou a imanência[81]. Para Spieckermann, seria o amor fiel de Iavé *(hesed)*[82]. Apesar de todos os esforços para o encontrar, o "centro do AT" parece tão inaccessível como o Santo Graal. Na minha opinião, é ilusório procurar um só fio condutor do AT dentro dele próprio. A sua chave hermenêutica vem-lhe do exterior: do NT ou, melhor dito, de Jesus Cristo, para os cristãos; da *Torá* oral, para os judeus.

Outras teologias continuam a servir-se do conceito de "História da Salvação" como chave de leitura do AT. Também elas são redutoras. Por razões que não têm nada a ver com o próprio AT, privilegiam em excesso a história em detrimento da criação/natureza. Ora, tudo indica que a criação, com cujo relato começa o AT, ocupa nele um lugar fundamental, como ocupa nas demais religiões do Próximo Oriente antigo, pelo menos nas demais religiões semíticas.

O estado-unidense Brueggemann, um dos autores mais prolíficos na matéria nas últimas duas décadas, propõe uma teologia baseada numa análise retórica[83]. Para ele, o AT é de uma ponta à outra um discurso sobre Iavé (Deus). Empregando a metáfora forense, Brueggemann vê no AT o testemunho que Israel dá de Iavé, distinguindo nele quatro formas:

- "O testemunho nuclear de Israel" *(Israel's Core Testimony)*. É constituído pelos textos que louvam a Iavé pelas suas acções a favor de Israel ou de um indivíduo. Trata-se de textos usados no culto, acções de graças, hinos, etc.

- "Contra-testemunho de Israel" *(Israel's Countertestimony)*. É formado por textos em que Israel ou os judeus se lamentam dos males que os afligem ou reflectem sobre a ambivalência de Iavé, que pode ser uma fonte de mal. Trata-se de *Salmos*, textos proféticos e sapienciais.

- "Testemunho espontâneo de Israel" *(Israel's Unsolicited Testimony)*. É um testemunho indirecto. Está contido nos discursos sobre as relações de Israel com Iavé, nomeadamente a relação de aliança e outras formas de "parceria".

- "Testemunho incorporado de Israel" *(Israel's Embodied Testimony)*. São os textos relativos às diferentes formas de mediação: Lei, Rei, Profeta, Culto, Sábio. Essas mediações possibilitam a experiência de Iavé em diferentes manifestações intelectuais e culturais.

Segundo Brueggemann, a teologia do AT é essencialmente a análise retórica desses diferentes tipos de testemunho que Israel dá de Iavé. O seu objectivo é saber o que Israel diz da realidade e do carácter de Deus, e também como o diz. A análise retórica deixa de lado as questões históricas, que sempre dominaram a teologia do AT, assim como as questões dogmáticas, que nela desempenharam geralmente um papel importante.

Menciono, por fim, as teologias que assentam numa leitura canónica do AT. O seu principal expoente é outro estado-unidense, Childs, autor muito prolífico sobre a questão[84]. Numa perspectiva assumidamente cristã, estas teologias interpretam cada uma das passagens bíblicas à luz do conjunto das Escrituras cristãs, Antigo e Novo Testamento. Prescindindo do sentido e da função originais, as teologias canónicas ficam privadas de uma boa parte da dimensão humana dos textos. Por conseguinte, empobrecem-lhes a capacidade reveladora. Com efeito, dado o princípio da incarnação, fundamental no cristianismo, é através da experiência humana que Deus se revela.

## 2. Pluralismo teológico do próprio AT

Um dos pressupostos da Teologia do Antigo Testamento de von Rad é a inexistência de unidade teológica do AT. A este respeito, o percurso de von Rad é instrutivo. No segundo volume da sua Teologia, consagrado às tradições proféticas, von Rad reconhece que existe uma ruptura entre a mensagem dos profetas e as ideias correntes no iaveísmo anterior[85]. Procurando remediar uma das deficiências da obra mais frequentemente assinaladas, von Rad publicou, dez anos após o segundo volume da Teologia do Antigo Testamento, um estudo especial sobre a Sabedoria em Israel[86]. Pode perguntar-se: afinal, von Rad escreveu uma ou três teologias do AT? uma teologia das tradições históricas, outra das tradições proféticas e, finalmente, outra das tradições sapienciais? Mais fundamentalmente: o que escreveu von Rad será teologia ou a história das tradições do AT?[87].

A existência de uma pluralidade de teologias no AT tem sido reconhecida, pelo menos de maneira implícita. É prova disso a proliferação dos estudos consagrados à teologia das diferentes partes do AT: J, escritos dtn-dtr, Escola Sacerdotal, profetas ou um livro profético em particular, *Salmos,* ou grupo de Salmos ou um Salmo determinado, os escritos sapienciais ou um deles em particular, etc. Apesar disso, os exegetas continuaram a usar o singular (teologia) nos títulos dos seus estudos de carácter teológico extensivos ao conjunto do AT.

Que eu saiba, Gerstenberger foi o primeiro a romper com essa prática, intitulando a sua síntese na matéria *Teologias no Antigo Testamento*[88]. Neste título devem notar-se não só o plural "Teologias", em vez do habitual singular, mas também a preposição. Empregando "no", em vez do habitual "do", Gerstenberger avisa-nos de que o seu estudo não pretende ser exaustivo. De facto, propõe-se apresentar cinco teologias documentadas no AT, sem excluir que lá existam outras. O autor parte do pressuposto segundo o qual a defesa dos seus interesses levou cada grupo social a criar a sua própria teologia. Daí que ele estude essas teologias numa perspectiva

sociológica e histórica. Distingue cinco tipos de sociedade ou grupos sociais aos quais correspondem outras tantas teologias.

- "A divindade no círculo da família e do clã" incarna os valores de uma relação pessoal íntima, de um amor incondicional, de igualdade social, de modéstia e de tolerância em relação a outros deuses.

- Divindades de uma aldeia ou pequena cidade. Cada aldeia ou pequena cidade tende a afirmar a superioridade do seu deus em relação aos deuses das aldeias ou cidades vizinhas. É o começo das reivindicações de exclusividade e da intolerância.

- "Deus e deusa na aliança tribal". Foi provavelmente neste contexto que apareceu Iavé, assim como a imagem de um deus guerreiro.

- Teologias reais em Israel. Os Estados-nação (Israel e Judá) caracterizaram-se pela sucessão dinástica de reis que reivindicavam a legitimação divina, apoiada no culto oficial. Algumas das teologias anteriores devem ter continuado a existir, sendo a sua coexistência ora pacífica ora conflitual.

- A Comunidade de fé de 'Israel' após as deportações. A sua teologia caracterizou-se pela "intolerância", meio de auto-afirmação de um grupo minoritário.

## Conclusões

Houve mudanças importantes nos estudos bíblicos nas últimas quatro décadas. As mais flagrantes e com maior alcance são de natureza metodológica. Com efeito, desde a década de 1970, assistiu-se à proliferação de novos métodos, abordagens e leituras da Bíblia que tomaram lugar ao lado da exegese histórico-crítica, pondo fim ao monopólio de que ela gozara na prática durante cerca de dois séculos nas instituições académicas mais ou menos ligadas às Igrejas Reformadas ou nos meios laicos e durante cerca de três décadas nas instituições académicas dependentes da Igreja Católica.

O pluralismo metodológico que reina actualmente nos estudos bíblicos faz parte do fenómeno mais vasto de fragmentação ou de pluralização do mundo ocidental, nomeadamente dos seus saberes. No caso concreto dos estudos bíblicos, a proliferação de novos métodos veio também ao encontro de um certo descontentamento em relação à exegese histórico-crítica, pelo menos tal como era praticada. A principal razão do descontentamento era o fosso que existe entre a exegese histórico-crítica e os requisitos da vida cristã. Talvez por terem uma longa prática desse tipo de exegese, os exegetas das Igrejas Reformadas foram em geral os primeiros a expressar insatisfação. No caso do mundo católico, a adopção de novos métodos exegéticos foi facilitada pela liberalização geral inaugurada pelo Concílio Vaticano II.

Tendo o seu programa específico, cada método, abordagem ou leitura da Bíblia deve chegar a conclusões que lhe são próprias, implicando o pluralismo metodológico pluralismo nos resultados obtidos.

A coexistência dos novos métodos, concretamente dos métodos de natureza literária, com a exegese histórico-crítica, não tem sido sempre pacífica. Não raro os exegetas têm tendência para absolutizar o método que praticam, ilegitimando os demais. Ora, tendo cada método o seu objectivo próprio, particular e limitado, nenhum deles pode esgotar o sentido da Bíblia. Pela mesma razão, nenhum deles pode arrogar-se o estatuto de "o método" exegético, com exclusão dos demais.

A PCB, no documento intitulado "A interpretação da Bíblia na Igreja", reconhece a primazia da exegese histórico-crítica. É a única que considera indispensável, por ser a única que tem como objecto o estudo científico do sentido original dos textos antigos, categoria a que os textos bíblicos pertencem[89]. De facto, a exegese histórico-crítica continua largamente predominante. Além disso, os seus resultados são amiúde pressupostos pelos praticantes de outros métodos. As grandes mudanças que se deram no estudo do AT durante as últimas quatro décadas devem-se à exegese histórico-crítica. É claro que o estudo da Bíblia, sobretudo como

texto religioso fundante, não pode ser a tarefa da exegese histórico-crítica apenas.

Relativamente à exegese do AT, houve uma reviravolta no estudo do Pentateuco. Foi obra da exegese histórico-crítica. A hipótese documentária que servira de chave de leitura do Pentateuco durante umas três ou quatro décadas foi desacreditada e, geralmente, abandonada. Uma das consequências desse facto foi o "rejuvenescimento" dos textos do Pentateuco e, por isso, o seu descrédito como documentos históricos sobre os acontecimentos a que se referem explicitamente. Por isso são hoje raros os autores que ainda ousam servir-se dos relatos do Pentateuco para reconstituir a história das origens de Israel e de Judá. Por exclusão de partes, os oráculos dos "profetas" do séc. VIII a. C. são tidos como os textos bíblicos mais antigos que podem datar-se com uma certeza razoável e os primeiros testemunhos das tradições sobre as origens de Israel.

A grande mudança no estudo dos livros proféticos consistiu, de facto, na correcção do que fora a grande falta na aplicação dos métodos histórico-críticos a esses livros. Libertando-se do preconceito romântico que valorizava exclusivamente as *ipsissima verba* dos titulares ou dos iniciadores dos livros proféticos, os exegetas puseram-se a estudar com igual rigor as partes secundárias, mediante a história da redacção. Talvez sob a influência dos métodos sincrónicos, fixaram-se como horizonte não as pequenas unidades literárias, mas a totalidade de cada um dos livros ou até um conjunto de livros.

O estudo teológico do AT não escapou ao pluralismo que reina nos estudos bíblicos em geral. Há quem não reconheça a existência da teologia do AT como disciplina académica. A esmagadora maioria reconhece-a. De facto, as obras com o título "Teologia do Antigo Testamento" ou parecido sucedem-se a um bom ritmo. No entanto, essas obras estão longe de ser unânimes relativamente ao objecto da teologia do AT e ao método a adoptar. A grande maioria dos autores continua a basear-se nos métodos histórico-críticos, mas diverge quanto ao objecto da teologia do AT. Para uns tratar-se-ia de sistematizar os temas do AT à volta de um centro. Para outros,

essa sistematização é inadequada e impossível, limitando-se por isso a descrever os principais temas do AT.

Não falta quem, rompendo com os métodos histórico-críticos, baseie o estudo teológico do AT noutros métodos, nomeadamente na análise retórica e na abordagem canónica.

Por fim, a ideia de que há no AT uma pluralidade de teologias irredutíveis umas às outras não cessa de ganhar terreno.

*Francolino J. Gonçalves*
*École Biblique et Archéologique Française*
*Jerusalém.*

**NOTAS**

1 Acrónimo de *Torá-Nebî'îm-Ketubîm* (Lei-Profetas-Escritos), uma das designações mais frequentes das Sagradas Escrituras judaicas.

2 "Repetição" ou "Segundo texto". Corpo legislativo judaico, compilado cerca de 200 d. C. por Jehuda Ha-Nasi. Rege toda a vida judaica tanto no domínio individual como no domínio colectivo.

3 "Acrescento".

4 Comentários aos livros bíblicos de cariz homilético e edificante.

5 *Miqrá* é o correspondente etimológico e semântico do árabe *Qur'an* (Alcorão).

6 Encontraram-se vários exemplares desse escrito em Qumran e dois na sinagoga caraíta do Cairo. Os dois manuscritos provenientes da sinagoga do Cairo datam do séc. X. Acharam-se casualmente em 1890.

7 Outro nome por que são conhecidos os caraítas é *bené miqrá* (literalmente "filhos da leitura", isto é, "filhos das Escrituras").

8 G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe-XIVe siècle* (Patrimoines. Christianisme), Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, pp. 75-120.

9 J. Nunes Carreira, *Filologia e crítica de Isaías no comentário de Francisco Foreiro (1522?-1581). Subsídios para a história da exegese quinhentista,* Coimbra, 1974.

10 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus,* Amsterdam, 1670.

11 Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Paris, 1678.

12 Houve um total de 14 "Respostas" entre 13 de Fevereiro de 1905 e 18 de Junho de 1915, a última datando já do pontificado de Bento XV.

13 Sobretudo *Dei Verbum,* III, 12.

14 Que eu saiba, no mundo católico um dos primeiros que reflectiu sobre essas questões foi F. Dreyfus numa série de artigos publicados entre 1975 e 1979: «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église», *RB* 82 (1975) 321-359; «L'actualisation à l'intérieur de la Bible»«, *RB* 83 (1976) 161-202; «L'actualisation de l'Écriture. 1. – Du texte à la vie», *RB* 86 (1979) 5-58. «2. - L'action de l'Esprit», *RB* 86 (1979) 161-193. «3. – La place de la tradition», *RB* 86 (1979) 321-384.

[15] M. FRIEDLÄNDER, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. Edited from Mss. and Translated. with Notes, Introductions, and Indexes,* New York, Philipp Feldheim, 1873.

[16] U. SIMON, «Ibn Ezra Between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah XL-LXVI», em J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Salamanca 1983* (SVT 36), Leiden, E. J. Brill, 1985, pp. 257-271.

[17] J. C. DÖDERLEIN, *Esaias ex recensione textus hebraei ad fidem codicum manuscriptorum et versionum antiquarum latine vertit notasque varii argumenti subiecit,* Editio tertium recognita, Norimbergae et Altdorfi, 1789. Veja-se M. MULZER, « Döderlein und Deuterojesaja», *Biblische Notizen* 66 (1993) 15-22.

[18] J. C. EICHHORN, *Einleitung ins Alte Testament,* III, Leipzig, 1783, pp. 76-97.

[19] E. SEHMSDORF, *Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.

[20] B. DUHM, *Das Buch Jesaja* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament III/1), Tübingen, 1892. Duhm sugeriu que os cap. 56-66 constituem uma obra independente logo na primeira edição do comentário em 1892, mas foi na terceira edição, em 1914, que ele desenvolveu essa hipótese.

[21] Entre os mais recentes, por exemplo, O. T. ALLIS, *The Unity of Isaiah: A Study in Prophecy,* Philadelphia, 1950 e 1972; R. MARGALIOUTH, *The Indivisible Isaiah,* New York, 1964; E. J. YOUNG, *The Book of Isaiah,* 3 vol., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1972; J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39* (NICOT), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1986, pp. 17-23.

[22] Por exemplo, C. C. TORREY, *The Second Isaiah,* New York, 1928; J. D. SMART, *History and Thelogy in Second Isaiah. A Commentary on Isaiah 35. 40-66,* London, Epworth, 1967.

[23] O. H. STECK, *Studien zu Tritojesaja* (BZAW 203), Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1991, pp. 3-45.

[24] J. VERMEYLEN, «L'unité du livre d'Isaïe», em J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETL 81), Leuven, University Press, 1989, pp. 11-53.

[25] G. FOHRER, *Das Buch Jesaja. 3,* Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1964, p. 2; A. PENNA, *Isaia* (Sacra Bibbia), Torino-Roma, Marietti, 1964, p. 378.

[26] O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament,* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, p. 388; R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament,* New York/London, Harper & Brothers, 19413, pp. 447-448.

[27] G. FOHRER, *Das Buch Jesaja. 3,* Zürich-Stuttgart, Zwingli Verlag, 1964, p. 2.

[28] G. MARGOLIOUTH, «Isaiah and Isaianic», *The Expositor* 9 (1910) 525-529.

[29] S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition,* Oslo, Dybwad, 1946

[30] Por exemplo, D. R. JONES, «The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem», *ZAW* 67 (1955) 226-246; J. H. EATON, «The Origin of the Book of Isaiah», *VT* 9 (1959) 138-157; J. SCHREINER, «Das Buch jesajanischer Schule», em J. SCHREINER (ed.), *Wort und Botschaft,* Würzburg, 1967, pp. 143-162; D. BOURGUET, «Pourquoi a-t-on rassemblé des oracles si divers sous le titre d'Esaïe?», *Études Théologiques et Religieuses* 58 (1983) 171-179.

[31] Invoca-se também Is 50, 4. No entanto, esse texto não fala de um discípulo de Isaías nem de qualquer outro ser humano. O autor desse texto declara-se discípulo do próprio Iavé.

[32] R. E. CLEMENTS, «The Unity of the Book of Isaiah», *Interpretation* 36 (1982) 119-120 (117-129); IDEM, «Beyond the Tradition History. Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes», *JSOT* 31 (1985) 96-97 (95-113).

[33] Sobre as circunstâncias relativas à elaboração do documento, pode ler-se José LOZA VERA, «La interpretación de la Biblia en la Iglesia», *Anámnesis* (Revista de Teología, Dominicos, México) IV/2 (1994) 79-81 (77-117).

[34] *L'interprétation de la Bible dans l'Église,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993, p. 33.

[35] Excelente estado da questão em Félix GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al estudio de la Biblia, 3a), Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2003.

[36] J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le récit de la Genèse,* Bruxelles, 1753; cf. J. ASTRUC, *Conjectures sur la Genèse. Introduction et Notes de P. Gibert,* Paris, 1999.

[37] A sigla habitual J vem da transliteração alemã *Jahwist.*

[38] H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung,* Berlin, Wiegandt und Grieben, 1853.

[39] K.H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen*, Leipzig, 1886.

[40] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, Verlag von Georg Reimer, 1876-1877 (31899); ID., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, Verlag von Georg Reimer, 31886.

[41] G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 4), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1938.

[42] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhamer, 1948.

[43] F.V. WINNET, «Re-examining the Foundations», *JBL* 84 (1965) 1-19.

[44] N.E. WAGNER, «Pentateuchal Criticism: No Clear Future», *Canadian Journal of Theology* 13 (1967) 225-232.

[45] H. H. SCHMID, *Der sogennante Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, Theologischer Verlag, 1976.

[46] M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Zürich, Theologischer Verlag, 1981; ID, «La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition», *Revue de Théologie et de Philosophie* 118 (1986), pp. 217-326; ID., «Empoigner le Pentateuque par sa fin ! L'investiture de Josué et la mort de Moïse», em A. de PURY (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1989, pp. 129-147.

[47] J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1975; ID., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992; ID., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10), Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1994.

[48] R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin, Walter de Gruyter, 1977; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984; ID., *Studien zur Kompostion des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin, Walter de Gruyter, 1990.

[49] P. VOLZ - W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63), Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1933; W. RUDOLPH, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin, Verlag von Alfred Töpelmann, 1938.

[50] Félix GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco* (supra, n. 35) p. 338.

[51] R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (supra, n. 48) p. 68.

[52] Thomas RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.

[53] Albert de PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», em J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989* (SVT 43), Leiden-New York-København-Köln, E.J. Brill, 1991, pp. 78-96.

[54] Albert de PURY, «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», em P. HAUDEBERT (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (Lectio Divina 151), Paris, Éditions du Cerf, 1992, pp. 175-207; IDEM, «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131.

[55] A. de PURY, «Abraham: The Priestly "Ecumenical" Ancestor», em S. L. MCKENZIE e T. RÖMER (eds), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin - New York - Köln, Walter de Gruyter, 2000, pp. 163-181.

[56] J.-L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», em M. VERVENNE e J. LUST (eds), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL 133), Leuven, University Press, 1997, pp. 367-389.

[57] Entre outros, K. SCHMID, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999; Christophe NIHAN, «L'écrit sacerdotal comme réplique au récit deutéronomiste des origines. Quelques remarques sur la "bibliothèque" de P», em D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de a Bible. Lausanne (mars 2002)* (Le Monde de la Bible 48), Genève, Éditions Labor et Fides, 2003, pp. 196-212.

[58] Os estudos recentes mostram que os 12 livros dos chamados Profetas Menores foram organizados de maneira a formar uma unidade; por exemplo, P.-M. BOGAERT, «L'organisation des grands recueils prophétiques», em J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETL 81), Leuven, University Press, 1989, pp. 147-153.

[59] J. BECKER, *Isaias. Der Prophet und sein Buch* (Stuttgarter Bibelstudien 30), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1968.

[60] H. BARTH, *Die Jesaja-Worte in der Josiazeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung* (WMANT 48), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1977.

[61] J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (Études Bibliques), Paris, Gabalda, 2 vol., 1977 e 1978.

[62] J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETL 81), Leuven, University Press, 1989. A contribuição de J. Vermeylen lê-se nas pp. 11-53 desse volume.

[63] M. BAILLET, «Textes bibliques», em M. BAILLET, J.T. MILIK, e R. de VAUX (eds), *Les 'petites grottes' de Qumran (DJD III)*, Oxford, Clarendon Press, 1962, pp. 62-69; Emanuel TOV, em E. ULRICH et al. (eds), *Qumran Cave 4. X. The Prophets* (DJD XV), Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 145-207.

[64] J. Gerald JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (HSM 6), Cambridge, MA, Harvard University Press, 1973, pp. 173-184; Emanuel TOV, «Three Fragments of Jeremiah from Qumran Cave 4», *RQ* 60/15 (1992) 531-541.

[65] J.G. EICHHORN, *Bemerkungen über den Text des Propheten Jeremias, Repertorium für Biblische und Morgenländische Literatur* 1 (1777) 167-168.

[66] F. C. MOVERS, *De utriusque recensionis vaticiniorum Ieremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae masorethicae, indole et origine commentatio critica*, Hamburg, Perthes, 1837.

[67] A. SCHOLZ, *Der masorethische Text un die LXX-Übersetzung des Buches Jeremias*, Regensburg, 1875.

[68] A. W. STREANE, *The Double Text of Jeremiah*, Cambridge, 1896.

[69] M.G.L. SPOHN, *Ieremias vates e versione Iudaeorum Alexandrinorum ac reliquorum interpretum graecorum emendatus notisque criticis illustratus*, 2 vol., Leipzig, 1824.

[70] P.-M. BOGAERT, «Le Livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994) 363-406.

[71] W. GOLÉNISCHEFF, *Papyrus hiératique de la collection Golénischeff contenant la description du voyage de l'égyptien Ounou-Amon en Phénicie, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1899, pp. 74-102.

[72] H. POGNON, *Inscriptions sémitiques de Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1908, pp. 156-178.

[73] A. LODS, «Une tablette inédite, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique», em H. H. ROWLEY (ed.), *Studies in Old Testament Prophecy Presented to Professor Theodore H. Robinson*, Edinburgh, T & T Clark, 1950, pp. 103-110.

[74] J.-M. DURAND, *Archives épistolaires de Mari I/1* (ARM XXVI/1), Paris, Recherche sur les civilisations, 1988.

[75] *Oratio de juste discrimine Theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*. O texto foi publicado, postumamente, mais de quatro décadas depois, pelos filhos do autor: T. A. GABLER e J. G. GABLER, *D. Johann Philipp Gablers Kleinere theologische Schriften*. 2 vol., Ulm, Stettin, 1831, vol. 2, pp. 179-198.

[76] G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1957; *Band II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1960. Foi objecto de várias edições, de traduções em várias línguas, de numerosas recensões e de outros estudos. Assinalo dois dos mais recentes: Martin ROSE, «L'Ancien Testament: Livre d'une attente. Le concept d'histoire comme clef d'interprétation dans l'œuvre de Gerhard von Rad», *Revue de Philosophie et de Théologie* 121 (1989) 407-421; Jan HOLMAN, «La Théologie de l'Ancien Testament de Gerhard von Rad. D'où vient un tel succès ?», *Sémiotique et Bible* 87 (1997) 31-47.

[77] P. WERNBERG-MÖLLER, «Is There an Old Testament Theology?», *Hibbert Journal* 59 (1960) 21-29.

[78] J. VAN DER PLOEG, «Une "Théologie de l'Ancien Testament" est-elle possible ?», *ETL* 38 (1962) 417-434; Patrick FANNON, «A Theology of the Old Testament – Is It Possible ?», *Scripture* 19 (1967) 46-53.

[79] R. de VAUX, «Peut-on écrire une "Théologie de l'Ancien Testament" ?», em *Mélanges offerts à M.-D. Chenu* (Bibliothèque Thomiste 37), Paris, J. Vrin, 1967, pp. 439-449 = R. de VAUX, *Bible et Orient*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, pp. 59-71.

[80] Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Grundrisse zum AT 8), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992.

[81] Bernd JANOWSKI, «Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive», em A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel 2001* (SVT 92), Leiden– Boston, Brill, 2002, pp.241-276.

[82] Hermann SPIECKERMANN, «God's Steadfast Love. Towards a New Conception of Old Testament Theology», *Bib* 81 (2000) 305-327.

[83] Menciono só o seu *opus magnum* sobre a questão: W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis, MN, Fortress Press, 1997.

[84] Assinalo só os títulos mais importantes: B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster Press, 1970; ID., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM Press, 1979; ID., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London, SCM Press, 1985; ID., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

[85] G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. Band II* (supra n. 76), p. 17.

[86] G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag 1970.

[87] Para o P. de VAUX, «Peut-on écrire une "Théologie de l'Ancien Testament" ?» (supra, n. 79.), p. 65, trata-se de uma "história da religião do Antigo Testamento".

[88] E. S. GERSTENBERGER, *Theologien im AT. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart/Berlin/Köln, W. Kohlhammer, 2001 = *Theologies in the Old Testament* (Translated by John Bowden), London-New York, T & T Clark, 2002.

[89] Cf também Paul JOYCE, «First Among Equals? The Historical-Critical Approach in the Marketplace of Methods», em S.E. PORTER, P. JOYCE e D. E. ORTON (eds), *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (Biblical Interpretation Series 8), Leiden - New York -Köln, E.J. Brill, 1994, pp. 17-27.

# ASPECTOS DA CRISTOLOGIA

## 0. Introdução

A cristologia constitui, sem dúvida, um dos âmbitos mais fundamentais no interior da denominada «teologia dogmática», ou seja, daquela área da teologia que se debruça sobre os *conteúdos* fundamentais da fé cristã. O que não é de estranhar, pois os principais debates teológicos – desde os dos primeiros anos do cristianismo, que conduziram às primeiras e fundamentais definições dogmáticas (contidas no símbolo niceno-constantinopolitano) – foram debates essencialmente cristológicos. Que Jesus de Nazaré, em tudo o que disse e fez, foi mais que um interessante pregador e curandeiro; que continua a ser aquilo que sempre foi; e que, nisso que foi e é, é para nós revelação e presença activa do Deus que salva, isto é, o verdadeiro Cristo, ungido e enviado de Deus – esses poderão ser considerados os principais conteúdos da fé cristã, que transforma o próprio nome de «Jesus Cristo» numa profissão de fé *teológica,* isto é, relativa a Deus e à sua relação com o ser humano.

Nesse sentido, quando a tradição teológica opta por falar em «cristologia», e não apenas em «jesulogia» ou outra coisa qualquer, está a fazer uma opção com significado profundamente teológico, que em si já engloba a própria definição dogmática relativamente à pessoa em causa, assim como a tudo o que fez e disse e ao movimento comunitário que se lhe seguiu.

E porque o cristianismo brota, na sua identidade central, dessa opção teológico-dogmática, o repensar da sua identidade implica, sempre, um repensar da própria cristologia. Ora, essa actividade nunca atingiu, ao longo dos séculos que nos precederam, um ponto de chegada final, que pudesse significar impossibilidade de re-pensar e re-dizer os conteúdos da fé, quando se refere à pessoa que constitui o cerne dessa mesma fé.

De seguida, apresentarei uma brevíssima resenha de alguns percursos mais recentes – seleccionados, embora não arbitrariamente, entre muitos outros possíveis – relativamente às possibilidades plurais de considerar o que significa o nome «Jesus Cristo», ou seja, que conteúdo poderá atribuir-se a essa profissão de fé[1].

Por estranho que possa parecer, a imensa variedade das abordagens não irá desembocar numa proposta final e acabada, mas numa perspectiva teológica e pragmática em que a própria cristologia nos surge como algo a fazer-se, assim como acontece com o próprio cristianismo. Cabe-nos, como cristãos do tempo que nos coube, re-inventar o cristianismo[2], sempre de novo, reinventando a própria cristologia que o alimenta. Da tradição herdámos os parâmetros de reinvenção, para que não se torna puro devaneio subjectivo; mas herdámos também a obrigação de não repetir, pura e simplesmente, aquilo que recebemos.

## 1. Percursos cristológicos

**1.** Embora se admita hoje, cada vez mais claramente, que os primeiros séculos do cristianismo e da respectiva reflexão teológica apresentaram já uma enorme complexidade e pluralidade de posições, admite-se de forma mais ou menos consensual que houve uma tendência que predominou e se afirmou mais fortemente nas primeiras definições dogmáticas, todas elas, como se sabe, de conteúdo preponderantemente cristológico. Tornou-se já habitual denominar essa tendência «cristologia do *logos*», precisamente a partir do conceito central nela utilizado.

Ao repensar, no contexto da cultura helénica e partindo de determinadas pretensões próprias do cristianismo, a figura histórica de Jesus, os primeiros cristãos, sobretudo pela boca e pela pena de alguns dos mais salientes pensadores de entre eles (mais tarde denominado «Padres da Igreja»), recorreram cada vez mais frequentemente à categoria grega do *logos*. Dos vários significados que essa categoria possuía, salientaram-se sobretudo a sua pretensão

de universalidade e a sua espiritualidade. Com base nesses elementos, a cristologia que neles se baseou ficou logo predeterminada, para os séculos seguintes, nos seus aspectos positivos e negativos.

Ao recorrer à universalidade do *logos,* enquanto elemento que anima todo o cosmos e todo o ser humano, a transposição da história concreta de Jesus para essa categoria permitiu que a referência à pessoa histórica de Jesus de Nazaré se distinguisse da referência a qualquer outro fundador ou outra qualquer personagem histórica. Tratava-se, antes, de um mediador *divino* (não simplesmente mediador *do* divino), cuja actividade salvífica suplantava a particularidade das suas relações culturais e pessoais, a fim de se orientar para todos os seres humanos, sem distinção de nacionalidade, etnia, sexo, estatuto social, etc. Dessa universalidade cristológica brotou a vocação incontornavelmente universal do cristianismo, que rebentou com todas as identificações culturais que ainda dominavam o universo judaico (confins étnicos do «povo de Deus) e mesmo grego (limites políticos da *polis*).

Por outro lado, essa universalização implicou uma consequente espiritualização, já que a categoria do *logos* se assumia como universal precisamente por ser de ordem espiritual, independente das condições particulares da matéria e mesmo da carne. No interior dessa espiritualidade é que começam a definir-se, então, as categorias teológicas relativas ao Cristo, como Filho enviado do Pai, ou *Logos* que se faz carne, sem deixar de ser o *Logos* eterno.

O acontecimento histórico da vida real de Jesus de Nazaré, sobretudo a sua paixão e morte, passam para segundo plano, sendo mesmo ultrapassadas em certas cristologias, para tudo se fixar na relação eterna entre Pai, Filho e Espírito, no seu significado de salvação espiritual ou mística, cada vez mais interiorizada, para o crente individual. A *devotio moderna,* séculos mais tarde – assim como muitos elementos da reforma protestante, para não falar na própria cultura moderna do sujeito e pós-moderna do indivíduo – brotará desta interiorização e espiritualização da pessoa de Jesus e, de forma analógica, do cristão que com ele se identifica.

Esta cristologia do *logos* não foi a única, logo desde o início das reflexões teológicas. Mas foi a que se sobrepôs, marcando

depois a maioria das cristologias posteriores. Para esse tipo de cristologia, assumiu papel central a encarnação, não propriamente enquanto acontecimento histórico, mas enquanto processo pelo qual o *Logos* eterno assume carne humana. Paradoxalmente, a fixação na encarnação provocou uma espécie de esquecimento da «carne» real, na história humana, reduzindo tudo a um processo divino, cuja realidade histórica é mais ou menos aparente.

Grande parte dos conflitos dogmáticos dos primeiros séculos, com as consequentes condenações a afirmações solenes, poderia ser revista – no sentido de ser re-lida ou de novo compreendida, não propriamente alterada – com base no questionamento desta opção teológica – pelo menos em parte. Mas não é isso o que aqui nos ocupa, até porque implicaria um trabalho sem fim, sumamente complexo do ponto de vista histórico e teológico[3].

**2.** Durante os séc.s XIX e XX, por diversas influências – também de cristologias antigas – assistimos a uma reformulação da cristologia, através da reorientação para a história humana, presente na história concreta de Jesus Cristo, sobretudo enquanto *kenosis* ou auto-aniquilamento de si mesmo. A centralidade da encarnação foi cedendo lugar à centralidade da paixão, como manifestação máxima da real pertença de Jesus Cristo à humanidade sofredora, em que se fez carne.

Esta «cristologia da *kenosis*» centrou-se no percurso humano de Jesus, na sua actividade global como anunciador vivo do Reino de Deus e, sobretudo, na sua actividade de solidariedade com as vítimas sofredoras, como forma de redenção do sofrimento e da morte. Não se trata, apenas, de uma qualquer manifestação humana do *logos* eterno de Deus, mas de uma manifestação na carne real da vítima sofredora – precisamente em favor dessa vítima, e não para aprovar a vitimação. Essa manifestação não anula a relação eterna ao Pai, mas é precisamente a sua realização máxima, na história, sendo também a sua revelação fundamental. Os acontecimentos da vida de Jesus tornam-se, assim, o único ponto de partida para uma cristologia fiel à sua pessoa, sem dissoluções teóricas nas categorias da filosofia grega.

3. Como noutras áreas, também aqui a pluralidade teológica só se torna problemática quando não é assumida, isto é, quando cada posição se pretende única e se fecha em si mesma.

A cristologia do *logos,* na sua pretensão universal, salienta a divindade de Jesus, o poder salvífico da sua acção, a revelação do próprio Deus na sua pessoa; salienta, além disso, a continuidade dessa presença e dessa acção, sobretudo no interior de cada indivíduo, por actuação do Espírito, como transformação espiritual. Deixa em segundo plano, contudo, o significado da actuação concreta de Jesus de Nazaré, do percurso da sua paixão. Por outro lado, ao situar-se ao nível do esquema gnóstico da relação entre o «uno» supremo e o *logos* mediador, acaba por paradoxalmente correr certos riscos de diminuir a própria divindade de Jesus, num esquema de intermediários salvíficos; e o automatismo dessa salvação, pelo poder de Deus, através dos intermediários, hierarquizando o processo, reduz o ser humano, como último elo da hierarquia, a resultado do destino, pouco autónomo e dificilmente assumido como sujeito livre do seu acolhimento da salvação. Para além disso, a dimensão carnal do ser humano é tendencialmente desprezada, sendo este reconduzido à sua participação num espírito único e universal.

Por seu turno, a cristologia da *kenosis* centra-se na realidade histórica, numa profunda aliança de Jesus Cristo com todo o ser humano, sobretudo com os mais débeis e indefesos; salienta, assim, a característica fundamental da revelação em Jesus Cristo, que é precisamente o amor de doação pelos outros, colocando-se no lugar dos proscritos da nossa sociedade. Mas, por outro lado, Jesus poderia ser visto, assim, apenas como um ser humano solidário com os outros, sem que isso tenha qualquer significado salvífico e revelador e sem que isso tenha, pois, nada a ver com a relação entre Deus e o ser humano – deixaria de ser o Cristo.

Nos mais diversificados caminhos da teologia, percorridos ao longo do séc. XX, estas duas tendências fundamentais da cristologia, sobretudo a segunda, assumiram variadas fisionomias, de que aqui apenas poderei referir algumas, de forma algo esquemática.

Tendo a generalidade das cristologias assumido o perfil histórico, isto é, a concentração na pessoa concreta de Jesus de Nazaré como

ponto de partida das suas reflexões, o certo é que algumas o fizeram com intuito mais claramente dogmático, quer numa linha claramente transformadora, quer em continuidade com a teologia clássica.

a) Algumas cristologias pretenderam enquadrar a figura de Jesus Cristo no interior da problemática moderna de reflexão do sujeito humano sobre si mesmo e o seu destino. São já conhecidíssimas a perspectiva existencialista de Rudolf Bultmann, assim como a teologia antropológica de Karl Rahner e mesmo a versão «humanista» de Hans Küng. Mais recentemente, René Girard e Eugen Drewermann colocaram o problema antropológico mais ao nível das estruturas profundas e encobertas do ser humano (arquétipos), quer ao nível do relacionamento social (violência), quer ao nível da vida psíquica (subconsciente), explorando nesses campos o significado do papel salvífico de Jesus Cristo, seja como superador de toda a violência sacrificial, seja como terapeuta (salvador) das angústias, que conduziriam o ser humano à perdição.

b) Outras cristologias actuais, mais em continuidade com as tradicionais, situam-se no interior de questões de sempre da tradição teológica. Assim, Bernard Sesboüé, por exemplo, relê a cristologia à luz da soteriologia, ou seja, da necessidade de repensar as categorias que reflectem sobre a realidade da salvação, realizada por e num mediador único, humano e divino. Bruno Forte, por seu turno, lê esse processo salvífico como um processo que constitui a história do próprio Deus, na nossa história, enquanto história trinitária. Situa-se na linha de Hans Urs von Balthasar, o qual insere, por assim dizer, a cristologia na teologia trinitária, encontrando na cruz o seu ponto de confluência, como ponto de confluência da relação entre o Pai e o Filho, em auto-doação mútuas.

Situando-se embora no interior da história e mesmo por referência preferencial à paixão, essas cristologias não deixam de ser preferencialmente dogmáticas e quase cristologias do *logos*, pois compreendem Jesus Cristo e a sua actuação no interior da relação eterna Pai-Filho, sendo um a Palavra-expressão do outro, num drama que envolve a história humana e no qual actua o Espírito.

c) Outros partem de considerações centrais sobre essa história humana, sobre a necessidade de salvação, sobre a possibilidade dessa salvação, frente às experiências negativas de perdição. Em paralelismo com outras leituras da história – sobretudo as leituras globais hegelianas e as leituras revolucionárias marxistas – elabora-se uma cristologia que encontre na história de Jesus Cristo – e na continuidade dessa história na história da humanidade – uma proposta que mantenha a esperança numa salvação doada por Deus, mesmo se construída humanamente no processo da mesma história. Em diferentes perspectivas, podemos inserir aqui as cristologias de Wolfhart Pannenberg – que considera Jesus como antecipação do sentido global da história, que parece perdida em si mesma – e de Edward Schillebeeckx – que lê a história de Jesus em contraste com as histórias de perdição e, por isso, como antecipação de sentido para as histórias de sofrimento.

d) Mais próximos do Jesus histórico, mas fortemente interessados na valência dogmática da cristologia, alguns teólogos – como Jürgen Moltmann – concentram-se no significado messiânico da actuação de Jesus e nas possibilidades desse messianismo para todos os tempos. Ou então – como Christian Duquoc – vêem em Jesus o protótipo do homem livre, do profeta que anuncia um Deus oculto, que parece ausente mas que, nessa ausência, revela uma outra realidade, que contesta a nossa realidade e a situa sempre apenas a caminho de um Deus de quem somente temos indícios e que não se manifesta de forma forte e evidente.

Esse Jesus, homem livre, é também sobretudo o libertador, cujo modelo de libertação, tal como a realizava em relação aos pobres e excluídos do seu tempo, se torna o modelo de libertação cristã, na actualidade. A «teologia da libertação» constrói a sua cristologia centrando-se nessa categoria, que explora no contexto de determinadas visões da história e da sociedade.

A «teologia asiática», por seu turno, explora na história de Jesus o que o relaciona com elementos fundamentais da espiritualidade e religiosidade asiáticas, como formas libertadoras relativamente a esquemas sociais e mesmo religiosos, o que transforma a cristologia

num potencial, simultaneamente, de inculturação e de crítica cultural. Na linha da inculturação de alguns traços da figura de Jesus Cristo trabalham hoje também algumas «teologias africanas», que exploram sobretudo o papel do chefe, do sábio, do antepassado, para transpor determinados aspectos da figura histórica de Jesus e da sua missão salvífica para o contexto existencial das africanas e dos africanos de hoje.

A «teologia feminista», por seu turno, muito na linha das diversas teologias da libertação, pretendem fazer descolar a cristologia de certa identificação masculina de Jesus com o homem, o que terá servido de justificação para muitas características patriarcalistas da própria Igreja. A emancipação da mulher – sobretudo da cristã – frente a essa situação patriarcalista, implica mesmo que, por vezes, apenas se considere a missão de Jesus nessa perspectiva relativamente revolucionária, independentemente da sua divindade ou humanidade.

Noutra vertente, a «teologia das religiões», que hoje assume um lugar cada vez mais saliente no conjunto da investigação teológica, também passa pela cristologia como um dos seus lugares centrais, já que se trata de questionar a unicidade e exclusividade de Jesus Cristo, como salvador universal. Em que termos poderá essa afirmação central da fé cristã ser mantida, sem desconsiderar ou invalidar o valor salvífico de outras religiões e possibilitar, desse modo, um correcto diálogo com elas? Nas reinterpretações dessa pretensão cristã, onde encontrar os limites, para além dos quais a referência a Jesus deixaria de ser cristologia, propriamente dita? Estas e outras questões irão colocar-se no centro das cristologias dos próximos anos ou décadas.

d) Após os efeitos do método histórico sobre a teologia – que fizeram com que, sobretudo desde o séc. XX, surgissem cristologias que mais pretendiam ser história da vida de Jesus do que propriamente cristologia – o interesse por descobrir a verdadeira fisionomia dessa personagem nunca desapareceu. Actualmente, embora se tenha superado o historicismo dos primeiros tempos e se assuma que o que interessa não é apenas saber quem foi esse Jesus,

e o que fez e disse, tal e qual, ressurge uma nova concentração na fisionomia da sua identidade pessoal e da sua actuação. Inserindo-o no seu contexto sócio-religioso, ele é interpretado como um judeu do seu tempo, que tomou determinadas posições em relação aos assuntos e formas de vida em voga. Uns (como John Dominic Crossan) vêem-no como anunciador do Reino de Deus, a realizar numa comunidade humana distinta das instituições conhecidas, livre de esquemas sociais, em atitude de total desprendimento dos esquemas de poder (ao estilo dos cínicos). Outros situam-no entre os profetas apocalípticos, que anunciavam um final eminente para a história e a irrupção de um reino novo, o reino do amor de Deus. Outros, ainda, enquadram-no no contexto da cultura judeo-helenista, como carismático anunciador da vida segundo o Espírito, como verdadeira vida de Deus.

Para estas perspectivas, a questão da divindade, da encarnação, da preexistência do *logos* são abordadas de forma metafórica, vendo em Jesus um especial anunciador da verdadeira vida de Deus, como modelo a seguir, que terá entusiasmado um grupo de discípulos e impulsionado o que viria a resultar no cristianismo.

## 2. A QUESTÃO DA IDENTIDADE

O que se joga nesta pluralidade de cristologias não é simplesmente um jogo de teorias teológicas, mais ou menos adequadas. Trata-se, isso sim, da questão da identidade – ou das identidades – do próprio cristianismo e, correspondentemente, do ser-cristão de cada um de nós, na diversidade dos caminhos possíveis. Assim, é importante abordar aqui a vasta questão da identidade, sempre em sintonia com a problemática das diversas cristologias. O que está em jogo é, pois, a questão da identidade de Jesus, como fonte da identidade do cristianismo, isto é, da nossa identidade. Nesse contexto, seguindo a sugestão do recém-falecido teólogo belga Adolphe Gesché, poderemos dividir a questão da identidade em identidade histórica, identidade dogmática e identidade narrativa[4].

1. A identidade histórica tem a ver com o que alguém é, enquanto pessoa que vive durante determinado número de anos, num lugar determinado, pertencendo a uma linguagem e uma cultura particulares e, por isso, pensando de determinada maneira e agindo de acordo com essas convicções.

Tendo Jesus existido historicamente, como qualquer outro ser humano, definir a sua identidade histórica é descrever o que realmente foi, durante a sua existência terrena. O relato dos seus actos e das suas palavras seria o elemento fundamental dessa descrição. E poderíamos ler os Evangelhos – os quatro canónicos, e todos os outros, ditos apócrifos – nesse sentido objectivo. Contudo, a variedade dos relatos obrigam-nos a desconfiar da total fidelidade historicista das respectivas descrições. Mas é possível, a partir doutras fontes, por enquadramento com os dados que temos sobre a cultura, a sociedade e mesmo a religiosidade envolventes, elaborar os contornos, mesmo se algo vagos, dessa figura histórica.

Uma cristologia rigorosamente «a partir de baixo», isto é, com base na descrição dessa identidade histórica, terá que se desenvolver como cristologia bíblica, mesmo que vá mais além da mera repetição dos relatos bíblicos. O enquadramento das narrativas evangélicas no mundo bíblico – e no mundo que o envolvia – permitir-nos-á ter alguma percepção da forma como os contemporâneos de Jesus o consideraram e como ele mesmo se apresentou.

Teve elementos de profeta escatológico e apocalíptico; teve elementos de reformador social e popular; teve elementos de curandeiro e sábio; teve elementos de representante do «resto» de Israel e da espiritualidade isaiana do servo sofredor; teve, certamente, muitos outros elementos. Foi, por isso, um judeu com determinadas opções e com uma mensagem relativa à vivência social e religiosa dos seus contemporâneos.

Por seu turno, a identidade histórica do cristianismo também pode ser analisada e descrita, dentro de certos limites. É evidente que nasceu a partir do anúncio de um grupo de pessoas que, por seu turno, se referiam a Jesus como seu impulsionador e modelo, no interior da tradição judaica de que, progressivamente e em parte, se foram libertando. Na sua complexa e problemática relação com

o mundo hebraico e com o mundo helénico, foram descobrindo e definindo a sua identidade, quer teorica quer praticamente, sempre por referência central à figura de Jesus, agora anunciado como o Cristo.

2. Ora, é precisamente na relação da identidade cristã com a profissão de fé em Jesus como o Cristo, o Filho de Deus, salvador da humanidade, que se revela já a insuficiência da referência a Jesus apenas do ponto de vista da identidade histórica. Sem nunca a abandonar, a memória daquilo que ele disso e fez proporciona uma leitura interpretativa que conduz a uma afirmação de identidade na fé, a que poderemos denominar identidade dogmática.

Essa identidade é que permite ler a história de Jesus como história de Deus com o ser humano e história de Deus feito humano. É aí que se inicia a cristologia propriamente dita, que pretende dizer a verdadeira identidade de Jesus, sem esquecer a sua história. Como vimos, nem sempre isso foi fácil, pois esse esquecimento foi uma tentação constante. Mas não é possível, por isso, eliminar a pertinência central, incontornável, da referência à identidade dogmática de Jesus para a correcta compreensão da sua pessoa. Assim, um «cristologia a parir de baixo» só é verdadeira cristologia quando se realiza também como «cristologia a partir de cima», isto é, tematizando a identidade divina do Jesus histórico.

A identidade do cristianismo e de cada cristão possui, por isso, também uma dimensão dogmática, na medida em que não se reduz à identificação pela pertença a um grupo humano, a um clube particular, entre muitos outros possíveis. É claro que essa pertença particular, no contexto das pertenças plurais que marcam a sociedade actual, é algo que nos salta à vista, numa primeira abordagem. Mas o cristão é aquele que, inserindo-se em Cristo, por acção do Espírito, deixa que Deus actue na sua existência, para salvação pessoal e para salvação de toda a humanidade. Essa seria a consequência da identidade dogmática de Jesus para a percepção da identidade do cristianismo, enquanto intervenção histórica de uma Igreja que pretende ser sacramento da própria acção de Deus.

3. Mas – podemos perguntar-nos – como temos nós, actualmente (assim como em gerações passadas) acesso a essas identidades, histórica e dogmática, seja do próprio Jesus, seja do cristianismo? Em realidade, através de uma dinâmica de transmissão ou tradição. Não no sentido da transmissão de um conteúdo morto, depositado no fundo dos séculos, simplesmente a conhecer ou aprender, mas no sentido de uma dinamismo vivo, em que o cristianismo, na sua identidade histórica e dogmática, por referência a essas dimensões identitárias do próprio Jesus Cristo, se «reinventa» constantemente.

Ora, o processo fundamental da tradição é a narração – escrita ou oral. Contar o que sucedeu, contar a interpretação do que sucedeu, contando aquilo que sucede na relação com o sucedido – é esse o processo da narração, que coloca cada um, cada geração, em contacto com as dimensões identitárias fundamentais.

Nesse processo constrói-se aquilo a que se chama, frequentemente, identidade narrativa. Assim, podemos falar de uma identidade narrativa de Jesus. Por um lado, porque ele mesmo, seja na sua identidade histórica seja na dogmática, já se inseriu num contexto narrativo que serviu de mediação a essa formas de identificação. Assim, podemos dizer que foi quem foi, historicamente, e teve o significado que teve, dogmaticamente, por relação a uma narrativa de contextualização (o Antigo Testamento, genericamente considerado).

Por outro lado, porque o acesso ao «Jesus histórico», assim como ao «Cristo da fé», é uma acesso já mediatizado no anúncio, que contou ambas as realidades, sendo progressivamente transformado em texto. Esse texto é que passou a constituir – no contexto vivo de uma transmissão mais vasta, oral e pragmática – o ponto de referência fundamental para a constituição da identidade narrativa do cristianismo, por correspondência à identidade narrativa de Jesus.

Na narrativa, perante a qual somos colocados e em relação à qual se desenrola o processo histórico de formação da nossa identidade de cristãos, conjugam-se os elementos das outras formas de identidade, numa elaboração cristológica propriamente dita. Assim,

na narrativa que origina identidade, conjugam-se ser (dogmático) e história, salvação eterna e realização temporal, redenção definitiva e libertação concreta, escatologia e acontecimento particular, reino de Deus e contexto da sua actualização histórica.

De tudo o que ficou dito e na confluência de um texto que articula um *logos* sobre Jesus como o Cristo *(cristo-logia)*, poderemos retirar algumas conclusões, que possam servir de marcos para cristologias do presente e do futuro – como já serviram para muitas cristologias do passado.

## 3. Conclusões

Dos elementos que poderiam ser referidos, quanto aos pontos que deverão ser levados em conta, ao pensar e elaborar a cristologia, saliento os seguintes, inspirando-me ainda em Adolphe Gesché:

1. Cristologia *teo-lógica* – Trata-se da revelação e acção de Deus em Jesus Cristo, e não simplesmente de um acontecimento histórico entre outros. A concentração na figura de Jesus Cristo não pode anular o facto de que, aqui, está em jogo a relação de Deus com o ser humano e vice-versa. A valência teológica – que tem a ver com a questão de Deus – não pode pois ser eliminada da cristologia, sob pena de reduzir o cristianismo a um movimento humano, com uma história própria e saliente, mas apenas um entre muitos outros, também de vastíssimas consequências. Eliminada a dimensão teológica da cristologia e do correspondente cristianismo, estaria eliminado o elemento fundamental da sua identidade. Para o cristão, isso significaria a redução da sua existência à inserção numa comunidade humana, numa cultura, numa visão do mundo, mas sem dimensão escatológica de salvação, por referência ao Senhor da vida, que apenas pode ser o próprio Deus.

2. Cristologia *antropo-lógica* – Trata-se da revelação universal da verdade do ser humano e, desse modo, da sua salvação, através

de um sentido, no interior do sem-sentido da sua existência, marcada pela ambiguidade do absurdo do mal, com a sua manifestação máxima no pecado. A fixação teológica da cristologia poderá conduzir a reduzir o acontecimento e o significado da identidade de Jesus Cristo a simples relação intra-divina, neste caso intra-trinitária. Tudo o resto seria mera aparência, supérfluo acontecer num processo eterno, sem significado real para o ser humano. Por isso, a cristologia terá que ser, sempre, também antropologia, na medida em que nela se revela o próprio ser humano e o seu destino possível, acolhido em liberdade. O *ecce Deus* que significa sempre a identidade de Jesus Cristo – e a identidade cristã na sua referência teológica – não pode eliminar nem constituir alternativa ao *ecce Homo* que essa identidade também revela, realizando-o em plenitude.

3. Cristologia *narrativa* – Esta seria a forma de conjugação do sentido teológico de toda e história e de toda a existência com a sua realização antropológica, precisamente nas histórias que constituem as identidades humanas. A cristologia narrativa será capaz de colocar em mútua relação o ser e a verdade com a sua articulação histórica num sentido particular – como o sentido da história de Jesus e do cristianismo.

Desse modo, pode evitar os dois extremos que acompanharam sempre o pensamento ocidental – e também a teologia, com especial incidência na cristologia. Trata-se, em primeiro lugar, de evitar a redução da dimensão histórico-pessoal e concreta da identidade de cada um, por referência à identidade de Jesus, a uma dimensão transcendental e abstracta, como se cada caso particular fosse um simples exemplar de uma essência geral, pré-determinada e eternamente estabelecida.

Em segundo lugar e por outro lado, a cristologia narrativa – porque não se trata, simplesmente, de contar o que «aconteceu» – poderá conduzir a superar a redução da inserção histórica ao positivismo do que aconteceu e do que acontece – independentemente do seu sentido e do sentido universal da história e da humanidade.

Repensar, no contexto de uma sociedade plural, a pertinência salvífica do cristianismo, a sua pretensão universal, sem recusar a

potencial validade – não arbitrariedade – dos diferentes percursos históricos, é o desafio que se colocará a uma cristologia futura, cuja qualidade narrativa poderá vir a ser muito fértil.

*João Duque*

**NOTAS**

1 Nessa resenha, seguirei de perto a belíssima síntese de E. Bueno, *Los rostros de Cristo,* Madrid: BAC 1997. Opto por não dar indicações bibliográficas dos autores referidos, uma vez que são numerosas e de fácil acesso.

2 Sobre o assunto, sugiro: J. Duque, *O excesso do dom. Sobre a identidade do cristianismo,* Lisboa: Alcalá, 2004.

3 Pode ler-se, com proveito, W. Simonis, *Gott in Welt,* St. Ottilien: EOS Verlag, 1988.

4 Cf.: A. Gesché, *Jesucristo,* Salamanca: Sígueme, 2002, esp. 59-136; J. Duque, *O excesso do dom,* esp. Intr.; Id., *Dizer Deus na pós-modernidade,* Lisboa: Alcalá, 2003, esp. cap. VII.

# DO SER AO DEVER SER

Estou convencida de que muitas das questões relacionadas com a forma como as mulheres são encaradas no discurso do Magistério da Igreja e muitas das expressões históricas dessas formas de ver as mulheres terão uma explicação mais psicológica do que teológica. Já que sou alguém "em trânsito" entre a teologia e as ciências sociais, gostaria de aproveitar esta oportunidade para fazer um primeiro ensaio de aproximação entre a psicologia social[1] e a teologia, nomeadamente, entre as noções de preconceito, representação social e estereótipo e alguns textos sobre as mulheres provenientes do Magistério da Igreja, em concreto, alguns textos da *Mulieris dignitatem* (João Paulo II, 1988).

Ao debruçar-me sobre as teorias psicológicas e sociológicas explicativas dos mecanismos que levam grupos ou sociedades a excluírem outros, encontrei um livro sobre *linguagem e políticas de exclusão* com o sugestivo subtítulo: *"os outros no discurso"* (Riggins, 1997). A obra debruça-se sobre a análise de diversos tipos de discursos de exclusão, particularmente, sobre várias formas de discursos racistas. O editor – Stephen Harold Riggins – é o responsável pelo primeiro capítulo, intitulado "The Rhetoric of Othering", o que não permite uma tradução directa, a menos que existisse no português a palavra "outrização", isto é, "o acto de fazer das pessoas outros". Citando Fairclough, Riggins define o discurso como "um corpo sistemático de representações, com consistência interna, no qual a linguagem utilizada constitui uma representação de determinada prática social encarada de acordo com determinado ponto de vista" (Riggins, p. 2). Na perspectiva do autor, os discursos não reflectem fielmente a realidade como se fossem espelhos. Eles constituem artifícios de linguagem construtores da própria realidade que pretendem reflectir. Além disso, o objectivo da análise crítica do discurso é avaliar o impacto social do texto, respondendo à pergunta: "que grupo na sociedade irá beneficiar das opiniões que o texto exprime?" Sendo assim, a análise do discurso

centra-se na questão da relação que o mesmo tem com o *poder* e o seu objectivo consiste em fornecer uma descrição detalhada das estratégias que os autores dos textos utilizam para "naturalizar" o discurso, isto é, para fazer com que os discursos pareçam ser do senso-comum, afirmações a-políticas.

## 1. Acerca de relações de dominação, preconceitos, estereótipos e representações sociais

Diz-nos a psicologia social (cf. por exemplo, Amâncio, 1993) que as interacções sociais desiguais se baseiam em relações de dominação, nas quais existe uma diferença de poder simbólico. O grupo dominado é uma entidade construída subjectivamente, que reúne os seus membros sob um destino comum, no quadro de uma definição categorial que "colectiviza" os indivíduos. "A identidade social dos dominantes será definida em termos de 'sujeitos' e a dos dominados em termos de 'objectos'. Os primeiros não se vêem a si próprios como determinados pelo seu grupo de pertença ou pela sua afiliação social. Vêem-se, acima de tudo, como seres humanos individualizados, singulares, 'sujeitos', actores voluntários, livres e autónomos. O seu grupo é antes de tudo uma colecção de pessoas. Tal não é o caso dos dominados, que são definidos como elementos indiferenciados de uma colecção de partículas impessoais e são mais vistos como 'objectos' do que como 'sujeitos'" (Deschamps, 1982, p. 90).

À determinação das relações desiguais de poder existentes entre dominadores e dominados corresponde um discurso de justificação e de manutenção da "ordem social" assim estabelecida que passa pelos preconceitos, pelos estereótipos e pelas representações sociais.

Jones (1972) define o preconceito como "o julgamento prévio (pré-conceito) negativo dos membros de uma raça ou uma religião, ou dos que desempenham qualquer papel social significante, que se

mantém mesmo que os factos o infirmem" (p. 61). O comportamento normalmente associado a este tipo de julgamento é designado por *discriminação*. Na perspectiva do modelo de Allport (1954), os preconceitos devem-se à generalização ou *processo de categorização* e à *hostilidade*.

O *processo de categorização* (cf. Allport, 1954, p. 21) permite-nos tipificar qualquer acontecimento singular, inscrevê-lo numa rubrica familiar e agir em consonância com esta tipificação. As classes e conjuntos de objectos e de ideias presentes na mesma são marcos orientadores para o nosso quotidiano, permitindo que nos adaptemos ao mesmo. A categorização integra o máximo de informação num conjunto (a mente tem tendência para categorizar os episódios que nos cercam de modo o mais compacto possível) e permite-nos identificar rapidamente qualquer objecto relacionado com ela (qualquer objecto tem marcas ou características que servem de sinal activador de uma categoria – quando "vemos" algo ou alguém que possui determinadas características adstritas a um tipo, tendemos a associá-lo à categoria estabelecida para a sua interpretação). Esta categorização está também relacionada com uma emoção ou um sentimento idênticos em todas as experiências ou casos particulares. Por último, as categorias podem ser mais ou menos racionais, isto é, podem incluir algum elemento justificável racionalmente, associado a um elemento irracional.

Diz ainda Allport (1954) que a expressão do preconceito através da *hostilidade* pode assumir diferentes graus de intensidade:

1. verbalização negativa – as pessoas limitam-se a verbalizar os seus próprios preconceitos entre amigos ou com estranhos, por exemplo, sob a forma de anedotas;
2. evitamento – as pessoas evitam o contacto com membros do grupo que hostilizam;
3. discriminação – os membros do grupo hostilizado são alvo de diversas formas de exclusão.
4. ataque físico – violência física contra grupos ou pessoas (skinheads, etc.);
5. exterminação – linchamentos, genocídio étnico.

O *estereótipo*, por sua vez, entende-se como uma imagem interposta entre o indivíduo e a realidade, imagem essa com carácter subjectivo e pessoal, cuja formação assenta no sistema de valores do indivíduo. É considerado como uma generalização falsa e reveladora de falta de conhecimento, apenas modificável por uma educação que consciencialize a pessoa da ausência de fundamento dos seus juízos, mas há autores que o consideram uma construção sócio-cognitiva neutra e uma forma de conhecimento aceitável e prática, embora não muito precisa, que se substitui frequentemente ao conhecimento real (cf. Amâncio, 1994).

Os estereótipos têm um significado afectivo, isto é, baseiam-se em juízos de valor guiados por sentimentos favoráveis ou desfavoráveis. Mas os estereótipos também possuem um significado cognitivo: revelam uma percepção simplificada da realidade resultante de um processo de selecção da informação (categorização). Por último, os estereótipos possuem um significado social: são construções da natureza das relações intergrupos com o objectivo de facilitar a compreensão dos acontecimentos sociais complexos, justificar as acções colectivas dirigidas a determinados grupos sociais e criar ou manter diferenciações valorizadas positivamente de um grupo em relação a outro grupo – o grupo de pertença em relação ao grupo dos outros (cf. Tajfel, 1981).

Os *estereótipos de género* constituem um subtipo dos estereótipos sociais, sendo definidos como "um conjunto de crenças estruturadas acerca dos comportamentos e características particulares do homem e da mulher" (Neto et al., 2000, p. 11). Estes estereótipos podem estar relacionados com *papéis de género* ou com *traços de género*. Os primeiros designam as crenças sobre actividades tidas como "típicas" do homem e da mulher e os segundos, as características psicológicas que o distinguem um do outro. Trata-se, portanto, das crenças sociais sobre o que o homem e a mulher devem fazer e ser. Ora, estas são indissociáveis umas das outras, já que se estabelece uma rede de inferências recíprocas entre ambas. Assim, é frequente ouvirmos dizer, por exemplo, que são as mulheres que cuidam das crianças porque são mais carinhosas e sensíveis. Assim como se dirá que os estivadores são homens porque são

mais fortes. Estudos citados por António Neto *et al.* (2000, p. 13) revelam que "o estereótipo masculino se associava mais às dimensões independência, afirmatividade e dominância, enquanto o estereótipo feminino aparecia mais ligado às dimensões submissão, expressividade e orientação para os outros". João Manuel de Oliveira e Lígia Amâncio (2002) perspectivam os estereótipos de sexo como ideologizações que modelam a conduta colectiva e os papéis sexuais como a dimensão normativa desses mesmos estereótipos, compreendendo-os, então, como uma representação social.

As *representações sociais* constituem um conjunto de conceitos, proposições e explicações criado na vida quotidiana no decurso da comunicação inter-individual. Segundo Moscovici (1981), são o equivalente, na nossa sociedade, dos mitos e sistemas de crenças das sociedades tradicionais ou a versão contemporânea do senso comum.

A representação constitui uma construção de um objecto e a expressão de um sujeito: "uma vez criada uma representação acerca de um outro, essa representação passa a constituir esse outro e orienta a interacção de modo a atribuir foros de realidade ao que é representação *(eu não te dizia que ele era assim?)*" (Vala, 1993, p. 355).

A formação das representações sociais constitui o resultado de um processo sócio-cognitivo que passa por uma objectivação e por aquilo a que Moscovici (1961) chama "mecanismo de ancoragem". Assim, a objectivação, à semelhança do que acontece com o processo gerador do estereótipo, numa primeira etapa, consiste num processo de selecção e descontextualização das informações, crenças e ideias acerca do objecto da representação. As noções básicas que constituem uma representação encontram-se organizadas de modo a constituírem um padrão de relações estruturadas. Por fim, ocorre uma naturalização. A defesa dos valores sociais passa pela sua naturalização enquanto categorias descritivas da natureza humana: crê-se que a visão que se tem do grupo ou pessoa interpretada à luz da representação reproduz a própria natureza destes.

Mas as representações também oferecem uma rede de significados que permitem a *ancoragem* da acção e a atribuição de sentido a

acontecimentos, comportamentos, pessoas, grupos, factos sociais. Uma representação social é um código de interpretação no qual ancora o desconhecido, o imprevisto. Neste sentido, funciona como um redutor da ansiedade causada pelo diferente.

## 2. Acerca de formas "delicadas" de exprimir preconceitos

Não terá passado despercebido o facto de algumas das formas de exprimir os preconceitos (nomeadamente, a hostilidade) serem, hoje, consideradas "politicamente incorrectas", visto que, no Ocidente, vivemos em sociedades de uma "tolerância oficial", para utilizar a expressão de Riggins (p. 7). Sendo assim, o discurso mitigou-se e disfarçou-se, podendo, até, suportar uma referência à tolerância e à igualdade acompanhada de formas mais subtis de expressão da discriminação. É este tipo de discurso de um "racismo delicado" que Teun A. van Dijk (1997) analisa tomando como exemplo os debates parlamentares em alguns países europeus, bem como na Câmara dos Representantes, nos EUA. Interessam-nos aqui as estratégias comuns observadas por van Dijk nos debates que analisou (p. 36-37):

1. *Apresentação positiva dos próprios:* os parlamentares tendem a um discurso de auto-glorificação, em comparação com outras nações, referindo, concretamente, tradições próprias de tolerância, igualdade e democracia no que diz respeito à relação com minorias étnicas. Van Dijk considera que se pode estabelecer um paralelo entre esta estratégia e a de "não perder a face", tão conhecida nas áreas da gestão, bem como das relações interpessoais.

2. *Apresentação negativa do Outro:* esta estratégia é utilizada sobretudo pelos partidos conservadores quando se trata de discutir questões relacionadas com a imigração, apelando-se à "lógica dos números", isto é, a estatísticas, e recorrendo a uma estratégia de

apresentação dos outros *(outsiders)* como uma ameaça, como alguém que vem tirar empregos ou contribuir para a insegurança, etc.

3. *Negação do racismo:* é, contudo, necessário que este discurso seja acompanhado da estratégia já mencionada de mitigação e disfarce de afirmações de racismo e discriminação intoleráveis em sociedades democráticas. Van Dijk refere-se, inclusivamente, a um exemplo deste tipo de discurso que é bastante comum mesmo na linguagem corrente: "eu não sou racista, mas...". (A este exemplo poderíamos acrescentar outros relacionados com as mulheres ou, mais concretamente, com as mulheres feministas: "eu não tenho nada contra elas... mas...".)

4. *Simpatia ou solidariedade aparente:* decisões negativas para os outros podem ser apresentadas como medidas de aparente protecção dos mesmos: por exemplo, uma política de imigração restritiva pode ser apresentada como uma forma de protecção dos próprios imigrantes.

5. *Lógica do "firm but fair"* (firmeza justa ou adequada): apesar de se procurar fundamentar as medidas a tomar nos princípios da tolerância, do humanismo e da igualdade, invoca-se a "realidade" social, por exemplo, como algo que "força" os políticos a tomarem medidas impopulares. Nesse caso, afirma-se que o pragmatismo das tomadas de decisão exige firmeza, ainda que se procure manter a justiça.

6. *Transferência do topo para a base:* a negação do racismo do discurso próprio é acompanhada de uma forma de transferência do mesmo que consiste em culpar os grupos parlamentares rivais ou a opinião pública, em geral, de possuir perspectivas racistas. Este mecanismo de transferência pode, até, passar pela culpabilização das próprias minorias, acerca das quais se pode chegar a afirmar que "geram" sentimentos e comportamentos de discriminação em virtude do seu próprio comportamento.

7. *Justificação – a força dos factos:* as decisões negativas são atribuídas à conjuntura, à situação internacional, a acordos internacionais, a dificuldades financeiras, ao número de imigrantes, isto é, a "boas razões" que as justificam.

## 3. As estratégias de van Dijk e a Carta Apostólica Mulieris dignitatem

Proponho, agora, que retomemos as estratégias referidas para analisarmos, a título ilustrativo, algumas passagens da Carta Apostólica *Mulieris dignitatem,* publicada pelo Papa João Paulo II em 1988, a primeira Carta Apostólica dedicada ao tema da mulher. Será necessário começar por dizer que se assume aqui que a Carta Apostólica não constitui um texto escrito por um colectivo que incluísse mulheres em situação de decisão ou intervenção directa no discurso. Esta referência parece-me ser importante na sequência das menções anteriores que estabelecem uma distinção entre o grupo ("nós") enunciador e o grupo ("os outros") que é objecto de enunciado. Aliás, o primeiro número da Carta (que citar a partir daqui apenas como *Mulieris dignitatem*) inscreve-a na sequência dos textos do Magistério, os quais, na situação passada e actual da Igreja Católica, nem foram, nem são redigidos por mulheres (começando pelo Papa Pio XII, passando pelos Papas João XXIII e Paulo VI, pelo Concílio Vaticano II e por diversos Sínodos).

Porquê retomar aqui as estratégias de van Dijk? Precisamente porque se referem a enunciados de pessoas em lugar de poder (mais que não seja, de poderem fazer discursos!) e porque se referem a formas de descrever a relação que se estabelece entre o "nós" (no caso dos parlamentares – os nacionais, no caso da *Mulieris dignitatem* – o Magistério) e os "outros" (no caso dos parlamentares – os estrangeiros, no caso da *Mulieris dignitatem* – as mulheres). Presume-se, além disso, que estamos diante de uma relação desigual (só alguns têm o poder de definir!), verbalizada através de um discurso de aparente discriminação mitigada ou disfarçada.

Retomemos, então, os diversos aspectos da estratégia de van Dijk, respigando algumas passagens do texto papal seleccionado:

- Logo no nº 1 da Carta em análise, diz-se que "a dignidade da mulher e a sua vocação (...) têm assumido, em anos recentes, um relevo especial". Em seguida, afirma-se que o Magistério da Igreja constitui uma das provas disso mesmo, portanto, a Igreja é mencionada como uma das instituições que tem reconhecido as mulheres. Trata-se de uma afirmação que pode bem ser entendida como coerente com a estratégia de *apresentação positiva da instância enunciadora do discurso,* na perspectiva de van Dijk, já que deve ser contratada com as afirmações, por exemplo, de Padres da Igreja, que se referem à mulher associando-a directamente ao pecado, portanto, àquilo que é contrário à salvação. Recorde-se Geoffroy de Vendôme, que, no séc. XI, escrevia o seguinte, referindo-se à mulher:

"Esse sexo envenenou o nosso primeiro pai, que era também o seu marido e o seu pai, decapitou João Baptista, entregou o corajoso Sansão à morte. De certa maneira, também matou o Salvador, porque, se a sua falta não o tivesse exigido, o nosso Salvador não precisava de ter morrido. Maldito seja esse sexo no qual não existe nem temor, nem bondade, nem amizade e que deve ser mais temido quando é amado do que quando é odiado." (PL 157, col.168).

- Estas afirmações são dificilmente conciliáveis com a ideia de uma Igreja cujo discurso seja demonstrativo do "reconhecimento das mulheres". É óbvio que, apesar de nunca terem sido alvo de nenhuma retratação oficial por parte da Igreja (as mulheres não foram incluídas nos pedidos de perdão apresentados pelo Papa João Paulo II), são incompatíveis com a apresentação da mensagem cristã como a boa-nova da fraternidade universal, pelo que o discurso actual se pauta, muitas vezes, mais por omissões do que por afirmações danosas ou mais por *declarações mitigadas do que explícitas,* optando, frequentemente, por *transferir* as afirmações negativas sobre as mulheres para as reservas face aos movimentos feministas. Estes são tidos como duvidosos e até como culpados

do "desvirtuamento" do feminino. Assim, pode ler-se na *Mulieris dignitatem:*

"Nos nossos dias, a questão dos 'direitos da mulher' tem adquirido um novo significado no amplo contexto dos direitos da pessoa humana. Iluminando este assunto, constantemente declarado e de várias maneiras recordado, *a mensagem bíblica e evangélica guarda a verdade sobre a 'unidade' dos 'dois'*, isto é, sobre a dignidade e a vocação que resulta da diversidade específica e originalidade pessoal do homem e da mulher. Por isso, também a justa oposição da mulher face àquilo que exprimem as palavras bíblicas: 'ele dominar-te-á' (Gen 3,16) não pode sob pretexto algum conduzir à 'masculinização' das mulheres. A mulher – em nome da libertação do 'domínio' do homem – não pode tender à apropriação das características masculinas, contra a sua própria 'originalidade' feminina. Existe o temor fundado de que por este caminho a mulher não se 'realize', mas venha, ao invés, a *deformar e perder aquilo que constitui a sua riqueza essencial.* (...) Os recursos pessoais da feminilidade certamente não são menores que os recursos da masculinidade, mas são diversos. A mulher, portanto, – como, de resto, também o homem – deve entender a sua 'realização' como pessoa, a sua dignidade e vocação, em função destes recursos (...), que ela recebeu no dia da criação e que herda como expressão, que lhe é peculiar, da 'imagem e semelhança de Deus'" (nº 10).

- Estas afirmações podem ser consideradas ilustrativas da estratégia que concilia a negação aparente da discriminação com a atribuição ao próprio grupo discriminado de comportamentos "culpados" pela subalternização a que é sujeito por parte do grupo dominante. No fundo, a Igreja não tem nada contra as mulheres, mas se elas quiserem deixar de ser "femininas", é "óbvio" que a Igreja tem uma palavra a dizer sobre o assunto – *uma palavra "firme" ainda que "justa"* (para utilizar os termos de van Dijk). Experimentemos alterar os termos do texto e substituir a palavra mulher(es) por negro(s). Vejamos se nos revemos no resultado: "O negro – em nome da libertação do 'domínio' do branco – não

pode tender à apropriação das características dos brancos, contra a sua própria 'originalidade' negra. Existe o temor fundado de que por este caminho o negro não se 'realize', mas venha, ao invés, a *deformar e perder aquilo que constitui a sua riqueza essencial.* (...) Os recursos pessoais da negritude certamente não são menores que os recursos da 'branquitude', mas são diversos."...

- As palavras do Magistério relativas à interdição do ministério ordenado às mulheres poderão ser interpretadas igualmente como uma estratégia de *firmeza justa*: a legitimação desta proibição, sendo "firme" (isto é, peremptória), é enunciada como derivando a sua justeza dos elementos centrais ao cristianismo:

a) da própria instituição da eucaristia, à qual, na perspectiva do Magistério, está também ligada a masculinidade do sacerdócio: "eles estão com Cristo durante a última Ceia; só eles recebem o mandamento sacramental: 'fazei isto em minha memória' (...), ligado à instituição da eucaristia", como diz o texto da *Mulieris dignitatem* (nº 26);

b) da simbologia da Igreja como Esposa e de Cristo como Esposo, o que, na perspectiva do Magistério, significa que, embora a Igreja – Esposa – possa ser simbolizada por homens e mulheres, Cristo – Esposo – só pode ser representado por homens.

- A sequência da *Mulieris dignitatem* na qual se desenvolve a argumentação contrária ao acesso das mulheres ao ministério ordenado articula-se novamente com base na estratégia das *afirmação mitigadas,* entre o *"não temos nada contra elas... mas..."*, fazendo-se uma resenha das "mulheres santas" ao longo da história da Igreja, mas conciliando-se esta listagem com a afirmação de que a essência da Igreja não permite "transferir [para ela] critérios de compreensão e de julgamento que não dizem respeito à sua natureza" (nº 27). Maria de Nazaré "precede todos no caminho rumo à santidade" (*Mulieris dignitatem* nº 27), segundo se diz, mas toda a argumentação leva a concluir que esse rumo não passa pelo ministério ordenado. A argumentação não só é peremptória, como apodítica, articulando-se o discurso de modo a associar-lhe *a força dos factos* (cf. van Dijk) fundadores da Igreja.

- Este discurso aparece a par de afirmações de *simpatia e solidariedade aparentes,* que exaltam o feminino, parecendo inferir-se da argumentação que, embora esta possa parecer dura a certos ouvidos, é aquela que é coerente com a própria "dignidade e vocação da mulher" à luz de Cristo, "promotor da verdadeira dignidade da mulher" (*Mulieris dignitatem* 12). Outro ponto nevrálgico desta estratégia, associada à de *transferência do topo para a base,* parece estar na referência que a Carta em análise faz à questão do aborto, sem que a palavra seja proferida. Assim, o texto, que aparece associado ao episódio da mulher adúltera, diz o seguinte:

"Uma mulher é deixada só, é exposta diante da opinião pública com 'o seu pecado', enquanto por detrás deste 'seu' pecado se esconde um homem como pecador, culpado pelo 'pecado do outro', e até corresponsável do mesmo. E, no entanto, o seu pecado escapa à atenção, passa sob silêncio: aparece como não responsável pelo 'pecado do outro'! Às vezes ele passa a ser até acusador, como no caso descrito, esquecido do próprio pecado. Quantas vezes, de modo semelhante, *a mulher paga* pelo próprio pecado (pode acontecer que seja ela, em certos casos, a culpada pelo pecado do homem como 'pecado do outro'), mas paga ela só e paga *sozinha*! Quantas vezes ela fica abandonada na sua maternidade, quando o homem, o pai da criança, não quer aceitar a sua responsabilidade? E ao lado das numerosas 'mães solteiras' das nossas sociedades, é preciso tomar em consideração também todas aquelas que, muitas vezes, sofrendo diversas pressões, inclusive da parte do homem culpado, 'se livram' da criança antes do seu nascimento. 'Livram-se': mas a que preço? A opinião pública de hoje tenta, de várias maneiras, 'anular' o mal dese pecado; normalmente, porém, a *consciência da mulher não consegue esquecer* que tirou a vida do próprio filho, porque não consegue apagar a disponibilidade a acolher a vida, inscrita no seu 'ethos' desde o 'princípio'". (*Mulieris dignitatem* nº 14).

Em que medida estamos perante uma estratégia de simultânea *solidariedade aparente* e *transferência do topo para a base*? O texto denuncia realmente o abandono e as pressões sofridas pelas mulheres

nestas circunstâncias, manifestando compreensão por elas, quando se encontram nestas situações, mas transfere a culpa exclusivamente para os indivíduos directamente envolvidos na circunstância – os homens, que abandonam as mulheres na sua maternidade, e as próprias mulheres, pelo facto de "tirarem a vida do próprio filho". Não se faz qualquer referência a motivos, nem à persistência de contextos sócio-culturais em que os métodos contraceptivos continuam a ser algo alheio, senão mesmo condenável, perspectiva para a qual o próprio Magistério da Igreja contribui, fazendo um discurso manifestamente contrário aos mesmos.

- A última estratégia referida por van Dijk é a da *força dos factos,* aliás, já mencionada a propósito da argumentação para justificar a interdição às mulheres do acesso ao ministério ordenado. Existe, contudo, uma distinção fundamental entre a forma como os discursos parlamentares estudados pelo autor recorrem a esta estratégia e a forma como a Igreja o faz: enquanto nos primeiros, as decisões negativas são atribuídas à conjuntura, como vimos, na Igreja, estas decisões são fundamentadas na vontade do Criador, que determina "a essência da mulher", na mensagem de Cristo e na Sua vontade.

Aliás, à Carta em análise faltam factos relacionados com o quotidiano das mulheres, recorrendo-se, antes, a uma linguagem essencialista, onde não se fala de mulheres, mas sim "da mulher", de acordo com categorias típicas de um discurso estruturado com base em estereótipos tipificadores de *papéis* e de *traços de género*:

"*A Igreja* (...) *dá graças por todas e por cada uma das mulheres:* pelas mães, pelas irmãs, pelas esposas; pelas mulheres consagradas a Deus na virgindade; pelas mulheres que se dedicam a tantos e tantos seres humanos, que esperam o amor gratuito de outra pessoa; pelas mulheres que cuidam do ser humano na família, que é o sinal fundamental da sociedade humana; pelas mulheres que trabalham profissionalmente, mulheres que, às vezes, carregam uma grande responsabilidade social[2]; pelas mulheres *'perfeitas'* e pelas

mulheres 'fracas' – por todas: tal como saíram do coração de Deus, com toda a beleza e riqueza da sua feminilidade (...)." (*Mulieris dignitatem* nº 31)

A Carta Apostólica não inclui qualquer análise das situações sócio-económicas condicionantes da dominação a que as mulheres estão sujeitas, nem qualquer análise das estruturas fundamentais de uma sociedade patriarcal. Não inclui qualquer referência ao significado salvífico dos papéis que as mulheres assumem na vida pública, nem dos movimentos de reivindicação da igualdade. Também não faz qualquer referência a qualquer forma de auscultação das mulheres cristãs sobre os modos como relacionam a sua vida quotidiana, os seus sonhos, projectos, ilusões e desilusões, com a sua fé cristã, nem sequer se refere com profundidade ao significado do trabalho pastoral das mulheres como a primeira visibilidade da Igreja para muitos seres humanos, algumas vezes, nas situações mais extremas.

## 4. "Que grupo na sociedade irá beneficiar das opiniões que o texto da Mulieris dignitatem exprime?"

Chegados a esta fase, coloca-se novamente a questão enunciada inicialmente: "que grupo na sociedade irá beneficiar das opiniões que o texto exprime?"

Vimos que, na perspectiva da psicologia social, o grupo dominado tende a ser um "grupo agregado": um conjunto de individualidades relativamente indiferenciadas, a que corresponderá uma identidade heterónoma, externa, indiferenciada, colectiva, sem especificidade própria. Parece ser isto que acontece no discurso sobre as mulheres enunciado pelo Magistério da Igreja Católica, para o qual não existem mulheres, mas sim "a mulher", à qual se atribui uma série de características "eternas". Assim, diz-se concretamente na *Mulieris dignitatem:*

"A mulher representa um valor particular como pessoa humana e, ao mesmo tempo, como pessoa concreta, pelo facto da sua feminilidade. Isto refere-se a todas as mulheres e a cada uma delas, independentemente do contexto cultural em que cada uma se encontra e das suas características espirituais, psíquicas e corporais, como, por exemplo, a idade, a instrução, a saúde, o trabalho, o facto de ser casada ou solteira." (nº 29)

É esta "visão" da mulher que constitui o guia para a nossa adaptação quotidiana, que nos permite tipificar qualquer acontecimento singular, de acordo com o processo de categorização que identificámos como estando associado a todas as formas de conhecimento, isto é, de classificação do "desconhecido", num processo de apropriação cuja última meta é objectivá-lo, fixá-lo em imagens, torná-lo outro, para utilizar a própria terminologia de Simone de Beauvoir (1949), que se refere ao discurso e à cultura androcêntricos como uma redução da mulher a um outro, a alguém que precisa de uma definição ulterior para ser compreendida, como se a sua definição enquanto ser humano fosse insuficiente, se não mesmo desadequada.

A "outrização" de que falávamos inicialmente passa, então, pela repetição de *estereótipos,* imagens interpostas entre o indivíduo e a realidade, generalizações falsas e reveladoras de falta de conhecimento, "crenças estruturadas acerca dos comportamentos e características particulares do homem e da mulher", que se transformam numa identidade atribuída e imposta ao outro, "a verdade do outro", "imutável e que não se desactualiza" (como se afirma no texto da *Mulieris dignitatem* nº 30). Ora é neste aspecto que a argumentação da Igreja Católica para justificar a "ordem das coisas", que, segundo vimos, à luz da psicologia social, pode ser considerada como uma ordem de subordinação ou dominação velada, mitigada, é uma argumentação apodíctica, que se imuniza à crítica, já que inscreve a ordem em que crê na convicção de que a mesma terá sido estabelecida pelo próprio Deus: a "naturalização", por onde passa a defesa dos valores sociais enquanto categorias descritivas da natureza humana, constitui o argumento último para

justificar o comportamento do grupo dominante em relação ao grupo dominado: *não te tinha dito que elas são assim?*

*Teresa M. Leal de A. Martinho Toldy*

## INDICAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS


Allport, G. W. (1954), *The Nature of Prejudice,* Massachusets: Addison-Wesley.

Amâncio, L. (1993), "Identidade Social e Relações Intergrupais", in: Vala, J. & Monteiro, M. B. (coord.), *Psicologia Social,* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 287-307.

Amâncio, L. (1994), *Masculino e Feminino: A Construção Social da Diferença,* Porto: Afrontamento.

Beauvoir, S. (1949), *Le deuxième sexe. I - Les faits et les mythes; II - L'expérience vécue,* Paris: Le Plon.

Deschamps, J.C. (1982), "Social Identity and relations of power between groups", in: Tajfel, H. (ed.), *Social Identity and Intergroup Relations,* Londres / Paris: Cambridge University Press / Maison des Sciences de l'Homme.

Dijk, T. A. van (1997), "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", in: Riggins, S. H. (ed.), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse.* London / New Delhi: Sage Publications., pp. 31-64.

João Paulo II (15 de Agosto de 1988), Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* sobre a dignidade e a vocação da Mulher por ocasião do Ano Mariano.

Jones, J.M. (1972), *Prejudice and Racism,* Massachusets: Addison-Wesley.

Moscovici, S. (1961), *La Psychanalyse, son Image et son Publique,* Paris: P.U.F.

Moscovici, S. (1981), "On Social Representations", in: Forgas, J.P. (ed.), *Social Cognition,* Londres: Academic Press.

Neto, A., Cid, M., Pomar, C., Peças, A., Chaleta, E. & Folque, A. (2000), *Estereótipos de Género,* Cadernos Coeducação, Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.

Oliveira, J. M. & Amâncio, L. (2002), "Liberdades Condicionais. O conceito de papel sexual revisitado", in: *Sociologia, Problemas e Práticas,* nº 40, pp. 45-61.

Riggins, S. H. (1997), "The Rhetoric of Othering", in: Riggins, S. H. (ed.), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse.* London / New Delhi: Sage Publications, pp. 1-30.

Riggins, S. H. (ed.) (1997), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse.* London / New Delhi: Sage Publications.

Tajfel, H. (1981), *Grupos Humanos e Categorias Sociais,* Lisboa: Livros Horizonte.

Vala, J. (1993), "Representações sociais – para uma psicologia social do pensamento social", Vala, J. & Monteiro, M. B. (coord.), *Psicologia Social,* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 353-384.

Vendôme, G., PL 157, col.168.

## NOTAS

[1] Agradeço aos meus amigos psicólogos, professores da Universidade Fernando Pessoa, pelas conversas e indicações de leituras que me têm aberto horizontes neste sentido.

[2] Sublinhado nosso.

# II

# Ciclo de conferências 2003/2004: A verdade em Processo

# O QUE É A VERDADE?

*[Jo 18: 38]*

Ah mas a pirâmide existe?
Ah mas e então a pirâmide diz coisas
Então a pirâmide é o segredo de cada um com o mundo?

Sim meu amor a pirâmide existe
a pirâmide diz muitíssimas coisas
a pirâmide é a arte de bailar em silêncio[1]

**1.** Ao embaraço inevitável que uma tal questão em si mesma provoca, acresce, neste caso, o não se saber como classificar o que segue e que não é seguramente uma resposta, dada uma vez por todas, à questão da verdade, muito longe disso, mas uma reflexão em torno de um pequeno episódio bíblico, relatado unicamente no IV Evangelho [Jo 18: 33-38], em que a frase do título aparece. Não é exegese, nem propriamente filosofia social. No fundo, aquilo que gostaria de conseguir seria um, ainda que modesto, contributo para a teologia da história.

**2.** Faz esse episódio parte da narrativa do julgamento de Jesus por Pilatos, que nesse relato evangélico se encontra mais desenvolvido do que nos outros evangelhos, mais cuidadosamente elaborado, do ponto de vista literário e representa, sem sombra de dúvida, uma peça importante e muito significativa da visão joânica da Páscoa de Jesus. Os exegetas chamam a nossa atenção para o facto de que o relato do julgamento se processa segundo uma estrutura bem marcada, em que se incluem as figuras do paralelismo e da inclusão, bem frequentes da literatura hebraica. São sete cenas, bem distintas entre si, pelos personagens e pelos locais, assim distribuídas: há duas séries, formada, cada uma, por duas conversas dos acusadores de Jesus com Pilatos que enquadram

uma conversa deste com Jesus; a cena central, a quarta do total, que escapa ao paralelismo, é constituída pela flagelação. É, pois um processo, que começa com a exigência da condenação de Jesus à morte, e terminará com a obtenção desse objectivo por cedência do procurador romano à chantagem política, por cobardia, não por convicção[2]. Mais precisamente, o trecho que nos vai ocupar constitui a segunda das sete cenas dessa narrativa, aquela em que Jesus se enfrenta com o poder político, o Estado, na ocorrência, o Império romano, em todo o seu prestígio – é aliás um enfrentamento recíproco, pode dizer-se – e se explica face a esse poder, e, por ele, face a este mundo. Parece claro que esse contexto político não deve ser posto de lado na interpretação dos ensinamentos aqui contidos.

Jesus diz três coisas: quando responde à primeira pergunta de Pilatos «Tu és o Rei dos Judeus?», Jesus afirma «o meu reino não é deste mundo», acrescentando «se o meu reino fosse deste mundo, a minha gente teria combatido para que não fosse entregue aos judeus; mas o meu reino não é daqui». Perante a insistência de Pilatos «então tu és rei?», Jesus responde – e é a sua segunda contribuição -, «tu o dizes: sou rei. Nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade», o que pode ser entendido como « dizes tu que sou rei; eu prefiro antes dizer que nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade». A isto se acrescenta a terceira das suas afirmações a pedir comentário «todo aquele que é da verdade escuta a minha voz». Tentemos um pequeno comentário de cada um destes pontos.

3. Para explicitar a afirmação de que o reino de Cristo não é deste mundo, é habitual dizer-se que esse reino não se situa no mesmo plano que os reinos deste mundo e que não usa as mesmas armas: cabe aqui referir as opções tomadas por Jesus, no início da sua missão profética, face ao Tentador, renunciando ao uso da riqueza e do prestígio, como ao proveito próprio[3] e delineando uma linha de acção muito original e que, por isso mesmo, se pode facilmente entender como não sendo deste mundo. Daí, o concluir-

se com frequência, que o reino de Cristo não faz concorrência os reinos deste mundo.

Enquanto se poderá dizer que as duas primeiras explicitações podem ser pacificamente aceites, já quanto à terceira, a de não fazer concorrência aos reinos deste mundo, impõem-se algumas considerações. Não se pode, sem mais, dizer isso: seria, com efeito, afirmar a total irrelevância política e social da fé cristã, para este mundo, para a história. O reino de Cristo não vem deste mundo, mas não será para este mundo? Se não tem a ver nem com ele nem com o tempo presente a que fica ele reduzido? No fundo, uma tal posição seria mais uma manifestação de uma certa teologia escapista e angelista, que concentra a redenção do mundo exclusivamente na salvação da alma individual e, portanto, a deixa sem impacto sobre este mundo presente, que vê, numa palavra, a salvação numa dimensão toda espiritual e atemporal, como fuga e saída deste mundo, pelo qual não se reza, que é inimigo da alma...Mas como enquadrar esta posição com a lógica da incarnação?

De facto, a fé cristã, apesar dos hábitos mentais de muitos e da espiritualidade ainda hoje dominante, não se reconhece neste quadro. A salvação é global, diz respeito à alma mas também ao corpo, como se proclama no Credo, e até ao mundo, que afectado pela queda e perdição do género humano participará também ele da Redenção[4]. Talvez tudo se passe de forma hierarquizada, isto é, primordialmente, a redenção constituirá a plena e definitiva adesão santificadora do homem interior ao Pai, pelo Filho no Espírito, daí decorrendo a ressurreição dos corpos, e esta «manifestação dos filhos de Deus» que redundará, se assim se pode dizer, no acesso da criação à glória; não o digo como etapas sucessivas de um mesmo evento, mas num encadeamento de causalidades. A salvação, além disso, é escatológica, isto é, já começou, já está verdadeiramente presente, embora ainda não tenha atingido, como é óbvio, as dimensões que a esperança cristã, guiada pelo Espírito de Deus, lhe atribui. Como é sabido, a certeza e realismo desta presença actual da salvação exprime-se, por vezes, em linguagem antecipada, mas o que isso

significa é que ela já penetrou no nosso mundo e nada e ninguém a poderá impedir. «Eu venci o mundo» são as palavras com que, segundo o IV Evangelho, Jesus conclui, na última ceia as suas instruções aos discípulos[5] e que, juntamente com a chamada oração sacerdotal que se segue imediatamente no capítulo XVII, constituem o discurso elucidativo dos acontecimentos que, neste caso são a Paixão-Ressurreição de Jesus[6]. Esta vitória já está connosco, já entrou de certa forma no nosso mundo; exprime-o a I epístola de João quando diz: «A vitória que triunfa do mundo é a nossa fé».[7]

A conclusão é clara, parece: efectivamente, a perspectiva do Reino de Cristo é mesmo uma alternativa aos reinos deste mundo, embora não sendo do mesmo tipo e, sobretudo, não os combatendo com as mesmas armas com que eles se combatem entre si. Pilatos não tem diante de si um pobre lunático anunciador de uma qualquer utopia sem consistência, sem perigo para a estabilidade do Império. Toda a teologia dos escritos joânicos insiste em apresentar a paixão de Jesus, a própria crucifixão, como uma exaltação e uma glorificação, como uma vitória: que se pense no cair por terra dos guardas enviados para O prender, quando se lhes apresenta[8], na dignidade soberana assumida perante Anás[9] e aqui, face a Pilatos, particularmente na segunda conversa entre os dois, paralela a esta que nos ocupa, a sexta da série, em que Jesus julga o seu juiz e como que relativiza a sua culpa comparando-a com a de outros[10].

Por outras palavras, afirmar o Reino como absoluto e incondicional tem como efeito necessário o reconhecimento do estatuto relativo de tudo o mais. Neste campo, isso significa, em primeiro lugar, a negação do carácter divino do Estado, sem deixar de lhe reconhecer a utilidade insubstituível. Mais concretamente, isso significou a recusa do culto prestado aos imperadores romanos, como o fizeram os mártires dos primeiros séculos da história cristã (por isso foram mártires), e significará sempre que o poder político tem limites a respeitar porque há valores – os valores do Reino, precisamente- que o ultrapassam e o confrontam. Tudo isto se encontra lapidarmente

contido, segundo o testemunho dos evangelhos sinópticos, na frase «Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus»[11].

**4.** O que fica dito levanta muitas interrogações, nomeadamente a questão de saber como é ou pode ser influenciada pela realeza de Cristo a realidade temporal. As duas outras afirmações de Cristo ajudam a ver um pouco mais claro.

Jesus descreve a Pilatos a sua missão, com a qual se identifica, que é a sua vida ["Nasci e vim ao mundo..."] em termos de testemunho da verdade, que prefere à linguagem da realeza.

Aqui não podemos fazer mais do que evocar a imensa riqueza hebraica do conceito de verdade: além da elementar correspondência ao real, tem as conotações de fidelidade, tantas vezes associada à graça, à misericórdia como nos salmos, no próprio S. João, como, por exemplo, quando se diz que «a lei foi dada por Moisés, a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo»[12] e de autenticidade.

O IV Evangelho é provavelmente o escrito do Novo Testamento que mais utiliza o conceito, o que leva a reconhecer na verdade, com os seus vários matizes, uma das suas palavras-chave. Deixando de lado muitas outras acepções, lembre-se que a palavra de Deus é a Verdade[13]. Os mensageiros de Deus dão testemunho da verdade, tanto João Baptista[14], como Cristo[15]; o Paráclito é o Espírito da verdade[16]. Na linha da autenticidade, recorde-se «os adoradores em espírito e verdade»[17]. A Verdade é a revelação do plano salvador de Deus, mas não como algo de abstracto e teórico, como algo de vivo, de existencial, que pode ser vivido, experimentado, reconhecido, mais ainda que conhecido, realizado. «Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade e a verdade vos libertará».[18]

O terceiro ponto, «todo aquele que é da verdade escuta a minha voz», completa o anterior em termos de processo de actuação do testemunho da verdade e é talvez o mais difícil dos três; é

indiscutível, porém, que para João há nos seres humanos, em certas circunstâncias, uma predisposição para a verdade, ou dito de outra forma, para reconhecer a verdade, para aderir, na fé, à verdade. "Aquele que faz a verdade vem para a luz"[19]. E ainda: «Nós somos de Deus. Quem conhece a Deus, escuta-nos; quem não é de Deus não nos escuta. Por isso conhecemos o espírito da verdade e o espírito do erro»[20]. Que circunstâncias? Por vezes, parece tratar-se de uma predestinação, outras vezes, tem uma clara conotação moral como quando opõe os que cometem o mal, cujas obras são culpadas, aos que fazem a verdade[21].

5. Daqui podem tirar-se conclusões. Em primeiro lugar, há que admitir o realismo da verdade. O cepticismo de Pilatos, tão actual e a que todos nós, até certo ponto, somos sensíveis, é aqui, – como aliás em todo o IV Evangelho, já para não dizer em toda a revelação bíblica- oposto e contradito. E não é apenas uma verdade de fé; não será também uma intuição mais generalizada do que parece? Parafraseando os versos de Cesariny, colocados à cabeça deste texto, diria: «sim a verdade existe a verdade diz muitíssimas coisas a verdade é o segredo...». Mas voltando ao IV evangelho, à primeira leitura parece poder dizer-se que, segundo este texto – e todos os outros – a verdade existe e pode ser conhecida, porque Jesus, a testemunha fiel, dá testemunho dela. Pela fé pode ser alcançada. Se não nos opusermos à fé, somos da verdade, ouvimos a sua voz. A verdade é, no entanto, o projecto de Deus de salvação para o mundo, revelado quanto ao essencial na Páscoa de Cristo, projecto cujas implicações, para lá das linhas mestras das suas orientações, estão muito longe de serem conhecidas.

Uma das suas primeiras implicações consiste em reconhecer que a verdade está a ser instaurada no mundo pela força de Deus, em Cristo. É ainda a mesma coisa, apenas formulada de maneira um pouco diferente. A fé ensina-nos, com efeito, que este processo é irreversível. A redenção do mundo está assegurada, mesmo se, relativamente ao tempo presente e futuro, no jogo das liberdades tudo esteja em aberto nas dimensões do concreto e do particular.

Dizia Oscar Culmann que, vencida a batalha decisiva e assegurada a vitória, ainda era possível, em encontros e escaramuças perderem-se vidas e fazenda. O dramatismo da existência pessoal e colectiva não desaparece pelo facto de sabermos em Cristo do empenho de Deus pela redenção do mundo e pormos a nossa esperança na sua Ressurreição daquele que disse "Eu venci o mundo".

6. Apesar do risco de me repetir, passo a desenvolver um pouco mais o aspecto da instauração do Reino de Cristo no temporal. Partamos da universalidade do seu impacto. Porque tudo é salvo, o Reino tem a ver com tudo. De facto, tudo contesta, tudo interpela, tudo julga. "A submissão de tudo ao Absoluto de Deus e ao seu projecto, vai traduzir-se na contestação e no julgamento da vida social, económica, política. «É como dizes, sou Rei! Para isto é que nasci e para isto é que vim ao mundo: para dar testemunho da Verdade. Todo aquele que é da verdade escuta a minha voz». Mas esta verdade de que Ele dá testemunho interpela todos os tempos porque a todos transcende. É sempre actual: está sempre presente como ausente porque é o horizonte real de todos os empreendimentos humanos, a transcendência sem a qual a história dos homens não tem sentido e que, imanente, acompanha toda a caminhada da humanidade"[22]. O que permite um olhar teológico sobre a história, para não dizer, porque demasiado ambicioso, uma teologia da história.

Cristo venceu, o seu projecto para o mundo é vitorioso, pelo menos em germe. E isso comporta a reconciliação dos homens, a paz, no respeito da dignidade de cada um e da sua diferença – raça, cultura, género, idade, etc. -, comporta a reconciliação com a natureza. Numa palavra, comporta o aparecimento e desabrochar dos valores do Reino.

Aos que são da Verdade caberá actuar e levar por diante este processo. E a História não é um "não-sentido", um absurdo, mas antes faz e é feita da dolorosa, enigmática, paradoxal gestação deste mesmo mundo feito novo. Nada garante, contudo, um avanço

rectilíneo, como por influência do mito do progresso se é propenso a pensar: seria simplismo não reconhecer a realidade de retrocessos, de desvios, etc. A parábola do trigo e do joio[23] alerta claramente para o facto de que esse crescimento, embora real, é imensamente ambíguo, impossível de interpretar por nós no agora e aqui, para lá do sentido global, presente em todas e cada uma das parcelas.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Vaticano II projecta alguma luz, de forma talvez um pouco timorata mas valiosa, sobre esta perspectiva[24]. Recordemos alguns passos. «A actividade humana, individual e colectiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida, corresponde à vontade de Deus. Pois o homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e reconhecendo Deus como criador universal, orientar-se a si e ao universo para Ele».[25] Este esforço colectivo apresenta-se, no entanto, como um «um duro combate contra os poderes das trevas...(que) começou no princípio do mundo e, segundo a palavra do Senhor durará até ao último dia. Inserido nesta luta, o homem deve combater constantemente, se quer ser fiel ao bem; e só com grandes esforços e a ajuda da graça de Deus conseguirá realizar a sua própria unidade». Embora se reconheça explicitamente que «o progresso humano pode servir para a felicidade dos homens», o lado negativo das coisas é retomado quando se diz que «se alguém quer saber de que maneira se pode superar esta situação miserável...todas as actividades humanas, constantemente ameaçadas pela soberba e amor próprio desordenado, devem ser purificadas e levadas à perfeição pela cruz e ressurreição de Cristo»[26]. Vai-se mais longe na tentativa de concretização da leitura cristã da história ao dizer que «o Verbo de Deus...revela-nos que 'Deus é amor (*I Jo. 4, 8*) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor. Dá, assim, aos que acreditam no amor de Deus, a certeza de que o caminho do amor está aberto para todos e que o esforço por estabelecer a universal fraternidade não é vão.» Mas não ensina

apenas, actua também pois «não suscita neles (os corações dos homens) o desejo da vida futura, mas, por isso mesmo, anima, purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana e a submeter para esse fim toda a terra»[27]. Para concluir este breve apanhado, mencione-se que o texto retoma o tema das relações entre a nova habitação e a nova terra, na qual reina a justiça e que Deus prepara, e, por outro lado, o resultado dos esforços humanos acumulados; e diz que «a expectativa da nova terra não deve ...enfraquecer, mas antes activar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa prefiguração do mundo futuro» e ainda que «o progresso terreno...na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus»[28].

**7.** Regressemos ao que parece ser o mais importante e o mais original da conversa com Pilatos, a saber, a chamada de atenção para as maneiras de fazer e de agir. O Evangelho na sua incidência nas nossas vidas, tanto a nível pessoal como social, não consiste só em propor determinados objectivos, mas também – e isso é mais frequentemente posto de lado- alguns métodos bem precisos. Aqueles pelos quais Jesus optou, ao pôr de lado, nas tentações do deserto, outros aparentemente mais óbvios. A Igreja, ao longo da sua história, frequentemente fez o que não tinha liberdade para fazer, optou diferentemente, isto é, optou por assumir, numa lógica de eficácia, o poder, o que foi, como é bem conhecido, magistralmente denunciado por Dostoievsky, na Lenda do Grande Inquisidor. Mas a única garantia de eficácia é a mais paradoxal: é dando testemunho da Verdade que o Reino se constrói. Melhor: é só dando testemunho da Verdade que o Reino realmente se constrói.

A nudez da Verdade é mais eficaz, embora não o pareça nada. Todos os denunciadores de injustiças, através dos tempos, todos os mártires da liberdade, aparentemente derrotados e esquecidos, passados, presentes e futuros, são quem realmente muda as coisas

e faz avançar o mundo. As tácticas "mundanas" de tentar conquistar o poder – ou conquistá-lo mesmo- para depois introduzir, impor mais seguramente a verdade ou algumas verdades, quanto aos seres humanos ou quanto às sociedades, essas tácticas eficazes, perpetuam o mal, fazem-no crescer. As guerras contra as guerras, os impérios cristãos contra os impérios não-cristãos, tudo aquilo que seja directa ou indirectamente do tipo cruzada (a começar pelas cruzadas propriamente ditas, de que já se pediu perdão ao mundo e que pode estar na origem do acentuado desaparecimento das igrejas cristãs do Próximo-Oriente e na islamização maciça das populações), tudo isso, com o seu uso da força e da violência, parecendo ser o mais normal e o mais eficaz, cria muito mais problemas do que resolve e aqueles que por ventura resolve, não os resolve na perspectiva do Reino. Numa palavra, não os resolve.

Pensemos nos direitos humanos. O grito de frei Antón de Montesinos, na famosa homilia do quarto Domingo do Advento, no ano da graça de 1511, na ilha de Hispaníola, e com o qual a comunidade de frades pregadores denunciava a imensa injustiça das relações entre colonos e indígenas "...estes não são homens?" foi, em primeira leitura, perfeitamente ineficaz. Melhor: exactamente porque era a verdade teve um impacto terrível, despertou a violência dos que não queriam ser confrontados com a verdade, tornou tudo pior entre europeus, entre frades e colonos, e a sorte dos indígenas em nada, ou quase nada, melhorou. Houve, é certo, algumas conversões, entre elas, parece, a do próprio Las Casas. O que mostra o efeito multiplicador destas coisas. Algo, no entanto, tinha aparecido e começou a crescer, algo –o movimento dos direitos humanos- que está, ainda hoje muito longe de ter alcançado a sua verdadeira dimensão. Com efeito, o movimento, ainda muito pouco eficaz, é já hoje, no plano das referências éticas, irrespondível: impõe-se como uma evidência. Ninguém ousa afirmar que a escravatura é natural, porque sempre a houve, ninguém ousa dizer que em certas circunstâncias não se pode prescindir da tortura, ou que há seres humanos que, por qualquer motivo como raça, cor, cultura, não merecem o tratamento devido aos outros seres humanos. Não

há país que não subscreva a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, mesmo que depois a não cumpra. A indignação do pequeno grupo de frades pregadores de 1511 alargou-se, portanto, à escala mundial, não sem muitas hipocrisias pelo meio, é certo. O que vai levando à prática dos direitos humanos e à condenação generalizada dos seus atropelos: quem poderá negar a importância decisiva desta referência em boa parte do mundo de hoje?. Apesar de uma aplicação insatisfatória, em muitos casos, há que reconhecer a sua presença, sobretudo como plataforma de denúncia, como ideal irrenunciável.

Um outro exemplo possível, embora menos nítido é o da não-violência, tanto a nível cívico como internacional. No primeiro aspecto, cresce a consciência do horror das guerras civis, do seu absurdo, da sua inutilidade e da ambiguidade, ou mesmo da ineficácia das próprias revoluções sociais, de onde muitos retiram uma justificação de conservadorismo, de defesa do *status quo*. A ideia de que entre conformismo social, que sanciona todas as injustiças, e as utopias revolucionárias, que pouco ou nada resolvem e que trazem consigo novas injustiças, que entre uma e outra via, há espaço para um outro tipo de inconformismo, eminentemente prático, sem ideologia, feito de contestação e de intervenções criativas não-violentas, ganha campo. Será o futuro? à luz do que fica dito teria sentido.

No plano internacional, tudo parece mais claro. A condenação generalizada das guerras, a força crescente da paz. Quem é que hoje aceita, como sempre se aceitou até há menos de cem anos, a inevitabilidade das guerras? Embora a humanidade esteja ainda longe de ter alcançado uma paz verdadeira e duradoura, a paz é hoje a utopia mobilizadora e a sua construção um imperativo indiscutível e indiscutido.

**8.** Se queremos perceber um pouco o mundo em que vivemos e a actuação que as circunstâncias pedem, devemos assumir como própria a interrogação de Pilatos: o que é a verdade? Não, claro, como quem diz «a verdade não é coisa que exista e se existir,

ninguém sabe o que é», na atitude que habitualmente se atribui a Pilatos. Nem tão pouco basta assumir como verdade que o Filho de Deus, feito Homem, nos salvou e a toda a humanidade pelo seu sacrifício e que essa salvação está em nós, como um germe de vida, pela fé. Ninguém que se reconheça cristão o nega. Mas embora na linguagem dos cristãos, muitas vezes não se veja mais nada, não é só isso. Tal como o Verbo se fez carne, assim também a Verdade, cujo núcleo central e mais importante é seguramente esse que foi enunciado, também ela deve incarnar nas dimensões sociais, históricas e outras, que foram confiadas ao cuidado dos seres humanos. Abordamos essa tarefa da incarnação da verdade no temporal, entre o conhecimento e a ignorância. Sabemos, na fé, que o projecto de Deus para a redenção do mundo, realizado e cumprido em Jesus Cristo, é a verdade e que ele abarca toda a criação. Sabemos ainda que aquilo que falta conhecer desse plano, nomeadamente, as suas incidências na história, nas culturas e nas sociedades, deverá estar, como parte de um todo único, em harmonia com o núcleo central da Páscoa de Cristo, que o ilumina e esclarece. A essa luz, vimos a *Gaudium et Spes* esboçar algumas magras, mesmo se preciosas, indicações. Mas quanto ao mais, quanto ao concreto e ao prático, estamos na ignorância da verdade e temos de a ir descobrindo, tacteando, isto é, experimentando e reflectindo.

E para isso convém que, juntamente com a confiança de que a verdade existe, vivamos com a inquietação de saber o que é. O que é a verdade a fazer? O que é a verdade dos seres humanos? da convivência entre eles? da história? e da cultura? Não é fácil responder a estas perguntas, nem a resposta que se encontre para cada uma delas será alguma vez definitiva e irreformável. Mas, mesmo sem encontrar as respostas operativas, ou outras, faz parte da dignidade humana pôr-se questões. Uma delas, e não das menores, é precisamente essa: o que é a verdade? a verdade do que somos, a verdade do que fazemos.

*frei Mateus Cardoso Peres, op*

**NOTAS**

[1] Mário Cesariny de Vasconcelos, POESIA (1944-1955), Lisboa, delfos, s.d., p.130.
[2] Cf. Raymond Brown
[3] Cf. Mt 4:1-4 e paralelos.
[4] Cf. Rm 8: 18ss
[5] 16: 33; cf. 12: 3; 14: 30.
[6] Segundo a estrutura habitual das diferentes unidades literárias deste evangelho, constituídas de factos e discursos que nos dão o sentido desses factos, mas aqui na ordem invertida: nos capítulos XIII a XVII a explicitação e nos capítulos seguintes os factos.
[7] 1 Jo 5:4-5
[8] Jo 18: 6.
[9] Jo 18:19-24.
[10] Jo 19:11
[11] Mt 22: 15-22; Mc 12:13-17; Lc 20:20-26.
[12] Jo 1:17.
[13] Jo 17:17.
[14] Jo 5: 3.
[15] Jo 8: 40-46; 14: 6; 18:37.
[16] Jo 14: 17; 15:27; 16: 13; Ia, 4: 6.
[17] Jo 4: 23- 24. Cf também Ia 3: 18, IIa: 4 e IIIa: 4.
[18] Jo 8: 31-32.
[19] Jo 3: 21.
[20] Jo Ia, 4:6.
[21] Jo 3: 19-21.
[22] *"As exigências éticas de Jesus na actualidade"* in *Estudos Teológicos* (Coimbra), ano 3 (1999), Julho/Dezembro, p. 237.
[2] Mt 13: 24ss.
[24] Cf. GS 34-39, principalmente.
[25] Ib., 34, 1°.
[26] Ib., 37, 2°, 3° e 4°.
[27] Ib., 38, 1°.
[28] Ib., 39, 2°.

# AS MÁQUINAS DE UNIFORMIZAR: O PRESTÍGIO DA DOXA

- Virgílio, de onde se levanta a vontade deste corp'a'
screver; de onde se realiza?
- De onde se realiza, é o que pergunta?
- Sim, ouviu bem.
- Do coração da alegria breve.

Lanço-me agora a correr pelo corredor escrevendo nessa
Alegria, antes que se desvaneça, enquanto lhe peço:
- Abra a porta.
- A da sala?
- A sala não tem porta – O corredor ri com a nossa imaginação.
- Abra a porta.
- A do quarto?
- O quarto não tem porta – O corredor sem portas ecoa
de riso.
- A dos lugares-comuns?
- Sim, essa.

*Maria Gabriela Llansol*
*Inquérito às Quatro Confidências 1997, p. 49*

Desconfiar das ideias recebidas é muito mais difícil do que se julga, porque as ideias que parecem as mais modernas, aquelas que mobilizam instantaneamente toda uma comunidade, os seus media e as suas conversas, são quase sempre ideias convencionadas. Para que uma ideia cir-

> cule é preciso que seja polida; para que adquira uma superfície lisa que lhe permite circular, são sempre necessários alguns anos. Eis porque as ideias que circulam são a maior parte das vezes espantosamente velhas. Aquele que procura o que é novo fica assim sempre sozinho.
>
> *(Michel Serres)*

Onde acaba a virtude do sólido, do estável e do imutável? Onde começa a obsessão do rígido, do repisado (Amossy, 1991)

## TESES:

- as máquinas de uniformizar são de vária ordem: os textos (essas máquinas preguiçosas sempre necessitadas que as ajudem a cumprir o seu trabalho)[1], o cânon, a regra, o dogma, a opinião, a publicidade, a TV, o marketing, a comunidade, o cemitério.

- o lugar comum pode ser abordado como um "lugar semântico comum", como transformação da memória colectiva (Barthes), como índíce da legibilidade dos discursos; o lugar comum tem uma natureza dialógica e releva daquilo a que H. Queré chama "habitus" a tal ponto que o cliché "se tornaria o modo ideal de partilha duma língua".

- a tópica é o estudo das formas semânticas estereotipadas (Rastier)[2].

- o estereótipo pode ser abordado como portador de valores, como estratégia discursiva, ou como interacção no interior de um grupo social.

- o campo é uma legalidade específica, uma institucionalização de um ponto de vista que tem a sua doxa.

- como o campo artístico, cada universo de saber tem a sua doxa específica, ou seja um conjunto de pressupostos simultaneamente cognitivos e avaliativos cuja aceitação é implicada pela própria pertença (Bourdieu, 1997: 121); todos os que estão comprometidos num campo, tenentes da ortodoxia ou da heterodoxia, têm em

comum a adesão tácita à mesma doxa que torna possível a sua concorrência e lhe marca o seu limite (Bourdieu, *ibidem:* 123)

- uma das catástrofes mais dramáticas que a imprensa moderna arrosta é, segundo Kraus (1920), a da "mise en phrases" (die Katastrophe der Phrasen), a verbalização obrigatória (numa linguagem pré-fabricada e estereotipada em que deixa de haver lugar para a espontaneidade e a autenticidade, mas apenas ideias e expressões acabadas) de tudo o que deveria ficar inexpresso, e o facto que o silêncio se tornou impossível[3].

- um dogma, separado do seu substracto teológico, é segundo Blaga (1988), uma antinomia transfigurada pelo próprio mistério que exprime.

- "As verdades da lógica são determinadas por um consenso de acções (...) Agimos todos da mesma maneira, marchamos todos do mesmo modo, contamos todos do mesmo modo"[4].

- o cliché coloca uma questão simples: o que é que vem em primeiro lugar? A repetição que faz que o cliché tome a forma e consistência ou a estabilidade que o torna propício ao reemprego?

- a dessemantização do mundo (Greimas, 1979, T I p. 93; 1987, p. 16 e 73) leva considerar o sujeito como mais ou menos activo nas relações que mantém com o mundo. O hábito, a robotização arrastam consigo a perda do significado de muitos comportamentos e perceptos; o indivíduo estará assim muito mais inclinado para viver de clichés.

- a técnica da informação vai produzir a desmodalização e a desmobilização.

- a doxa tem um papel de legitimação da canonicidade discursiva: a canonicidade duma série textual supõe a existência duma instituição discursiva (Sarfati, 2002, p. 182).

- a comunicação estética desenvolve-se na esfera da doxa (Cauquelin)[5].

- a língua franca da semiótica constitui uma forma de doxa (J. Deely, 1990)[6].

- os mestres da manipulação influenciam chefes de Estado, manipulam a informação, fazem e desfazem a opinião[7].

- a comunicação entrou na era da facticidade[8].

- as sondagens dizem-nos apenas que as pessoas interrogadas se referem a uma paisagem interpretativa (não a um estado de coisas) acreditando que outros partilham essa mesma interpretação; uma opinião colectiva não é uma proposição, mas um conjunto de proposições de referência, um conjunto de atractores[9].

- o lugar comum como dixis instituinte (Semprini: 1994) participa dessas formas enunciativas que têm atrás de si um 'impessoal da enunciação'.

- nenhuma identidade colectiva se mantém sem ideologia e sem a sua metafísica de bolso.

- o médium precede a mensagem: primeiro inventou-se o canal e depois o canal impôs a invenção de conteúdos adequados (o CD-ROM interactivo).

- se as ciências naturais se movem no tempo darwiniano da evolução,as ciências da cultura movem-se num tempo lamarkiano, feito de tradições e de rupturas (Rastier: 2001: 283).

## Doxa

Há algumas noções que permitem uma melhor compreensão do que é a *doxa,* por exemplo as noções de forma simbólica, de forma de vida ou de estereótipo. Mas comecemos pela própria noção de *doxa* sobre que pesa uma suspeita antiga. Fala-se de *doxa* em marketing, na estética bauhaus, na teologia (dogma), na economia[10], na sociologia, na semiótica, nos "media"[11]. Fala-se de "doxa cientista"[12]. Toth, no *Fedro,* faz doxósofos. A poesia e a retórica aparecem no *Górgias* como "ilusões da opinião". Raul Rolo mimoseia os nominalistas com o ferrete de "teologastros". A *doxa* é aquilo que se opõe à verdade, é a opinião, o admitido, o aparente, a glória.

Os conceitos viajam[13]. O conceito de verdade também. A noção de verdade aparece nos textos mais antigos – em relação com práticas de sabedoria de adivinhos, magos e poetas com um estatuto

alegórico. *Alêtheia* vem ligada a *mnemosune* – memória entendida como poder de visão que dá acesso ao passado, ao presente e ao futuro. Esta visão é a da "Planície de *Alêtheia* onde se sentam os Bem-aventurados, deuses e heróis[14]. A palavra poética é eficaz, produz o que diz. Esta palavra é uma realidade física, uma parte das forças naturais. Essa é a palavra da *alêtheia*, potência ao mesmo tempo poética, adivinhatória e judiciária. Ora esta configuração desfaz-se e transforma-se com a emergência da cidade. A *polis* institui a igualdade dos guerreiros pela designação dum lugar neutro no centro do seu círculo – o *meson* – em que é depositado o troféu que se torna comum antes de ser repartido à sorte; centro em que cada um se deve dirigir aos outros. Assim se produz a emergência do espaço público, que é também espaço de debate. Assim a palavra mágica e eficaz dá lugar à palavra dialogada e contestada; à ordália sucedem o inquérito e a necessidade da prova; ao discurso de autoridade substitui-se a troca de argumentos. Assim a palavra perde o seu estatuto de substância plena. Separa-se dos seus efeitos, autonomiza-se como forma e instrumento. Doravante, à *alêtheia* proferida por uma boca consagrada opõe-se a *doxa*, que é antes de mais o saber apropriado a uma situação dada e acessível a cada um. O primeiro poeta que testemunha desta mutação, deste "processo de laicização", como lhe chama Detienne, é Simónidas de Céos. É o primeiro que rompe com a poesia encantatória e ritual, portanto com a concepção performativa da palavra. Simónides acentua o carácter de instrumento e de forma autónoma da palavra, postulando a cisão entre o dizer e o dito, o mundo e a sua representação, a imagem e o real. Destitui deste modo a *Alêtheia* em favor da *doxa*. À antiga Mnemósina – a deusa Memória que sustenta a inspiração e a visão adivinhatória – substitui a mnemotécnica. Até se lhe atribui a invenção do alfabeto[15]. O velho *sophos* torna-se profissional da linguagem. Começará aqui um "preço da verdade"?

Os presocráticos escrevem tanto sobre a natureza como sobre a verdade. Parménides intitula o seu poema "Sobre a natureza ou sobre o ente". Górgias escreve "Sobre o não-ente ou sobre a natureza": nada é. Protágoras diz que não há diferença entre a

verdade e as opiniões. Para Antífão nós somos antes de mais seres lógico-políticos e só depois animais físicos. A lei é convencional, uma questão de opinião, *dia doxan;* podemos subtrair-nos a ela; a partir dela podemos negociar; *a* natureza, necessária, é uma questão de verdade, *di´alêtheian;* a ela não se escapa[16].

Assim se instala o triunfo do *eikos* (provável, verosímil) sobre a *alêtheia*. A *doxa* situa-se entre o público, domínio da lei e da opinião e o privado em que legisla a natureza, i.é., a "verdade".

## Conceitos, preconceitos

*Forma de vida* é um termo associado a Wittgenstein: é o que dois grupos têm de partilhar para que as suas linguagens possam ser mutuamente compreensíveis. É preciso lembrar que o senso comum é prático e pragmático: reproduz-se colado às trajectórias e às experiências da vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e secularizante. "A ciência significa para nós uma forma de vida" ou mais propriamente, ela impôs-se como a única forma de vida que torna possíveis as outras ao dar uma finalidade comum à experiência de todos os homens[17], dizia Peirce. O uso dos signos predetermina sempre já aquilo que se pode conhecer condicionando aquilo que se pode ver, fazer e desejar. As regras que balizam o uso dos signos na vida corrente correlatam os juízos e as crenças, fixadas sob formas de certezas, aos factos gerais de acção humana chamados "hábitos".

*Forma simbólica.* Ao contrário da configuração da *épistémè* que designa grandes períodos do pensamento científico e que envolve conceitos como representação, analogia, classificação, troca, uma *forma simbólica* (Cassirer, Panofsky) designa um quadro de representações organizadas de tal modo que nada podemos ver ou dizer do mundo fora da sua forma constrangedora. Para Cassirer, a "Filosofia das formas simbólicas" deve ser vista como os "Prolegómenos duma futura filosofia da cultura" (1938, cf. WWS, p. 229). Esta forma é um ecrã que serve para construir a nossa visão

do mundo, por isso nem nos apercebemos que é um quadro ou uma referência. É um quadro de tal modo interiorizado nos nossos procedimentos de pensamento que se confunde com os conteúdos que fornece. É-nos impossível pensar fora desta forma ou contra ela porque ela é consubstancial às nossas pesquisas, à nossa apreensão daquilo a que chamamos a "realidade"[18]. Esta forma-quadro estende-se a todas as actividades humanas de um determinado período, desde a percepção aos costumes e aos comportamentos, mudando com os períodos históricos, com as configurações do saberes e de práticas. A noção de *tautismo* proposta por L. Sfez é um neologismo formado por contracção de tautologia (o "eu repito logo provo" que reina nos media), de autismo (o sistema de comunicação torna-me surdo-mudo, isolado dos outros, quase autístico), neologismo que evoca uma visão totalizante, senão totalitária (a realidade da cultura ecrânica, sempre mediada, mas que se exibe como realidade primeira). Esta noção designa fundamentalmente aquilo por que uma nova realidade nos advém, sem distância entre o sujeito e o objecto, uma grelha que permite interrogar campos, aparentemente heteróclitos, mas feridos pela mesma doença tautística. O tautismo torna-se a forma da forma simbólica da comunicação. A sua difusão estende-se por várias frentes: produção, distribuição, formação permanente, educação, publicidade, relações públicas, marketing, televisão, rádio, produção dos editores de romances e ensaios.

O conceito de *cultura* não está longe do conceito explanado antes. Há dois sentidos etimológicos para esta palavra: *habitar e cultivar*[19]. A cultura é, essencialmente, um esforço de organização do tempo, isto é a geração temporal das significações, a tentativa de criar por um lado esboços de sentido duráveis e de lhes conferir por outro lado um sentido no tempo. Trata-se de representação, de presença do espírito. As ideias religiosas ou míticas ao lado de métodos práticos de gestão da interacção social são constantes culturais de qualquer sociedade. Assim podemos considerar as culturas como formas de orientação humana manifestas numa dada época. O homem habita literalmente o lugar do Espelho, o Outro absoluto; é ele que o produz e o cultiva porque o discurso social

seria impensável sem ele. O mito é uma condição universal da vida: por toda a parte a representação dos fundamentos deve ser habitada e cultivada. Para Husserl, os limites duma humanidade confundem-se com os da unidade duma cultura. Por *cultura* Husserl entende a incarnação o cometimento das actividades contínuas de homens que vivem em comunidade, cometimentos cuja existência intelectual durável reside na unidade da consciência colectiva e da sua tradição preservadora (cf. Hua II, p. 21 e seguintes). No seu artigo "A filosofia como ciência rigorosa" de 1910/11, em que constata uma crise da civilização (isto é da cultura). Para ele esta crise assenta na não realização desta ideia de ciência rigorosa que está presente na "obra eterna da humanidade" (cf. Hua, p. 4). Esta concepção da cultura é a mesma partilhada por Cassirer. O fundamento e o conteúdo de qualquer cultura são os cometimentos realizados pela pessoa que se manifestam de maneira concreta e que, para Husserl são o fruto da intencionalidade viva, enquanto que para Cassirer nascem da energia formadora da formação simbólica.

Se a cultura é a mais poderosa máquina de uniformizar, ela é desde logo o principal inimigo a abater (Baudrillard). A antropologia kantiana vê na cultura, entre a exterioridade natural e a autonomia moral, o processo duma emergência e o progresso duma educação: a liberdade aqui aparece distanciando-se da vida que a condiciona e que ela transforma dando-lhe figura de instituição. A "cultura" compreende-se pela sua oposição à simplicidade natural do ser-dado: gesto e palavra, técnica e simbólica marcam conjuntamente a entrada num processo de alteração e de transformação sem retorno. O animal cultural que é o homem compromete assim a realidade numa aventura que nada deixa fora de si; nem a necessidade (objectiva) nem a liberdade (subjectiva), nem as condições (materiais) nem o sentido (espiritual) escapam a esta criação instituinte. Se a Razão pode ser pura, uma cultura não é o nunca, porque é o produto da sua história (F. Rastier, 2001: 281): forma-se, evolui e desaparece nas trocas e nos conflitos com as outras.

Estereótipo = *stereos* (sólido) e *tupos* (tipo, carácter, impressão), é um termo de imprensa. O seu emprego em sentido figurado para

designar uma ideia repetitiva é atribuído a Balzac em 1835 quando deplora os lugares comuns dos editoriais da imprensa parisiense. De facto, no início do século XIX "estereótipo" tem apenas o valor de prancha com caracteres não móveis que servia para repetir a impressão. As mudanças sociais e artísticas levaram à condenação dos clichés, dos lugares comuns, dos chavões, das ideias feitas, das expressões estafadas, e depois *estereótipo* ligou-se, por metáfora, ao valor de *frases estereotipadas,* esse valor de "repetição", ganhando assim estereótipo uma conotação negativa[20]. O termo entra no campo das ciências sociais em 1922 pela mão de Walter Lippman que o definiu como «pictures in our heads» e foi usado para designar o valor prototípico que os americanos atribuíam ao judeu, ao negro, ao sul-americano, etc. A sociologia retoma o termo para designar as representações que os grupos sociais se faziam relativamente a outros grupos. A psicologia emprega o termo para designar as representações colectivas congeladas que condicionam a nossa percepção do mundo, as rotinas mentais, os "scripts" dos diversos "cenários" do dia-a-dia[21]. O estereótipo para Barthes "c'est le mot répété, hors de toute magie, de tout enthousiasme, comme s'il était naturel, comme si par miracle ce mot qui revient était à chaque fois adéquat pour des raisons différentes» (Barthes, 1973, p. 63). Como se vê, o conceito cobre hoje a ideia de rotina mental, de preconceito, de atitude, de juízo, de protótipo.

Pode-se adoptar uma definição de estereótipo que o considera muito simplesmente como o conjunto das características que se associam a uma determinada categoria de objectos, até definições mais específicas que delimitam o campo a grupos sociais e a estereótipos negativos, embora incluam elementos como o número de quem o partilha, a homogeneidade que se aprecia no grupo-objecto e a relativa rigidez e resistência à mudança do estereótipo[22]. O mecanismo em que se baseia o estereótipo e o preconceito é praticamente o mesmo.

Os significados lexicais dependem do meio social e físico onde ganham corpo, são próprios de uma comunidade linguística. Importa

saber que nas operações discursivas há contágios de valores entre palavras e contágios de estereótipos com outros estereótipos[23]. Haveria que distinguir os provérbios e as expressões fixas, as chamadas fraseologias que é aí onde os estereótipos mais se manifestam: "branqueamento de dinheiro", "pobrete mas alegrete", etc. Mário Vilela, que estamos a seguir, refere o jornal *Folha de São Paulo* e uma reportagem que tem por título "os estereótipos" entre os povos do Mercosul. Aí se vê como os estereótipos acompanham os cidadãos conforme a sua origem. Nas ruas de Buenos Aires, uma expressão difundida para se referir aos brasileiros é "macacos". Já os paraguaios usam o termo "rapai", equivalente a "rapaz". Os paraguaios quando emigram para a Argentina trabalham como "camelos" (vendedores ambulantes).

Nos "media" portugueses estereótipo vem associado a outros termos como *cliché* e chavão, provavelmente também *cunha, esquema, máquina:* "Uma cultura assente na "cunha", no "esquema", no "gancho", nos pequenos poderes difusos pela "máquina" (*Público,* 28.7.99). Há as expressões como "eterno feminino", "terra-mãe", outras expressões como "o que está a dar", "curtir", "betinho". Há enunciados marcadores de rivalidades locais, sentenças, fórmulas tidas como marcos estereotípicos do género de:

O que é bom é para se ver
Os olhos também comem, etc.

## O SENTIDO COMUM

Aristóteles entende o "sentido comum" (*aisthêsis koinê,* 425 a27) nestes termos: "Nós temos com efeito um sentido comum dos sentidos comuns e isto de maneira não acidental". O sentido comum não é um sexto sentido próprio: um sentido comum, a grandeza por exemplo, é comum no facto de não ser nunca sentida só mas sempre acompanhada dum sentido próprio, uma cor por exemplo[24]. Aristóteles define-o no *De somno* como "o princípio que

serve para tudo perceber" (455 b 10). "É desta *koinê dunamis,* deste poder geral e unitário da percepção que dependem as funções ditas do sentido comum que são a percepção que se percebe e a discriminação de sensíveis de géneros diferentes" *(Ibid.). A ligação com o "sentido comum" entendido como "sentido do real" explica-se pelo acordar.* Aristóteles insiste em que o sentido comum vem especialmente ligado ao tocar (De *somno,* 455 a 22-26), o sentido fundamental que se encontra em todos os animais mas que "atinge no homem um alto muito elevado de acuidade *(akribestatên)*", e pelo qual "os ultrapassa de longe a todos em acuidade. Também é o mais inteligente dos animais" (*De* anima, II, 9, 421 a 18-23). O senso comum revela-nos a natureza do mundo na medida em que é um mundo comum. A ele devemos que os nossos cinco sentidos estritamente privados e "subjectivos", com os seus dados sensoriais possam ajustar-se a um mundo não-subjectivo e "objectivo" que temos em comum e partilhamos com outros. P. Bourdieu fala de sentido comum como um fundo de evidências partilhadas por todos que assegura, nos limites dum universo social, um consenso primordial sobre o sentido do mundo, um conjunto de lugares comuns tacitamente aceites que tornam possível a confrontação, o diálogo, a concorrência, o conflito mesmo e entre os quais é necessário dar um lugar à parte aos princípios de classificação, tais como as grandes oposições que estruturam a percepção do mundo (1997:118). São estes esquemas de classificação que permitem que todos se refiram à mesmas oposições (alto/baixo, raro/comum, rico/pobre). Em grande parte nacional porque a maior parte destes princípios são inculcados pelas instituições escolares que têm por missão construir a nação como população dotada das mesmas "categorias", logo do mesmo sentido comum. O sentido comum favorece a formação de universos fechados sobre a sua idiosincrasia e o seu idiolecto. O senso comum e o conhecimento científico assinalam uma ruptura e uma descontinuidade[25]. O senso comum é transparente e evidente. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas para isso mesmo é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas. O

senso comum é indisciplinar e imetódico (...) aceita o que existe tal como existe[26].

Cada campo como "forma de vida" é o lugar de um "jogo de linguagem" que permite o acesso a aspectos diferentes da realidade. As estruturas do pensamento do filósofo, do sábio ou do artista, os limites do que se lhes impõe como pensável estão sempre dependentes em boa medida das estruturas do seu campo. "Cada campo é a institucionalização dum ponto de vista nas coisas e nos habitus" (Ibidem: 121). T. Kuhn fala em La *Structure des révolutions scientifiques* de *disciplinary matrix* para indicar a constelação de crenças, valores, técnicas partilhada por uma comunidade. Por conseguinte cada universo de saber tem a sua *doxa,* um conjunto de pressupostos cognitivos e avaliativos de cuja aceitação depende a sua pertença. É essa adesão tácita ao *nomos,* essa forma de crença especifica de crença, a ilusão que exigem os campos escolásticos.

## TRADICIONALIDADE

Memória, atenção e expectativa, são três modos segundo os quais um objecto se apresenta à consciência. "O tempo mede-se pela afecção, pelo modo singular como a coisa nos toca no seu eclipse". O Presente vivo é um Presente sentido na carne. Passado, presente e futuro são os modos de presença em que se projecta a falta de presença. Na evanescência do tempo que mergulha o sujeito na angústia há algo que se mantém, imutável: o desejo, insubmisso ao tempo, a vida que resiste ao sopro da morte. A presença é sempre alimentada pela ausência. A tradicionalidade designa o pólo da continuidade histórica, sendo por isso uma categoria meta-histórica, como a do espaço de experiência e a de horizonte de expectativa. Remete para a dialéctica interna ao espaço de experiência através da qual somos afectados pelo passado. Esta categoria permite recusar tanto a ideia de um passado ultrapassado e inacessível como a possibilidade ilusória duma contemporaneidade integral (historicismo).

A tradição é uma das palavras-conceito que, como "texto" ou "cultura", é tanto utilizada no discurso comum como no comentário crítico. Em *The Invention of Tradition*[27] diz-se que as tradições são conservadoras por natureza e não têm base na realidade cultural. São mantidas artificialmente, servem propósitos políticos duvidosos e suprimem tradições alternativas. As tradições são invenções, ficções da continuidade, necessárias para uma concepção da história como desenvolvimento. Bem sabemos que não há passagem entre a memória e o presente. Entre a memória e o vivo não há pé. Só o testemunho liga a memória e o presente. As tradições designam o facto de que não estamos nunca em posição absoluta de inovadores. A estrutura da linguagem e da comunicação situa-nos sempre relativamente em posição de herdeiros em relação àquilo que foi já dito. Passar das tradições à tradição introduz uma noção de legitimidade, de autoridade. A tradição é essa "recepção confiante através da qual respondemos, num primeiro movimento que precede qualquer crítica, a toda a proposição de sentido, a toda a pretensão de verdade, pela razão que nós não estamos nunca no começo do processo de verdade e que pertencemos, antes de qualquer gesto crítico, a um reino da verdade presumida"[28].

As novas formas constituem-se relativamente ao horizonte de expectativa. Ora, a passagem das formas antigas às novas formas faz-se por intermédio da recepção. Como avaliar então o novo? Na teoria da recepção de Jauss o novo vem associado à distância estética. O novo é o carácter do que provoca distância estética e porque esta se constitui relativamente ao horizonte de expectativa, o novo além de uma categoria estética, é uma categoria histórica. O conceito de distância deriva do de horizonte de expectativa: "distância entre o horizonte de expectativa preexistente e o aparecimento de uma nova obra (Jauss, 1993: p. 71)[29]. A distância estética permite situar o valor estético da obra, medindo a sua adequação ao horizonte de expectativa - quanto maior for a distância, mais provável é que venha a provocar uma mudança de horizonte, refigurando-o, integrando-o como obra clássica. O exercício da memória-lembrança ajuda, de algum modo, ao distanciamento? Jauss define a noção de clássico

pela mudança de horizonte promovida por uma determinada obra que ganha assim uma "significação eterna", em oposição à noção de arte "culinária" ou *kitsh*. Aplica-se este termo a obras que, por coincidirem quase com o horizonte de expectativa, vivem de uma distância curta: "quando a distância se encurta e a consciência reflectora já não é forçada a reorientar-se em direcção ao horizonte de uma experiência ainda desconhecida, a obra aproxima-se do domínio da arte culinária ou de uma simples diversão" (*op. cit.* p. 72).

## O TORPOR DOGMÁTICO

No processo da interpretação o destinatário deve poder interpretar correctamente adaptando-as ao contexto e às circunstâncias de enunciação as unidades lexicais veiculadas pelo enunciado: o conhecimento de base da língua e dos códigos utilizados é-lhe necessária mas não suficiente. O destinatário deve possuir um saber enciclopédico mais ou menos vasto e deve poder detectar neste saber os elementos pertinentes para a interpretação das unidades lexicais e sintácticas que compõem o enunciado. A sua enciclopédia deve conter também quadros de interpretação mais globais, estruturas narrativas, cenários elementares, etc., que lhe permitam reconstruir um sentido mais global do conjunto do enunciado ou do conjunto de vários enunciados. Este relacionamento do enunciado com uma porção da enciclopédia é sempre uma conjectura. Em alguns casos, a relação entre enciclopédia e enunciado pode fazer-se de um modo quase automático, graças a hábitos interpretativos consolidados e estereotipados, noutros a correlação exige um esforço de invenção importante. O conteúdo duma palavra apresenta-se sempre como um conjunto de instruções semânticas que permitem ao intérprete operar determinadas inferências pertinentes. Mas a interpretação é um acto cognitivo fundamentalmente falível. No processo da verdade nada é falível porque nada é móvel e interpretável. O dogma é suspeito de imobilidade, tanto para os historiadores como um facto

do passado, único, para os teólogos como formulação única da fé.

Não empregamos aqui a palavra "dogma" no sentido da teoria kantiana, que o condena. Os dogmas, como os entende a crítica, seriam teses filosóficas que ultrapassam mais ou menos a experiência e que são aceites sem controlo crítico. Mas para Kant não há diferença entre "dogma" e "tese racionalista".

A teologia produziu um tipo de conhecimento particular: os dogmas. E mais do que isso: o dogma produz uma atitude metodológica que nem a filosofia nem a teologia exploram devidamente. Paulo e Agostinho distinguem o saber – a sabedoria deste mundo – da verdadeira sabedoria da fé. A fé não se opõe, como a aceitação da *doxa* grega, ao saber verdadeiro da *episteme*, mas ambas, *doxa* e *episteme*, distinguem-se da fé cristã enquanto *pistis*. Lucian Blaga[30] vê nos dogmas mais do que uma necessidade de síntese: a sede do mistério, a tendência para defender o mistério metafísico contra qualquer tentativa de racionalização do espírito humano. O seu ponto de vista sobre o dogma é apenas intelectual e metafísico, independente das suas conotações religiosas. É "dogma" qualquer fórmula intelectual em desacordo com o entendimento e que obriga a ultrapassar a lógica, não a "fórmula de fé" dos teólogos.

Filão de Alexandria tem um papel importante no desenvolvimento do método dogmático contra Heraclito e os estóicos. Heraclito dizia a propósito da substância primordial que se transforma parcialmente em mundo. Filão, educado no monoteísmo judaico, afirma que a substância originária produz existências secundárias sem sofrer o menor empobrecimento. Mas tem de justificar a emanação das existências secundárias (o *Logos* emana da Divindade). Eis que o intelecto tem de aceitar uma fórmula que, para lá das suas relações com a realidade é antinómica e que não pode ser concebida até ao fim, nem no mundo das abstracções lógicas nem no do concreto. Blaga situa aí o momento de nascimento do dogma, termo que se vai desenvolver ao longo de todo um "éon" (época). A ideia de

processão do Espírito Santo a partir de Deus Pai sem que este sofra qualquer empobrecimento é uma ideia muito afastada da concepção filosófica da emanação.

A canonicidade pode apreender-se como a depositária e guardiã dum universo de crenças bem como dum projecto normativo que legifera sobre o mundo das práticas[31]. O princípio canónico está ligado à constituição dogmática das formações sociais, estando por isso relacionado com a instauração do sentido próprio a qualquer dinâmica de instituição: Igreja, Estado, colectividades, instituições de crença que regem a dinâmica dos povos e dos grupos. Uma instituição discursiva define-se pelo conjunto da rede de produção, circulação, repartição e difusão (e recepção) dos textos. No caso do discurso teológico, é claro que é uma comunidade que assegura a sua produção. Aqui entram as figuras tutelares (os fundadores), os lugares tenentes (os representantes patenteados, os membros do clero em primeiro lugar), os adeptos (a população dos fiéis, instruídos pela *doxa* veiculada pela economia teológica em questão). Profetas, padres, doutores (escribas, exegetas, tradutores, ensinantes, etc). Deve notar-se que "a função de codificação é o quadro natural no interior do qual a *doxa* instituída ao mesmo tempo que a axiologia defendida se apreende anteriormente a qualquer operação de vulgarização; define neste sentido a processo de *doxogénese* ou de captação institucional da *doxa*"[32]. Em resumo, a ortopraxia entende-se assim como regra de observância da *doxa* canonizada. A função de diferenciação é por excelência o lugar de reconhecimento da *doxa* (na modalidade da *ortodoxia*) e correlativamente lugar de definição da *heterodoxia*. O processo de diferenciação do espaço canónico fixa ao mesmo tempo um patamar de tolerância (ou de aceitabilidade) da heteronomia[33].

Quem está num campo, seja defensor da ortodoxia ou da heterodoxia, partilha da adesão tácita à mesma *doxa* que torna possível a sua concorrência e lhe impõe um limite. O herético continua a ser um crente que prega o regresso a formas de fé mais puras. O dogma exprime as preocupações profundas da época.

A Igreja reconhece-se na tendência para dogmatizar e para anular tentativas de organização mítica e racionalista dos dados teológicos e cristológicos. Contra Marcião e Ario (Deus não foi sempre o Pai, o Logos foi criado no tempo, Jesus incarna este ser criado por Deus). Marcião sustenta que há dois Deuses, um do A.T. (o Testamento da carne), o Demiurgo, o autor do mundo, o outro, Jesus Cristo, incarnação do "Deus desconhecido", o Deus do N.T., do Espírito. Eis uma doutrina não dogmática e uma outra, um ensaio de racionalização da doutrina cristã. Niceia condenará esta "revolução".

## AMARRAS

Na semiótica de Peirce qualquer "representamen" se pode tornar um interpretante e qualquer interpretante se pode tornar um "representamen". Este processo pode ir em princípio até ao infinito. Mas trata-se em definitivo de lhe fazer corresponder um determinado objecto. Para tal, é necessário que o processo pare a um dado momento: é a condição de fechamento. Para Peirce um signo só desempenha a sua função na medida em que se inscreve num sistema de signos de carácter dinâmico. Esta dinâmica da "semiosis", por seu lado, é assintoticamente finalizada por um momento pragmático no qual se estabiliza a significação. O processo da interpretação tende para um interpretante final que deixa de ser um signo, é um "habitus", que é de carácter pragmático e já não semiótico. O "habitus" é um modelo de comportamento, uma disposição para responder de uma certa maneira a uma dada situação.

O corpo amarra-se aos meios como o espírito às opiniões, que são meios de pensamento. A vista tem também os seus meios, ópticos ou *clichés*, em que a questão já não é ver mas reconhecer e reencontrar-se naquilo que surpreende[34]. O saber pode ser puramente tautológico, pode excluir qualquer hipótese de começo. Os maus hábitos de ler nascem em boa parte da compulsão para

a apropriação digestiva, ideológica ou escolar (imóvel) da matéria textual. Ora, o hábito (de *habere,* ter) designava uma ética, um princípio de crescimento. O hábito era algo que tínhamos feito nascer em nós pelo esforço, pela pesquisa e que, pouco a pouco nos qualificava e nos capacitava para fazer isto ou aquilo. Com o tempo, o hábito, a que se chamava também virtude da competência, princípio da acção perfeita, tornou-se domesticação, cumplicidade e resignação.

A educação para os valores de base através da comunicação, cruzada com o conceito de memória exprime sobretudo os modos de reproduzir hábitos e predisposições culturais face à temporalidade e ao tratamento quotidiano do passado. Não haverá conflito entre a memória de arquivo e a memória futurante?. Não há na ideia de comunicação algo da clonagem biológica? E onde está a singularidade do conhecimento? A capacidade de distanciação? A crítica? Não há ideia ou pensamento ou acção que não sejam interpretados por algum hábito – que são os interpretantes finais das nossas emoções, intenções, associações, os nossos "guias para a acção" como os definia Peirce. A nossa tendência para a uniformidade; a tendência que está em tudo para fortalecer hábitos em leis absolutas que regulem a acção de todas as coisas em todos os aspectos no futuro indefinido (Peirce 1940/1955: 358-359) condiciona em muito o que fazemos e o que lemos. Um símbolo "incorpora um hábito (...) e conhecimento é hábito" (Peirce 1931: IV, 414). Com o passar do tempo, por causa de frequentes repetições, qualquer leitura icónica (baseada em sensações subjectivas) tende a ser indicial (passível de identificação e verificação através de sinais ou indicações factuais, concretos) para se tornar generalizável, habitual, genérica, replicável, aceite e compartilhada simbolicamente por um grupo ou comunidade. A inteligência humana é encarnada e grupal, não é apenas razão nem intuição, que é a virtude maior do anjo, mas discursiva, textual, mediata.

Para os racionalistas que se seguem a Descartes, um efeito nunca poderia revelar-nos mais do que a sua causa, e esta última

não podia ser menor do que ele. Foram os teóricos da informação que encontraram aqui uma carência conceptual sobre a questão da génese das formas, sobre a "generatividade da informação". Von Foerster ao escrever sobre os sistemas observantes em que encontramos um tipo de lógica associada a sistemas semânticos fechados aptos a tratar das noções – *second order cybernetics* – tinha proposto a ideia de uma geração de "ordem através do ruído". H. Atlan retomou esta ideia: uma linha telefónica, primeiro objecto de estudo de Shannon, só pode degradar a mensagem que lhe confiamos, através do ruído que nela reina. Prigogine propõe-se explicar a aparição da ordem complexa e de novidade na biosfera pela acção daquilo a que chama "estruturas dissipativas". Uma questão: as estruturas dissipativas estão ligadas de maneira sensível à velocidade de passagem de fluxos de matéria e de energia que entram no sistema, enquanto os sistemas simbólicos portadores de informação genética são independentes de uma tal velocidade de substituição. Ao contrário das estruturas dissipativas, os sistemas simbólicos são caracterizados pela sua excepcional estabilidade. Gatlin aprofunda a ligação entre informação e sistemas da vida: "informação armazenada" (ADN) (p. 27). Manter a distinção entre informação e significação (p. 47). O zoólogo Richard Dawkins, que insiste no facto que o organismo é um transmissor de informação[35], propôs uma simulação em computador em que os caracteres que compõem um verso de Shakespeare acabam por se juntar uma sexagésima de gerações depois de serem escritos de modo aleatório. O problema é que o "acaso" é guiado pelo computador que escolhe cada sequência em função da distância que falta preencher para chegar à composição da frase.

## Entropia

O objectivo da teoria da informação não é estudar o significado das mensagens mas mais a sua estrutura estatística. Shanon (1948): a mensagem real que se transmite pertence a um conjunto de mensagens possíveis; quanto maior é o número de mensagens

possíveis, maior a quantidade de informação produzida no momento da escolha efectiva da mensagem; o número de mensagens possíveis permite uma medida de informação determinada pela escolha particular. Mais informação = eliminação de mais *incerteza*[36]. A função de Shanon é análoga à definição estatística de entropia. Quanto maior for a entropia de um conjunto de acontecimentos, maior será a informação associada com a escolha particular de um acontecimento específico. Há autores que definem a informação como entropia negativa, argumentando que a informação deverá estar associada à perda de incerteza. As mensagens são transmitidas numa linguagem de símbolos e sinais. A quantidade de informação transmitida depende do número de arranjos possíveis dos sinais. Há regras ortográficas para a música, a dança ou a informação genética. Qualquer sistema que possua estas regras tem uma entropia inferior à que teria, caso as não possuísse.

Na fenomenologia husserleana o *Presente* vivo constrói-se a partir do *Agora*. Husserl sugere que a sua fenomenologia concerne a consciência íntima do tempo. Mas "O fluxo constitutivo do tempo...não é nada de temporalmente 'objectivo'. É a subjectividade absoluta e tem propriedades absolutas de algo que é preciso designar metaforicamente como 'fluxo', algo que brota 'agora', num ponto da actualidade, um ponto-fonte originário, etc." *(Leçons pour une phenomenology de la conscience intime du temps)*. "Estrutura e entropia são duas características que exprimem aspectos contraditórios, qualquer linguagem deve equilibrar estes aspectos de modo a conseguir, por um lado, uma entropia elevada ou um conteúdo em informação elevado e, por outro, uma boa estrutura". (Enciclopédia Einaudi, "Entropia", p. 404). A entropia mede o grau de desordem (acaso, mistura, desorganização) de um sistema, a sua medida. O conceito de norma permite "medir" o excesso por oposição ao defeito; os estados mais baixos de entropia remetem para a ideia de ordem, organização, separação; os estados de maior entropia estão ligados às ideias de maior liberdade, incerteza, variedade configuracional. Quanto maior é a entropia, maior a incerteza, maior a variedade potencial da mensagem, maior a

expectativa, a surpresa. A entropia informativa distancia cada vez mais a informação e a mensagem da comunicação originária. Que será o caos informativo? Libertar-se do excesso de entropia para sobreviver exprime-se em quê?

A linguagem não é um simples instrumento. Leia-se a *Lettre sur l'Humanisme* sobre a reificação da linguagem que tende a tornar-se um simples meio de troca, sobre a sua sujeição à tirania da "publicidade" *(Oeffentlichkeit)*. Não importa falar aqui do declínio da língua portuguesa. Importa falar da independêndia da língua em relação às suas funções de comunicação e de informação, em relação à sua proliferação rizomática arbitrária. A única devastação da linguagem é a da sua redução técnica a um meio de comunicação[37]. Não se pode limitar o estudo duma língua ao da sua variedade maior. Uma língua é trabalhada por uma multiplicidade de dialectos, registos e estilos, mas no interior dum mesmo dialecto, o aspecto maior ou gramatical, é constantemente subvertido pelo aspecto menor. A "maioria" numa língua incarna-se em normas de comportamento mas também no poder e na dominação. A maioria afasta sempre ou exclui uma minoria que ameaça subvertê-la: a necessidade da violência esta profundamente enraizada na estrutura da linguagem[38].

## Coda

"Quando o pensamento suspira, uma espécie de terror invade a medula de não-pensar que corre pela tangente do mundo-cinza como uma cortina. O que se passa dentro aterraria o fora, não por ser medonho mas apenas inclassificável em face do *formário*, reportório de formas que qualquer ser traz suspenso na cornija que serve de beiral à sua interioridade"[39]. Maria Gabriela Llansol põe-nos uma questão crucial, pensando nas crianças: crescer como, porquê e para onde? "Basta reparar nos estragos que causa no crescimento das crianças a implantação do módulo de verdade e de ordem. "o *in-fans* não fala. Na realidade apenas judica. A judicação, a enunciação

de juízos de verdade, transforma um estado transitório (a infância) num estado eminentemente instável (a criança). O que anula na criança é o fairy speak"[40]. A estética maravilhante não impede que ensinemos a criança a ler "nós sentimos e experimentamos que somos eternos" (Spinoza).

A ideia da interpretação dinâmica ou da semiose é extremamente produtiva. Aproximamo-nos da verdade duma maneira assintótica através de decifrações que estão sempre abertas a aprofundamentos. A noção de "obra aberta" permitia pensar que havia toda uma série de objectos culturais que poderiam ser lidos de uma forma aberta a uma infinitude de interpretações, libertando assim esses objectos da interpretação única e verdadeira. Desse modo era a verdade (dos objectos culturais) que era diferida ou que era utilizada *ad usum delphini*. Como se a formação dos gostos fosse inútil ou todos os gostos fossem estimáveis, e a competência (interpretativa) postergada. Como se pertencesse à economia da cultura definir os públicos[41].

Criticar é definir os limites dum campo. Fazer uma crítica epistemológica é definir os contornos externos e internos dum campo epistémico, fazendo emergir o que estava imerso, dissolvido na massa. Trata-se, como é evidente, de um exercício com limites: é a forma simbólica que o envolve e que a grelha do tautismo permite discernir. Podemos fazer uma crítica epistémica da comunicação, não da sua forma simbólica porque estou dentro dela. As ideias recebidas, as formas congeladas, os lugares comuns e os chavões são o nosso pão de cada dia. Não há porém apenas frases performativas incontroláveis, não há apenas a clonagem ideológica que nos repete: há mundos nunca ditos em devir que pedem outro tipo de linguagem.

O triunfo da memória hábito (Bergson) parece representar a dificuldade média de aceder-se quotidianamente à intuição e ao conhecimento Como diagnosticar a tendência predominante voltada para a sistematização da racionalidade técnica e, portanto, daquilo

que Bergson chamou *inteligência* em oposição ao *conhecimento*? Como lutar contra a memória identificada com o penoso acumular de hábitos no dia a dia?

K. Kraus falava da língua como universal prostituída. A língua fala da língua na metáfora da mãe, da língua maternal. A criatividade do discurso vai para além da aplicação individual de regras universais, da realização da língua na fala. Karl Kraus dizia igualmente que é o escritor que restitui a sua virgindade à universal prostituída que é a língua. Cada locutor é um escritor na medida em que não é simplesmente o utilizador de uma colecção de regras comuns, mas uma voz individual que se apropria da língua dum modo que lhe é próprio. A língua é "a flor da boca", como diria Heidegger[42]. Eu "roubo", aproprio-me daquilo que é um bem comum. A isso alguns chamam estilo. A "tautologia fundadora" *(die Sprache spricht)*. O sentido pertence à comunidade antes que o faça meu. Trata-se da versão linguística das formas da intuição de Kant. Aquilo que quero enunciar é linguagem já lá, no quadro da estrutura da língua que falo e em que esta língua me fala.

Para lá dos lugares comuns (filtros sociais, *consensus omnium*, esclerose conteudística, chapa, chavão, psitacismo, estereótipo) que também mudam[43], não estamos condenados à "repetição", à representação congelada do referente por força do uso. O discurso é uma instância de análise em que a produção, i.é., a enunciação se não dissocia do seu produto, o enunciado. Interessar-se unicamente pelo produto é interessar-se pelas suas unidades e esforçar-se por as generalizar para fazer delas um sistema. Ora, o discurso não se contenta com *utilizar* as unidades dum sistema ou de um código pré-estabelecido; esta visão das coisas apenas se aplica a um pequeno número de situações marginais (o código da estrada). O discurso inventa continuamente novas figuras, contribui para inflectir ou deformar o sistema que outros discursos antes alimentaram. O discurso esquematiza as nossas experiências e representações para as tornar significantes e partilháveis. À perspectiva pessimista de Barthes que vê no estereótipo a impossibilidade de enunciar e de

escrever, podemos opor uma perspectiva "optimista" que considera o lugar comum como actividade que deixa um espaço para a criatividade. "Mesmo no caso dos motivos, essa 'espécie de clichés estereotipados', a significação não é, longe disso, preexistente ao acto de enunciação", sublinha J. Courtès. Semprini explicita esta mesma abertura a propósito do lugar comum: "... é importante sublinhar que um lugar comum antes de veicular um *saber* (dóxico ou científico), gera e disponibiliza significação. A inscrição da problemática do lugar comum no interior do campo mais geral da significação e da recepção torna imediatamente evidente a fragilidade das leituras externalistas e veiculares do sentido.(...) O saber articulado pelo lugar comum é por definição um saber aberto, um saber delicado que se oferece à elaboração e à apropriação do outro (Semprini, 1994).

Releia-se Kafka que ilustra bem o que acabamos de dizer. Deleuze e Guattari não analisam um autor, mas um agenciamento colectivo de enunciação e a agenciamento maquínico de desejo do outro. O objecto do conto *A Metamorfose* ou do romance *A Colónia penitenciária* com a sua célebre máquina de execução, descreve bem este agenciamento. A literatura menor não se interessa pelos valores burgueses do *eros* e do individual. Ela desterritorializa este judeu checo, ela é política, é colectiva. A letra K não designa um personagem ou um narrador, mas um agenciamento maquínico e colectivo. Em *O Castelo,* no fim, K está já exausto. Bürgel fala, fala, sem parar. Os dois continuam a interrogar a Lei diante da Porta. Não vêem que o jogo das interpretações não pode ser interpretado nem como tradição do Verdadeiro, nem sob a forma da *adaequatio* ao Verdadeiro. "A mentira torna-se a ordem do mundo". O turbilhão das interpretações chega ao fim não porque se encontrou uma conclusão, mas porque é demasiado tarde, porque o intérprete está demasiado fatigado, a sua vida é apenas uma vida humana. "A interpretação edificante e consoladora da interpretação como perpetuação-conservação do sentido do texto, do carácter original do texto, a interpretação como representação da Origem – essa época acaba em Kafka"[44]. A lei, a do senso comum, prevalece sempre sobre aquilo a que se pode chamar os terramotos textuais, que

permaneceriam ilegíveis. Hölderlin, Nietzsche, Arnaut alertam-nos sobre os efeitos do apagamento da transcendentalidade. "Esta é o legado dos mortos, dos "cadáveres adiados que procriam" seguindo o senso comum das audiências de massas, mas é também o que passa além da morte, o que, com os textos, a vence" (Fernando Belo). Acreditemos que o tradicionalismo (no fundo, anhistórico) faça menos parte da consciência histórica essencial do que a tradição da mobilização. Não há um dia sem catástrofe, não há ano sem *novum*, não há geração que não acaricie esperanças que sabe irrealizáveis. "O dinamismo missionário da história essencial condena cada estádio atingido pela história a ridicularizar-se diante daquilo que não foi ainda atingido" (Sloterdijk, 2000, 323). Coisa que, esse animal de advento que é o homem, sempre soube. O triunfo da doxa é, em boa medida, o triunfo da imobilidade. É difícil não ser concluinte de nada. Como é difícil não querer repousar sobre a verdade. Não podemos porém imobilizar a realidade que está, por sua natureza, em devir. Não estará a verdade em devir, como nós, humanos?

*José Augusto Mourão*
*(UNL-DCC)*

**NOTAS**

1 "Um texto é sempre uma mistura de lugares fechados e lugares abertos que o leitor deve preencher, quer por raciocínios mais ou menos tácitos, quer pelo recurso a mecanismos estabilizados da cultura (a enciclopédia de uma sociedade, o conjunto de estereótipos, as leituras anteriores, os géneros literários, musicais ou cinematográficos, etc."), U. Eco, *Lector in fabula*, Bompiano, Milão, 1983, p. 51.

2 Rastier distingue três acepções da palavra *topos*. A mais tradicional, desde a retórica de Aristóteles, é uma forma argumentativa estereotipada; foi retomada, com uma extensão menor, por alguns pragmaticistas. A segunda, que Rastier utilizou (1987), é um axioma normativo socializado (como *Les gascons sont vantards*) que permite uma aferência. A terceira designa uma estrutura temática estereotipada, familiar em história da literatura: assim, o *topos* do *locus amoenus*.

3 Cf. Jacques Bouveresse, *Schmock ou le triomphe du journalisme. La grande bataille de Karl Kraus*, Paris, Seuil, 2001, p. 99.

4 L. Wittgenstein, *Leçon sur les fondements des mathématiques*, Cambridge, 1939.

[5] Anne Cauquelin, «L'Oeuvre et l'Outil à propos des images», in L. Sfez, G. Coutlée, *Technologies et symboliques de la communication,* PUG, 1990, p. 369. O processo de criação assenta menos na gestão de dados memorizados e ordenados segundo regras explícitas do que num saber não sabido, imerso nas profundidades duma memória que esquece aquilo que sabe. O regime do implícito, como o do evidente é um regime "dóxico": não se sabe nem onde nem quando se aprendeu aquilo que exercitamos. As regras que seguimos na produção duma "obra" tomam existência no uso.

[6] Pierluigi Basso e Lúcia Corrain, *Elogio del senso, Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri,* Costa & Nolan.

[7] Cf. *Visão* 13 Novembro 2003: 82. A invasão dos *spin doctors* (spin = fazer girar; "dar efeito a uma bola" para esta mudar de trajectória e enganar o adversário) transformou a política em puro marketing eleitoral. Aí estão os especialistas na arte das sondagens de opinião e da remodelação das imagens. Principal mandamento: a mensagem, nada mais do que a mensagem.

[8] Baudrillard fala do fim duma lógica natural da subjectividade e da troca, da dialéctica do um e do outro, da relação dual e da alteridade e da relação social em geral. A comunicação não é da ordem do falar, mas do fazer falar. A informação não é da ordem do saber mas do fazer-saber. Na publicidade ou na propaganda não se trata de crer mas de fazer-crer. A "boa" comunicação passa pela anulação do seu conteúdo. Passa pela transparência digital do saber. A boa publicidade passa pela nulidade do seu objecto (como a moda pela desincarnação e pela transparência da mulher e do corpo que ela revela). A questão não é que o conteúdo do discurso publicitário seja verdadeiro ou falso (não é nem um nem outro) mas que este discurso seja efectivo ou não, operacional ou não: entramos numa cultura da efectividade, dos efeitos de crença e dos efeitos especiais. O mesmo acontece à comunicação: o acento desloca-se dos problemas de fala, de substância da troca para os efeitos. "Se a comunicação deixasse de remeter para a mensagem mas para a promoção da comunicação como um mito?" (Baudrillard, "L'ère de la facticité", in *Technologies et symboliques de la communication,* PUG, 1990, p. 38). Mudaram as funções estratégicas da grelha clássica da comunicação. Mudou a função mais simples, aquela que corresponde ao valor de uso da linguagem: emissor/mensagem/receptor; com MacLuhan o acento passa para o médium que absorve a mensagem, logo a função do código. Parece hoje que a função dominante é a função fática que assegurava na grelha antiga a continuidade da troca através de um feedback interno. É esta função que parece invadir o campo da comunicação e autonomizar-se como único objectivo O nuclear da comunicação já não é a mensagem mas o facto de comunicar: "comunique mais, viva mais". A comunicação é o seu próprio referente, torna-se um jogo, socialidade vazia, empática, *cool,* patética mas indiferente, espectacular. Instantaneidade da comunicação, não já tribal ou oral, na base duma ausência total das pessoas umas às outras (na apenas há fluxos).

[9] "Penso (ou acredito) que outros pensem que outros se situam numa tal paisagem interpretativa". Exemplo: "Penso que há Portugueses que pensam que há Portugueses racistas".

[10] A *doxa* liberal procede a uma naturalização da economia que coloca as actividades económicas num conjunto instalado à parte da sociedade e que funciona segundo princípios específicos; a economia é antes de tudo uma construção do discurso economista que lhe confere a sua racionalidade.

[11] *Breaking Through Stereotypes,* Pal/ 15 min / 1994, Communication Studies on video.
[12] Pierre Legendre, *Leçons III, Dieu au Miroir,* Paris, Fayard, 1994, p. 267.
[13] M. Bal, *Traveling Concepts,* Univ. Toronto Press, 2003.
[14] Marcel Hénaf, *Le Prix de la Vérité,* Seuil, 2002, p. 16.
[15] M. Detienne, *Les Maîtres de la vérité dans la grèce archaïque,* Maspero, 1967.
[16] Barbara Cassin, *L'effet Sophistique,* Gallimard, 1995, p. 170.
[17] C. S. Peirce, CP 7, 54.
[18] Lucien Sfez, «La communication: d'une épistémè à la forme symbolique» in *Technologies et symboliques de la communication,* PUG 1990, p. 10.
[19] Arendt, *La crise de la culture,* Paris, Gallimard, 1972.
[20] Mário Vilela, *Metáforas do Nosso Tempo,* Coimbra, Almedina, 2002, p. 223.
[21] *Ibidem,* p. 223.
[22] Bruno Mazzara, *Estereótipos y Prejuicios,* Acento Editorial1999, p. 16.
[23] *Ibidem,* p. 225.
[24] Danielle Lories, *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens,* Louvain-la-Neuve, Peeters, 1998.
[25] Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, Vrin, Paris, p. 16.
[26] Boaventura Santos, *Um discurso sobre as ciências sociais,* Porto, Afrontamento,1987.
[27] Hobsbawm and Ranger, 1983.
[28] Paul Ricoeur, *Temps et récit III,* p. 329.
[29] R. Jauss, *A literatura como provocação,* Vega, 1993, p. 71
[30] Lucian Blaga, *L'Éon Dogmatique,* Paris, L'Age d'Homme, 1988.
[31] Georges-Elia Sarfati, Q'est-ce qu'un texte canonique?" in *L'autorité de l'Écriture,* Paris, Cerf, 2002, p. 176.
[32] *Ibidem:* p. 187.
[33] Ver a este propósito Juan José Tamayo, *Adiós a la cristandad,* Ediciones B, S.A., 2003, p. 174: «A santa intransigência gera um estilo dogmático e autoritário que dificulta o diálogo com pessoas de outras ideias e a abertura a cosmovisões distintas da própria. A santa coacção é a estratégia para conseguir novos adeptos e para controlar os membros da Obra (Opus Dei)".
[34] François Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement,* Paris, PUF, 1994, p. 97.
[35] Richard Dawkins, *The Selfish Gene,* Oxford-New York, Oxford Univ. Press, 1990.
[36] "A vibração constitui textualmente no corpo um órgão de certeza...que aponta para valores descontínuos e para progressivas alterações de sentido", p. 6.
[37] Boa parte da imprensa consiste em fazer falar as pessoas sobre aquilo de que deveriam ter a possibilidade de se calar.
[38] Jean-Jacques Leclerc, *La violence du langage,* Paris, puf, 1996.
[39] Maria Gabriela Llansol, *O Senhor de Herbais,* Relógio D'Água, 2002, p. 176.
[40] *Ibidem,* p. 188.
[41] Jean-Pierre Esquenazi, *Sociologie des publics,* Paris, La Découverte, 2003.
[42] *Acheminement vers la parole,* Paris, Gallimard, 1967.
[43] Cf. *Expresso,* 1.2.97: «Os esterétipos dos portugueses».
[44] Massimo Cacciari, *Icônes de la loi,* Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 85.

# A CIÊNCIA E A VERDADE: Elogio da mentira (1-3)

Verdadeiro é o que existe realmente.

*Platão, O Sofista*

Em 1992 publiquei o meu primeiro trabalho de História das ciências, sobre uma espécie famosa de Cabo Verde: uns lagartos ainda hoje estudados por cientistas de todo o mundo[1]. A história envolve celebridades em vários campos, basta mencionar Napoleão. Fiz um levantamento de textos que falavam dos lagartos, e dispunha assim de um *corpus* muito significativo. Apercebi-me da existência de contradições, incongruências, e em especial dei-me conta de que a nomenclatura científica variava e apresentava erros de ortografia. Concluí que os cientistas eram um bocado tontos, coitados, e além disso eram ignorantes, não sabiam latim.

Neste poleiro de superioridade, ao lidar com manuscritos, nem sempre me apercebi de que havia neles nomes gralhados. Por isso, na transcrição, redigi-os em boa nomenclatura. Este fenómeno é corrente, grave, e já chamei a atenção para ele: os investigadores nem sempre transcrevem com fidelidade, e não avisam que emendaram o texto. Uma das razões é este automatismo intelectual que nos impede de ler no papel aquilo que já sabemos. O conhecimento dá um salto sobre a leitura, e o que se transcreve é o resultado da exegese e não o texto original. Isto resulta numa fraude involuntária. Se for deliberada, é por excesso de boa fé e não por falta dela. Os originais podem nem ser manuscritos, sim textos publicados. No nosso trono sapiencial, sentimos dó de Baltasar Osório, por exemplo – mas informo que este exemplo não é meu –, quando fala de um peixe apanhado no Rio Matosinhos[2]. Infelizmente, este curso de água não faz parte da nossa rede hidrográfica. Então emendamos para Rio Leça, que é verdadeiro, se aceitarmos a proposição platónica de que verdadeiro é aquilo que existe realmente. Verdade se diga

que no texto de Baltasar Osório o que existe realmente é o Rio Matosinhos, por isso, pese embora a Platão, falso é o Rio Leça.

Posto isto, já fiz em público *mea culpa*, por ter falsificado informação, ao redigir bem o que no manuscrito só há pouco tempo reparei que estava errado. Se originalmente à espécie foi atribuído o nome *Macroscincus coctei*, está errado escrever *Manroscinco, Macroscincus cocteani, M. cocty* e por aí adiante. O meu trabalho, fundado nas descrições originais, tinha nelas a sua referência em verdade. Todas as gralhas, embora também existissem realmente, devendo por isso considerar-se verdadeiras, tomei-as por falsidades involuntárias. Mas nessa altura eu não pensava em verdade e mentira, a mentira implica um acto de vontade; a minha cabeça não sonhava sequer com a hipótese de que a ciência errasse de propósito. Pensava, claro, na ignorância de cientistas que, mesmo nascidos no Douro e tendo estudado na Universidade de Coimbra, situavam Coimbra na região do Douro. No cadeiral de arrogância em que o disparate alheio nos entroniza, eu estava indefesa, a ser ludibriada e a receber caneladas de todos os lados. O erro é aquilo que a ciência mais abomina, os textos passam de mão em mão antes de publicados, e eu tinha a experiência de trabalhos que os cientistas me confiavam para lhes corrigir as gralhas.

Eis pois o meu primeiro elogio da mentira: usar o erro como código é uma ideia genial. Nem vós acreditais nisso, apesar de vos ter passado para as mãos fotocópias da *Flora de Portugal*, de Gonçalo Sampaio[3], com os nomes em latim ornamentados com acentos gráficos, e do catálogo dos "Moluscos terrestres de Portugal", de Augusto Nobre, com uma série de localidades portuguesas deslocadas da região em que se situam, entre elas Coimbra, que ora aparece no Douro ora na Estremadura[4].

Embora o sentimento de superioridade me tivesse transformado numa toupeira, a verdade é que eu sou escritora, e o artista goza de luz própria. Então resolvi não assumir o trabalho sobre os lagartos como ensaio, sim como autobiografia deles, declinando a responsabilidade da enunciação no próprio *Macroscincus coctei*. Daí que o texto tenha por título "Memórias do lagarto cabo-verdiano".

No correr dos anos, alargando o campo da investigação a outras áreas e a outros temas, descobri que estava a ser enganada em permanência por uma literatura contaminada em toda a sua extensão pelo vírus das gralhas, mas aprendi com isso uma grande lição.

Eis pois o meu segundo elogio da mentira: aprende-se muito com ela. Habituei-me a verificar todos os factos suspeitos, a usar mapas para ver bem por onde passa o Equador, a consultar livros de Genética, para descobrir que ela exprime a alteração de caracteres dos híbridos através de um código de letras – a, b, x, y, etc. –, significando isto que nomes de espécies com caracteres tipográficos alterados denunciam animais e plantas com os caracteres biológicos alterados. Animais com caracteres biológicos alterados são por exemplo esses cãezinhos de luxo, a que já só falta nascerem com laçarotes na cabeça. Plantas com caracteres alterados são as tulipas negras, azuis ou verdes, e de resto todas as flores dos nossos canteiros. Então, se as gralhas informam sobre o que existe realmente, e o que existe realmente é um mundo totalmente transformado pelo homem, aí está o terceiro motivo para elogiar a ciência: a sua mentira diz a verdade, e di-la de um ponto de vista do criador e não do cientista.

Reduzida à humildade a minha anterior arrogância, pude formular a lei de comportamento a seguir com os naturalistas: nunca subestimes o adversário, pois ele sabe o que faz, quem não sabe és tu. E com isto passou a ser crucial, sempre que preparava uma publicação, estabelecer-lhe uma estratégia. Como um general, oriento o discurso segundo a táctica da cruz ou do triângulo, de maneira a atacar, defendendo-me ao mesmo tempo dos inimigos. Um trabalho de exposição dos erros da ciência, ainda por cima erros voluntários, não é isento de perigos. O que eu tenho feito é denunciar uma conspiração, e isso, quer eu queira quer não, equivale a um ataque à fortaleza científica, ou pelo menos a uma das suas alas, a fundamentalista.

Fundamentalismo científico é aquele que distingue entre natural e artificial, só valoriza o natural, isto é, as espécies cuja origem atribui ao acaso, e desvaloriza o artificial, entendendo por artificiais as espécies cuja origem se deve à selecção humana. Como se nota,

o fundamentalismo de que falo não é aquele que toma as espécies como criações divinas, pois Deus nem sequer é levado em conta nesta hipótese. Hoje em dia, a ciência é laica, e, tanto quanto sei, a élite intelectual católica adoptou o ponto de vista laico da ciência, remetendo textos como o Génesis para a esfera da ficção. Só algumas minorias católicas e cristãs não católicas acreditam na origem extraterrestre das espécies ou de algumas raças humanas, nem todas. Ora o que há de comum nas crenças na origem devida ao acaso, a Deus e aos extraterrestres, é justamente o facto de todas serem crenças. Isto é, aquilo em que acreditam não é testável. Já é testável o que decorre da intervenção humana, e é neste campo que se insere o meu trabalho. A ciência fundamentalista convenciona que as espécies evoluiram à margem de qualquer interferência humana, e não admite a possibilidade de que os próprios cientistas tenham provocado alterações nelas.

A espécie é uma população cujos indivíduos têm caracteres razoavelmente fixos. Por contraste, essa manutenção de caracteres, nas raças, só é possível desde que controlada pelo homem. Se ele não controlar o processo, na descendência de cruzamentos, os indivíduos são todos diferentes. Vamos supor: uns lagartos de escamas verdes, com três dedos nas patas anteriores e quatro nas posteriores. Os fundamentalistas apanham no campo animais parecidos, mas com quatro dedos nos membros anteriores, e depois apanham outros com riscas vermelhas no pescoço quando antes não tinham, etc., e classificam cada indivíduo diferente do modelo, ou tipo, como espécie nova para a ciência. Nos textos dos conspiradores, os nomes dessa espécie apresentam os caracteres tipográficos alterados, mas os fundamentalistas até emendaram os erros nas citações, convencidos de que os colegas, coitados, eram um bocado tontos, e além disso não sabiam latim.

Qual é agora o drama dos fundamentalistas? Para já, foram enganados, pois a variabilidade dos caracteres é própria dos híbridos, e estes não são espécies, sim raças. As espécies novas para a ciência que tinham descrito arriscam-se a ser apenas um animal num frasco, não existe na natureza nenhuma população de animais parecidos

com aquele. Por isso não querem que o caso se saiba, apesar de ser público.

Qual a gravidade do engano? Temos aqui dois problemas distintos: um é o de os conspiradores terem introduzido espécies ou alterado os seus caracteres. O segundo é o das consequências para os enganados: um trabalho realizado de acordo com o conceito de espécie originada pelo acaso, tomando como objecto de estudo animais ou plantas transformados pelo homem, é algo comparável a publicar um ensaio sobre um manuscrito encontrado no baú de Fernando Pessoa, interpretá-lo à luz da biografia do poeta, para depois se descobrir que o manuscrito é uma tradução de Fernando Pessoa de uma obra do Marquês de Sade.

Um trabalho que considerasse fruto de selecção natural os cães, mesmo puros S. Bernardo, seria ridículo. Os evolucionistas trabalham com o conceito de espécie, os conspiradores, alguns, pelo menos, com o conceito de raça. Ora quem trabalha com as raças são as ciências aplicadas, práticas: agronomia, piscicultura, silvicultura, pecuária, etc.. Estas são as ciências que fornecem técnicas para introduzir espécies e alterar os seus caracteres, cruzando-as e seleccionando indivíduos. Tudo o que comemos é desde sempre fruto de acção humana. Gosto muito de referir que o mais antigo texto que conheço sobre a selecção artificial é o que conta a história da arca de Noé.

Diz Câmara[5] que é a noção de pureza, na raça, que norteia a selecção e o melhoramento. A raça é a unidade taxonómica de maior valor na pecuária. No entanto ela é impossível de definir em termos de sistemática, porque, diz ele, "esse agrupamento de indivíduos não corresponde a nenhuma realidade biológica e é apenas um produto convencional dos Homens". Isto é, os cães, as vacas, as ovelhas, as abelhas melíferas, as flores de jardim, a hortaliça, etc., constituem agrupamentos impossíveis de classificar até como raças, porque não existiram nunca na natureza, só têm existência na cultura. Mais problemático então é classificá-los como espécies, pois a espécie é o que se convenciona ser natural, aquilo que nunca sofreu acção do homem. Os conspiradores, ao gralharem a nomenclatura de certas espécies, estão a dizer que elas são raças:

não passam de agrupamentos de indivíduos que não correspondem a nenhuma realidade biológica, não existem na natureza. Não existindo, então são falsas, de acordo com o princípio platónico de que só é verdadeiro o que existe realmente.

Já agora, porque eu critico os prémios literários, e já comparei a classificação dos géneros em literatura com a classificação lineana, cito Câmara de novo: "o júri de classificação, num concurso pecuário, só pelo facto de conferir prémios, pode modificar profundamente a constituição genética das raças". Não é o prémio em si que modifica, sim o facto de os interessados nos prémios seleccionarem depois nos animais apenas os caracteres desejados: olhos cada vez mais azuis, pele cada vez mais branca e cabelos louros de uma tonalidade X.

E como se selecciona e apura? É muito simples: se queremos uma raça só de animais louros, pele branca e olhos azuis, matamos na primeira geração todos os que nasçam com pele escura e olhos castanhos, para que não possam transmitir à descendência esses caracteres desagradáveis. Só deixamos que se reproduzam animais de olhos azuis e pelagem amarela, para que transmitam esses genes à descendência. Na segunda geração, eliminamos os animais com olhos azuis esverdeados e cabelos louros arruivados. E assim sucessivamente, até conseguirmos um agrupamento de indivíduos com os tais caracteres susceptíveis de ganharem o Prémio Mundial da Pecuária.

As técnicas de selecção e apuramento dependem do modo como se reproduzem os animais e as plantas. António Sérgio Pessoa diz que a inseminação artificial permite obter híbridos de animais que não se cruzam naturalmente. Relativamente aos galináceos[6], divulga vários métodos. Para obter esperma, mata-se ou castra-se a ave e espremem-se os canais seminíferos para um recipiente apropriado. Pela técnica japonesa, coloca-se um espermo-receptor na cloaca da fêmea. Pela americana, massaja-se o abdómen do macho e recolhe-se o esperma. Uma vez conseguido o sémen, ou se introduz no ovo, depois de posto, ou então fecunda-se a galinha com uma seringa, antes da postura.

Voltando agora aos meus inimigos: quem são eles? Os que andaram para aí a inseminar artificialmente os textos com gralhas? Ou as suas vítimas?

Por extraordinário que pareça, os conspiradores, com o seu código secreto, a que chamei *língua das gralhas,* por o procedimento ser idêntido à *língua das aves* dos alquimistas, estiveram sempre do meu lado, embora eu não soubesse. E eu estou do lado deles, agora, pelo menos, visto que a estratégia adoptada para esta conferência foi a de elogiar a mentira. Como se vai notando, não é assim tão fácil absolver ou condenar, e resta saber ainda quem peca mais nesta história: os que usam as gralhas para dizer a verdade, ou os que emendam para as encobrir? Os que transformam as espécies, ou os que nos querem convencer de que elas estão hoje tão virgens de relações com os homens como antes do aparecimento de Adão e Eva no Paraíso?

Eu jamais me atreveria a considerar natural nenhuma espécie, tendo conhecimento dos transportes e aclimatações que se verificaram por todo o mundo, na sequência das colonizações europeias. Do que já se passava antes delas em regiões como a China e o Japão, não falo, porque não sei. Mas nem é preciso lembrar as árvores Bonsai. Quase todas as raças de animais e plantas úteis são anteriores aos Descobrimentos. D. Dinis é conhecido como *O Agricultor.* Uma das espécies que mandou vir das regiões nórdicas foi o pinheiro. Desde sempre o homem seleccionou e apurou raças. Nada disto é segredo para ninguém, todos sabem que há repovoamento periódico de trutas, de perdizes, selecção de ostras para darem pérolas de cultura, etc.. Estas operações têm regras, e uma delas é o segredo, para ninguém apanhar antes de tempo o que ainda não constitui população. O "Crescei e multiplicai-vos" pode levar muitos anos.

Ora, uma vez que as gralhas crocitam o segredo, é porque ele não é total. Se fosse, eu não o teria descoberto. Se os erros incidissem em assuntos muito especializados, eu, que sou de letras e não de ciências, nem sequer teria dado conta deles. Há aqui uma questão de *timing:* encobrem-se factos durante certo tempo, mas ao fim dele é preciso que sejam revelados. Tanto assim é que um dos conspiradores já se entregou ao TriploV (www.triplov.com), o

site onde travo uma verdadeira batalha para apurar a verdade da mentira.

No TriploV estão publicados inúmeros textos sobre esta matéria e alguns que constituem o *corpus*[7]. A minha mais recente estratégia foi a de pôr em campo uma colaboradora, Miss Pimb, estudante no Colégio de Pimbal. A professora de Português de Miss Pimb, a sotôra Malvácea, costuma dar-lhe textos científicos gralhados para comentar. Já lhe calhou em sorte um extracto de Júlio Henriques[8], em que este professor da Universidade de Coimbra aconselha a usar o psicómetro nos estudos de meteorologia em São Tomé. Meteorologia e não mentirologia. Miss Pimb também deu grande ajuda ao desvendar o mistério dos boletins em branco publicados nos *Arquivos do Museu Bocage,* em vez do resultado das observações antropológicas aos pretos exibidos na Exposição do Mundo Português – Lisboa, 1940[9].

É caso para fazer agora o meu quarto elogio à mentira: ao publicar em branco boletins que deviam ser em preto, a ciência manifestou o seu repúdio pelo apuramento de uma raça superior entre os homens, revelando com isso um pendor humanitário, anti-racista. Nessa época, anos quarenta, em que na Alemanha se praticava a antropotecnia, seleccionando os cabelos louros, a pele branca e os olhos azuis como únicos caracteres dignos de serem transmitidos hereditariamente, foi um gesto arriscado a publicação desses boletins sem pretos.

No volume em questão dos mencionados *Arquivos,* o 13, também se publica o catálogo dos animais expostos no grandioso evento nacionalista que foi a Exposição do Mundo Português[10]. Ora nenhuma espécie exibida era *lusitanica,* e nenhum cientista português foi homenageado com a apresentação de espécies de sua autoria. Realmente, e além de outras gralhas, só se apresentou aquilo que não tem valor para a ciência, as espécies *vulgaris* de Lineu. Diga-se que o director da parte colonial da Exposição do Mundo Português era Henrique Galvão, que um tal atentado terrorista só foi possível com a cumplicidade da comunidade científica, e ficamos a saber qual o teor do meu quinto elogio da mentira: ela é democrática, cosmopolita, repudiou no caso o nacionalismo salazarista.

Dizia eu que um dos conspiradores se tinha entregue. Sim, mas não se confessou, provavelmente por eu não ter as ordens. Refiro-me ao Prof. Gallopim de Carvalho, cujo nome aparece nas publicações ora como o conhecem, ora com duplo "l", e em cujos textos tem alterado voluntariamente a ortografia da nomenclatura científica. Foram estes textos, gralhados de forma espectacular, que o Prof. Galopim entregou para reedição no TriploV, aceitando que o espalhafato dos erros fosse transcrito, sem erratas nem emendas, tal como na publicação original. Algumas gralhas vêm num opúsculo recente sobre o geomonumento da Rua Sampaio Bruno, em Lisboa[11].

Eis pois o meu sexto elogio da mentira: quem mente não é o nosso pior inimigo, temei, sim, os que emendam as gralhas sem dizer água vai, pois esses são apenas presunçosos. Os que mentem, além de exprimirem a verdade através da mentira, fazem-no até cheios de graça.

No Convento de São Domingos, aproveitando a vossa protecção, já apresentei um trabalho cuja estratégia foi a de acusar a ciência de fraude, e a Igreja de cumplicidade, na pessoa de padres e missionários naturalistas[12]. Aliás, não é só cumplicidade, é actividade subversiva normal do naturalista, seja ele Padre Duparquet ou um missionário espanhol de Fernando Pó.

Neste ponto já devem ter notado que a subversão produz efeitos diversos: se as gralhas geográficas e nomenclaturais identificam espécies introduzidas e hibridadas, já os boletins em branco relativos à Exposição do Mundo Português resultam em agressão política. Por isso, se os resultados são esses, deduzo que correspondam às intenções. O único elemento comum nos textos gralhados é o código. Estas pessoas dispõem de um meio de comunicação clandestina, mas usam-no nas circunstâncias mais variadas e para fins que nem sempre descortino. Porém, dada a antiguidade dos procedimentos e o facto de o código ser idêntico à língua das aves dos alquimistas, até na presença frequente de marcas maçónicas nos textos, julgo que, na origem, a língua das gralhas tenha sido adoptada pela ciência para ludibriar a Inquisição.

Voltando à estratégia, por vezes adopto a de me rir, porque as gralhas são elementos de uma paródia colectiva. Já usurpei o papel dos padres fazendo sermões, o do Ministério da Defesa denunciando actos de guerra[13], já critiquei a gente das Letras, e em especial semiólogos com quem desenvolvo projectos sobre o naturalismo, por não disporem de instrumentos analíticos capazes de me darem alguma ajuda. Daí o meu sétimo elogio da mentira: a de ser tão original que, durando há séculos, ainda só mereceu denúncia da minha parte, quando qualquer Umberto Eco certamente elaboraria sobre ela uma teoria magistral.

Como estratégia, também já solicitei à ciência um esclarecimento público, para os leitores saberem que têm de estar alerta, de modo a não continuarem a ser enganados, até porque os erros não existem só no texto científico. Um dos seus grandes baluartes é uma obra de consulta geral, a Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira. Como se nota, este problema é mundial, não se cinge ao nosso país.

De modo geral, a minha atitude é de provocação, a ver se alguém reage de forma a revelar a verdade, mas receio que tenhamos de nos contentar só com algumas poucas verdades.

O resultado público das minhas variadas estratégias tem sido o silêncio total. Alguns trabalhos têm sido feitos em colaboração, mas nem todos os colaboradores admitiram nessa altura que os erros eram deliberados. Outros, sim, e com isso ajudaram-me. Recordo-me de há anos ter entrado em pânico, ao descobrir que a destruição de material museológico era consequência do ludíbrio. Então fui ao Grémio Lusitano pedir socorro, dizendo que tinha descoberto uma conspiração em que entrava a maçonaria, e como era possível?! Até chantagem havia na história? Recebi três ou trinta e três palavras de guia que me sossegaram, pois precisava de saber se a minha interpretação dos factos não tinha resvalado para a ficção. Condescendente, o meu interlocutor sussurrou: "Minha senhora, chantagem e coisas bem piores são o pão nosso de cada dia!".

Outro apoio excepcional recebi-o de um perito em *Intelligence,* Major Miguel Garcia, que desde o início percebeu que eu estava a lidar com actos de subversão, e por isso me segurou nessa linha de leitura. A presença do Prof. Galopim de Carvalho no TriploV

é uma garantia institucional da validade da minha investigação, atendendo a que ele era o director do Museu Nacional de História Natural e eu sou funcionária dele.

Um convite de um naturalista, Francisco Reiner, para colaborar numa obra científica sobre a ilha de São Tomé, usando a informação clandestina que tenho coligido no estudo dos textos gralhados, deixou-me à vontade para continuar.

Há outros suportes, importantes mas passivos: o de o site do Instituto S.Tomás de Aquino estar alojado no TriploV, e o de pintores, escritores, professores universitários e universidades, sobretudo a Universidade de Lisboa, o reconhecerem apesar do sobressalto das gralhas, enviando textos para publicação. Para terminar, menciono também a atenção dada ao assunto pela maçonaria, através da presença cordial de José Manuel Anes nas nossas iniciativas em torno do naturalismo, caso do Colóquio Internacional "Discursos e Práticas Alquímicas".

Das tentativas para me fazer calar não falo, porque não têm sido públicas nem frontais, e por isso são cobardes.

A minha estratégia de hoje foi a de fazer o elogio da mentira. Este é o ponto que gostava de ver debatido por vós. Se ora condeno ora elogio o erro deliberado no texto científico, é porque não sei lidar com ele numa perspectiva ética. Mas sei que há fenómenos sociais irreversíveis: nem a Inquisição nem a ditadura poderão voltar a ser argumento para o uso de códigos secretos nos textos científicos. E com trinta anos de democracia, já temos maturidade suficiente para saber a verdade.

*Maria Estela Guedes*

**NOTAS**

1 GUEDES, Maria Estela (1992) - Memórias do lagarto Cabo-Verdiano. "O Escritor" Revista de Cultura da Associação Portuguesa de Escritores, nova Série, nº 1, [1992] p. 83-104. Em linha em http://triplov.com. Citado em 2004.

2 OSORIO, Balthazar (1896) - Peixes de Mattosinhos (Terceiro appendice ao catalogo dos peixes de Portugal de Felix Capello). Jornal de Sciencias Mathematicas, Physicas e Naturaes, Segunda Série, IV (15): 131-159.

[3] SAMPAIO, Gonçalo (1946) - Flora Portuguesa. Porto, 2ª edição.

[4] NOBRE, Augusto (1908) - Mollusques terrestres du Portugal. I. Monographie des familles Pupidae et Stenogyridae. Extracto do tomo III dos Annaes da Academia Polytechnica do Porto. Coimbra, Imprensa da Universidade, 22 págs, 2 estampas. Em linha no TriploV.

[5] CÂMARA, A. & J. Pulido Garcia (1942) - O conceito de raça em Zootecnia. Actas do I Congresso Nacional de Ciências Naturais, Lisboa, 1941, Livro III. Boletim da Sociedade Portuguesa de Ciências Naturais, XIII, Suplemento III: 816-821.

[6] PESSOA, António Sérgio (1942) - Breves considerações àcêrca da inseminação artificial nos Galináceos. Actas do I Congresso Nacional de Ciências Naturais, Lisboa, 1941, Livro III. Boletim da Sociedade Portuguesa de Ciências Naturais, XIII, Suplemento III: 861-865.

[7] Seria muito longa a bibliografia relativa a todos os casos mencionados nesta conferência, por isso remeto os leitores para o meu site "As Gralhas", em http://triplov.com, ou para as *orphan webpages* "As Gralhas", em http://gralhas0.tripod.com/; "Hybris", em http://hybris.no.sapo.pt; e "Francisco Newton", em: http://geocities.yahoo.com.br/franciscconewton/. Citados em 2004.

[8] HENRIQUES, J. (1917) - A ilha de S. Tomé sob o ponto de vista histórico-natural e agrícola. Bolm Soc. Broteriana, 27.

[9] RICARDO JORGE, A. & BARBOSA SUEIRO, M.B. (1942) - Registo somatológico e somatométrico adoptado pelo Museu Bocage no estudo dos indígenas do Ultramar (Exposição do Mundo Português - Lisboa, 1940). Arquivos do Museu Bocage, XIII.

[10] RICARDO JORGE, A. & BARBOSA SUEIRO, M.B. (1942) - A Sala do Museu Bocage na Exposição do Mundo Português - Lisboa, 1940. Arquivos do Museu Bocage, XIII. Artigo de Maria Estela Guedes em linha no TriploV sobre a *Sala do Museu Bocage na Exposição do Mundo Português*.

[11] Em http://triplov.com/galopim/bryozoa

[12] GUEDES, Maria Estela (2003) - Deus não é descartável. Atalaia-Intermundos, Revista do Centro Interdisciplinar de Ciência, Tecnologia e Sociedade da Universidade de Lisboa, 8-9, s/d (2003). Em linha no TriploV.

[13] GUEDES, Maria Estela (2000) - A ciência como arma de guerra. Asclepio, Vol. LII (1). Madrid, 2000.

# VERDADE, MITO, HÍSTÓRIA

"Não estudamos o passado como um objecto dado,
matéria de observação, mas sim, sempre, como objecto construído, e a reconstrução só com materiais do presente se pode efectuar".

*Magalhães Godinho*[1]

## 1. Considerações preliminares

Fernando Oliveira[2] (c. 1507-c.1582), formado em Évora no Convento dos Dominicanos, foi um dos mais originais e mais multifacetados escritores do Humanismo português. Esta figura cimeira da intelectualidade de Quinhentos, cuja competência no campo da engenharia de construção naval, da arte de pilotagem marítima e da estratégia da guerra no mar chegou a ser reconhecida internacionalmente, destacou-se na escrita de obras pioneiras no quadro da cultura e da ciência nacionais[3].

Além de ter redigido os primeiros tratados de navegação e de construção naval, contribuiu para o estudo e codificação da nossa língua com a elaboração da primeira Gramática de Língua Portuguesa (1536), sendo esta também a primeira obra da sua carreira intelectual. Já no fim da sua longa vida de labuta profissional, política e intelectual empreende, no quadro do pleito sucessório de 1580, a elaboração de um ambicioso projecto historiográfico de escrita da história global do reino de Portugal, a que acaba por dar o título pioneiro de *História de Portugal*[4]. Esta que é a primeira história do reino assim nomeada (editada criticamente por nós há poucos meses), foi escrita para tomar posição no quadro da crise dinástica desencadeada após Alcácer-Quibir, através da consignação de uma peculiar ideografia de Portugal. Revelando-se um dos livros mais significativos do proto-nacionalismo português, esta obra historiográfica edifica um verdadeiro mito de Portugal, a

fim de definir e afirmar a sua identidade essencial como nação e a sua missão no mundo, num contexto europeu mais alargado de afirmação das nacionalidades.

Nesta perspectiva, Fernando Oliveira inscreve-se na tradição dos historiadores das denominadas "histórias gerais", que assentavam e partiam do paradigma fontal e estruturante da perscrutação da historiogénese das nações. A este programa historiográfico típico desta época, Donald Kelley chamou "a obsessão pelo problema das origens"[5]. A obra historiográfica deste humanista português, orientada para cumprir fins político-ideológicos que se denunciam serem bem precisos, está eivada, em certa medida, dos traços característicos do pensamento mítico. E o pensamento mítico "é inseparável de uma exaltação de todos os primeiros começos"[6]. Portugal é inserido na história do mundo, na óptica universal que é dada pela historiogénese consignada no primeiro livro da Bíblia. A história de Portugal é assim colocada em relação com a história do mundo e situada na génese primeira da destinação universal dos povos e das nações, decidida por Deus e concretizada através de Nóe e dos seus descendentes.

O historiador Fernando Oliveira inscreve-se na corrente historiográfica europeia, que padecia de um deslumbrado fascínio pelas origens, e que empreendeu a construção dos mitos das nações. É especialmente a partir do século XVI que se desenvolve uma espécie de *mercado europeu* dos imaginários nacionais ou das mitologias nacionais. A partir desta literatura histórica pode-se escalpelizar e distinguir uma tipologia dos mitos das origens das nações que, nessa época, foram delineados com grande envergadura nos círculos culturais da maioria dos países europeus, de que se conhece exemplos comparativamente interessantes, particularmente na Espanha, na França, na Alemanha, nos Países Baixos, na Hungria e na Rússia. Os estados e os reinos recentes ganham, no dealbar da modernidade, a consciência e a convicção de que têm uma origem muito antiga, inscrita nos primórdios genesíacos da humanidade. Assim sendo, configuram uma idade de ouro que distingue em excelência a primeira idade das nações. Neste processo estabeleceu-se uma dicotomia entre esse passado fulgurante e a história actual.

Essa dicotomia é demarcada pelo optimismo que caracteriza a visão das origens e o pessimismo em face da avaliação das condições do presente. E em todas estas obras historiográficas dos diversos países, a exploração do tema das origens é orientado para fins políticos mais ou menos imediatos[7].

## 2. Évora na ideografia mítica de Portugal e a crítica a André de Resende

Na *História de Portugal* Évora tem um estatuto especial. Integra-se no conjunto das cidades consideradas mais antigas do reino. Por isso, à semelhança de Lisboa, Coimbra, Gaia e Braga, a cidade de Évora merece uma atenção especial na averiguação da sua antiguidade. Neste quadro, o humanista André de Resende e o seu trabalho arqueológico e historiográfico considerado como notável para a época, são menosprezados por Fernando Oliveira. Esta desconsideração da credibilidade científica do grande amigo português de Erasmo - que é operada a propósito da sua discordância quanto à visão de Resende sobre a antiguidade da cidade de Évora na monografia dedicada a este assunto – deve-se mais a razões de ordem pessoal. Esta avaliação epigramática manifesta, provavelmente, mais a animosidade pessoal contra o seu antigo mestre ou colega (que parece ter desempenhado um papel adjuvante na condenação de Oliveira pelo tribunal da Inquisição[8]), do que um correcto e desapaixonado juízo do trabalho deste humanista.

Ao considerar que Évora é mais antiga "do que a faz mestre André", Oliveira deixa-se cegar pelos ressentimentos pessoais e ironiza, menosprezando a competência histórica daquele que é apresentado como "amigo de antiguidades e curioso de ler pedras romanas": "Porém, porque tinha o entendimento duro como as mesmas pedras, não se sabia desapegar delas e cuidara que em Roma se compreendiam todas as antiguidades"[9].

Com efeito, só um diferendo de ordem pessoal não resolvido justifica este juízo, tanto mais que André de Resende não defendia

que as antiguidades se encerravam todas no tempo dos Romanos. O que, efectivamente, escreve Resende quanto à determinação da antiguidade da cidade de Évora para além dos vestígios deixados pelas inscrições romanas, a que dedica o capítulo II da sua obra sobre a perscrutação da antiguidade deste burgo, é acima de tudo uma honesta confissão de que, neste particular, não possuía certezas que permitissem satisfazer o leitor, na medida em que não encontrou fontes que permitissem tal averiguação. E deixa passar uma crítica muito válida e lúcida aos historiadores menos escrupulosos: "nem determino fazer o que alguns costumam, entre os quais Floriano del Campo, que se atreveu, com nome de cronista, fazer publicar origens e antiguidades fabulosas"[10]. É deveras pertinente esta passagem, pois além de pôr em causa um dos autores ao qual Fernando Oliveira dá muito crédito e com quem o seu género de história se assemelha, critica, *a priori*, este tipo de historiografia mitificante. Isto também ajuda a compreender, agora no campo epistemológico, porque é que Resende não é poupado à desqualificação de Oliveira.

Com efeito, é este tipo de literatura histórica, então muito em voga na Espanha, que vai inspirar o autor. Adapta à releitura da história do reino de Portugal aquilo que Américo Castro classifica como uma "tão ingénua concepção do passado da vida espanhola", acrescentada explicativamente a uma concepção historiográfica "favorecida pela peculiar situação dos cristãos da Península durante os largos séculos da reconquista. O seu passado próximo foi sentido como insuficiente ao compará-lo, enquanto cultura, com o da França ou da Itália; ou com o dos Mouros e Hebreus de Al-Andalus"[11]. Assim sendo, os motivos que mobilizam este programa historiográfico prendem-se com a pretensão de compensar culturalmente o vazio gnoseológico-histórico de um passado remoto, cujo não conhecimento ou não reconstituição é visto como um achaque, uma menoridade em termos culturais e nacionais.

A relevante presença da dimensão historiográfica na obra filológica de Fernando Oliveira publicada em 1536, vai ser agora como que compensada pelo subsídio da filologia na sua obra histórica, como que rematando um círculo iniciado na primeira obra, confirmando a conclusão de L. Filipe Barreto acerca da ligação íntima entre

história e filologia no quadro epistemológico da cultura humanista: "Gramática e História são, por excelência, na cultura renascentista, produções da hegemonia humanista. Para a cultura humanista, ambas existem em unidade de tal modo forte que a Gramática é naturalmente histórica, tal como a História é naturalmente filológica (e retórica)"[12].

O método filológico é utilizado num primeiro nível como instrumento de aprofundamento polémico das antiguidades de Portugal. O historiador instrumentaliza o processo de hermenêutica etimológica manifestamente ao serviço da ideografia mitogénica do reino, tentando provar, por esta via, a primordial antiguidade de Portugal e das cidades que considera mais importantes no seu quadro geográfico (Lisboa, Braga, Coimbra, Santarém, Évora, Gaia e Aveiro). Cidades que ultrapassam em antiguidade a fronteira cronológica e cultural dos Gregos e Romanos, os quais, de acordo com as versões etimológicas refutadas, inspiravam a toponímia das cidades em indagação.

Esta visão antecipante da fundação das cidades antigas de Portugal em relação aos greco-romanos, fazendo recuar a sua origem a uma idade primordial, está presente ainda, por exemplo, na interpretação etimológica da cidade de Braga que "também é nome antigo", que "quer dizer cidade dos buréis; porque naquelas terras o povo comummente veste burel"[13]; da cidade de Coimbra que deriva do antropónimo de um rei antigo, "Brigus", que "reinou naquela terra"[14]; da cidade de Évora, cujo nome não deriva do tempo dos Romanos, fazendo-a remontar ao étimo Libora, fundada aquando do mítico povoamento pós-diluviano[15]. Vale a pena transcrever a passagem polemizante de Oliveira a respeito da sua tese sobre a mais profunda antiguidade de Évora:

"Évora cidade também é bem antiga. De cuja antiguidade em nossos dias escreveu mestre André de Resende, natural dela e homem havido por mui lido e amigo de antiguidades e curioso de ler pedras romanas[16]. Porém, porque tinha o entendimento duro como as mesmas pedras, não se sabia desapegar delas e cuidara que em Roma se compreendiam todas as antiguidades. Mas Roma não foi a mais antiga do mundo, nem o seu reino o melhor, como

sabemos pela profecia de Daniel profeta[17], e contando-se o tempo de Évora pelo de Roma não pode ser muito antiga. Mas a mim me parece que é mais antiga e parece-me que é do tempo daquele Hércules Líbio que acima fica dito; porque Beroso diz que as suas gentes, depois que ele morreu, povoaram, na Hespanha, certas cidades e uma delas chamaram Libora. Esta põe Ptolemeu, na sua *Geografia,* junto do rio Tejo da parte sul, na comarca onde está Évora[18]. E porquanto naquele sítio, nem em toda a Hespanha não há outra cidade, cujo nome se pareça com Libora tanto como Évora, não me parece inconveniente dizer que é a mesma e que é mais antiga do que a faz mestre André[19]; e mais, que não mudou muito daquele nome Libora. Se me disserem que naquele sítio há um castelo que se chama Évora Monte e que esse deve ser o antigo, direi que por ter sobrenome parece mais novo, porque lho puseram para distinção destoutra que já estava povoada primeiro. E mais, em Évora cidade sabemos que se acolheu o capitão Sertório e não em Évora Monte, nem de Alcobaça. E disto de Sertório[20] se toma um bom argumento para provar a antiguidade desta cidade, porque Sertório foi antes dos Césares, e achou já Évora povoada e forte; e, por isso, se acolheu nela, porquanto ele não tinha possibilidade nem vagar para a povoar e fortificar, como lhe cumpria para se defender do poder dos Romanos"[21].

Portanto, Évora tem nesta história mítica de Portugal o estatuto de cidade fundadora e fundante do reino, sendo um dos pólos nucleares da nação portuguesa.

# 3. A ideia de Portugal

## 3.1. Um reino de fundação e direito divino

Aquilo que podemos designar histórico-filosoficamente como a ontologia mítica de Portugal, configura-se entre dois pontos nodais que estruturam ideologicamente a ideia de Portugal de Fernando Oliveira: o mito tubaliano e a teofania de Ourique.

A fundação, pela mediação do patriarca Tubal, do reino em direito teológico, aquando da pós-diluviana "povoação da terra que lhe por Deus era encomendada"[22], constitui-se como o mito fundador da nacionalidade.

Na óptica da filosofia da história patente nesta obra, o privilégio da fundação primigénia do reino perfila-o como reino eleito. A dignidade do fundador e progenitor do reino (Tubal) e a autoridade divina de que estava investido, com poder para inaugurar reinos e multiplicar povos, vai configurar a matriz essencial de Portugal, que funda em primeira instância. Este reino fica marcado matricialmente com o selo sagrado que lhe garante uma perenidade protegida contra todas as pretensões de dominação.

Verifica-se um decalque do princípio criacional e instituidor de uma dita realidade, neste caso, o reino de Portugal. Com o selo divino esta realidade teria sido viabilizada *ad eternum,* isto é, perenemente, sem que nenhuma potência humana possa expugnar, ou cindir o fio da continuidade para que foi determinada *ab initio.*

Assim, neste processo de legitimação da nacionalidade, pelo estabelecimento de uma origem divina, em que se funda o reino, o autor retrotrai profundamente a mitificação da historiogénese - tradicionalmente assente no milagre de Ourique situado num tempo mais recente –, para apresentá-la como "modelo de explicação das origens"[23].

Pegando no legado cultural do imaginário oferecido pelos modelos de construção judeo-cristã da história, em que a Bíblia emerge como a fonte angular, o historiador constrói uma autêntica

teologia da história do reino de Portugal, num diâmetro cultural miticamente retrotraído até à segunda idade do mundo. Em Tubal é constituída ontologicamente a nação com um território, um povo, uma organização política de tipo monárquico, um nome e uma missão histórica intrínseca. Reino que vai ser alvo, na sua evolução também ela mítica, de todas as tentativas de espoliação por diversos povos estrangeiros, mas cuja herança será salvaguardada, essencialmente, num resto de território e de povo, herdeiro biológico, cultural e político do progenitor bíblico.

Com Dom Afonso Henriques, Portugal restaura-se das fortes tentativas de aniquilação por parte dos reinos vizinhos e começa a recuperar o fulgor da primeira idade de ouro. Restauração que se efectua no cumprimento da missão que dá sentido à fundação transcendente do reino: a dilatação da fé cristã. A própria etapa da restauração de Portugal é também ela apresentada como sendo fruto de uma disposição divina providencial. O próprio restaurador, qual messias, foi também objecto de escolha divina, como afirma Fernando Oliveira falando de D. Afonso Henriques: "Foi restaurador deste reino, escolhido por Deus em sua vida"[24].

O carácter histórico-providencial, mediado por Tubal, da fundação do reino, manifesta-se no carácter messiânico-providencial da sua restauração em que se afirma a predilecção divina e a sua constituição para uma missão sagrada, através da figura de D. Afonso Henriques: "Criava o Dom Egas Moniz, mui extremado cavaleiro e temente a Deus, qual cumpria à criação de príncipe em que Deus punha o fundamento de um reino tão nobre, como o consistório divino ordenava fazer este de Portugal, assim no temporal como no espiritual"[25].

Aliás a sua entronização real e a sua acção político-militar será analogicamente colocada em paralelo com grandes figuras régias e heróicas da Sagrada Escritura, a saber, David, Salomão, Judas Macabeu e Josué. A hierofania de Ourique apresenta-se em Oliveira como um símbolo mítico da confirmação do acto fundador da nacionalidade e da dispensação celeste em relação ao reino, representado na pessoa de D. Afonso Henriques[26]. Teofania que marca o sinal distintivo, o timbre singular que o eleva de forma

*sui generis* entre os outros reinos. Peculiaridade que é expressa nas armas de Portugal, inspirada na revelação de Ourique e da qual Oliveira tira hermeneuticamente trunfos ideológicos. Escreve o historiador que do acontecimento de Ourique o novo rei "tomou as insígnias deste reino que são das mais insignes que têm os reis cristãos". E acrescenta explicativamente: "Insígnia quer dizer sinal de nobreza, em especial aquele que é sinal dalgum feito bom e notável"[27]. Seguidamente remata o capítulo VI do III livro dedicado à batalha de Ourique, fazendo a interpretação do significado dos elementos simbólicos escolhidos por D. Afonso I para representarem as armas de Portugal:

"A pintura daquela vitória são cinco escudos de cinco reis mouros que ele ali venceu. E porque os venceu com ajuda de Jesus Cristo crucificado, que lhe a ele apareceu, mandou pintar aqueles cinco escudos sobre uma cruz azul, a qual dizem que era a insígnia antiga deste reino. Mandou mais pintar em cada um daqueles escudos cinco pontos que fazem número de vinte e cinco, e com os cinco escudos fazem trinta. Estes números quis ele que significassem os cinco escudos cinco chagas principais de Jesus Cristo, e o número de trinta significasse os trinta dinheiros por que ele foi vendido"[28].

E, conclui o autor, sublinhando a dimensão teológico-sacral desta aparelhagem simbólica e vendo nesta a garantia indelével da perenidade do reino, sinalizada divinamente: "São estas armas fundadas sobre a cruz de Cristo e mistérios da nossa redenção e são as melhor fundadas e mais seguras e honradas que podem ser outras. Estas duram em Portugal até agora"[29].

Fernando Oliveira faz consistir, assim, a historicidade da confirmação de Portugal, enquanto reino restaurado, numa teofania, "na qual - como reflecte Paulo Borges - o compromisso de Portugal com a figura do Deus redentor e crucificado desde logo se manifesta no triunfo guerreiro sobre os inimigos comuns. É o símbolo nacional, construído à imagem dos preceitos divinos e objectivando a relação originária da nação com a Redenção do mundo, é o *texto,* memorial e prospectivo, pelo qual as suas gerações históricas se saberão privilegiadas cooperantes de uma empresa supra-humana"[30].

O maravilhoso de que foi revestida a vitória de Ourique ganhou foros de símbolo; símbolo que, hermeneuticamente instrumentalizado, se transforma em mito[31]. Nesta asserção, o reino assume, em certo sentido, um carácter teândrico, isto é, profano e ao mesmo tempo sagrado, obra de Deus, e concomitantemente obra humana, o que lhe confere uma garantia especial de continuidade ontologicamente indemne na história. Assim, o milagre de Ourique manifesta a indefectibilidade da predilecção divina e da *dispensatio coelestis* em relação a Portugal. Comenta Ana I. C. Buescu que "a defesa da tradição de Ourique, a um tempo sinónimo de patriotismo e de fé, traduz uma concepção particular da pátria e da história, em suma, de um passado que, potenciando o futuro, nele se projecta, o explica e o promete"[32].

Este *locus* simbólico confirmante da origem divina da nacionalidade, é legitimado teológico-juridicamente através do documento pontifício denominado *Manifestis Probatum*, o qual reconfirma sacralmente, pela mediação da autoridade eclesiástica, o reino de Portugal e o poder régio de D. Afonso Henriques. Em coerência ideológica com a sua construção mitificante da história de Portugal, Oliveira recusa liminarmente a tese clássica de que por este documento jurídico-eclesiástico foi realizada uma "nova erecção" de um novo reino e de uma realeza nova. Isto "porque – como reitera o autor – na primeira parte deste livro fica provado que Portugal tem título de reino muito antigo"[33].

Em consentaneidade com os fins programáticos da sua obra, propõe uma exegese direccionada na óptica dos tópicos ideológicos que pretende advogar apologeticamente. Deste modo, contra as suspeitas e acusações implícitas na polemicamente visada historiografia espanhola, que viam no processo de ligação jurídico-eclesiástica do reino à "obediência de Roma" e no correlativo pagamento de censo ao papa por parte de Afonso I, uma forma de suborno ("peita") e subordinação vassálica à "câmara apostólica", o autor contra-argumenta, procurando apresentar uma explicação político-eclesiológica e jurídico-filosófica para servir o seu intento canonizante do rei e do reino. Não é, pensamos nós, aqui alheia a influência implícita do ideário ortodoxizante tridentino que postulava

a definição clara das fidelidades político-confessionais dos reinos católicos, o historiador entende que este preito de obediência à Santa Sé, representou uma "protestação pública e solene, por si e por este reino e seus reis futuros, de serem da obediência e jurisdição espiritual e eclesiástica para sempre unido à Santa Igreja Cristã, Católica e Ortodoxa"[34]. Protestação pública que, advoga o autor, todos os reinos "a devem fazer, sob pena de cismáticos"[35].

Assim, numa primeira apreciação do significado da *Manifestis Probatum*, entende que este documento é uma resposta encomiástica em relação à atitude do rei português "louvando e gratificando-lhe a sua santa devoção e obediência"[36]. Pretende ver no pagamento de um valor material ao romano pontífice não uma obrigação de vassalagem política ou uma espécie de peita para efeitos de interesses de carácter simoníacos, mas tão-só um sinal palpável de "ser este reino da obediência da cátedra de São Pedro, como de facto é, e sempre foi sem jamais quebrar"[37]. Deste modo, refuta os "émulos" que acusavam o pontífice de ter tomado "este reino aos reis de Castela e que o deu a Dom Afonso Henriques"[38]. Mas aduna outros argumentos refutatórios da acusação adversária, tirados da própria bula papal. Tendo por base as garantias jurídicas do direito de cruzada, que estão bem patentes na *Manifestis Probatum*[39], defende que "este reino não era dos reis de Castela, mas estava em mãos dos Mouros, e do poder dos Mouros o tiraram Dom Afonso Henriques e seu pai"[40]. Assim sendo, o reino restaurou-se mediante as prerrogativas do direito de cruzada, readquirindo-se o que "já era seu dele e nunca foi deles"[41], enquanto herança antiga dos Portugueses. Daí que o documento papal seja visto como a confirmação jurídica, por meio da autoridade eclesiástica, dos territórios conquistados ou a conquistar aos "sarracenos", bem como a declaração de ilegitimidade de qualquer tipo de anexação por parte dos reinos cristãos vizinhos. Esta bula é, assim, uma garantia jurídica de protecção sagrada, pois além de proibir a usurpação pelos reinos cristãos, oferece uma regalia espiritual, declarando objecto de maldição divina e castigo celeste quem infringir esta norma[42].

Em segundo lugar, seguindo uma lógica hermenêutica de tipo filosófico-política, apresenta juridicamente este documento como

uma "constituição", isto é, com poder para confirmar o carácter sagrado do reino e o poder divino do rei. Tendo por paralelo analógico o modelo da realeza bíblica – o paradigma teocrático que subjaz à nação israelita: o povo eleito do Antigo Testamento, da Antiga Aliança –, vê neste documento uma instituição ritual visível da prévia escolha divina do rei e do reino. Decalca, no fundo, a doutrina do direito divino do poder dos reis, alegando uma reconhecida autoridade moderna sobre o assunto, o canonista Azpilcueta, o qual reafirma de forma vigorosa a mediação vicarial do pontífice enquanto confirmante qualificado. Portanto, Oliveira, na linha da teoria tradicional eclesiástica sobre o poder, atribui uma supremacia ao poder espiritual enquanto instituinte do poder temporal; mais: enquanto conferente de uma onticidade do poder régio, na perspectiva de uma visão teocrática de fundo judeo-cristã e de inspiração medieval[43]. Isto se depreende desta exegese jurídico-teológica:

"Constituição lhe chama, porque quanto ao principal lhe deu ser e constituiu por autoridade divina, como antigamente os profetas e sacerdotes faziam quando ungiam os reis; e agora fazem, quando ungem os imperadores. Os quais, depois de serem eleitos secularmente, são ungidos em significação que sacramentalmente recebem de Deus o poder que têm sobre o povo, por meio dos sumos pontífices que os constituem[44]. E esta é a constituição que o papa fez em Dom Afonso Henriques, posto que o não ungisse; porque as cerimónias sacramentais não são da essência dos sacramentos. O essencial é que o poder dos reis venha de Cristo por meio dos sumos pontífices, seus vigários"[45].

Seguindo uma teologia sacramental essencialista, em que as formas rituais exteriores instituintes ou conferentes dos dons divinos são classificadas como sendo do foro acidental, sublinha o conteúdo fundamental da teoria política assente no apotegma paulino "Non est potest nisi a Deo"[46] (não há poder que não venha de Deus). Este tinha sido desenvolvido filosoficamente por Santo Agostinho: "De facto, assim como [Deus] é o criador de todas as naturezas, assim é também o dispensador de todos os poderes"[47] – enunciado teológico

que inspira a estruturação medieval e a codificação moderna do direito divino dos reis.

Esta bula de Alexandre III concedida ao reino de Portugal é uma aplicação prática da filosofia do poder consignada juridicamente na Idade Média e reinterpretada e recodificada, ao serviço do reforço do poder régio, na modernidade.

De facto, o papa não avoca o direito feudal, nem o seu poder temporal eclesiástico, mas tão-só a autoridade teológica suprema, legada em função do seu vicariato pontifício, que, de acordo com a teoria da mediação petrina, lhe autoriza conceder e confirmar reis e reinos[48]. A teoria sacro-política emergente da obra historiográfica oliveiriana, na sua hermenêutica orientada apologeticamente, no seu quadro programático, visa reforçar a sustentação da ideia mitificante do reino, sacralizando a sua concepção ôntica e a própria forma de exercício do poder que lhe é afecta. Isto à luz de uma visão providencialista da história do reino que o explica na sua essência e na sua plasmação no tempo e na evolução histórica. Daí que como expressão adveniente desta asserção ideológico-explicativa da ideia de Portugal, Oliveira recorde que "os reis deste reino protestam reinar, dizendo no seu título: Dom N. por graça de Deus, rei de Portugal, conforme ao que a sabedoria divina nos *Provérbios* diz: «Por mim, diz ela, reinam os reis e os príncipes por mim mandam e discernem a justiça os poderosos»"[49].

Portugal é, assim, fruto de uma dispensação divina especial. É um reino predilecto de Deus, à semelhança – analogia plena de significado – do povo eleito do Antigo Testamento, pois, criado para desempenhar um papel especial no plano da economia da salvação da humanidade. Neste sentido, o povo eleito de Israel apresentado na Bíblia é, implicitamente, entendido como a prefiguração, o arquétipo daquilo que é agora a nação portuguesa, qual povo eleito da Nova Aliança, do Cristianismo. Nesta óptica, não são de somenos importância as frequentes avocações dos exemplos tirados da história bíblica. Israel e os seus feitos são colocados em paralelo com as acções heróicas dos reino de Portugal, em que a dimensão providencialista é um tópico estruturante e iluminador de ambas as histórias[50].

Assim sendo, Fernando Oliveira, inspirando-se no modelo da teologia da história bíblica e cristã de pendor agostiniana, constrói uma história mítica de Portugal. Aqui a dispensação predilecta da transcendência configura uma ideia sagrada, intocável e imarcescível deste reino, na medida em que é apresentado como uma fortaleza protegida à prova de maldição divina.

Nesta história, a elaboração do mito das origens, que filia o reino de Portugal e o povo português na genealogia patriarcal bíblica, é novamente potenciada pela maravilhosa revelação teofânica de Ourique à figura do rei-messias, D. Afonso Henriques. Este é apresentado como o restaurador deste reino antigo, reino que foi alvo de várias tentativas de espoliação pelos povos estrangeiros. Esta manifestação divina, no plano concreto, é confirmada não só na vitória de Ourique e consequente aclamação popular do rei, como também é formalizada jurídico-eclesiologicamente pelo papa através da bula constituinte. Nestes elementos estruturantes da história mítica de Portugal, é-lhes indissociável uma imagem de rei[51], elaborada no âmbito da construção de uma imagiologia do rei natural, restaurador-salvador e regenerador da nação decaída. Donde todo o esforço de coonestar a figura de D. Afonso Henriques e das outras figuras da realeza de Portugal, depurando moralmente as suas biografias e colocando-as acima de toda a suspeita, num claro processo hagiografizante de canonização da legitimidade transcendente do seu poder, da nobreza dos seus feitos e da santidade da sua vida[52]. Uma existência vista como predestinada e dedicada ao ideal pátrio, cujo objectivo inerente e justificante era eminentemente religioso - o proselitismo cristão.

Neste sentido mítico-sacralizante do rei e do reino, Ourique aparece como o epicentro desta história, isto é, como o milagre que faltava para atestar a dispensação celeste concedida providencialmente a este reino desde a sua fundação.

## 3.2. A identidade essencial da nação portuguesa

A identidade essencial da nação portuguesa e da constituição ontológica do reino perdura independentemente da continuidade ou ruptura das linhas dinásticas. Com efeito, as formas históricas de exercício do poder, como a monarquia hereditária ou eleita, não fazem parte da dimensão ôntica do reino. Não são essenciais, mas apenas são do domínio do acidental. O que é essencial é a ordem inicial, de carácter sagrado da sua constituição configurada num território basilar, e encarnada num povo que transporta de geração em geração esse legado nacional, a vontade nacional, que é, em suma, um poder jurídico-político totalizante com capacidade para defender, ordenar e governar a nação com base num discernimento especial, consoante as circunstâncias históricas. Escreve Oliveira, nesta linha, explicando que a extinção de uma linha dinástica real não equivale à ruptura da continuidade do reino, enquanto entidade política e social, enquanto onticidade nacional: "E posto que a linha de sucessão daqueles reis antigos quebrasse, morrendo eles reis sem herdeiros, ou tirando-os o povo por seus excessos e tirania, como se fez em Roma, não se perdeu, por isso, a república portuguesa, como se não perdeu em Roma a Romana. Nem se perdeu a gente portuguesa, nem perdeu a posse desta sua terra de Portugal, nem a liberdade do reino"[53].

Junta-se ao povo e ao território configurado primigeniamente a nomeação do reino que identifica esta onticidade desde as origens. A antiguidade do nome é testemunho da perenidade da existência da gente portuguesa, da sua autonomia e inviolabilidade da soberania da sua terra:

"Pois da gente portuguesa se lê, como fica provado nos capítulos precedentes, que foi sempre senhora desta terra desde a primeira povoação dela; e mais, sempre foi livre e não foi jamais senhoreada por gente alguma estrangeira, segundo mostra este nome Portugal que lhe puseram os Galeses, ditos primeiros povoadores dela, o qual dura até agora e não podia durar se ela fora senhoreada por estrangeiros"[54].

O que define o reino é uma determinada concepção de soberania (liberdade) do território e da capacidade do povo autodeterminar-se e garantir um governo justo, discernindo e intervindo em conformidade com as circunstâncias históricas, independentemente das formas políticas: "Ainda que não haja rei na terra, se a gente é livre e governa-se por suas próprias leis, não se deixa de chamar reino, como se não deixou de chamar reino dos romanos a terra que eles governavam, posto que não tinham reis, porque reino diz que é governação livre e justa"[55].

No sentido de defender uma ideia de Portugal para além das aporias e hiatos da sistematização lógica da história, o autor advoga que a perenidade da herança ontológica do reino de Portugal continuou incindível. Esta teria resistido a todas as tentativas de dominação e subsistindo sempre num resto essencial (matricial) de território e/ou num resto de Portugueses, que mesmo ocupados e sob a administração de outra potência estrangeira, permanecem livres, como se depreende desta passagem de sabor jurídico: "E se alguns eram mortos, não era morta a nação e república portuguesa, a que principalmente o direito e senhorio delas pertencia"[56]. Portanto, professa uma ideia de nação suprema com contornos míticos, sublinhando que enquanto existirem Portugueses e o território originário onde se formou o reino, existe Portugal. Entende que todas as formas de dominação e usurpação do reino por parte de outros reinos, sem a legitimação da vontade outorgatória do povo livre, são consideradas espécimes de tirania, portanto, um senhorio ilegítimo, como estatui o historiador: "Reino é governação espontânea e não constrangida por alguma via. E se por força, ou engano, ou suborno alguém senhoreia, o tal senhorio é tirania"[57].

O autor desenterra e edifica miticamente, de entre todos os escombros da história e vicissitudes e descontinuidades do tempo, um Portugal antigo, sediado na matriz bíblica da tábua das nações, donde brota a nova humanidade pós-diluviana, investido como reino por encomendação divina, e feito povo a partir de um radical da geração de Noé. Povo que é destinado a uma missão universalizante de carácter religioso e, neste sentido, predestinado para gozar de uma glória que o superioriza perante as outras nações da terra, tendo

sido protegido para uma invulnerabilidade à prova de maldição divina.

Nesta linha de ideias, um dos dados históricos adquiridos, sedimentados na cronicologia tradicional espanhola – mas também portuguesa – que se torna imprescindível refutar para sustentar esta nova visão histórica em que Portugal aparece como um reino antiquíssimo, é o de que D. Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal e com ele se inaugurou o reino por desmembramento do reino de Leão. Contra esta tese clássica, o historiador vai contrapor, surpreendendo as contradições sistemáticas consignadas nas historiografias confutadas:

"As crónicas de Leão e de Castela dizem que o primeiro rei de Portugal foi Dom Afonso Henriques, mas eu não entendo esta sua linguagem, porque elas também dizem que Dom Garcia, filho do primeiro Dom Fernando, chamado o Magno, foi rei de Portugal, feito por o dito seu pai Dom Fernando. E também dizem que seus irmãos Dom Sancho e Dom Afonso se chamaram reis de Portugal; e Dom Afonso foi coroado por tal. Os quais ambos foram antes de Dom Afonso Henriques. E, pois, eles foram reis de Portugal antes dele, não podia ele ser o primeiro"[58].

Neste aspecto altamente polémico da sua historiografia, mas decisivo para garantir a coerência ideológica, o autor acusa de "mentirosos" e classifica de "vulgares" as "histórias" que defendem a opinião contrária, em que, neste domínio, se podem englobar toda a cronicologia que lhe é anterior. Redargue, sem pejo, Fernando Oliveira: "Neste lugar se deve notar aquela mentira das histórias vulgares que dizem que Dom Afonso Henriques foi o primeiro rei de Portugal"[59]. O autor ergue, assim, a sua obra como uma historiografia que ascende acima da vulgaridade e que vem repor a verdade sobre a história inaudita de Portugal. Linha dogmatizante que se compreende no quadro apologético da sua elaboração histórica e tendo em conta os objectivos que presidem a toda esta confecção de uma ideia revolucionária de Portugal.

Como é tão diferente esta ideografia mítica de Portugal, orientada por objectivos acima de tudo político-ideológicos, que instrumentalizaram a história para erguer uma ideia de nação a fim

de disputar um lugar de prestígio no quadro das outras monarquias cristãs! Esta é uma visão naturalmente mítica que é entretecida com elementos religiosos, políticos e culturais.

### 3.3. O MITO DAS ORIGENS E A UTOPIA DO DESTINO DE PORTUGAL

A história é para a sociedade como o que a memória é para o indivíduo: se este perde a memória, perde a consciência da sua identidade, o sentido do presente e a capacidade de projectar o futuro, porque não possui o suporte gnoseológico (experiencial, intelectual, afectivo,...) que lhe permita encadear o tempo e a história e os seus mananciais de sabedoria, aspiralmente constituída, de modo a ler e a recriar a sua situação existencial. Assim, a história é para a sociedade esta mais-valia fundamental, cuja hermenêutica não é indiferente, mas antes mobilizadora da dinâmica do presente e é perspectivadora das expectativas formuladas em relação ao futuro.

Em F. Oliveira esta funcionalização hermenêutica da história ao serviço de uma mobilização que se pretende que seja produtora de eficácia decisória no presente e perspectivadora do futuro está bem patente. O passado apresenta-se como uma reserva moral, como uma lição, logo como lugar também privilegiado de tomada de posição em relação ao presente, no plano da interpretação e da explicação. Ora, se o passado encerra uma reserva pedagógico-moral, neste caso no plano político, transporta consigo uma capacidade, um poder, que permite discernir ou entreabrir o futuro, a partir de uma lógica de *lectio*, de tipo causa/efeito.

À obra historiográfica em estudo subjaz a noção de que a reunião das mesmas condições sócio-políticas em planos temporais diversos produzem na história nacional os mesmos efeitos, as mesmas consequências, a mesma reacção e o mesmo modo de resolução por parte dos Portugueses. Esta epopeia em prosa do passado nacional, tendo na sua base uma utensilagem mental cristã, insere-se naquele

tipo de obras historiográficas que vão sustentar e alicerçar as grandes teleologias acerca do destino histórico de Portugal, as quais vão ser elaboradas no quadro da cultura portuguesa.

No âmbito do drama em que radica o nascimento desta obra histórica, a conjuntura em que se verificou a ascensão ao trono português de Filipe II de Castela e o consequente apagamento do brilho glorioso da história recente de Portugal no plano internacional, enquanto nação independente, Fernando Oliveira reconstrói a história do país de modo a produzir um esteio crítico e fornecer uma lição para o presente e para o futuro. Neste contexto, uma boa parte da reconstrução histórica das relações entre esse Portugal mítico e os reinos de Leão e Castela é edificada como prefiguração da situação presente. Por exemplo, D. Afonso VI, reinava sobre Portugal, não enquanto rei de Leão e Castela, mas como rei de Portugal. Aqui se pode observar uma imagem prefigurada, transposta virtualmente, do regime monárquico dual, liderado no presente por Filipe II[60].

Seguindo este fio hermenêutico da construção prefigurativa do passado, assente numa translucidez fornecida pelo conhecimento da *história futura,* podemos aventar que o historiador anuncia implicitamente uma "certeza", que no presente histórico da obra assume a dimensão do valor mobilizador da esperança. É a certeza de que – se assentirmos nesta perspectiva mimética da história – a permanência de um rei espanhol no trono português, como era o caso presente de D. Filipe I, provocaria a vinda de um novo "restaurador", à semelhança de D. Afonso Henriques que "foi restaurador deste reino"[61], escolhido por "consistório divino"[62]. Isto tendo em vista a reposição no trono de "Tubal" de um rei que seja natural, pois a falta de "amor à terra" por parte dos reis estrangeiros conduziu Portugal à decadência, obrigando o "povo livre" a vindicar para o trono um rei nascido na terra, na fidelidade ao ideal nacional que este povo tinha a missão de preservar. Esta é com efeito a grande lição do passado. Mas isto acontecerá quando o reino atingir um estado de degradação intolerável, pois nesta obra está implícita a lógica (de fundo teológico judeo-cristão) de que Deus manda o redentor quando se atinge um grau extremo de degradação. João

Medina, falando sobre esta lógica da degradação/redenção, coloca em contraste as expectativas dos movimentos messiânicos e a lógica teológica de fundo da concepção doutrinal judaica do ritmo da história:

"O que é sobretudo verdade no tocante aos movimentos de activismo messiânico em que se pretende «apressar a vinda» do Messias, não obstante a advertência que, no salmo 45, 3, dava o Midrash Tehillim: «Israel disse a Deus: quando nos virás resgatar? E Deus respondeu: quando tiveres caído no mais baixo, então te virei resgatar! Ou como se advertia no livro de Esdras (IV, 34): «Não sejas mais apressado que o teu Criador»..."[63]

Mas a esta experiência passada que se pretende erigir como palpável e indesmentível, na linha dogmatizante da apologia histórica de Fernando Oliveira, subjaz uma ideia filosófica de Portugal mais profunda, que brota de uma visão global da sua obra. Esta ideia consiste, em nosso entender, naquilo que podemos designar de utopia da perenidade histórica do reino de Portugal. Reino constituído em direito divino, cujo segredo da sua providencial perenidade é explicado em função do seu destino histórico – a dilatação da fé. Esta obra faz eco de formulações míticas anteriores e anuncia, assim, as utopias vindouras do destino histórico de Portugal, isto é, da "renovada destinação da comunidade portuguesa a um missionário domínio universal"[64], que, no dizer de Paulo Borges, foi para tal missão "directamente investida pela verdade divina e religiosa, central a toda a história do mundo"[65]. Esta destinação utópica vai encontrar a sua apoteótica e mais delirante elaboração no século seguinte, no mito do Quinto Império[66] do Padre António Vieira, que é "sinónimo de um certo projecto cristão absoluto"[67].

Assim sendo, a obra historiográfica anuncia e prepara o lastro, em certa medida, das grandes utopias messiânicas da história de Portugal que se vão desenvolver no século seguinte, logo a seguir à Restauração da independência em 1640. Emblemáticas destas obras utópicas são os livros proféticos de António Vieira (particularmente, a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*)[68] e o *Tratado da Quinta Monarquia* de Frei Sebastião de Paiva[69].

Embora Oliveira não se mostre, na sua obra, exageradamente um messianista (nem declaradamente sebastianista), ele delineia um trajecto histórico de Portugal que permite alicerçar um certo messianismo nacional. Isto mesmo se pode verificar na sua insistência no tópico de que D. Afonso Henriques não foi o primeiro rei de Portugal, mas sim o restaurador de Portugal, aquele que o povo desejava para atalhar a perda que o reino sofria na sua união a Leão e Castela. Nesta dinâmica histórica de perda e restauração, o autor pretende oferecer uma lição histórica que abre para uma certa dimensão profética e aponta, de facto, para a messianeidade e para aquilo que virá a ser o sebastianismo e o mito do rei restaurador.

Assim sendo, a obra historiográfica de Oliveira encerra a enunciação subjacente, na sua leitura do passado, de duas utopias que se implicam mutuamente: a utopia da restauração de Portugal – que se desenvolverá mais tarde nas chamadas obras da "literatura autonomista" – e a utopia da expansão universal do reino de Portugal e dos Portugueses, para quem "conquistar todo o mundo lhe parece pouco"[70], a fim de dilatar o conhecimento mundial da fé cristã. Estas duas utopias (uma de cariz político e outra de feição religiosa) são subsidiárias de uma única utopia filosófica, relativa à ideografia de Portugal – a utopia da sua perenidade inexpugnável no tempo, perenidade que é sustentada divinamente. Esta utopia pauta-se pelo carácter incólume da liberdade e imunidade que é apanágio ontológico do reino. Esta herança matricial transmitida de geração em geração pelo povo português, o qual é apresentado, em última instância, como o guardião e o continuador desta identidade originária e original de Portugal. Deste modo, esta obra historiográfica transporta uma utopia que brota de uma profissão de fé histórica nesta perenidade, cujo processo de construção utópica emana da convicção de incumprimento do destino de Portugal, em função do qual esta perenidade é garantida e encontra o seu sentido último.

Esta utopia da perenidade do reino alicerça-se no mito de um Portugal visto como um reino eleito para uma missão especial, de carácter sagrado, no panorama planetário. Mito este que se desenvolve como consequência do deslumbramento nacional

perante as navegações extraordinárias dos Descobrimentos, a partir das quais se assiste a um descerrar de uma nova mundividência verdadeiramente universal. É neste novo ambiente cultural que se configura e teoriza este mito de um Portugal-instrumento-de-Deus, como explica Filipe Barreto:

"A constante ideológica dominante apresenta uma leitura teológico-transcendental dos Descobrimentos portugueses. O fenómeno de expansão planetária é representado como uma absoluta redução/consagração à cidade de Deus cristã; sendo os Portugueses o instrumento de acção divina no Mundo. Em estreita articulação com este ideal surge o elogio ao valor político-militar dos Descobrimentos enquanto demonstração do poder de Portugal e da Cristandade"[71].

É a partir da poesia e da historiografia que são cantadas e "memorizadas" as gestas desta etapa da história de Portugal, vista como uma fulgurante idade de ouro, na qual se reforçam as bases míticas da portugalidade. A interrupção *ex abrupto* deste decurso histórico esplendoroso - em que um dos tópicos ideológicos exaltacionistas do orgulho patriótico era o contributo decisivo dado no sentido da aceleração da universalização efectiva da dilatação da fé cristã – com a crise dinástica e a consequente perda da independência, derramou entre os Portugueses, encantados com este passado jubiloso, uma sensação de inacabamento da missão histórica que alegadamente se tinha começado a revelar como grandiosa, porque, efectivamente, globalizante. Salienta Coelho Maurício que "a missão evangélica dos Portugueses no mundo era um tópico político central de Quinhentos"[72]. E acrescenta que aí se desenvolveu imediatamente "a demonstração de que o reino fora criado por Cristo, em pessoa, e exclusivamente para seu serviço. Se esta maneira de conceber o presente abria o caminho à acomodação, nem por isso esta se tornava inteiramente aproblemática. É que do facto do reino de Portugal ter sido criado por Cristo e para Cristo podia ser inferido que ele não devia ser violentado pelos homens"[73]. É esta inferência que vai marcar a ideia da perenidade do reino em Oliveira. A constituição do reino em direito divino, tornou-o inexpugnável desde a sua origem, e é vista naquela constituição uma

garantia de perenidade que se pretende demonstrar historicamente a toda a prova.

Ora, a obra historiográfica oliveiriana constitui a primeira tentativa de veicular o drama deste "desmoronamento da independência do reino, consumado com a união à monarquia de Castela. Neste âmbito, compreenderemos melhor o seu processo de idealização da história de Portugal, se assentirmos no que sugere imageticamente Filipe Barreto no que concerne ao entendimento dos tempos de ruína como os campos férteis para o ressurgimento de mitos e utopias: "O aumento das sombras e não-saídas do real produz o aumento e a força das luzes arejadas do ideal. Quanto mais a realidade é beco e pântano, mais a idealidade é avenida e jardim"[74].

Assim sendo, esta utopia da perenidade histórica de Portugal concebida em vista da realização de uma missão transcendente que assenta na mitificação do passado de Portugal, apresenta-se como uma utopia fortemente crítica do processo e da união efectiva da coroa portuguesa à coroa Castelhana. Esta utopia avulta como o primeiro sinal conhecido de inconformismo e de resistência ao novo *statu quo* político, consignada na reescrita desta história de Portugal.

*José Eduardo Franco*

**NOTAS**

1 Vitorino Magalhães Godinho, *Ensaios III – Sobre Teoria da história e historiografia,* Lisboa, Sá da Costa, 1971, p. 179.

2 A oscilação da ortografia do nome deste autor - Fernão de Oliveira ou Fernando Oliveira - deve-se à confusão típica da sua época quanto ao modo de grafar estes onomásticos, pelo que optámos pela grafia mais moderna deste nome, sendo esta, aliás, aquela que é usada na sua obra historiográfica, conforme defende Paul Teyssier. Ao mesmo tempo esta confusão é o testemunho da evolução linguística que se estava a operar no século XVI. Cf. TEYSSIER, Paul, *L'«História de Portugal» de Fernando Oliveira d'après le Manuscrit de la Bibliothèque Nacional de Paris,* Separata das Actas do III Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Lisboa, s.n., 1959, p. 359

[3] Cf. Francisco Contente Domingos, *Experiência e conhecimento na construção naval portuguesa do século XVI: os Tratados de Fernando Oliveira,* Lisboa, Instituto de Investigação Tropical, 1985.

[4] Esta que é a primeira *História de Portugal* assim nomeada juntamente com o seu esboço que a precedeu chamado *Livro da Antiguidade, Nobreza, Liberdade e Imunidade do Reino de Portugal* encontravam-se até há pouco tempo manuscritos e inéditos no Fundo Português da Biblioteca Nacional de Paris (ms. nº 12). A primeira edição crítica desta obra feita por nós veio a lume recentemente. O nosso trabalho aqui apresentado é o resultado de uma parte desse trabalho de investigação e análise crítica: cf. José Eduardo Franco, *O Mito de Portugal. A Primeira História de Portugal e a sua função política,* Lisboa, Fundação Maria Manuela e Vasco de Albuquerque d'Orey/Roma Editora, 2000.

[5] KELLY, Donald R., *Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, and History in the French Renaissancy.* New York/London, Columbia University Press, 1970, p. 302.

[6] BACKER, Jean-Louis, "Mythe et ideólogie", in *Mythes, images, representations - Actes du XIV Congrès de la Sociète Française de Litérature Generale et Comparée,* Paris/Limoges, Trames, 1981, p. 22.

[7] Cf. BRUHNS, Hinnerk & BURGUÈRE, André (Org.), *Historiographies et représentations nationales en Europe* (Table Ronde Internationale, 19 de Junho de 2000), Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales - Textos Policopiados, 2000 ; e Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of history» in Hannah Arendt (org.), *Illuminations. Essays and relfections,* New York, 1968, pp. 253-264.

[8] Cf. MENDONÇA, H. Lopes de, *O Padre Fernando Oliveira e a sua obra náutica,* Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias, 1898, pp. 31 e ss.

[9] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fls. 12-12v. Indicaremos desta forma abreviada a obra de Fernando Oliveira em estudo. As citações são feitas a partir da fixação actualizada do texto realizada por nós na edição crítica citada anteriormente. Cf. José Eduardo Franco, *op. cit.*

[10] Cf. RESENDE, André de, *História da Antiguidade da Cidade de Évora,* Pref. e notas de José Pereira Tavares, Lisboa, Sá da Costa Editora, 1963, cap. II.

[11] CASTRO, Américo, "Sobre la Historiografia Española", in *Miscelânia de Estudos em Honra de Joaquim de Carvalho,* nº 1, Figueira da Foz, Biblioteca-Museu Joaquim de Carvalho, 1959, p. 16.

[12] BARRETO, Luís Filipe, *Portugal, mensageiro do mundo renascentista. Problemas da cultura dos Descobrimentos,* Lisboa, Quetzal editores, 1989, p. 51.

[13] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fls. 10-10v.

[14] Ibidem, fls. 11-11v.

[15] Cf. Ibidem, fl. 12v.

[16] Cf. RESENDE, André de, *op.cit.*

[17] Cf. Dn 2 - Refere-se à interpretação do sonho da estátua de Nabucodonosor por Daniel, a qual foi entendida pelos teólogos judeo-Cristãos como a profecia indicativa da sucessão dos grandes impérios do mundo: Assírio, Persa, Grego e Romano. De acordo com esta tipologia, o Império Romano corresponde à mistura de ferro e argila, que em termos qualitativos ficava hierarquicamente abaixo dos outros impérios.

[18] Cf. PTOLEMAEUS, Claudius, *Geographia Universalis,* II, 5, 10.

[19] Cf. RESENDE, André de, *Op. Cit.,* II.

[20] Sertório foi um grande general e estadista romano, morto em 72 a. C. Seguiu o partido de Mário na guerra civil romana entre Mário e Sila. Derrotado e proscrito, veio ter à Lusitânia, onde foi aclamado líder da resistência contra os generais que Roma enviou para a submeter.

[21] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fls. 12v-13.

[22] Ibidem, fl. 1v.

[23] MAURÍCIO, Carlos Coelho, "Entre o Silêncio e ouro – sondando o milagre de Ourique na cultura portuguesa, in *Ler História,* Vol. 20, 1990, p. 24.

[24] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fl. 140.

[25] Ibidem, fl. 73.

[26] Cf. ibidem, fl. 87.

[27] Ibidem, fl. 93v.

[28] Ibidem, fl. 94.

[29] Ibidem; e cf. Idem, *Livro da Antiguidade,* fls. 174-174v.

[30] BORGES, Paulo Alexandre E., *A Plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a Ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício,* Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1995, p 216.

[31] Cf. SERRÃO, Joel & MARQUES, A. H. de Oliveira, *Nova História de Portugal,* Vol. III, Lisboa, Presença, 1996, p. 27.

[32] BUESCU, Ana Isabel Carvalhão, *O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano,* Lisboa, INIC, 1987, pp. 174-175.

[33] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fl. 135v.

[34] Ibidem, fl. 132v.

[35] Ibidem.

[36] Ibidem.

[37] Ibidem, fl. 135.

[38] Ibidem, fl. 136.

[39] Sobre a problemática do significado histórico e jurídico-político desta bula papal, ver os trabalhos publicados pela Academia Portuguesa de História no *8º Centenário do Reconhecimento de Portugal pela Santa Sé (Bula «Manifestis Probatum» - 23 de Maio de 1179),* Lisboa, APH, 1979, e ERDMANN, Carl, *O Papado e Portugal no primeiro século da História Portuguesa,* Separata do Boletim do Instituto Alemão, Vol. V, Coimbra, 1935; ALMEIDA, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal,* Vol I, Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, vol. I, Porto, Portugalense editora, 1967, pp. 83 e ss.

[40] *História de Portugal,* fl. 137.

[41] Ibidem. O autor ainda redargue tal acusação dos historiadores adversários, advogando que tais afirmações deviam ser objecto de vindicta.

[42] Ibidem.

[43] Cf. PACAUT, Marcel, *La Théocratie,* [Paris], Desclée, 1989.

[44] Cf. SOARES, Torquato de Sousa, "Reconhecimento «De Jure» da Independência de Portugal»", in *Portugal, um Estado de Direito com oitocentos anos - Bula «Manifestis Probatum» de 23 de Maio de 1179,* Lisboa, 1981, pp. 13-21.

[45] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fl. 136.

[46] Rm 13, 1.

[47] AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus,* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991-1993, V, 9. Note-se que "a difusão e o triunfo do Cristianismo no declínio do mundo antigo abriram uma nova dimensão na prática e na teoria do Ocidente.

Essa dimensão não pode ser reduzida apenas a um novo estilo de incorporação do facto religioso à instituição política como sua legitimação sacral, tal como acontece nas sociedades tradicionais e se realizava de modo exemplar na cidade antiga. O que então tem lugar é o fenómeno que Joseph Lecler denomina acertadamente «a revolução cristã da soberania» (...). Esse fenómeno provocou nas sociedades políticas ocidentais, uma proliferação entre religião e política que passou a caracterizá-las e à qual nem mesmo a laicização moderna do Estado alcançou dar solução satisfatória". RAMOS, Francisco Manfredo Tomás, *A ideia de estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho,* São Paulo, Loyola, 1984, p. 16.

48 Cf. WILKS, Michael, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists,* Cambridge, University Press, 1964, pp. 27 e ss.

49 Fernando Oliveira, *Livro da Antiguidade,* fl. 174.

50 Exemplo emblemático deste recurso é a exortação homilética ao exército português, discurso colocado na boca de D. Afonso Henriques antes da batalha de Ourique. Cf. Idem, *História de Portugal,* fls. 86-87.

51 Cf. BUESCU, Ana Isabel, "Um Mito das Origens da Nacionalidade: o Milagre de Ourique", in BETTENCOURT, Francisco & CURTO, D. Ramada (orgs.), *A Memória da nação,* Lisboa, Sá da Costa, 1989, p. 69.

52 Neste programa hagiografizante se compreende a preocupação de Fernando Oliveira apresentar D. Afonso Henriques como "devoto", apagando todo o contencioso que o rei teve com a Igreja. Nesta óptica, se entende até o acrescento feito pelo historiador do adjectivo "devoto" no encómio papal ao rei de Portugal na *Manifestis Probatum.* Cf. Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fl. 133.

53 Idem, *Livro da Antiguidade,* fl. 167.

54 Ibidem, fl. 167.

55 Ibidem, fl. 167.

56 Ibidem, fl. 158.

57 Idem, *História de Portugal,* fl. 92v. Com esta fundamentação teórica da liberdade e perenidade essencial do reino português contra todas as formas de usurpação e dominação externa, visa principalmente tirar consistência, legitimidade (e declarar o carácter provisório) à dominação filipina consumada, naquele tempo, pelo regime da união dual liderado por Filipe II de Castela e I de Portugal.

58 Idem, *Livro da Antiguidade,* fl. 166.

59 Idem, *História de Portugal,* fl. 91v.

60 Cf. TEYSSIER, Paul, *Op. Cit.*, p. 378.

61 Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fl. 140.

62 Ibidem, fl. 72v.

63 MEDINA, João, "O Sebastianismo - Exame Crítico dum Mito Português", In MEDINA, João (dir), *História de Portugal,* Vol. VI, Alfragide, Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 270-271.

64 BORGES, Paulo Alexandre Esteves, *Op. Cit.*, p. 216.

65 Ibidem.

66 Para um estudo da génese e evolução da ideia de Quinto Império em Portugal ver José Eduardo Franco & Cristina Costa Gomes, *O Mito do Quinto Império: Os Descobrimento e a Construção de um Utopia Portuguesa,* Lisboa, Texto Policopiado, 2001 (edição em preparação).

[67] BARRETO, Luís Filipe, "Utopia e Heteropia", in *Brotéria,* Vol. 106, nº 3, 1978, p. 275. Como comenta ainda o mesmo autor: "Devido às próprias características da civilização portuguesa, o seu pensamento utópico envolveu sempre uma constante cristã. A utensilagem mental do utopista português tem sido o cristianismo, quer seja a utopia nacional/universal de Gaspar de Leão (séc. XVI) ou de António Vieira (séc. XVII), quer a utopia social de Feliciano de Castilho (séc. XIX). Ibidem.

[68] Cf. FRANCO, José Eduardo, "Teologia e Utopia em António Vieira", in *Lusitânia Sacra,* 2ª série, 11, 1999, pp. 153-245.

[69] PAIVA, Frei Sebastião, *Tratado da Quinta Monarquia, e felicidades de Portugal profetizadas,* BNL, Cod. 810; e cf. FRANCO, José Eduardo & REIS, Bruno Cardoso, *O Primeiro Tratado da Quinta Monarquia em Portugal.* (Contém em anexo a transcrição e anotação do *Tratado da Quinto Monarquia* de frei Sebastião de Paiva), Lisboa, Texto Policopiado, 2000 (Aguarda na Imprensa Nacional – Casa da Moeda).

[70] Fernando Oliveira, *História de Portugal,* fl. 34v.

[71] BARRETO, Luís Filipe, *Portugal, Op. Cit.*, p. 43.

[72] MAURÍCIO, Carlos Coelho, *Op. Cit.*, p. 12.

[73] Ibidem.

[74] BARRETO, Luís Filipe, "Utopia...", *Op. Cit.*, p. 276.