

CADERNOS

N.º 19 - 2006 - Ano XI



Instituto São Tomás de Aquino

**Onde estava
Deus quando...?**

Francolino J. Gonçalves

José Eduardo Franco • Frei Bento Domingues

José Augusto Mourão • Maria Leonor Telles

Joaquim Coelho Rosa • Eduardo Brito Henriques

CADERNOS

ONDE ESTAVA DEUS QUANDO...?

I - SEMANA DE VERÃO DE TEOLOGIA 2006 DIALOGAR É PRECISO

- | | |
|--|----|
| RAÍZES JUDEO-CRISTÃS DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL | 5 |
| <i>Francolino J. Gonçalves</i> | |
| JESUÍTAS E CONTOVÉRSIAS SOBRE METODOLOGIAS MISSIONÁRIAS:
A POLÊMICA EM TORNO DOS RITOS MALABARES E DOS RITOS CHINESES | 46 |
| <i>José Eduardo Franco</i> | |
| O DIÁLOGO ECUMÊNICO ENTRE AS IGREJAS OCIDENTAIS | 84 |
| <i>Bento Domingues</i> | |

II - CICLO CONFERÊNCIAS 2005/2006: ONDE ESTAVA DEUS QUANDO...?

- | | |
|--|-----|
| O LUGAR- NÃO- LUGAR DE DEUS | 103 |
| <i>José Augusto Mourão</i> | |
| JULIANA DE NORWICH – O OPTIMISMO DE UMA MÍSTICA | 121 |
| <i>Maria Leonor Telles</i> | |
| DEUS E O MAL | 130 |
| <i>Joaquim Coelho Rosa</i> | |
| O SENTIDO DA CATÁSTROFE: MALIGNIDADE DA NATUREZA
OU VULNERABILIDADE HUMANA? | 144 |
| <i>Eduardo Brito Henriques</i> | |

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: 21 032 2300

Fax: 21 727 3707

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

Número avulso: 8 €

Assinatura anual: 15 €

EDITORIAL

Reúnem-se neste número dos Cadernos ISTA algumas das conferências realizadas na Semana de Verão de Teologia (Fátima, 21-25 de Agosto) e que tinham por tema: “Dialogar é preciso” e algumas das conferências realizadas no Centro Cultural Dominicano (2005/2006), que tinham por tema: “Onde estava Deus quando...?”.

Já não é possível pensar o espaço público em termos de fortaleza ou de cenóbio. A comunidade deixou de poder ser definida como unidade de unidades, assente na ideia de propriedade ou de pertença, segundo relações de inclusão e de exclusão. É o que nos falta e que nos obriga a comunicar. A condição da vida pública é a *philia* isto é, uma familiaridade sem a qual não há diálogo possível. Recusar falar a este ou àquele é recusar-lhes a humanidade.

Donde vem então a incomunicabilidade, os obstáculos à comunicação, as rupturas do dispositivo enunciativo onde a significação se tece? Não será porque esta ligação vem associada a uma visão da comunicação como transmissão eficaz e daí como ineficácia da transmissão?

O sentido não pode ser objectivo, determinista, exterior. E por ser conquista da liberdade e do saber sobre a improbabilidade do ser, não se pode impôr, embora não possa ser tudo o que cada qual entenda que seja sentido é uma forma de resistência à informação, de persistência no ser, de memória, de aprendizagem, de integração dos acontecimentos que nos surpreendem.

O empirismo define-se como a fidelidade à experiência. Mas a experiência é multimodal, complexa, nunca redutível a um único nível de percepção e de compreensão. O mundo não é um continente sólido de factos, mas um vasto oceano de incertezas. Ao animal esmagado não ocorre a pergunta lancinante: “Deus, onde estavas

quando...?” Ora, essa é uma questão lancinante. O problema do mal é um problema crucificante para o animal humano que somos. Os textos que compõem a segunda parte deste Caderno tentam, cada um a seu modo, responder a essa questão.

O preconceito é bem mais opressivo do que o conceito. Os conceitos forjam-se, gastam-se, redefinem-se. A mesa é ainda um teatro de operações de golpes e contra-golpes, mais ou menos baixos. A Idade Média sabia bem que os torneios eram confrontos entre cavaleiros e as disputas torneios entre clérigos. Como encontrar o outro sem o confiscar? Como dialogar sem reduzir ao mesmo? Convencer não é sobretudo vencer? Haverá diálogo não belicoso? Não se dialoga com palavras mas com actos - é com eles que se debate e rebate. Sobre o Bem e sobre o Mal. Sentemo-nos à mesa e comecemos-nos a ler!

Frei José Augusto Mourão, OP

RAÍZES JUDEO-CRISTÃS DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

Francolino J. Gonçalves

École Biblique et Archéologique Française, Jérusalem.

INTRODUÇÃO

1. QUESTÕES DE VOCABULÁRIO

Civilização ocidental e cultura ocidental são expressões que se usam amiúde, mas porventura nem sempre com muito rigor. Por isso talvez não seja inútil tentar esclarecer-lhes o sentido.

A. OCIDENTAL – OCIDENTE

O termo ocidental deriva do latim *occidens* (ocidente), um dos pontos cardeais¹. De facto, o qualificativo ocidental, neste contexto, remete para a história do Império Romano. No máximo da sua extensão, sob Trajano no primeiro quartel do séc. II d. C., o dito Império estendia-se a um território de cerca de 5.000.000 de km², hoje dividido em cerca de três dezenas e meia de países. Ia do Afeganistão ao Atlântico, dos desertos arábicos e norte-africanos ao Reno e ao Danúbio.

Em 395, ou mais propriamente em 408 d. C., o Império dividiu-se em dois². O Império Romano do Oriente, com a capital em Constantinopla³, durou até 1453. O Império Romano do Ocidente, com a sede sucessivamente em Milão e em Ravena, durou só até ao final do séc. V. Sendo o Império do Ocidente o único directamente pertinente para o nosso propósito, centrarei nele a atenção. Estendia-se desde os Balcãs à Península Ibérica; desde a África do Norte ao Danúbio, ao Reno e à Grã-Bretanha. Foi essa realidade geográfica e política que deu origem à Europa, a qual foi durante séculos o Ocidente. A situação mudou a partir do século XV. Graças aos Descobrimentos e ao processo de colonização que se seguiu – uns e outro obra de Europeus – o Ocidente transbordou, expandindo-se para outros continentes, sobretudo para as Américas. Apareceram,

assim, novos focos da civilização ocidental, que contribuíram não só para a sua propagação, mas também para o seu desenvolvimento. Daí que o adjectivo ocidental, usado em contexto sociológico, cultural ou político, se tenha afastado da sua conotação geográfica primitiva, passando a referir-se à civilização que está hoje presente em todos os continentes.

B. CULTURA E CIVILIZAÇÃO

Não é fácil distinguir rigorosamente os conceitos de cultura e de civilização. Cultura vem do latim *cultura*, substantivo derivado do verbo *colo*, que tem dois sentidos próprios: habitar e cultivar, referindo-se ao cultivo da terra. *Colo* tem também com frequência um sentido figurado, que coincide com o do verbo cultivar em português. De igual modo, o substantivo latino *cultura* tem um sentido próprio, relativo ao cultivo da terra, e um sentido figurado, extensivo a uma grande variedade de outras realidades. Foi esse o leque semântico que a palavra cultura manteve. O grupo lexical cultivar é, assim, susceptível de várias acepções, abrangendo tudo o que é fruto do engenho humano, por oposição ao que é um dado da natureza.

Civilização deriva do latim *cives* (cidadão), isto é, membro de uma cidade. A etimologia do termo aponta, assim, para a vida em sociedade, o que sugere um quadro menos vasto do que o da cultura. Dito isto, os conceitos actuais de cultura e civilização não coincidem com o sentido etimológico das palavras que os expressam. Segundo a concepção corrente, tanto a cultura como a civilização são um conjunto de características materiais, intelectuais, artísticas, morais e sociais. Tende-se a distingui-las sobretudo pelos seus sujeitos e pelo seu horizonte temporal. Enquanto a cultura tem como sujeito um grupo étnico, uma nação ou um Estado e como quadro temporal a curta duração, a civilização tem como sujeito um grupo mais vasto ou vários grupos e inscreve-se na longa duração. Assim entendidas, a civilização pode englobar várias culturas, unidas por uma série de vínculos mais ou menos fortes, tais como a religião, a organização social, a expressão artística, etc. Tendo em conta esta distinção, civilização ocidental parece preferível a cultura ocidental. O Ocidente englobou sempre muitos povos ou nações, cada qual com a sua cultura própria.

2. IMPORTÂNCIA DA QUESTÃO E OPORTUNIDADE DO SEU ESTUDO

As origens da civilização ocidental são, em si mesmas, uma questão importante. O seu estudo é particularmente oportuno nestes tempos em que a civilização ocidental se transforma a olhos vistos. A mudança é particularmente manifesta na Europa, onde a civilização ocidental nasceu, criou raízes e cresceu. Na maioria dos países europeus assiste-se hoje à recessão da homogeneidade étnica e cultural. Actualmente, a questão das origens da civilização europeia não é pacífica. É prova disso o debate que ela provocou aquando da elaboração do projecto de *Tratado que estabelece uma Constituição para a Europa*. O seu Preâmbulo começa com o seguinte considerando: «Inspirando-se no património cultural, religioso e humanista da Europa, de que emanaram os valores universais que são os direitos invioláveis e inalienáveis da pessoa humana, bem como a liberdade, a democracia, a igualdade e o Estado de Direito...». Esta formulação resulta de um compromisso entre uma tendência que excluía qualquer referência à religião e outra que militava pela referência explícita ao cristianismo como elemento constitutivo – se não o principal elemento constitutivo – do património cultural da Europa. A menção do cristianismo era reivindicada pelas Igrejas cristãs e por vários Estados: Espanha, Irlanda, Itália e, sobretudo, pela Polónia. A paixão que marcou o debate revela a importância que a questão tem para muitos. A resposta que se lhe der é susceptível de influir no conceito que se tem da Europa, do seu projecto e das suas fronteiras.

Tendo hoje uma expansão planetária, a civilização ocidental diz respeito a todos os povos, afectando a vida de todos eles. Visa declaradamente a universalidade, para não dizer a hegemonia. É o que ressalta do *Tratado* já citado. Com efeito, ele afirma, para não dizer confessa, que do «património cultural, religioso e humanista da Europa ... emanaram os valores universais...». O documento não dá as razões da universalidade dos valores que menciona, nem é esse o seu objectivo. A verdade é que elas não são óbvias para muitos representantes de outras civilizações. Por isso a pretensão da civilização ocidental à universalidade nem sempre é aceite de bom grado, sobretudo quando está, claramente, ao serviço de ambições hegemónicas e tenta impor-se à força.

Existe desde há anos a tendência para ver um conflito de civilizações não só na nebulosa chamada «terrorismo internacional» mas também, de maneira obviamente abusiva, em vários conflitos locais que têm como quadro o Próximo e o Médio Oriente. As civilizações em conflito seriam, essencialmente, a ocidental, de origem cristã, e a muçulmana, que é, de facto, parente da ocidental. O proponente desta teoria mais conhecido é Samuel P. Huntington. Que eu saiba, este autor publicou o primeiro esboço da sua teoria em 1993⁴. No entanto, esta popularizou-se depois dos atentados de Nova Iorque em 11 de Setembro de 2001. Desde então, a propaganda ocidental, sobretudo estado-unidense, tem sido em boa parte moldada por essa teoria. A continuarem, as actuais políticas ocidentais são a melhor receita para criar o dito conflito ou, caso ele já exista, para o agravar. A única coisa sensata é dialogar. Ora o diálogo pressupõe o conhecimento e o respeito mútuos dos interlocutores. O presente estudo poderá porventura contribuir para que nos conheçamos melhor a nós próprios como herdeiros da civilização ocidental que somos. O processo de formação da civilização ocidental parece-me ser também muito instrutivo sobre o diálogo entre diferentes civilizações, as suas modalidades e a sua virtude criadora.

3. OBJECTIVO E PLANO

Tentarei mostrar que a árvore da civilização ocidental tem raízes judeo-cristãs ou, mais precisamente, cristiano-latinas. Recorrendo a uma metáfora do mundo animal, diria que a civilização ocidental tem o cristianismo romano como matriz e berço. Para mostrar que tal é o caso, vou esboçar a história da gestação e do nascimento da civilização ocidental. Será o objecto da primeira parte. Seria útil prosseguir o inquérito, tentando determinar o papel que o cristianismo teve também, depois, nas principais etapas do crescimento e da expansão da civilização ocidental, mas é impossível fazê-lo no quadro do presente estudo. A segunda parte tratará de dois aspectos da dita civilização, com o intuito de mostrar como eles são legados do cristianismo. Um é a organização do tempo. O outro é o individualismo.

GESTAÇÃO E NASCIMENTO DA CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

A civilização ocidental foi gerada, nasceu e deu os primeiros passos na Antiguidade Tardia. O conceito de Antiguidade Tardia (do alemão *Spätantike*) foi forjado no mundo germânico já em meados do séc. XIX, mas só se generalizou durante as últimas três décadas. As fronteiras cronológicas do período histórico assim designado variam segundo os autores. A Antiguidade Tardia começa em meados do séc. III d. C., para uns; em fins do séc. IV, para outros. Termina no séc. VII, para uns; no séc. VIII, para outros⁵. Relativamente ao Ocidente, a Antiguidade Tardia engloba num só período o que antes se dividia nos chamados Baixo Império e Alta Idade Média. Centrarei a atenção no período entre o séc. IV e o séc. VII, que é o mais importante para o nosso propósito. Começarei por esboçar a história desse período, assinalando os acontecimentos e os factos que foram decisivos ou mais relevantes para a génese da civilização ocidental.

I. ANTIGUIDADE TARDIA

1. ANTES DE CONSTANTINO

Os primeiros factos que é preciso mencionar são o aparecimento do cristianismo e a sua difusão no Império Romano. Nascido no seio do judaísmo palestinese, nos confins orientais do Império, o cristianismo não tardou a propagar-se. Para a tradição cristã, o promotor dessa propagação foi S. Paulo. Tendo começado por anunciar o Evangelho aos judeus, Paulo depressa se dirigiu também aos gentios⁶. A trajectória da sua missão, tal como os *Actos dos Apóstolos* a apresentam, vai dos judeus aos gentios ou de Jerusalém a Roma. De facto, o cristianismo chegou cedo a Roma, a capital do Império, mas não pela mão de Paulo. A carta que ele escreveu à Igreja de Roma entre 55 e 58, isto é, cerca de um quarto de século depois da morte de Jesus de Nazaré, pressupõe que a dita Igreja existia desde há anos e que era constituída por pessoas

oriundas do judaísmo e da gentilidade. Ressalta, no entanto, da mesma *Carta* que Paulo não conhecia pessoalmente os seus destinatários.

O historiador romano Tácito informa, nos começos do séc. II, que os cristãos de Roma eram numerosos (*multitudo ingens*) em 64, aquando do incêndio que destruiu uma grande parte da cidade. Conta que, com o intuito de desviar a suspeita que pesava sobre ele, o imperador Nero acusou os cristãos de terem provocado o incêndio, condenando-os, por isso, a castigos muito cruéis⁷. A informação de Tácito pressupõe que os cristãos eram já considerados como um grupo autónomo. No começo, os cristãos apareciam como uma nova corrente entre as várias em que o judaísmo estava então dividido. A destruição do Templo de Jerusalém, em 70, pôs fim ao judaísmo sob a forma que ele tivera desde 515 a.C. Dos judaísmos que existiam antes de 70, praticamente, só o farisaísmo, que deu origem ao judaísmo rabínico, e o cristianismo sobreviveram. O cristianismo e o farisaísmo foram-se separando, por iniciativa do segundo, a partir de finais do séc. I⁸. Deixando de ser reconhecidos como judeus, os cristãos perderam o estatuto que lhes conferia a pertença ao judaísmo, que era uma religião lícita no Império. O cristianismo tornou-se, assim, uma nova «superstição» sem existência legal no mundo romano⁹.

Vários factores terão contribuído para a propagação do cristianismo no Império. Um deles é o próprio teor da mensagem cristã. O seu anúncio da salvação era de índole a despertar o interesse do mundo romano, onde as várias religiões que prometiam a salvação tinham cada vez mais adeptos. Contribuíram também para a expansão do cristianismo a existência de comunidades judaicas nas principais cidades, assim como a existência do próprio Império. Unindo política e culturalmente a bacia mediterrânica, o Império facilitava as comunicações entre as numerosas nações que a habitavam¹⁰.

2. DE CONSTANTINO (306-337) A DIVISÃO DO IMPÉRIO (395-408)

Nos começos do séc. IV, os cristãos tinham já um peso político que os detentores do poder imperial não podiam ignorar. De facto, entre 303 e 311, os cristãos foram objecto da chamada «grande perseguição» decretada por Diocleciano. Em 311, Galério pôs termo à perseguição. No entanto, a charneira na história do cristianismo foi o império de

Constantino. Em 313, Constantino, pelo Ocidente, e Licínio, pelo Oriente, reconheceram o cristianismo como religião lícita. Constantino foi mais longe. Convertendo-se ao cristianismo, favoreceu-o. Graças aos privilégios imperiais, o cristianismo começou a ocupar um lugar importante na vida pública¹¹.

Ao mesmo tempo que tomava medidas a favor da Igreja, Constantino assumia a função de sumo pontífice (*pontifex maximus*), isto é, de chefe da religião oficial tradicional¹². Embora nada permita duvidar da sinceridade de Constantino, a sua conversão não era um simples acto privado. Tinha um alcance público. No entanto, é difícil destrinçar o peso que tiveram as convicções pessoais e os cálculos políticos. Tudo indica que, rompendo com a posição dos seus predecessores, Constantino viu no cristianismo não um corpo estranho e nocivo, mas uma religião que se prestava para dar um novo fundamento ao Império¹³. Entre o cristianismo e o Império existiam, de facto, afinidades. Assim, ambos tinham o mundo como horizonte, propondo-se unificar todos os povos. Os intelectuais cristãos emitiram juízos opostos sobre essa afinidade. Para Hipólito de Roma (ca 170-235), o universalismo do Império não passava de uma contrafacção do universalismo cristão, inspirada por Satã¹⁴. Pelo contrário, Melitão de Sardes, cerca de 170, fez notar a Marco Aurélio que o cristianismo foi benéfico para o Império, pois desde Augusto – altura em que nasceram o cristianismo e o Império – nada de mal aconteceu aos Romanos, muito pelo contrário¹⁵. Para Orígenes (ca 185-251), a unidade e a paz que Augusto dera ao Império foram obra de Deus, que se propunha não só tornar possível, mas até facilitar a expansão do Evangelho¹⁶. Eusébio de Cesareia (ca 265-ca 339) foi ainda mais longe, elaborando uma teologia cristã do Império. Expô-la no panegírico que pronunciou no palácio imperial, a 25 de Julho de 336, nas celebrações do trigésimo aniversário do império de Constantino. A argumentação de Eusébio pode resumir-se da seguinte maneira: O verdadeiro rei universal é Deus, o criador. Deus entrega a realeza ao Logos, o mediador entre Ele e as criaturas. Por sua vez, o Logos delega a realeza no Imperador. A realeza do Imperador é, assim, uma imitação (*mímesis*) ou uma imagem (*eikôn*) da realeza do Logos, a qual por sua vez é uma imitação ou uma imagem da realeza de Deus. O Imperador é o agente de que o Logos-Filho-Cristo e, por último, Deus (Pai) se servem para governar o mundo¹⁷.

Esta teologia é uma legitimação não só do Império e do seu carácter universal, mas também do seu governo monárquico, tal como o exerceu Constantino a partir de 324, ano em que se tornou o único imperador. Para Eusébio, tanto o universalismo como a monarquia são consequências do monoteísmo. Como há um só Deus, só pode haver um Império e um Imperador¹⁸. Pertencendo ao Pai que o entrega a Cristo, o Império só pode ser cristão. De igual modo, sendo o vigário de Cristo, o Imperador só pode ser cristão. A teologia política de Eusébio de Cesareia é uma forma cristianizada da realeza sacral, que era comum no Próximo Oriente antigo, estando bem documentada no Antigo Testamento¹⁹. Eusébio transforma o Império numa monarquia de direito divino, fazendo do *princeps* (primeiro) romano um *basileus* (rei). A teologia política de Eusébio tornou-se clássica no Império Bizantino. Influenciou também a concepção dos reinos cristãos do Ocidente²⁰.

Embora tenha concedido muitos privilégios à Igreja, Constantino não fez do cristianismo a religião oficial. Salvo excepções locais, existia ainda liberdade de religião e de culto. Julião o apóstata (361-363) tentou inverter a marcha, retirando aos cristãos os privilégios de que gozavam e talvez mesmo privando-os de alguns direitos. Em vão. A viragem completou-se a partir de 380. Teodósio I e Graciano renunciaram então ao título de sumo pontífice, desligando-se, assim, da antiga religião oficial do Império²¹. Em 382, tanto Teodósio I como Graciano tomaram medidas contra os símbolos, contra o clero e contra os templos da antiga religião oficial, proibindo mesmo todas as suas manifestações entre 391 e 394. Os judeus perderam o estatuto particular que César lhes havia concedido. Os pagãos foram progressivamente afastados da função pública, do exército, da administração e da justiça. O cristianismo tornou-se a nova religião oficial do Império. De facto, só tinha direito de cidade o cristianismo ortodoxo, isto é, o que era conforme ao concílio de Niceia.

Após a conversão de Constantino e, sobretudo, a partir da oficialização do cristianismo, a Igreja dotou-se progressivamente de uma sólida organização, tomando por modelo a administração imperial. Estabeleceu uma hierarquia entre o clero e criou circunscrições administrativas. Sobretudo no Ocidente, o cristianismo era ainda um

fenómeno urbano. Cada cidade tinha a sua Igreja chefiada por um bispo. A partir do séc. IV, o bispo tornou-se uma autoridade na cidade. Dispunha de uma corte, de património e de poderes judiciais. Os bispos exerceram também uma actividade social: construíam hospícios e hospitais e organizavam os socorros aquando das catástrofes. O seu papel tornou-se particularmente importante nas últimas décadas do Império do Ocidente, quando as estruturas militares e administrativas periclitavam ou desapareciam. O bispo foi não raro a única autoridade que ficou na cidade e o seu único defensor perante os invasores. Estabeleceu-se uma hierarquia entre as sedes episcopais, em nome de tradições apostólicas ou de direitos adquiridos. Desde o séc. II, pelo menos, foi reconhecida ao bispo de Roma a primazia de honra, por ocupar a sede de S. Pedro. Em meados do séc. IV, o bispo de Roma tornou-se metropolitano da Itália do centro e do sul. A sua importância não cessou de crescer. Com o tempo, reivindicou não só a primazia de honra, mas também a primazia de jurisdição em matéria de doutrina e de disciplina, invocando a autoridade de S. Pedro²².

3. IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE (395-476)

Desde meados do séc. II d. C., o Império, sobretudo a parte ocidental, foi teatro de grandes movimentações de povos oriundos do Norte e do Nordeste que ora se infiltraram e instalaram pacificamente em território romano ora o invadiram e conquistaram à força. São as chamadas invasões bárbaras. Houve uma primeira grande vaga no fim do séc. III, mas a que teve maiores proporções e consequências mais graves para o Império do Ocidente situa-se no fim do séc. IV e no séc. V.

A conquista e o saque de Roma, em 410, pelos Visigodos de Alarico, cristãos arianos, foi porventura o episódio que mais impressionou os contemporâneos e mais marcou o imaginário ocidental. Tanto entre os cristãos como entre os pagãos, não faltou quem visse no acontecimento um castigo divino: por Roma tardar a converter-se, para os primeiros; por ter rejeitado os seus deuses ancestrais, para os segundos. Santo Agostinho, em *A Cidade de Deus*, reduz o episódio às suas justas proporções. É verdade que a conquista e o saque de Roma foram trágicos, mas não passam de um evento entre outros no curso duma história que está a fazer-se. Pelo contrário, o alcance dos

acontecimentos em que mais tarde se viu o fim do Império Romano do Ocidente talvez tenha passado despercebido aos coevos. Em 475, Orestes, antigo secretário do rei huno Átila, pôs-se ao serviço do Império, mas não tardou a voltar-se contra o imperador Júlio Nepos e a depô-lo. Orestes pôs no trono o seu próprio filho Rómulo. No ano seguinte, Odoacro matou Orestes e depôs Rómulo, deixando o trono imperial vacante. Nas circunstâncias, esses acontecimentos talvez parecessem banais. Cinquenta anos mais tarde, o Conde Marcelino, um Ilírio²³ que estava ao serviço do Imperador do Oriente, viu na deposição de Rómulo o fim do Império Romano do Ocidente²⁴. A sua interpretação foi aceite pela posteridade.

4. DO FIM DO IMPÉRIO ROMANO DO OCIDENTE (476) A COROAÇÃO DE CARLOS MAGNO (800).

Entre 407 e 439, o Império perdeu dois terços das províncias ocidentais, onde se constituíram vários reinos independentes. Com o desaparecimento do Império do Ocidente, em 476, completou-se a reconfiguração política do seu antigo território. Entre os reinos em que ficou dividido contam-se: o Suevo (Galiza e Portugal a norte do Tejo), o Visigótico (o resto da Península Ibérica), o Franco (a maior parte da França, a Bélgica e parte da Alemanha), os Anglo-saxónicos (Grã-Bretanha), o Burguinhão (sudeste da França), o Ostrogodo (Itália, Áustria e parte dos Balcãs).

Quando fundaram os respectivos reinos, os povos bárbaros já eram quase todos cristãos, embora a maioria não confessasse a fé católica. A sua cristianização não parece ter sido uma tarefa muito difícil. Uma razão desse facto foi a admiração que esses povos tinham pelo Império e o desejo de integrar-se nele. Ora a adesão à religião oficial era a melhor maneira de se inserir no Império. Cristianização e romanização iam a par. No Ocidente, após 476, a Igreja aparecia como a sucessora do Império, sob muitos aspectos. Por isso, ela tomou, naturalmente, o lugar que o Império ocupara na admiração dos povos bárbaros, assim como no desejo de fazerem parte dele. O facto de os chefes bárbaros verem na Igreja a força que lhes permitiria consolidar o poder e unificar o povo também contribuiu para a sua conversão. Com o tempo, as Igrejas heréticas dos povos bárbaros foram aderindo à «fé verdadeira»,

integrando-se na Igreja católica. Esta obteve nos novos reinos um estatuto tão favorável como o que tivera no Império²⁵.

O grande acontecimento do século VII foi o aparecimento do Islão e a conquista árabe. Entre 711 e 719, os Árabes conquistaram a Península Ibérica. Para os reinos cristãos europeus, o mundo islâmico representou durante muitos séculos o outro. Foi em parte por oposição a ele que o Ocidente se definiu e criou a sua identidade. De facto, o próprio Império Bizantino desempenhou um papel comparável no imaginário ocidental.

O séc. VIII foi o século dos Francos, deslocando-se o centro de gravidade do Ocidente para norte.

II. CIVILIZAÇÃO DA ANTIGUIDADE TARDIA

A civilização do Império Romano teve duas formas diferentes, que correspondem a duas fases da sua história, ambas fruto duma mestiçagem.

A. CIVILIZAÇÃO GRECO-ROMANA CLÁSSICA

A primeira mestiçagem foi a que se deu entre a civilização helenística e a civilização romana nos dois últimos séculos antes da era cristã. Tendo conquistado não só a Grécia, mas também o conjunto do mundo helenístico, os Romanos assimilaram-lhe a civilização. É o que expressa o famoso verso do poeta latino Horácio: «A Grécia vencida venceu o seu bárbaro vencedor e levou as artes aos rústicos Latinos». Uma vez helenizados, os Romanos helenizaram o Ocidente que haviam conquistado no decurso dos dois últimos séculos antes da era cristã²⁶. A helenização do Ocidente fez-se em grego, mas sobretudo em latim²⁷. O legado que os Gregos deixaram à civilização ocidental situa-se mormente no campo da literatura, da filosofia e das instituições políticas, sendo, entre estas, a democracia a que importa mencionar. Rompendo com a instituição da monarquia sacral, que era comum aos povos do Próximo Oriente antigo, os Gregos criaram, no decurso do séc. VII a. C., uma forma de governo democrático que tinha como quadro a cidade-Estado²⁸. Não era ainda a democracia tal como hoje a entendemos²⁹. Com efeito, a participação na vida pública estava reservada a uma

minoria, isto é, aos cidadãos, que eram só os homens livres. As mulheres e os escravos, além dos estrangeiros, estavam dela excluídos. A ideia de democracia caiu em desuso e no olvido. Sob formas bastante diferentes, voltará a emergir cerca de dois milénios mais tarde, tornando-se então uma das características da civilização ocidental. O contributo mais visível que os Romanos deram à civilização ocidental é de ordem linguística. Outro legado muito marcante é o Direito, tendo sido o Direito Romano a matriz da maioria dos direitos ocidentais.

B. INCULTURAÇÃO ROMANA DO CRISTIANISMO OU CRISTIANIZAÇÃO DO IMPÉRIO ROMANO

No séc. II d. C. começou no Império Romano outra mestiçagem civilizacional que foi determinante para a génese da civilização ocidental. Refiro-me ao processo de cristianização do Império e de inculturação do cristianismo na civilização greco-romana que deu origem a uma nova forma da civilização romana. A iniciativa desse cruzamento coube ao cristianismo, que foi também o motor de todo o processo. Tentemos determinar o principal contributo que o cristianismo e a civilização clássica deram para a nova civilização romana.

1. A BÍBLIA, O CONTRIBUTO FUNDAMENTAL DO CRISTIANISMO

O contributo fundamental que os cristãos deram à nova civilização romana foram as suas Sagradas Escrituras. Os documentos fundantes do cristianismo tornar-se-ão as bases da nova forma que tomará a civilização romana. Uma parte das Escrituras cristãs não é obra dos cristãos nem lhes é própria. A Bíblia cristã comporta, com efeito, uma colectânea de livros – o Antigo Testamento – que herdou do antigo judaísmo, ele próprio herdeiro dos reinos de Israel e de Judá. Ora os reinos hebraicos e o antigo judaísmo foram partes integrantes do mundo próximo-oriental durante o último milénio antes da era cristã. O Antigo Testamento é por isso uma excelente amostra das civilizações do antigo Próximo-Oriente, mormente das suas civilizações semitas. Juntamente com a sua fé própria, o cristianismo difundiu, assim, o legado das grandes civilizações do Próximo-Oriente antigo, dando-lhes uma posteridade.

Os cristãos não foram quem primeiro introduziu as Escrituras judaicas no mundo da civilização greco-romana. Foram precedidos pelos judeus helenizados, em particular pelos de Alexandria, que traduziram as suas Escrituras do hebraico ou do aramaico para grego. Até lhes acrescentaram livros escritos directamente em grego. Dito isto, foi graças aos cristãos que a Bíblia – Antigo e Novo Testamento – criou raízes no Império Romano e se tornou o livro por excelência no Ocidente, acabando por alcançar uma projecção universal.

Por curiosidade, assinalo que não foram nem os cristãos nem os judeus os primeiros a trazer uma civilização semita para o Ocidente. Os Fenícios tinham-no feito vários séculos antes, criando numerosas colónias nas costas ou nas ilhas do Mediterrâneo ocidental e na Península Ibérica, em territórios hoje espanhóis ou portugueses³⁰. A colonização fenícia do sul e do sudoeste da Europa conheceu o apogeu entre os séc. VIII e VI a. C. Deixou marcas apreciáveis. A Península Ibérica ficou a dever-lhe, entre outras coisas, o azeite, o vinho e a metalurgia do ferro³¹. Dito isto, o papel que os Fenícios e os Púnicos, depois deles, tiveram na formação da civilização europeia é ínfimo, comparado com o que desempenhou a Bíblia.

2. CONTRIBUTOS DA CIVILIZAÇÃO GRECO-ROMANA

A. AS LÍNGUAS GREGA E LATINA

O contributo mais óbvio que a Antiguidade Clássica deu à civilização cristã é de ordem linguística. Ora não deve esquecer-se que a língua é a expressão e o veículo por excelência de qualquer cultura. Embora tenha tido por matriz o mundo judaico palestinese, de expressão aramaica e hebraica, o cristianismo depressa alargou o horizonte, fazendo-o coincidir em boa parte com as fronteiras do Império Romano. Por isso, a primeira língua franca dos cristãos foi o grego, a língua comum (*koiné*) do Império. Adoptando o grego como língua franca, os cristãos seguiram as pegadas do judaísmo helenístico que estava bem arraigado nos principais centros urbanos do Império. Foi, aliás, nessas comunidades judaicas de língua grega que o cristianismo começou a difundir-se fora da Palestina. Foi graças a elas que a mensagem cristã

se propagou cada vez mais longe para ocidente. Foi também a partir delas que a mensagem cristã começou a ser anunciada aos pagãos.

O grego não foi só a primeira língua de comunicação entre os cristãos no Império Romano, mas foi também a língua das suas Sagradas Escrituras. Foi a versão grega das Escrituras judaicas – não o seu texto hebraico e aramaico – que os cristãos adoptaram. Foi também em grego que os cristãos escreveram os livros que se tornarão as suas Escrituras próprias, o Novo Testamento.

Durante mais dum século, o uso do grego parece não ter levantado dificuldades. A situação mudou a partir do momento em que o cristianismo, transbordando das comunidades judaicas e das cidades cosmopolitas, começou a dirigir-se também a pessoas que não sabiam o grego ou o sabiam mal. Os cristãos puseram-se então a traduzir as suas Sagradas Escrituras do grego para latim, como os judeus já haviam traduzido as suas do hebraico e do aramaico para grego. Conhecem-se mal as origens da Bíblia latina. Tudo indica que as primeiras traduções foram feitas na África do Norte cerca de meados do séc. II. Essas traduções foram objecto de revisões em lugares diferentes. Designam-se todas as formas da Bíblia latina anteriores a fins do séc. IV com a expressão *Vetus Latina* (Antiga [versão] Latina).

As antigas traduções latinas da Bíblia apresentavam muitas divergências entre si. Em fins do séc. IV, Jerónimo (cerca de 347-420) propôs-se remediar isso fazendo uma nova tradução do Antigo Testamento mais cuidada e mais conforme com o hebraico. A versão latina da Bíblia que Jerónimo fez tornou-se, a partir do séc. VIII, a Vulgata, isto é, a versão oficial da Igreja latina ou do Ocidente³². Nos meios académicos, a Vulgata perdeu o monopólio no Renascimento. Movidos pelo desejo do regresso às fontes, os estudiosos voltaram-se então para o texto hebraico/aramaico do Antigo Testamento e para o texto grego do Novo Testamento. Na liturgia católica de rito ocidental, a Bíblia latina só perdeu o monopólio depois do Concílio Vaticano II, na segunda metade do séc. XX.

A tradução da Bíblia em latim foi a primeira etapa do processo de inculturação do cristianismo no Ocidente. Graças a essa tradução, o cristianismo ocidental começou a expressar-se em latim e em categorias latinas. O cristianismo e a civilização romana deram cada qual a sua

achega. A civilização romana pôs ao serviço da Bíblia a riqueza dos meios de expressão que havia forjado durante uns cinco séculos de criação literária. Por seu lado, o cristianismo entrou com a sua própria biblioteca sagrada. Traduzindo-a em latim, o cristianismo entregou-a à civilização romana. Graças à tradução latina da Bíblia, o Ocidente apropriou-se dos escritos fundantes do cristianismo e, ao mesmo tempo, do legado das antigas civilizações próximo-orientais.

A versão latina da Bíblia tornou-se o livro por excelência do Ocidente, a primeira fonte de conhecimentos religiosos. Durante muitos séculos, ela foi também a primeira fonte de conhecimentos profanos. A Bíblia era considerada como uma espécie de enciclopédia que continha todo o saber que Deus comunicou à humanidade, tanto no campo das ciências da natureza como no campo da história. A Bíblia foi a base do ensino no Ocidente até ao séc. XIII. Foi objecto de comentários e serviu de fundamento a um sem número de tratados teológicos. Uns e outros assentaram as bases não só da teologia cristã ocidental, mas também da civilização ocidental em geral. A Bíblia foi também, de longe, a primeira fonte de inspiração das artes ocidentais, sob todas as formas: literatura, pintura, escultura, música, etc.

Sendo a expressão de uma civilização muito diferente, a Bíblia trata de realidades e usa conceitos – alguns fundamentais – que não tinham correspondência na civilização latina. Por isso, foi necessário forjar novos termos latinos para expressar a novidade bíblica. Noutros casos, palavras latinas já existentes tomaram novos sentidos. A tradução da Bíblia em latim saldou-se, assim, por uma certa evolução e pelo enriquecimento da própria língua latina. Os escritores cristãos de língua latina – até ao séc. V a maioria era de origem africana – continuaram a retocar o latim para expressar os novos conceitos filosóficos e teológicos que iam elaborando³³. Assim se formou o latim eclesiástico, que foi a língua franca do Ocidente e o veículo da sua cultura durante muitos séculos. Foi ele que deu origem às línguas românicas. A sua influência estendeu-se também às línguas europeias de outras origens, fornecendo-lhes uma boa parte do vocabulário científico, filosófico, teológico e artístico. Não raro o latim foi um mero intermediário, transmitindo às línguas românicas palavras e conceitos que ele próprio recebera do grego. Nalguns casos, o próprio grego tinha-os recebido

do hebraico ou do aramaico. Depois do próprio cristianismo, a que esteve intimamente ligada, a língua latina foi porventura o factor que mais contribuiu para a formação do Ocidente e da sua civilização. O cristianismo e a língua latina uniram, em particular, os vários reinos bárbaros, levando à constituição da Europa e da sua civilização.

B. APROPRIAÇÃO CRISTÃ DE IDEIAS E VALORES DA CIVILIZAÇÃO GRECO-ROMANA.

Os cristãos adoptaram o grego e o latim sem hesitação. O mesmo não aconteceu com os demais aspectos da civilização greco-romana. Durante os primeiros cinco séculos, o cristianismo teve uma relação complexa com a civilização clássica, como fora já o caso do judaísmo. A sua atitude oscilou entre a repulsa e a atracção, a rejeição e a apropriação.

O facto está já patente no Novo Testamento. Menciono o caso de Paulo, o promotor da evangelização dos gentios. Lêem-se nas suas cartas várias condenações da sabedoria do mundo ou da filosofia grega, que o autor contrapõe à loucura da mensagem cristã (1 Cor 1, 17-31 e 3, 18-19; Col 2, 8). Apesar disso, o próprio Paulo cita às vezes a sabedoria ou os autores gregos. Assim, em 1 Coríntios – precisamente a carta em que ele insiste na denúncia da sabedoria grega – Paulo cita um provérbio grego (1 Cor 15, 33). Em Tito 1, 12, deita mão do ensino de um autor cretense para atacar os seus adversários cretenses. No discurso do areópago, o autor dos *Actos dos Apóstolos* põe na boca de Paulo a citação de um verso do poeta Arato (Act 17, 28).

De uma maneira geral, os escritos do Novo Testamento seguem modelos literários que existiam no mundo clássico. Assim, os Evangelhos correspondem às biografias dos homens divinos; as cartas neotestamentárias têm um equivalente nas cartas filosóficas; os *Actos dos Apóstolos* conformam-se com as *Res Gestae*.

Os cristãos de origem pagã não tardaram a tornar-se maioritários. Devia ser já o caso por volta do ano 100. No entanto, esse facto não provocou uma mudança de atitude em relação à civilização greco-romana. Os pagãos que se convertiam, de certo modo, rompiam com a cultura clássica (*paideia*) em que tinham sido educados. Esta era, de facto, um sistema de valores religiosos, culturais e cívicos. O objectivo da educação era inculcar esses valores e estimular a sua vivência.

Os intelectuais cristãos dos primeiros séculos – os Padres da Igreja – condenaram, de maneira unânime e absoluta, tanto a religião greco-romana como as religiões dos povos bárbaros. Condenaram também várias práticas correntes no mundo romano, entre as quais sobressaem: o abandono dos recém-nascidos (*infantum expositio*)³⁴, o aborto, a prostituição, o divórcio, a homossexualidade, os jogos sangrentos do circo, as corridas do hipódromo, o teatro, etc.

A atitude dos Padres da Igreja em relação aos outros aspectos da civilização greco-romana variou segundo as pessoas, os lugares e os tempos. Houve quem condenasse a civilização greco-romana em bloco e de maneira absoluta. Foi o caso do cartaginês Tertuliano, o primeiro grande intelectual cristão da tradição latina. São famosas as perguntas retóricas que ele formulou cerca de 200: «Que têm em comum Atenas e Jerusalém? A Academia e a Igreja?»³⁵. E: «Qual é a semelhança entre um cristão e um filósofo? Entre um discípulo da Grécia e um discípulo do céu?»³⁶. Tertuliano exclui a possibilidade de um cristão exercer a profissão de professor, pois teria que ensinar a mitologia pagã³⁷. No entanto, a prática de Tertuliano não corresponde à sua posição teórica. Por isso, as suas declarações, manifestamente polémicas, não podem ser tomadas à letra. São uma maneira de afirmar que a fé cristã é superior à razão e que a revelação cristã é superior às conclusões da filosofia. Tertuliano não deixou de ser filósofo ao converter-se ao cristianismo. De facto, foi com argumentos filosóficos que ele atacou a filosofia, recorrendo ao arsenal dos argumentos dos cépticos para refutar a ideia de que a filosofia possa alcançar a verdade³⁸.

A grande maioria dos Padres expressa opiniões menos negativas em relação à civilização clássica, admitindo que ela contém elementos válidos. Assim, Teófilo de Antioquia, nos fins do séc. II, denuncia a inanidade dos escritos dos filósofos, dos historiadores e dos poetas, mas ao mesmo tempo reconhece que, nalguns domínios, eles dizem a verdade³⁹. O palestinese Justino, cerca de 150, vai mais longe, afirmando que Deus pôs em todos os homens as sementes da verdade. As doutrinas dos filósofos, dos prosadores e dos poetas pagãos não são estranhas às doutrinas cristãs, mas não lhes são idênticas, como a semente ainda não é a árvore⁴⁰.

Segundo uma das explicações dadas pelos Padres da Igreja no seguimento dos judeo-helenistas, se os escritos clássicos contêm algumas verdades, é porque os seus autores plagiaram as Escrituras ou nelas se inspiraram. Assim, o autor da *Exortação aos Helenos*, no séc. III, admite que, entre outros, Orfeu, Homero, Pitágoras e Platão tenham sido politeístas na juventude, mas, na sequência de uma estadia no Egipto, teriam acabado por confessar o monoteísmo, sob a influência de Moisés⁴¹.

A teoria do plágio, pelo menos o seu uso cristão, destinava-se a mostrar várias coisas ao mesmo tempo: 1) A superioridade das Escrituras em relação à civilização grega. Sendo anteriores aos escritos gregos, as Escrituras são-lhes superiores⁴². 2) A identidade substancial entre o que a civilização grega tem de bom e as Escrituras, pois o que a primeira tem de bom não passa de uma cópia das segundas. 3) A utilidade do recurso a certos aspectos da civilização grega para alcançar o verdadeiro conhecimento⁴³. Há passagens dos escritos pagãos que os cristãos não só podem aprovar, mas devem utilizar, tanto mais que desse modo poderão ser compreendidos mais facilmente pelos pagãos.

De facto, consciente ou inconscientemente, todos os Padres da Igreja – mesmo aqueles que, teoricamente, condenavam essa prática – se serviram da civilização greco-romana, sobretudo da tradição estóica e platónica, para formular a fé cristã. Julgaram a civilização clássica e escolheram os elementos que lhes pareceram úteis para expor a fé cristã. Os Padres apropriaram-se, assim, da civilização greco-romana, mas integraram-na no seu sistema religioso, onde adquire um sentido novo. Os cristãos fizeram da *paideia* greco-romana uma espécie de propedêutica à verdadeira *paideia*, a doutrina cristã. Perdendo a soberania de que gozava, a *paideia* greco-romana converteu-se numa serva da teologia cristã.

Mesmo depois do seu reconhecimento, os cristãos não criaram um sistema educativo próprio. Enquanto durou o Império, cristãos e pagãos continuaram a frequentar as mesmas escolas, onde aprendiam a ler e a escrever com os mesmos métodos tradicionais, lendo os autores clássicos e copiando listas de nomes mitológicos. Nos primeiros tempos da oficialização do cristianismo, o corpo docente devia ser

composto de cristãos e de pagãos. No entanto, o sistema educativo parece ter passado em pouco tempo para as mãos de uma aristocracia cristianizada. A osmose entre a civilização clássica e o cristianismo estava consumada no séc. V.

O desaparecimento do Estado Romano acarretou a desintegração do sistema educativo nos seus antigos territórios. As escolas desapareceram em fins do séc. V na Gália, e um pouco mais tarde na Itália e em Espanha. Só as grandes famílias podiam continuar a dar aos filhos a educação tradicional, confiando essa tarefa a um preceptor contratado ou a um letrado da própria família. O desaparecimento das escolas teve como consequência a analfabetização da maioria da população (os *illiterati*) e a concentração da literacia num número reduzido de famílias. A literacia concedia um grande poder a essas famílias, pois tornava-as indispensáveis tanto para os reis bárbaros como para a Igreja: os reis precisavam delas para a administração dos respectivos reinos – administração essa herdada do Império Romano; a Igreja, em plena expansão, precisava delas para o desempenho da sua missão.

Não bastando essa elite para fornecer os quadros de que precisava, a Igreja criou as suas próprias instituições de ensino: as escolas episcopais e as escolas presbiterais. Em Espanha, o concílio de Toledo (527) regulamenta a formação das crianças destinadas ao clero. Essa formação tinha lugar na residência episcopal e sob a direcção do próprio bispo. Ia até aos 18 anos, altura em que o jovem optava pelas ordens ou pelo regresso ao estado laico. Na Gália, o concílio de Vaison (529) decide que os próprios párocos rurais devem levar para casa leitores e ensinar-lhes o saltério, os textos sagrados e a lei divina. Criando as escolas episcopais e presbiterais, a Igreja alarga ao clero uma prática que existia já no monaquismo⁴⁴.

3. FUSÃO DOS MUNDOS LATINO E BÁRBARO NO CADINHO DO CRISTIANISMO

A cristianização dos Bárbaros implicou uma nova mestiçagem, sob alguns aspectos ainda mais complexa, entre os cristãos romanos ou romanizados (latinizados) e os cristãos bárbaros, sobretudo celtas e germânicos.

4. CONCLUSÃO

A civilização ocidental é o fruto dum processo de mestiçagens, inculturações, e criações que se sucederam ao longo de mais de dois milénios. A primeira das mestiçagens foi a que se deu entre a civilização helenística e a civilização romana nos dois últimos séculos antes da era cristã. Foi uma consequência da expansão dos Romanos para o Oriente, graças à conquista do mundo helenístico. Embora o mundo helenístico tenha sido vencido militar e politicamente, a sua civilização impôs-se aos vencedores romanos, que a adoptaram. O mundo romano helenizou-se, tomando-se greco-romana a sua civilização. A própria civilização helenística de que o Império Romano foi herdeiro era já uma mestiçagem, que aliava o legado grego e os legados de vários povos do Próximo-Oriente.

A segunda mestiçagem foi a inculturação do cristianismo na civilização greco-romana. Essa inculturação começou logo que apareceu o cristianismo. Durante um pouco mais de dois séculos e meio o cristianismo foi-se difundindo no Império Romano e, ao mesmo tempo, procurando expressar em categorias greco-romanas a sua doutrina, que tem como núcleo ou fundamento as Sagradas Escrituras. Os autores do Novo Testamento e, posteriormente, os Padres da Igreja examinaram de maneira crítica a civilização greco-romana, rejeitaram tudo o que nela não se coadunava com a doutrina cristã e apoderaram-se de tudo o que nela lhes parecia coadunar-se com a fé cristã ou ser útil para expressá-la. Os cristãos serviram-se da civilização greco-romana como de uma pedreira onde iam buscar cantarias para a sua construção. Este empreendimento tornou-se fácil a partir do momento em que a conversão de Constantino pôs o cristianismo no trono imperial e, sobretudo, a partir de fins do séc. IV, altura em que o cristianismo desempenhou o papel de religião oficial do Império Romano. A inculturação do cristianismo na civilização greco-romana deu origem a uma nova civilização romana, que foi modelada pelo cristianismo. Repare-se que o elemento dominante ou o princípio fecundante desta mestiçagem, as Sagradas Escrituras cristãs, é originário do Próximo Oriente e constitui uma boa amostra das civilizações dos povos dessa zona, sobretudo dos povos semitas, no primeiro milénio a. C.

A terceira e última grande mestiçagem que deve assinalar-se foi a que se deu, no Ocidente, entre os cristãos romanos ou romanizados e os Bárbaros, sobretudo celtas e germânicos. Foi a cristianização do Império Romano do Ocidente e a mestiçagem dos romanos ou romanizados com os Bárbaros no seio do cristianismo que deu origem à Europa e, por conseguinte, pôs a última pedra nos fundamentos da civilização ocidental¹⁴⁵.

Posteriormente, a civilização ocidental conheceu ainda outras mestiçagens, de menor alcance, no contexto da colonização, sobretudo das Américas. No entanto, de uma maneira geral, as outras grandes transformações que se deram na civilização ocidental resultaram de processos que lhe são próprios, que nalguns casos consistiram num regresso às fontes (renascimentos). A civilização ocidental caracteriza-se, aliás, por um grande dinamismo interno, que foi fonte de mudança e de progresso. Esse dinamismo vem-lhe porventura da matriz cristã, voltada para um desenlace feliz da aventura humana. Sedimentação da experiência de numerosas gerações, as próprias Escrituras cristãs só têm sentido se forem objecto de constantes reinterpretações e actualizações inovadoras. A necessidade da reinterpretação e da actualização não é apanágio do cristianismo. É um dado comum às religiões que têm escritos fundantes, nomeadamente ao cristianismo, ao judaísmo e ao islão. Por maior que seja o seu alcance universal, os escritos fundantes dessas religiões são obras situadas no tempo e no espaço, que acabam por envelhecer e, por isso, precisam de ser renovadas. É essa a função da tradição, do comentário, da interpretação, da actualização.

CRISTIANIZAÇÃO DO TEMPO

1. INTRODUÇÃO

Existem três medidas naturais do tempo. Duas são fornecidas pelos movimentos aparentes do sol: o dia, marcado pela alternância da luz e da obscuridade; o ano, delimitado pelo ciclo das estações. A outra medida natural do tempo, o mês, é determinada pelas fases da lua. O calendário pode assentar nos movimentos aparentes do sol (calendário solar), nas fases da lua (calendário lunar) ou numa combinação dos dois fenómenos. A semana é um caso à parte. Embora tenha sido associada

aos astros, o seu fundamento astronómico não é certo. Vamos deter-nos na semana e no ano. As consequências da sua cristianização são as mais visíveis na organização do tempo das actuais sociedades ocidentais ou ocidentalizadas.

2. A SEMANA

A instituição da semana é de origem oriental. Era tradicional no judaísmo, de quem o cristianismo a herdou. Uma unidade de tempo formada por sete dias existia também no mundo romano do séc. I d. C. É interessante notar as diferenças entre as semanas judaica, romana e cristã⁴⁶. No judaísmo, os dias da semana, com excepção do último – o sábado – não tinham nomes próprios. Eram designados por um simples ordinal, correspondendo o primeiro dia ao nosso domingo. O judaísmo rabínico continuou esta prática. No mundo romano, a semana começava no sábado e cada um dos dias era posto em relação com um astro: dia de Saturno (sábado), dia do Sol (domingo), dia da Lua (segunda-feira), dia de Marte (terça-feira), dia de Mercúrio (quarta-feira), dia de Júpiter (quinta-feira) e dia de Vénus (sexta-feira)⁴⁷. A semana romana não parece implicar uma hierarquização dos dias.

Privilegiando um dia, a concepção cristã situa-se na linha judaica. No entanto, o cristianismo mudou o eixo da semana, em conformidade com a sua fé. Para os cristãos, o eixo da semana não é o último dia – o sábado, o cume da criação – como no judaísmo, mas o primeiro, porque foi no primeiro dia da semana que o Senhor ressuscitou⁴⁸. Foi nesse dia que, desde sempre, os cristãos celebraram a Eucaristia, a páscoa semanal (Lc 24,13.35; Act 20,6-12). O Apoc 1,9-10 mostra que, em fins do séc. I, os cristãos já davam um nome próprio ao primeiro dia da semana. Chamavam-no «dia do Senhor» (*heméra kuriaké, dies dominica*)⁴⁹. As linguas românicas perpetuaram o nome, o latim *dies dominica* tendo dado domingo, *dimanche, domenica*. Houve cristãos que designaram esse dia com o nome romano de «dia do sol». Foi o caso de Justino, em meados do séc. II⁵⁰. O nome romano foi conservado pelas línguas germânicas (*Sunday, Sonntag*). As línguas românicas guardaram o nome próprio do sábado, de origem hebraica. Fora o português, que conservou a prática eclesiástica de designar os

restantes dias da semana com um número ordinal, as outras línguas latinas deram-lhes os nomes romanos. As línguas germânicas fizeram o mesmo⁵¹, mas substituíram os nomes latinos de alguns astros (deuses) pelos seus equivalentes germânicos⁵².

Em 321, Constantino fez do dia em que os cristãos se reuniam para comemorar a ressurreição de Cristo – o dia do Senhor ou o dia do Sol – um dia de repouso obrigatório. A organização ocidental da semana funda-se, assim, na fé cristã e foi concebida para servir a prática cristã. Como muitas outras instituições de origem cristã, ou que foram transformadas pelo cristianismo, a semana perdeu a sua referência original. Para a maioria dos actuais Ocidentais ou ocidentalizados, o domingo não passa dum feriado hebdomadário. Com a instituição do que ainda há pouco se chamava a semana inglesa, o domingo, em vez de ser o primeiro dia da semana, tornou-se o segundo e último dia do fim de semana.

2. O ANO LITÚRGICO CRISTÃO

Os cristãos adoptaram o calendário solar que César havia reformado em 45 a. C. É o chamado calendário juliano, que é de uma grande precisão. Ainda hoje o usamos, com uma ligeira correcção que lhe fez o papa Gregório XIII em 1582. A escolha do calendário solar não impediu que o cristianismo recorresse também, por razões históricas e teológicas, ao calendário lunar na sua prática litúrgica. Fê-lo, concretamente, para determinar a data da Páscoa, que é o centro da liturgia cristã.

A. CICLO PASCAL

Os judeo-cristãos continuaram a celebrar a Páscoa na data judaica, isto é, no dia 14 de Nisan, que era o aniversário da paixão de Jesus, segundo Jo 18,28 e 19,14. Durante décadas, os cristãos contentaram-se com a comemoração hebdomadária da ressurreição do Senhor. Foi só a partir de fins do séc. I ou no séc. II que começaram a celebrar, de maneira especial, a ressurreição do Senhor uma vez por ano. Enquanto uns, sobretudo na Ásia Menor, o faziam no dia 14 de Nisan, que podia cair num dia qualquer da semana, os outros faziam-no no domingo a seguir ao dia 14 de Nisan. Celebrar a Páscoa no domingo, que era o dia da comemoração hebdomadária da ressurreição do Senhor, equivalia

a fazer dela antes de mais a celebração anual da ressurreição. Nessa tradição, o ciclo pascal era já no fim do séc. II um período de cinquenta dias, que ia da Páscoa ao Pentecostes. O concílio de Niceia, em 325, pôs por fim termo à querela, fixando a data da Páscoa no domingo a seguir à primeira lua da Primavera. Não tendo aceitado a correcção do calendário feita pelo Papa Gregório XIII, algumas Igrejas Orientais não celebram todos os anos as festas do ciclo pascal nas mesmas datas que a Igreja católica romana.

B. CICLO NATALÍCIO

No séc. IV constituiu-se outro ciclo de festas, relativo este ao mistério da Incarnação. A mais antiga dessas festas é a Epifania, que celebrava ao mesmo tempo o nascimento de Jesus, o seu baptismo e a sua manifestação ao mundo. A Epifania apareceu no Oriente, provavelmente no séc. II. A outra festa antiga do mesmo ciclo é o *dies natalis*, o Natal, que comemora o nascimento de Cristo. O Natal começou a ser celebrado em Roma no começo do séc. IV. A escolha do dia 25 de Dezembro, que teve lugar sob Constantino, inscreveu-se no processo de apropriação da civilização romana. Com efeito, o dia 25 de Dezembro, quatro dias depois do solstício do Inverno, era o dia da festa do Sol Invicto (*Sol Invictus*). Divindade árabe, o Sol Invicto foi levado para Roma pelos imperadores de origem síria nos começos do séc. III d. C. Romanizado por Aureliano (274), tornou-se o protector oficial do Império. Celebrando o nascimento de Cristo no dia da festa do Sol Invicto, os cristãos puseram Cristo no lugar do Sol Invicto. Despojaram o Sol Invicto dos seus atributos em proveito de Cristo, apropriando-se também de parte do ritual da sua festa. Passado mais de um século, Leão Magno (440-461), bispo de Roma entre 440 e 446, denuncia a prática de se inclinar diante do sol nascente na festa do Natal⁵³. O ciclo natalício ficou completo com a inserção da Anunciação, a festa da concepção de Jesus, logicamente fixada no dia 25 de Março, nove meses antes do Natal.

C. COMEMORAÇÃO DOS MÁRTIRES

O tempo que separa os ciclos pascal e natalício começou por ser consagrado à comemoração dos mártires. A princípio, cada Igreja ou

grupo de Igrejas celebrava os seus mártires próprios. O número e as datas das festas variavam de uma Igreja para outra ou de um grupo de Igrejas para outro. A Igreja de Roma era a que tinha a lista de mártires mais longa e, por isso, celebrava um maior número de festas. A pouco e pouco todos os dias foram integrados no ciclo litúrgico semanal ou anual.

3. A ERA CRISTÃ

As primeiras gerações cristãs não se preocuparam muito com a cronologia da vida de Jesus. A prova disso é o facto de que o Novo Testamento dá poucas informações sobre essa matéria. As poucas que dá encontram-se no Evangelho de Lucas. Segundo Lc 3,23, Jesus tinha mais ou menos 30 anos quando começou a actividade pública. Esse mesmo capítulo encadeia a actividade pública de Jesus na actividade pública de João Baptista, que Lc 3,1 data do ano 15 de Tibério. Esse texto é o único do Novo Testamento que situa, de maneira precisa, um acontecimento na história romana. Foi com base nesses dois textos que vários autores, a partir do séc. II, procuraram determinar o ano do nascimento de Jesus e, de uma maneira geral, construir a cronologia da sua vida.

Não tendo em conta o carácter aproximativo da informação de Lc 3,23, os autores tomam os 30 anos como sendo a idade exacta de Jesus aquando do começo da sua actividade. Com base nos dados de Lc 3,1.23, assim entendidos, e na cronologia dos reinados de Tibério e de Octávio Augusto, é fácil calcular o ano do nascimento de Jesus. Dos 30 anos que Jesus tinha no começo da sua actividade, os últimos 15 devem situar-se no reinado de Tibério (14 d. C.-37 d. C.) e os primeiros 15 no reinado de Augusto (43 a. C.-14 d. C.). Tendo Augusto reinado 56 ou 57 anos, o nascimento de Jesus deve situar-se no ano 41 ou 42, que correspondem aos anos 2 e 3 a. C. A partir dessa data, os autores procuraram reconstituir o resto da cronologia de Jesus.

Que se saiba, durante séculos ninguém propôs fazer do nascimento de Jesus o começo de uma nova era. Os cristãos do Império Romano continuaram a usar os critérios nele vigentes para distinguir os anos e organizá-los em séries, sendo os mais correntes o lugar que o ano ocupava num reinado, numa indicação⁵⁴, ou em relação à fundação de Roma⁵⁵.

Para o nosso propósito, interessa-nos sobretudo uma contagem de origem egípcia. Começa no primeiro dia do mês de *Thoth*

(correspondente ao dia 29 de Agosto) de 284 da era cristã. Esse ano foi o primeiro do reinado de Diocleciano (284-305). Por isso, a era que nele começa foi chamada «era de Diocleciano». Com esse nome, foi usada no Egito desde o séc. IV até, pelo menos, ao séc. XII. A era de Diocleciano foi chamada, posteriormente, «era dos Mártires». Com este nome, está documentada no Egito a partir de fins do séc. VIII. Durante vários séculos, ela foi designada pelos dois nomes. A era dos Mártires é a era oficial da Igreja copta⁵⁶.

Entre as particularidades da era de Diocleciano, a mais interessante é o facto de estar relacionada com o ciclo lunar de 19 anos, um ciclo no termo do qual as lunações voltam a dar-se nos mesmos dias do mês. Com efeito, o começo da era de Diocleciano, no ano de 284 da era cristã, coincide com o início dum desses ciclos. A era de Diocleciano é, de facto, uma sucessão de ciclos lunares de 19 anos. Segundo a opinião corrente, essa era foi criada pelos cristãos de Alexandria, precisamente, para situar num quadro cronológico mais vasto as datas da Páscoa. Observando que ela figura também em horóscopos, textos astrológicos e em *grafitti* encontrados num templo pagão, MacCoull e Worp concluem que ela é de origem pagã. Teria sido criada por razões religiosas, mas pagãs⁵⁷.

Seja como for, não há dúvida de que a era de Diocleciano satisfazia as exigências cristãs relativas à fixação das datas da Páscoa melhor do que qualquer outra. Por isso, ela foi um dos instrumentos essenciais de que os cristãos se serviram para elaborar as tabelas pascais. Essa prática nasceu em Alexandria, de onde passou para Roma. Terminando em 247 da era de Diocleciano (531 da era cristã) a tabela pascal preparada por Cirilo de Alexandria, o papa encarregou o monge Dionísio Pequeno (Dionysius Exiguus) de preparar uma nova tabela, que começaria no ano 248 da era de Diocleciano (532 da era cristã)⁵⁸. Seguindo a prática alexandrina, Dionísio tomou como base dos seus cálculos o ciclo lunar de 19 anos. Mas, querendo evitar que a nova tabela pascal perpetuasse o nome do «ímpio perseguidor», Dionísio decidiu mudar o ponto de partida da contagem dos anos. Em vez de os contar a partir do início do reinado de Diocleciano, decidiu contá-los a partir da «Incarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo»⁵⁹.

A fixação do ano do nascimento de Jesus obedeceu a duas considerações. Dado o objectivo da contagem de que faz parte, o ano do nascimento de Jesus tinha que coincidir com o primeiro ano de um dos ciclos lunares de 19 anos. Por isso, Dionísio recuou no tempo, a partir do início do reinado de Diocleciano, por períodos de 19 anos. Por outro lado, convinha que o ano da «Incarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo» estivesse o mais próximo possível das datas do nascimento de Jesus supostas por Lc 3,1.23. Ora, feitos os cálculos, constata-se que o ano 43 de Augusto (753 da Fundação de Roma), só um ano ou dois depois das datas sugeridas por Lc 3,1.23, marcou o começo de um novo ciclo de 19 anos. Por isso, Dionísio fixou nesse ano o começo da era da «Incarnação».

4. CONCLUSÕES

A organização ocidental do tempo foi obra do cristianismo. Foi criada para servir a liturgia cristã. Esses factos passam hoje despercebidos a muitos ocidentais, que não distinguem entre os feriados de origem religiosa (dias santos) e os feriados ligados a acontecimentos nacionais. Algumas festas cristãs tornaram-se celebrações de uma espécie de religião cívica, laica ou secular. É o caso do Natal, convertido em festa da família. Poderia mencionar-se também o dia dos Fiéis Defuntos, que por razões práticas é adiantado para a véspera, feriado (festa de Todos os Santos). Desconfio que muita gente não distingue entre as origens dessas celebrações e as origens das celebrações dos dias da mãe ou do pai, criadas recentemente. Numa palavra, a civilização ocidental perdeu em grande parte a memória das origens cristãs da sua organização do tempo ou não as tem em conta. Para todos os efeitos, a organização ocidental do tempo, desligou-se, assim, das suas raízes cristãs, laicizou-se, tornando-se de certa maneira autónoma.

RAÍZES CRISTÃS DO INDIVIDUALISMO

1. INTRODUÇÃO

Na linguagem corrente, os termos individualismo/individualista são usados sobretudo no sentido pejorativo de egoísmo/egoísta. Em sentido próprio, a palavra individualismo designa um sistema de valores no

qual o indivíduo tem a primazia em relação ao grupo: família, tribo, classe, nação. Segundo esse sistema, o indivíduo é o valor supremo. O individualismo opõe-se ao «holismo» (do grego *hólos*, inteiro, todo), que atribuiu a primazia ao grupo, do qual o indivíduo é um membro. Entendido nesse sentido, o individualismo é o núcleo da civilização ocidental, sob a forma actual, a que também se chama modernidade. Da primazia do indivíduo e da sua liberdade decorrem, ou são indissociáveis, as demais características da civilização ocidental, nomeadamente os direitos humanos, a democracia, o laicismo (separação entre as esferas política e religiosa), o capitalismo, etc⁶⁰.

2. A HIPÓTESE DO ANTROPÓLOGO LOUIS DUMONT

É opinião comum que o individualismo deriva do cristianismo. Essa opinião deve parecer óbvia à maioria, que nem se dá ao trabalho de a verificar. O antropólogo Dumont foi um dos raros que se propôs fazê-lo. Constatando que, tanto no mundo grego (epicurismo e estoicismo) como no mundo indiano, o acesso à liberdade passa pela renúncia ao mundo, Dumont avança a hipótese segundo a qual a emancipação do indivíduo ocidental resultou de um processo similar. Esse processo teria sido intrínseco ao cristianismo ocidental. Dumont passa revista à história desse ramo do cristianismo. Desde os começos, escreve ele, o cristianismo afirma que o homem é um indivíduo em relação com Deus. Essa relação liberta o homem do mundo, transformando-o num «indivíduo-fora-do-mundo». Daí que nos primeiros tempos os cristãos tenham manifestado pouco interesse pelo mundo. No decurso da história do cristianismo, o «indivíduo-fora-do-mundo» foi entrando no mundo. Dumont distingue três etapas no processo de mundanização que deu origem ao individualismo. A primeira estendeu-se desde as origens do cristianismo até ao séc. VIII. Tardando a parusia, o cristianismo dotou-se de uma hierarquia. Embora relativizasse a vida do mundo, o cristianismo deixou de a recusar em absoluto. Seguiu-se a cristianização do Império Romano. Como resposta, Santo Agostinho elaborou a teoria das duas cidades: o Estado está para a Igreja como a terra está para o céu. A segunda etapa começou no séc. VIII. A partir de então, o papa entrou na política, arrogando-se o direito de fazer e desfazer os imperadores e os reis do Ocidente. Pretendendo governar o

mundo, a Igreja tornou-se mais mundana. Ao mesmo tempo, conferiu à política o carácter absoluto que era próprio da religião. A terceira etapa foi constituída pela teologia e pela prática calvinistas. Segundo o calvinismo, é no mundo que o «eleito» trabalha para a glória de Deus, sendo a fidelidade a essa tarefa a marca e a única prova da eleição. O indivíduo calvinista fica inteiramente imerso no mundo. Por outro lado, o cristão individual passa à frente da Igreja, concebida como uma associação de indivíduos⁶¹.

Esta reconstituição histórica depende em grande parte da teologia protestante liberal de Ernst Troeltsch. Seja qual for o valor dos pormenores da hipótese de Dumont, parece-me certo que o individualismo ocidental tem raízes no cristianismo. Pode assinalar-se, de uma maneira geral, a primazia que o Novo Testamento reconhece a cada ser humano, tratando-o como uma pessoa única, beneficiária de todo o desvelo de Deus, livre e responsável pelo seu destino. Foi sobretudo S. Paulo que estabeleceu os fundamentos da primazia da pessoa humana individual.

3. A TEOLOGIA PAULINA FONTE DO INDIVIDUALISMO

Começamos pela leitura de Gal 3,23-29, texto que me parece ser particularmente pertinente para a questão da emergência do indivíduo.

«23 Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de revelar-se. 24 Assim a Lei tornou-se o nosso pedagogo até Cristo, para que fossemos justificados pela fé. 25 Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo; 26 vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, 27 pois todos vós, que fostes baptizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. 28 Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. 29 E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa.»

Penso que Paulo se dirige a cristãos de origem pagã⁶². Na ausência do Apóstolo, agitadores judeo-cristãos tentaram persuadir os cristãos gálatas de que a circuncisão era necessária. Não querendo circuncidar-se, os Gálatas estavam tentados a apostatar e a voltar às práticas pagãs. É nesse contexto que deve ler-se a declaração de Paulo: «Não há judeu

nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus» (v. 28). Paulo alinha três pares de termos antitéticos: judeu-grego, escravo-homem livre e homem-mulher. Distingue, assim, seis categorias de pessoas organizadas em três grupos, cada qual com dois membros opostos. Troy W. Martin pensa, a meu ver com razão, que a declaração de Paulo se contrapõe a Gn 17,9-14, texto que estabelece a aliança da circuncisão. Foi Gn 17,9-14 que ditou a lista das seis categorias de pessoas mencionadas em Gal 3,28 e a sua organização. Por isso, é a sua comparação com Gn 17,9-14 que revela o sentido de Gal 3,28. Gn 17,9-14 reza assim:

«9 Deus disse a Abraão: “Quanto a ti, tu observarás a minha aliança, tu e a tua raça depois de ti, de geração em geração. 10 E eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, a tua raça depois de ti: que todos os vossos machos sejam circuncidados. 11 Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós. 12 Quando completarem oito dias, todos os vossos machos serão circuncidados, de geração em geração. Tanto o nascido em casa como o comprado por dinheiro a algum estrangeiro que não é de tua raça, 13 deverá ser circuncidado o que for nascido em casa e o que for comprado por dinheiro. Minha aliança estará marcada na vossa carne como uma aliança perpétua. 14 O incircunciso, o macho cuja carne do prepúcio não tiver sido cortada, esta vida será eliminada de sua parentela: ele violou minha aliança».

Segundo este texto, a aliança da circuncisão cria as seis categorias de pessoas mencionadas em Gal 3,28 e organiza-as nos mesmos três pares antitéticos. A circuncisão separa os homens judeus de todos os demais homens. É o primeiro par de Gal 3,28. Este par abarca toda a humanidade, ou melhor dito, toda a «masculinidade», mas divide-a, segundo um critério ao mesmo tempo étnico e religioso, em duas categorias: judeus e gentios⁶³. Gn 17,12-13 ordena a circuncisão dos escravos, nomeadamente dos escravos de origem estrangeira. Vários textos pressupõem que os homens livres estrangeiros podiam viver entre os judeus sem serem obrigados a circuncidar-se⁶⁴. Ao mencionar os escravos de origem estrangeira, Gn 17,12-13 implica a oposição entre eles e os estrangeiros livres. Os primeiros eram obrigatoriamente circuncidados, os segundos podiam, livremente, fazê-lo⁶⁵. À luz destes

textos, pode concluir-se que o par escravo-homem livre de Gal 3,28 se refere a todos os homens estrangeiros, mas divide-os segundo o seu estatuto social, em livres e escravos. Gn 17,9-14 não menciona as mulheres, pela simples razão de que a circuncisão não lhes dizia respeito, sendo reservada aos homens (*zakar*, literalmente, macho). Excluindo as mulheres, mesmo as judias, a circuncisão introduz uma divisão entre os próprios judeus. É a essa realidade que se refere o par homem-mulher de Gal 3,28. Esse par tem como horizonte não a humanidade (Gn 1,27), mas a comunidade judaica.

Numa palavra, os três pares antitéticos de Gal 3,28 definem quem tem ou não acesso à circuncisão. São circuncidados os primeiros membros de cada um dos pares: os judeus, os seus escravos e os homens. Não são circuncidados os segundos: os gentios, os estrangeiros livres residentes no meio dos judeus, e as mulheres. Numa sociedade marcada pela circuncisão, a incircuncisão só podia implicar marginalidade. Desse ponto de vista, a situação das mulheres judias era pior do que a dos homens estrangeiros. Se fossem escravos de judeus, eram obrigatoriamente circuncidados; se fossem livres, podiam circuncidar-se.

No que toca aos cristãos, Gal 3,28 nega a existência das antíteses entre judeus e gentios, escravos e homens livres, homens e mulheres, assim como as divisões que elas pressupõem. Todos os cristãos são um só pela fé e pelo baptismo em Cristo Jesus. O texto contrapõe, assim, os requisitos do baptismo aos requisitos da circuncisão. O único requisito do baptismo é a fé em Jesus Cristo. Nenhum dos requisitos da circuncisão é pertinente no caso do baptismo. Nenhuma das condições de que depende a circuncisão se lhe aplica. É indiferente que a pessoa que vai ser baptizada seja judeu ou gentio, escravo ou homem livre, homem ou mulher. Nenhuma dessas considerações entra em linha de conta. A diferença no tratamento das mulheres é a mais flagrante. Excluídas da circuncisão, elas são baptizadas como os homens. Enquanto a circuncisão separa o homem e a mulher, do ponto de vista religioso, o baptismo une-os.

Segundo a teologia de S. Paulo, diante de Deus, todos os seres humanos estão em pé de igualdade. Deus oferece a justificação a cada um deles sem ter em conta a sua pertença religiosa ou étnica, o seu género, o seu estatuto social, as suas qualidades ou a falta delas, os

seus méritos ou os seus desméritos. Deus oferece a filiação divina a cada um dos seres humanos pelo simples facto de ele ser sua criatura. Esta teologia pressupõe, assim, o primado do indivíduo. Na realidade, o primado do indivíduo é uma consequência da recusa da Lei judaica. Com efeito, a Lei divide forçosamente os seres humanos em dois grupos: Os que aceitam a sua autoridade e os que a não aceitam; os que a observam e os que a não observam. Os seres humanos definem-se, assim, pela relação ao grupo a que pertencem. Pelo contrário, não havendo a Lei, todos e cada um dos seres humanos se definem pela sua relação pessoal com Deus. Paulo afirma ao mesmo tempo a universalidade e a singularidade da pessoa humana, que são os dois polos da mesma realidade. Dito isto, para Paulo, o indivíduo cristão não é um absoluto que se associa por contrato com outros absolutos. Pela fé e pelo baptismo, todos os indivíduos cristãos se tornam «um só em Cristo Jesus». Cada um deles passa a fazer parte do corpo de Cristo, do qual se torna membro.

Repare-se que para, S. Paulo, o baptismo não mudava a condição, a realidade cultural e o estatuto social dos cristãos, para não falar do seu género. Era óbvio que o baptismo não mudava o género dos cristãos. Os homens continuavam a ser homens e as mulheres continuavam a ser mulheres. Do mesmo modo, os que eram judeus, gentios, escravos e homens livres antes do baptismo continuavam a sê-lo depois⁶⁶. Essas circunstâncias eram desprovidas de qualquer pertinência para a entrada na comunidade cristã, mas o baptismo não as abolia como realidades sociais. A unidade que todos os cristãos formam em Cristo não exclui o pluralismo étnico, cultural e social dos cristãos. I Cor 12,12-14 pressupõe isso claramente:

«12 Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. 13 Pois fomos todos baptizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só espírito. 14 O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos.»

A metáfora do corpo de Cristo formado por muitos membros exige que as diferenças entre judeus, gentios, escravos e homens livres sejam realidades, do ponto de vista social. Em 1 Cor 7,20-24, Paulo exorta

explicitamente os cristãos de Corinto a que cada um permaneça na condição social que tinha antes da conversão.

«20 Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado. 21 Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. (...)»⁶⁷.

Os escritos paulinos exortam com relativa frequência os escravos à submissão aos senhores⁶⁸ e os senhores a tratarem bem os escravos⁶⁹. Do mesmo modo exortam as esposas a serem submissas aos maridos e os maridos a amarem as esposas e a cuidarem delas⁷⁰.

Col 3, 9b-11 destaca-se dos textos vistos até agora.

«9b Vós vos despojastes do homem velho com as suas práticas 10 e vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem de seu Criador. 11 Aí não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos.»

Em desacordo com as exortações de Col 3,18-4,1, este texto evoca uma nova criação, totalmente unificada, onde não existem as diferenças que fazem parte da actual (antiga) criação⁷¹. Em geral, os exegetas interpretam Col 3, 11, ou até Gal 3,28 e 1 Cor 12,13, num sentido escatológico. A nova criação com as características descritas em Col 3,11 tornar-se-á uma realidade no fim dos tempos. Foi nesse sentido escatológico que os Gnósticos interpretaram esses textos, citados no *Tratado Tripartido* I,5,132:23-28⁷².

De facto, a afirmação da igualdade de todos os seres humanos em relação a Deus e à salvação não teve efeitos imediatos na organização social do Ocidente. Por exemplo, só no séc. XIX se criou um movimento capaz de levar à abolição da escravatura, sendo difícil destrinçar o papel que nele desempenharam as considerações económicas e o fermento cristão. O processo de emancipação das mulheres é ainda mais recente. Nesse domínio, como noutros, a Igreja está atrasada em relação à maioria das sociedades civis que as Escrituras cristãs inspiraram.

4. GRANDES ETAPAS NA ELABORAÇÃO DO INDIVIDUALISMO

A influência do cristianismo na elaboração do conceito de pessoa não tardou tanto a fazer-se sentir. De facto, o cristianismo veiculou

desde os seus começos uma noção de pessoa, sem precedente nem paralelo no mundo greco-romano⁷³. É dessa noção de pessoa que deriva, em última análise, o individualismo moderno. De facto, a civilização ocidental está marcada por um lento e longo processo de individualização, de afirmação da supremacia do indivíduo em relação aos diferentes grupos nos quais se encontra forçosamente inserido, em todos os domínios da vida. Esse processo, que desembocou no individualismo moderno em fins do séc. XVIII, é uma das características – porventura a mais marcante – da história da civilização ocidental. Na impossibilidade de descrever esse processo, assinalo só três das suas principais etapas, que se situam todas elas no seio do cristianismo.

A. AS CONFISSÕES DE SANTO AGOSTINHO

Vernant distingue três limiares na tomada de consciência do indivíduo, comportando cada um deles a invenção de um género literário. O primeiro limiar é o do indivíduo. Destaca figuras singulares nos seus contextos sociais. Expressa-se na biografia, cuja invenção se atribui à literatura homérica. O segundo limiar é o do sujeito, que se expressa na primeira pessoa. O género literário correspondente é a autobiografia, que teria sido iniciada pela lírica grega. O terceiro e último limiar é o do eu, que designa a pessoa na sua interioridade e unicidade. Expressa-se nas confissões e diários íntimos, de que as *Confissões* de Santo Agostinho são o primeiro exemplo conhecido⁷⁴. Santo Agostinho é, assim, o inventor do eu que reflete sobre si próprio, que interpela o seu foro interior, a sua alma, e dialoga com ela⁷⁵.

B. O NOMINALISMO

Destaco a seguir o nominalismo tal como o formularam o franciscano inglês Guilherme de Ockham (ca 1280-1350) e os seus discípulos. Segundo essa teoria, só existem verdadeiramente os indivíduos, sendo os seres singulares e concretos os únicos que Deus criou. Os universais (género, espécie, etc.) não passam de abstrações, sem existência real. São simples nomes dados aos grupos de indivíduos. Daí o termo nominalismo para designar a teoria. Para G. de Ockham, esta teoria tem um fundamento teológico. É a consequência lógica da contingência radical do mundo criado. Admitir uma natureza no seio

do contingente equivaleria a impor um limite à liberdade absoluta de Deus. No domínio das realidades humanas, o nominalismo tem consequências de grande alcance. Implica que as sociedades, civis ou religiosas, não têm uma verdadeira existência. O que existe na verdade é o conjunto dos indivíduos que nelas se associam. Por exemplo, a Igreja não passaria do conjunto dos fiéis que nela se congregam. O nominalismo contribuiu sem dúvida para o aparecimento, séculos mais tarde, do individualismo teórico e prático.

C. A REFORMA PROTESTANTE (CALVINISMO E PURITANISMO)

A terceira etapa que menciono é a Reforma protestante. Dumont tem razão ao afirmar que ela desempenhou um papel decisivo na elaboração do individualismo⁷⁶. Antes dele, Max Weber havia já mostrado que o capitalismo – uma das manifestações do individualismo – é em boa parte um fruto do Protestantismo⁷⁷. Marcadas pela interiorização, a teologia e as práticas protestantes levaram à insistência na afirmação do sujeito espiritualmente autónomo. Praticando o livre exame das Escrituras, sem recurso a qualquer autoridade ou intermediário, o cristão reformado, sobretudo o calvinista, assume, na solidão da sua intimidade, a plena responsabilidade da sua salvação. Privilegiando a capacidade de auto-determinação dos crentes, assim como o papel da vontade individual, a ética protestante põe de algum modo em prática o nominalismo. Como para este, para o calvinismo em particular, a Igreja é uma livre associação de fiéis, cabendo a primazia não à Igreja, mas ao indivíduo. A teologia calvinista teve às vezes como consequência a hipertrofia da culpabilidade. Esta deu origem ao ascetismo puritano, que impregnou o individualismo anglo-saxónico. De facto, o puritanismo inglês e norte-americano foi uma das matrizes do individualismo. Os princípios individualistas do puritanismo norte-americano foram adoptados pela Declaração da Independência dos Estados Unidos da América (1776), tornando-se, assim, um dos pilares da concepção do homem e da sociedade desse país. Poucos anos mais tarde, em 1789, os princípios do individualismo foram consignados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, implantando-se assim em França, donde foram irradiando para o resto da Europa e para outras partes do mundo. Embora fossem predominantemente

ateus, os revolucionários franceses referiram-se ao precedente estado-unidense, que era explicitamente de teor cristão⁷⁸. Nos séculos XIX e XX, o individualismo foi-se propagando e traduzindo cada vez mais na organização das sociedades ocidentais, nos seus diferentes aspectos, mas não sem contestações e alguns recuos⁷⁹.

5. CONCLUSÕES

A primazia do indivíduo é o núcleo, o eixo ou o centro de gravidade da civilização ocidental desde fins do séc. XVIII. O individualismo é o resultado de um longo processo de emancipação do indivíduo em relação às diferentes colectividades em que forçosamente se encontra inserido. O processo de emancipação do indivíduo é um dos aspectos mais característicos e mais marcantes da história da civilização ocidental. As suas raízes encontram-se já no Antigo Testamento, onde se opõem duas concepções da responsabilidade humana, uma individual e outra colectiva. Essas duas concepções da responsabilidade são expressões de duas formas da religião bíblica, baseadas uma na criação e a outra na história de um grupo humano particular⁸⁰. A primazia do indivíduo foi afirmada de maneira particularmente clara e incisiva por S. Paulo. Entre as etapas que levaram de S. Paulo ao individualismo moderno nos fins do séc. XVIII, mencionei as *Confissões* de Santo Agostinho, o nominalismo e a Reforma protestante, sobretudo o calvinismo e a sua versão puritana anglo-americana. A concepção ocidental moderna do indivíduo está muito longe da de S. Paulo. Segundo a primeira, o indivíduo e a sua liberdade são um absoluto. S. Paulo distingue a situação do indivíduo antes e depois da sua adesão a Cristo. Antes, o indivíduo está só diante de Deus, como uma espécie de absoluto. A sua decisão de aderir a Jesus Cristo depende dele, sem a interferência ou a mediação de qualquer colectividade, pertença étnica ou religiosa, Lei ou méritos. Fazendo-se cristão, o indivíduo torna-se membro do corpo de Cristo, uma realidade que o ultrapassa e tem a primazia sobre ele. Tal como a organização do tempo, a concepção ocidental do indivíduo desligou-se, assim, das suas raízes cristãs, tornou-se independente delas. Numa palavra, laicizou-se.

(NOTAS)

- ¹ O verbo latino correspondente *occido* significa cair por terra, sucumbir, perecer, pôr-se (dito do sol).
- ² Data-se comumente o acontecimento de 395, ano da morte de Teodósio I e da subida ao trono dos seus filhos Arcádio e Honório. Bertrand LANÇON, *L'Antiquité tardive* (Que sais-je? 1455), Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 35-36, propõe datá-lo de 408, ano da morte de Arcádio, Imperador do Ocidente.
- ³ A antiga Bizâncio. Daí que o Império Romano do Oriente seja chamado bizantino.
- ⁴ «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs* 72/3 (1993) 22-49; *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- ⁵ B. LANÇON, *L'Antiquité tardive* (supra, n. 2), pp. 3-22.
- ⁶ Gentio/gentios traduz o hebraico *goy/goyim* (povo/povos), designação dos não judeus. Na linguagem cristã ou influenciada pelo cristianismo, usa-se sobretudo o termo pagão. Derivado do latim *pagus* (aldeia), *paganus* significa literalmente aldeão. Tendo sido os aldeões os últimos a aderir ao cristianismo, a palavra *paganus* veio a designar os adeptos das crenças anteriores. As línguas modernas herdaram esse sentido da palavra. Repare-se que ela não se aplica aos judeus.
- ⁷ TÁCITO, *Anais*, XV, 38-44. Tácito escreveu depois do ano 100.
- ⁸ Simon C. MIMOUNI, *Le Judéo-Christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, p. 181.
- ⁹ O facto foi notado por Orígenes, um grego nascido em Alexandria na primeira metade do séc. III; ORIGÈNE, *Contre Celse*, tome I (Livres I e II). Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S. J. (Sources Chrétiennes, 132), Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, II,30.
- ¹⁰ As benesses imperiais foram reservadas à Igreja reconhecida como ortodoxa, excluindo as igrejas consideradas heréticas. A mais importante das heresias era então o arianismo, que afirmava a posterioridade e, por conseguinte, a inferioridade do Filho em relação ao Pai.
- ¹¹ *Pontifex maximus* era o chefe de uma das quatro principais ordens do sacerdócio romano. Os *pontifices* eram de certo modo os guardiães do culto oficial, com atribuições variadas. O *pontifex maximus* era o verdadeiro chefe da religião oficial. A partir de Augusto (27 a. C.-14 d. C.), esse cargo foi desempenhado pelo próprio imperador.
- ¹² Marie-Françoise BASLEZ (ed.), *Les premiers temps de l'Église. De saint Paul à saint Augustin* (Collection Folio Histoire), Paris, Éditions Gallimard et Le Monde de la Bible, 2004, pp. 47-50; Jean-Luc POUTHIER, «Entretien avec Paul Veyne. Le choc du christianisme dans l'Empire gréco-romain», *Le Monde de la Bible* 169 (janvier-février 2006) 50 (48-51).
- ¹³ HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, IV, 9 - Introduction de Gustave Bardy. Texte établi et traduit par Maurice Lefèvre (Sources Chrétiennes 14), Paris, Les Éditions du Cerf, 1947, pp. 278-279.
- ¹⁴ Esta opinião de Militão foi transmitida por Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica* IV, xxvi, 8 – EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, Livres I-V. Texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy (Sources Chrétiennes 31), Paris, Les Éditions du Cerf, 1952, p. 210.
- ¹⁵ ORIGÈNE, *Contre Celse*, II, 30
- ¹⁶ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges*

- (Triakontaétérikos). Introduction, traduction originale et notes par Pierre Maraval (Sagesses chrétiennes), Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.
- ¹⁷ Eram excluídos os regimes diárquico e tetrárquico que teve o Império Romano.
 - ¹⁸ Sobre a Teologia política de Eusébio de Cesareia, vejamos-se, entre outros estudos, os comentários de Pierre Maraval na obra citada supra na n. 17, sobretudo pp. 48-67; Pierre MARAVAL, «La théologie politique de l'Empire chrétien : Quand Eusèbe de Césarée fait l'éloge de Constantin», *Le Monde de la Bible* 147 (nov-déc 2002) 32-35 = «La théologie politique de l'Empire chrétien», in Marie-Françoise BASLEZ (ed.), *Les premiers temps de l'Église* (supra, n. 13), pp. 639-645.
 - ¹⁹ O cristianismo aplicou o grupo lexical *pontifex* ao seu próprio clero. Logo a partir de fins do séc. IV ou começos do séc. V houve bispos que receberam ou se atribuíram o título de *pontifex maximus*, título esse que foi reservado ao papa a partir do Renascimento.
 - ²⁰ Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Nouvelle Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 33-34.
 - ²¹ A Ilíria era a região montanhosa da costa setentrional do Adriático.
 - ²² J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Tomo 51, Paris, 186, col. 932.
 - ²³ Pierre MARAVAL, *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe* (supra, n. 22), pp. 194-213.
 - ²⁴ Paul VEYNE, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, pp. 11-12.
 - ²⁵ O grego, a língua do Oriente, também era usado no Ocidente. A título de exemplo, menciono as inscrições achadas no santuário de Panóias, construído entre fins do séc. II e começos do séc. III da era cristã: três são em latim e uma em grego, esta última relativa a Serápis, uma divindade oriental.
 - ²⁶ Jean-Pierre VERNANT, « Écriture et religion civique en Grèce », in Jean BOTTÉRO, Clarisse HERRENSCHMIDT, Jean-Pierre VERNANT, *L'Orient Ancien et nous : L'écriture, la raison, les dieux* (Bibliothèque Albin Michel. Idées), Paris, 1996, pp. 189-223.
 - ²⁷ Pierre VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990.
 - ²⁸ Paul VEYNE, *L'Empire gréco-romain*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, pp. 11-12.
 - ²⁹ O grego, a língua do Oriente, também era usado no Ocidente. A título de exemplo, menciono as inscrições achadas no santuário de Panóias, construído entre fins do séc. II e começos do séc. III da era cristã: três são em latim e uma em grego, esta última relativa a Serápis, uma divindade oriental.
 - ³⁰ Jean-Pierre VERNANT, « Écriture et religion civique en Grèce », in Jean BOTTÉRO, Clarisse HERRENSCHMIDT, Jean-Pierre VERNANT, *L'Orient Ancien et nous : L'écriture, la raison, les dieux* (Bibliothèque Albin Michel. Idées), Paris, 1996, pp. 189-223.
 - ³¹ Pierre VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Flammarion, 1990.
 - ³² A colônia mais setentrional que se conhece em Portugal é Santa Olaia, perto da Foz do Mondego.
 - ³³ Maria Eugénia AUBET, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*. Edición ampliada y puesta al día, Barcelona, Crítica (Grijalbo Mondadori), 1994.
 - ³⁴ Pierre-Maurice BOGAERT, « La Bible latine des origines au moyen âge. Aperçu historique, état des questions », *Revue Théologique de Louvain* 19 (1988) pp. 137-159 e 276-314; Julio TREBOLLE BARRERA, *A Bíblia Judaica e a Bíblia cristã. Introdução à*

- história da Bíblia, Petrópolis, Editora Vozes, 1996, pp. 416-428. A Vulgata comporta vários livros do Antigo Testamento que não foram traduzidos por S. Jerónimo. É o caso dos chamados Deuterocanónicos, excepto Tobias e Judite.
- ³⁵ Sobre o lugar e o papel da Bíblia no mundo latino antigo, veja-se a colectânea de estudos publicada sob a direcção de Jacques FONTAINE et Charles PIETRI, *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps, 2), Paris, Éditions Beauchesne, 1985. Um volume da mesma colecção é consagrado só a Santo Agostinho e a Bíblia: Anne-Marie LA BONNARDIÈRE (ed.), *Saint Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps, 3), Paris, Éditions Beauchesne, 1986.
- ³⁶ As crianças abandonadas que sobreviviam alimentavam o mercado dos escravos e da prostituição.
- ³⁷ TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques, Introduction, Texte critique, et notes* de R. F. Refoulé – Traduction de P. de Labriolle (Sources Chrétiennes 46), Paris, Les Éditions du Cerf, 1957, VII, 9 (p. 98).
- ³⁸ *Apologeticum* XLVI, 18 – Edité par E. DEKKERS, in *Quinti Septimi Florentis Tertuliani Opera*, I (Corpus Christianorum), Turnhout, Brepols, 1954, pp. 77-171.
- ³⁹ *De idolatria*, X – Edité par A. REIFFERSCHIED et G. WISSOWA, *Quinti Septimi Florentis Tertuliani Opera*, II (Corpus Christianorum), Turnhout, Brepols, 1954, pp. 1091-1124.
- ⁴⁰ Gilles DORIVAL, « La mutation chrétienne des idées et des valeurs païennes », in *Les Pères de l'Église au ^{xx} siècle. Histoire - Littérature - Théologie* (Patrimoines. Christianisme), Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, pp. 277-278 (275-294).
- ⁴¹ Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus*. Texte grec établi par Gustave Bardy – Traduction de Jean Sarrin – Introduction et notes Gustave Bardy (Sources Chrétiennes 20), Paris, Les éditions du Cerf, 1948.
- ⁴² JUSTIN, *Requête au Sénat (dite Deuxième Apologie)*, 8, 10, 13, in *Justin Martyr. Œuvres complètes* (« Bibliothèque » Migne), Paris, Diffusion Brepols, 1994.
- ⁴³ PSEUDO-IUSTINUS, *Cohortatio ad graecos*, 28, in Miroslav MARCOVICH (ed.), *Pseudo-Iustinus Cohortatio ad graecos, De monarchia, Oratio ad graecos* (Patristische Texte und Studien 32), Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- ⁴⁴ O argumento só valeria para parte do Antigo Testamento.
- ⁴⁵ Pier Franco BEATRICE, « Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère », *Kernos* 10 (1997) 42-43 (39-56).
- ⁴⁶ Pierre RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1979 (Picard, 21989).
- ⁴⁷ Jacques LE GOFF, *L'Europe est-elle née au Moyen-Âge ? Essai*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, pp. 27-37.
- ⁴⁸ Veja-se Charles PIETRI, « Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV^e-VI^e s.) », in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. III^e-XIII^e siècles* (Colloques internationaux du CNRS, 604), Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, pp. 63-97.
- ⁴⁹ Dies Saturni, dies Solis, dies Lunis, dies Martis, dies Mercuris/Mercurii, dies Jovis, dies Veneris.
- ⁵⁰ Mt 28,1 ; Mc 16,9 ; Lc 24,1 ; Jo 20,1.
- ⁵¹ O nome lê-se também na *Didaké* (14,1) e na carta de S^{to}. Inácio de Antioquia aos Magnésios (9,1-2).
- ⁵² JUSTIN, *Grande Apologie*, LXVII, in *Justin Martyr. Œuvres complètes* (« Bibliothèque » Migne), Paris, Diffusion Brepols, 1994.
- ⁵³ Chamando *Mittwoch* (meio da semana) à quarta-feira, o alemão constitui excepção.

- ⁵⁴ *Dienstag/Tuesday*, dia de Ziu, deus da guerra, identificado com Marte; *Wednesday*, dia de Wotan ou Wuotan, identificado com Mercúrio; *Freitag/Friday*, dia da irmã do deus Frig, identificada com Vénus.
- ⁵⁵ *Sermones XXVII*, 4 (*In Nativitate* 7,4); LÉON LE GRAND, *Sermans*. Tome I. Introduction de Dom Jean Leclercq – Traduction et notes de Dom René Dolle (Sources Chrétiennes 22), Paris, Les Éditions du Cerf, 1947, p. 142.
- ⁵⁶ Período fiscal de 15 anos.
- ⁵⁷ *Ab urbe condita*, o que corresponde a 753 a. C.
- ⁵⁸ Leslie S. B. MacCOULL – Klaas A. Worp, «The Era of the Martyrs», in Mario CAPASSO et alii (eds), *Miscellanea Papyrologica in occasione del bicentenario dell'edizione della Charta Borgiana* (Papyrologica Florentina, 19), Firenze, Edizioni Gonnelli, 1990, (parte seconda) pp. 375-408; *Id.*, «The Eras of Diocletian and the Martyrs: Addenda & Corrigenda», *Analecta Papyrologica* 7 (1995) 155-164.
- ⁵⁹ Leslie S. B. MacCOULL – Klaas A. Worp, «The Era of the Martyrs», (supra n. 56), pp. 378-379.
- ⁶⁰ Józef NAUMOWICZ, «La date de naissance du Christ d'après Denys le Petit et les auteurs chrétiens antérieurs», *Studia Patristica* 35 (2001) 292-296.
- ⁶¹ J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus*. Series Prima. Tomus LXVII, Paris, 1848, col. 487.
- ⁶² Alain LAURENT, *Histoire de l'individualisme* (Que sais-je ? 2712), Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 3-14.
- ⁶³ Louis DUMONT, «La genèse chrétienne de l'individualisme moderne, une vue modifiée de nos origines» *Le Débat* 15 (1981) 124-145 = «De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde», in Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, pp. 35-81.
- ⁶⁴ Troy W. MARTIN, «The Covenant of Circumcision (Genesis 17: 9-14) and the Situational Antithesis in Galatians 3:28», *Journal of Biblical Literature* 122 (2003) 111-125.
- ⁶⁵ Paulo usa amiúde a palavra «grego» para designar tudo o que não é judeu; Rom 1,16; 2,9-10; 3,9; 10,12; 1 Cor 1,24; 10,32; 12,13; cf também Col 3,11.
- ⁶⁶ Lv 16,29; 17,10; 19,10; 24,16; Dt 14,21; 24,14.
- ⁶⁷ Tinham que fazê-lo, caso quisessem participar na Páscoa; Ex 12,45.48; Nm 9,14.
- ⁶⁸ Os judeus guardavam a sua identidade étnico-cultural, como os que eram de outras origens.
- ⁶⁹ Cf. Fm 16.
- ⁷⁰ Col 3, 22 ; Ef 6,5-8 ; Tt 2,9-10 ; cf também 1P 2,18.
- ⁷¹ Col 4,1; Ef 6,9.
- ⁷² Col 3,18-19 ; Ef 5, 22-30; cf 1 P 3,1-7..
- ⁷³ Sobre a nova criatura/criação, cf. Gal 6,15; 2 Cor 5,17; Col 1,15-20.
- ⁷⁴ Louis PAINCHAUD et Einar THOMASSEN, *Traité Tripartite* (NH I,5) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section Textes 19), Québec, Les Presses de l'Université de Laval, 1969 (pp. 246-247); Harold W. ATTRIDGE and Elaine H. PAGELS, *The Tripartite Tractate* 1,5:51.1-138.27, in *The Coptic Gnostic Library*, vol. 1, Leiden-Berlin-Köln, Brill, 2000 (p.329).
- ⁷⁵ Gedaliahu G. STROUMSA, «Caro salutis cardo: Shaping the Person in Early Christian Thought», *History of Religions* 30 (1990) 27-28 (25-50), insiste que isso não é um fruto do tempo, mas uma verdadeira criação do cristianismo.

- ⁷⁶ Jean-Pierre VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 211-232; François VOUGA, « La nouvelle création et l'invention du moi », *Études Théologiques et Religieuses* 75 (2000) 335-336 (335-347).
- ⁷⁷ Maria DARAKI, « L'émergence du sujet singulier dans les Confessions d'Augustin », *Esprit* 50 (Février 1981) 95-115. Paul VEYNE, *L'Empire Gréco-romain* (supra n. 28), pp. 705-712.
- ⁷⁸ Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme* (supra n. 62).
- ⁷⁹ Louis DUMONT, *Essais sur l'individualisme* (supra n. 62), pp. 120-126.
- ⁸⁰ Alain LAURENT, *Histoire de l'individualisme* (supra n. 61), pp. 28-117.
- ⁸¹ Francolino J. GONÇALVES, «Yahvé, su pueblo y los demás pueblos en el Antiguo Testamento», in Gonzalo TEJERINA ARIAS (Ed.), *Radicalidad evangélica y fundamentalismos religiosos* (Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 256), Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 2003, pp. 135-165; *Id.*, «Mundos bíblicos», in *Cadernos ISTA* 18 (2006) 7-34.

JESUÍTAS E CONTROVÉRSIAS SOBRE METODOLOGIAS MISSIONÁRIAS:

A Polêmica em torno dos Ritos Malabares e dos Ritos Chineses:

José Eduardo Franco
ESADE

"A profissão da história é dizer a verdade."
Padre António Vieira

Resumo: Estudo histórico das fortes polémicas suscitadas pelo processo adaptação missionária da doutrina cristã operada pela evangelização dos Jesuítas no Oriente, nomeadamente na Índia, no Japão e principalmente na China.

Palavras-Chave: Jesuítas, Missionaçã, Oriente, China, Índia, Japão, Polémicas.

THE JESUITS AND THE CONTROVERSY OVER MISSIONARY METHODOLOGIES: Controversy over the Malabar Rites and the Chinese Rites

Abstract: Historical study of the controversy raised by the process of the missionary adaptation of the Christian doctrine carried out by the Jesuits in the East, namely in India, Japan, and particularly in China.

Key words: Jesuits, Missionary work, Orient, China, India, Japan, and Controversy.

Considerações preliminares

Em paralelo com a questão do poder económico e político da Companhia de Jesus, nenhum outro tema, como a problemática das metodologias missionárias, permitiu ao antijesuitismo obter tantas armas, ou seja, tantos argumentos para combater os Jesuítas. Se quando se fala de documentação produzida contra os Jesuítas temos de colocar a cifra numérica na casa dos milhares, só o universo específico das controvérsias em torno da espinhosa questão dos métodos missionários utilizados principalmente no Oriente e no Extremo Oriente, em que sobressai a famigerada questão dos ritos chineses, representa um contributo volumoso para enriquecer a biblioteca antijesuítica. No panorama geral do antijesuitismo, a dimensão e o extraordinário impacto eclesiológico, cultural e político destas polémicas é, em nosso entender, um dos aspectos mais relevantes que cumpre aqui destacar.

O implacável antijesuíta francês Blaise Pascal soube tirar da avaliação da prática missionária da Companhia de Jesus no Oriente óptimas razões para aparelhar as suas invectivas contra os Jesuítas, de que este trecho é bem ilustrativo:

«Ainsi ils en ont pour toutes sortes de personnes, et répondent si bien selon ce qu'on leur demande que, quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la croix, et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux, et non pas Jésus-Christ souffrant, comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux chrétiens l'idolâtrie même pas cette subtile invention de leur faire cacher sous leurs habitats une image de Jésus-Christ, à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalement les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Chacin-Choan et à leur reproche, et comme le témoigne le Mémoire en espagnol présenté au Roi d'Espagne Philippe IV par les corteliers des îles Philipphines, rapporté par Thomas Hurtado dans son livre du Martyre de la Foi, page 427. De telle sorte que la congrégation des cardinaux de Propaganda Fide, sus peine d'excommunication, fut obligée de défendre particulièrement aux Jésuites, de permettre des adorations d'idoles sous aucun prétexte, et le cacher le mystère de la croix à ceux qu'ils instruisent de la

religion, leur commandant expressément de n'en recevoir aucun au baptême qu'après cette connaissance, et d'exposer dans leurs églises l'image du crucifix, comme il est porté amplement dans le Décret de cette congrégation donné le 9 de juillet 1646, signé par le cardinal Caponi»².

Nos contornos da acção apostólica dos Inacianos, tendo tomado a peito a operacionalização do conceito estruturante de universalização da doutrina cristã que advém do mandato missionário de levar o Evangelho a todos os povos atribuído a Cristo por todos os evangelistas³, foram utilizados de forma adaptacionista métodos diversos de catequização nos diferentes cenários sócio-culturais em que os Jesuítas foram chamados a missionar. Estava aqui em causa a complexidade da universalização de uma crença religiosa formulada e praticada numa determinada cultura, que agora se procurava enxertar em culturas com tradições religiosas diversas e até a esta assimilação.

Os universos culturais e mentais das sociedades do Extremo Oriente e também das castas superiores do oriente indiano, afiguraram-se aos olhos dos missionários com cores bem diversas daqueles com que a missionação tradicional europeia estava habituada a lidar⁴. Deparam-se aí com culturas, de forma mais patente e ampla no Japão e na China, que não mostravam quaisquer sentimentos e atitudes de inferioridade ou de espanto em relação à cultura dos ocidentais, diferentemente do que se tinha verificado ao longo da costa africana ou na parte já conhecida das Américas ditas Índias Ocidentais. Bem pelo contrário, os estrangeiros europeus, comerciantes ou missionários, que aportavam nas costas chinesas e nipónicas convencidos da sua civilização superior, eram classificados depreciativamente pelos povos extremo-orientais de *bárbaros do sul*⁵. Aqui surgiu a primeira grande dificuldade: como persuadir estes povos, detentores de uma ordem social milenar e de uma cultura aperfeiçoada e elaborada, acerca das vantagens da religião cristã. Tanto mais que estes povos exprimiam convicta e orgulhosamente a consciência da excelência da sua civilização multimilenar, da sua “perfeita” harmonia social e do valor ritual intocável das suas tradições cívicas e religiosas⁶.

Só alguns missionários tiveram a capacidade de discernimento para perceber, em pouco tempo, que estavam perante um *campus*

de missão com características *sui generis* e que merecia uma séria readaptação dos métodos e estratégias de evangelização, e até uma revisão da selecção, da organização e do faseamento no processo de transmissão dos conteúdos doutrinários. Um grupo de Jesuítas, que não ganhou, todavia, consenso dentro da própria Ordem de Loyola, concluiu que só através de um contacto cuidadoso, inteligente e capaz de acomodar a religião cristã, quanto possível, às engrenagens mentais e às tradições mais caras daqueles povos, oferecendo algo de verdadeiramente interessante à sua inteligência ávida de conhecimentos que fossem inovadores e constituíssem uma mais valia para a sua ciência e técnica avançadas em várias áreas, poderia ser a única via de penetrar numa sociedade perpassada por um altiva consciência da sua grandeza civilizacional e possuidora de progressos notáveis que não se envergonhava perante a ciência ocidental.

Os jesuítas percepcionando as implicações e dificuldades do perfil destes povos que escolheram para destinatários da sua catequização, desenvolveram uma visão vanguardista do processo missionário. Quiseram levar o mais longe possível o esforço de realização a utopia de universalização do cristianismo. Agiram motivados pelo ambiente de militância proselitista impulsionada pela Contra-Reforma consagrada pelo Concílio de Trento (1543-1563)⁷, mas ao mesmo tempo acabarão por ser vítimas da deriva ortodoxizante que a viragem tridentina acentuará.

O perfil mais maleável da organização da Ordem de Santo Inácio vocacionada para a acção concertada em vários cenários de missão e o investimento que fez na formação intelectual dos seus membros predisponha os Jesuítas a reinventar soluções para os novos desafios missionários que a modernidade lançou à Igreja. Como explica Luís Filipe Thomaz, realçando a vantagem da Companhia em relação às outras ordens: «Os Jesuítas tinham uma organização muito mais desenvolvida e eficaz do que os religiosos que os tinham precedido. Por outro lado, compreenderam muito depressa a necessidade de conceber novos métodos de evangelização e de empreenderem esforços de adaptação que lhes permitissem conquistar, aqui como na Europa, as elites regionais»⁸. E completa esta avaliação global destacando os protagonistas deste progresso metodológico:

«Os artífices desta adaptação foram, na Índia como na China, sobretudo italianos – Ricci na China, Nobili no Malabar –, mais clarividentes a este respeito do que os portugueses, mal colocados para separar os interesses da Igreja dos do Estado de que faziam parte e discernir a fronteira entre a evangelização e a assimilação à cultura portuguesa. No entanto, um pouco mais tarde, as suas pisadas foram seguidas por jesuítas portugueses como São João de Brito (1647-1693), que viveu como um asceta hindu para melhor atrair ao cristianismo as castas cultas que viram assim a sua posição salvaguardada»⁹.

Foi neste ambiente especialíssimo pela sua complexidade e peculiaridade que se desenhou uma das maiores controvérsias da modernidade entre instituições missionárias e correntes divergentes da Igreja Católica, envolvendo Estados, príncipes, elites intelectuais, transbordando com significativo impacto para opinião pública europeia. Os que discordavam do *modus procedendi* dos Padres da Companhia de Jesus, e que lhes devotavam pouca simpatia, souberam aproveitar este seu arrojo para deteriorar a sua fama, tirando daí muitos dividendos em favor do movimento antijesuíta que, no quadro destas polémicas, adquiriu uma maior expressão.

A Companhia de Jesus tinha assimilado o ideário programático consagrado em Trento de trabalhar denodadamente pela conversão do mundo ao cristianismo, tirando deste élan mobilizador o máximo partido e a justificação para a sua acção. Mas foi também a legislação disciplinadora e ortodoxizante do mesmo concílio que os seus adversários usaram como fundamento para combater e condenar os ensaios aculturacionistas¹⁰ mais ousados dos inicianos nos diferentes campos de missão. Os processos de adaptação desenvolvidos pelos Jesuítas foram julgados pelos antijesuítas da pior forma. Chegaram a considerar que estes rasavam a fronteira da heresia e prospectivavam cismas graves. Foram vistos no extremo como a expressão de um projecto caprichoso e separacionista da Companhia de Jesus, aquilo que afinal não era mais do que um meio para atingir o fim que movia o trabalho missionário, como explica Angel Santos Hernandez: «O missionário de vanguarda (...) considera a adaptação menos como um fim em si mesmo, que como um meio de aproximar-se dos pagãos e fazer penetrar o cristianismo mais profundamente na mente e na vida dos novos conversos»¹¹.

Uma das primeiras discordâncias registadas no Oriente em relação ao modo de desenvolver a sua actividade missionária verifica-se no seio da própria Companhia de Jesus. Logo no dealbar da segunda metade de Quinhentos foi redigido um primeiro memorial produzido por um jesuíta que acabaria por ser dispensado da Ordem, chamado António Herédia. Este memorial punha em causa a forma de missionar dos Padres da Companhia e a consistência do seu programa evangelizador.

António Herédia tinha nascido em 1518 na cidade de Bragança. Tendo ingressado na Ordem de Santo Inácio no ano de 1545 e, tendo-lhe sido atendido o seu pedido de concretização do seu ideal missionário que o tinha motivado a entrar na Ordem, embarcou para a Índia em 1551. Chegou a desempenhar funções de superior do novo colégio de Cochim entre 1551 e 1553. Depois foi destacado para Ormuz, onde residiu pouco tempo devido a alegados problemas de saúde, sendo depois enviado para exercer actividade pastoral em Bassaim e Chorão. É de 1561 que datam os registos conhecidos do seu questionamento da metodologia de missão dos seus confrades jesuítas e das suas práticas comerciais¹², altura em que regressa a Lisboa, onde escreveu uma longa relação sobre o trabalho de evangelização da Companhia de Jesus no Oriente. Herédia denunciava o alegado desleixo de alguns dos seus confrades na evangelização dos nativos, os conflitos que criavam com as outras ordens, a arrecadação de bens materiais que considerava incompatíveis com a obrigação de pobreza da Companhia de Jesus. A divulgação do seu relatório, considerado uma espécie de traição à sua Ordem, valeu-lhe a subsequente expulsão do seu instituto religioso¹⁴.

Mas esta contestação foi apenas um leve prenúncio das controvérsias que iriam assolar a Companhia de Jesus em torno dos seus métodos e estratégias missionárias que iriam despontar já no final de Quinhentos e dealbar do século seguinte, estendendo-se, com picos de intensidade periódicos, durante o século XVII e nos três primeiros quartéis do século XVIII. Estas polémicas forneceram uma das aparelhagens argumentativas mais poderosas aos adversários iluministas da Companhia de Jesus que pugnaram pela erradicação universal dos Jesuítas, argumentação que Clemente XIV não deixará

de alegar para justificar a extinção oficial da Ordem em 1773. De facto, as invectivas lançadas contra os missionários de Loyola em torno da questão das metodologias missionárias foram estratégica e amplamente exploradas para combater os Jesuítas, como a mais cabal prova dos seus desvarios pastorais no processo de fundamentação polémica da sua degeneração enquanto ordem.

A RUMOROSA QUESTÃO DOS RITOS CHINESES

No epicentro das controvérsias em torno das metodologias missionárias dos Jesuítas esteve a candente questão dos ritos chineses que despoletou em meados do século XVII e transbordou para o século seguinte em polémicas sem número. A publicidade que conheceram os processos, as disputas e as polémicas em torno do esforço adaptacionista do cristianismo operado na China marcou de forma hegemónica o conjunto da crítica à missão da Ordem de Santo Inácio nos diferentes cenários da sua actuação¹⁵.

Neste âmbito, a *Propaganda Fide* uniu-se às ordens religiosas concorrentes da missão jesuítica, destacando-se como os seus principais carrascos, que fustigaram a acusada 'heterodoxia' dos processos de evangelização a que os Padres da Companhia recorreram para a conversão dos povos do Império do Meio. O povo sínico, à semelhança do que tinha acontecido com a evangelização do Japão e das castas altas da Índia, revelou enorme resistência à absorção da doutrina cristã vestida com a roupagem da civilização europeia. Segundo Etiemble, o clássico estudioso francês da questão dos ritos chineses, «de 1552 (l'année où saint François Xavier est meurt aux portes de la Chine) à 1773 (l'année du bref *Dominus ac Redemptor* par lequel le pape Clément XIV supprime la Compagnie de Jésus), l'évangélisation de la Chine stimule le zèle des théologiens, les intrigues des Ordres rivaux, les cupidités mercantiles et impérialistes, éveille quelques chinois, et fournit à l'Europe des libertins et des lumières toutes sortes de raisons, d'arguments, d'arguties, contre le catholicisme, le christianisme, et même le déisme (...). Etalée sur les dizaines de milliers de pages, une querelle théologique suscitée par les cérémonies chinoises secoua l'Eglise, et aboutit au démantèlement de la Compagnie de Jésus»¹⁶.

O Império do Meio cedo suscitou nos Jesuítas o desejo de conhecê-lo e alimentou-lhes o sonho de promover a sua conversão ao Cristianismo. As informações que os mercadores e exploradores davam sobre a China moldaram uma ideia maravilhosa acerca do seu imenso território e da elevação moral e sapiencial do seu povo¹⁷, como é revelador o parecer de São Francisco Xavier¹⁸. O jesuíta que mais desejou entrar na China e inaugurar a sua evangelização escreve assim a Santo Inácio de Loyola:

«La Chine est un pays immensément grand, peuplé de gens très intelligents et par de nombreux savants (...). Ils sont si adonnés au savoir que le plus instruit est le plus noble (...). Si Dieu le veut, nous écrirons en détail les affaires de la Chine, comment nous avons été reçus, quelles sont les prédispositions offertes par ce pays pour que s'y accroisse notre saint foi». ¹⁹».

Aceder àquela sociedade que era vista, neste retrato pré-concebido, como uma espécie de materialização da utopia platónica da *república dos sábios*, tornou-se no sonho obsessivo de Francisco Xavier. Tentou por todos os meios levar à China a mensagem religiosa de que era portador. Mas a sua tentativa ficou inconclusa ao morrer às portas do Império Solar, avistando-o ao agonizar na ilha de Sancian (hoje Sang ch'un) no mês de Dezembro de 1552. Outros concretizarão o seu projecto.

No ano de 1579, o franciscano Alfaro exprimia, em jeito de desistência, a sua convicção da impossibilidade da Boa Nova ser levada à China, consignada na frase que ficou célebre: «Avec ou sans soldats, vouloir aller en Chine, c'est essayer de saisir la lune»²⁰. Nesse mesmo ano, depois de algumas embaixadas frustradas organizadas pelos Padres de Loyola, o jesuíta italiano Miguel Ruggieri escolhido pelo visitador Alexandre Valignano consegue penetrar finalmente no interior da China pela via da feitoria portuguesa de Macau²¹. Abre assim o caminho para o seu confrade Matteo Ricci iniciar, a partir do ano de 1583, a grande epopeia de introdução do cristianismo no Império celeste ao receber a primeira autorização das autoridades chinesas para fixar a sede da sua empresa proselitista em Shiu-Hing da província de Kuangkung²². Caio Boschi adverte que para se compreender a conquista desta autorização inesperada deve-se ter em conta os

interesses económicos que estiveram na base da concessão feita pelos governadores chineses: «Não se pode desconsiderar também que, a par da conhecida xenofobia dos chineses, o acesso desses religiosos teve a favorecê-los um contexto histórico no qual as autoridades chinesas, sobretudo os mandarins, procuravam quebrar a sua dependência comercial em relação ao Japão»²³.

Matteo Ricci juntamente com outros confrades italianos e portugueses (António de Almeida, Álvaro Semedo, Francisco de Petris, António Magalhães, Lazzaro Cattaneo, João Soeiro,...) foram os precursores de tantos outros jesuítas, como os mais conhecidos Longobardi, Schall, Le Comte, Verbiest, Gaubil, Amiot, entre tantos outros, que ensaiaram um longo diálogo com a cultura sínica²⁴, pela qual ficaram fascinados e na qual reconheceram que, em alguns aspectos, usufruía de avanços superiores aos da civilização europeia²⁵. Os jesuítas desenvolveram um processo de adaptação do cristianismo ao complexo tecido cultural e mental chinês, na medida em que tomaram consciência de que este era o único meio de inculcar a doutrina cristã naquela realidade sociológica tão especial e tão resistente à assimilação de influências estrangeiras²⁶.

Os missionários jesuítas tentaram primeiramente conquistar a simpatia, a admiração e o acolhimento dos chineses, quer pelo já referido atendimento do seu interesse comercial, mas acima de tudo pela revelação de conhecimentos nas áreas da matemática, da astronomia, da geometria que eles ainda não possuíam²⁷. Em particular pela ciência, os missionários jesuítas conseguiram ganhar, num longo, paciente e acidentado percurso, a confiança, a audição e a estima dos letrados e até da corte chinesa, sendo chamados a prestar destacados serviços no campo da ciência, da técnica e até no plano da diplomacia²⁸, como aconteceu de modo análogo no Japão²⁹. Desenvolveram uma estratégia missionária que François Bontink resumiu deste modo bem expressivo: «gagner la masse par les lettrés; gagner les lettrés par les sciences européennes»³⁰.

Os jesuítas vestiram-se primeiro como bonzos, depois à maneira da classe mais prestigiada e poderosa, os mandarins, trajando com as suas vestimentas de seda vermelha-escura e vivendo como os sábios confucianos. E para apagar ainda mais a sua identidade de estrangeiros adaptaram à cultura local alguns aspectos da doutrina religiosa que

pretendiam oferecer. Consideraram determinados ritos sócio-religiosos muito caros ao povo chinês como cerimónias de carácter civil, e não de carácter idolátrico ou supersticioso. Permitiram aos seus neófitos cristãos que continuassem a praticar estas cerimónias, sem prejuízo da sua conversão, particularmente as homenagens públicas e privadas a Confúcio e o muito sentido culto dos antepassados³¹.

Matteo Ricci, pioneiro desta tolerância, tinha alegado em defesa desta concessão a tolerância dos Apóstolos em relação a determinados ritos pagãos dos primórdios do cristianismo, que tinha sido confirmada pelo I Concílio apostólico de Jerusalém³². Esta tolerância era por sua vez fundada no pensamento universalista de Cristo³³ e abundantemente reflectida nas cartas de São Paulo e nos textos dos Padres da Igreja. Por seu lado, como comenta Horácio Peixoto, “os jesuítas manifestaram, desde o início, uma atitude de grande abertura face aos valores morais e éticos propostos pelo confucionismo, por eles considerado, não como uma religião, mas antes como uma sabedoria ou um código de preceitos morais para a condução prática da vida»³⁴.

Mas os jesuítas foram mais longe no seu programa adaptacionista. Aprenderam profundamente a língua chinesa e escolheram alguns termos deste código linguístico, tão diferente dos códigos ocidentais, que fossem minimamente capazes de transmitir conceitos fundamentais da doutrina cristã, como foi o caso mais polémico da adopção da palavra chinesa *Tién-chú*³⁵, ou simplesmente *Tién* para designar o Deus cristão. À semelhança do que acontecia no Japão, reuniram um grupo de auxiliares chineses para os assessorar na pregação da sua mensagem religiosa e nos contactos sociais. Idealizaram também a criação de um clero chinês e a celebração da liturgia católica em língua chinesa. No fundo, procuraram achinesar tanto quanto possível o catolicismo latino de modo a atenuar-lhe a sua condição estrangeira, a fim de torná-lo uma religião que os chineses vissem e sentissem como sua. Só deste modo a religião cristã poderia ganhar crédito e vingar na sociedade chinesa.

O arrojo dos Padres da Companhia de Jesus em nenhum outro campo de missão se revelou tão amplo e tão consequente como na China. Entretanto, a chegada de missionários mendicantes, dominicanos e franciscanos, e a divulgação que estes fizeram pela

Europa dos ensaios de acomodação do cristianismo em curso naquela missão acenderam uma polémica tão longa e tão pletórica que ficou conhecida pelo nome de questão dos ritos chineses³⁶.

Os primeiros sintomas da eclosão desta controvérsia começam a verificar-se com alguma visibilidade a partir da década de 30 do século XVII, apesar de já anteriormente se terem registado burburinhos, pois esta foi desde o início uma questão não consensual, nem fora nem dentro da Companhia de Jesus³⁷. A partir de 1631 alguns frades mendicantes espanhóis começaram a instalar-se na China para colaborar na missão³⁸. Este acontecimento marcou o início da presença de instituições missionárias concorrenciais dos jesuítas naquele país, significando a perda efectiva do monopólio da Companhia de Jesus na tarefa de evangelização deste imenso território. Como acontecia nos outros campos de missão, os frades mendicantes deitaram o seu olhar censório sobre as actividades missionários dos jesuítas, ficando impressionados com o que viram na China. Os jesuítas cedo começaram a sentir que o seu trabalho missionário estava a ser 'inquisitorialmente' vigiado e as tensões não se fizeram esperar³⁹.

Em 1637 foi redigido um texto importante, da autoria de um grupo de franciscanos de Manila, no qual se apresentavam 15 dúvidas sobre a tolerância dos Jesuítas em relação a certas práticas rituais dos neófitos chineses⁴⁰. Isto apesar do papa Paulo V ter dado, no ano de 1615, um significativo aval ao programa adaptacionista desenvolvido pelos missionários jesuítas ao ter sancionado a celebração da liturgia eucarística católica e a administração dos sacramentos em chinês literário, ao mesmo tempo que autorizou a tradução da Bíblia naquela língua⁴¹. As "dúvidas gravíssimas" dos franciscanos foram enviadas à Congregação da Propaganda Fide, num texto que se apresentava mais como denúncia de uma situação do que como meras dúvidas.

No terreno missionário a divergência de métodos de missão criou um mal-estar social, desagradando às autoridades chinesas o desrespeito pelas suas tradições por parte dos novos missionários que usavam estilos tão diferentes dos Jesuítas. A situação de tensão culminou "numa série de confrontos verbais e mesmo físicos", acabando os missionários mendicantes por receberem ordem de expulsão da vila de Fujian onde tinham começado a pregar⁴².

No ano de 1643, quando as conversões ao cristianismo na China já tinham ultrapassado a cifra dos 65.000 e quando a Companhia de Jesus dispunha de mais 25 padres missionários auxiliados por alguns irmãos chineses a trabalhar em várias comunidades de neo-cristãos chineses, dois dominicanos revelaram-se muito activos na crítica ao acomodacionismo jesuítico na China. Frei Juan Baptista Morales e Frei Domingo Navarrete trabalharam intensamente para obter da Santa Sé a interdição das metodologias missionárias dos Jesuítas pelas quais toleravam os ritos chineses. Naquele ano, Frei Juan Baptista Morales apresentou à Propaganda Fide um largo *dossier* em forma de requerimento⁴³, no qual inclui o anterior memorial citado da autoria dos frades de Manila que ajunta uma nova lista de 18 dúvidas e 11 testemunhos que o dominicano indica que foram colhidos junto dos chineses de Fó Ngan⁴⁴. Os ritos chineses autorizados pelos jesuítas são descritos por Morales de tal modo que não podiam deixar de merecer o repúdio dos ‘juizes’ da Santa Sé⁴⁵.

Os dominicanos espanhóis em conluio com as outras ordens mendicantes daquele Patronato estavam empenhados em usar todos os meios para conseguir a impugnação desta prática missionária que consideravam altamente perigosa para a pureza do catolicismo⁴⁶. E tinham agora uma arma suplementar para conseguir o seu intento que era o envolvimento estratégico dos próprios chineses como testemunhas neste processo polémico⁴⁷. Os frades da Ordem dos Pregadores conseguem o objectivo esperado ao mais alto nível, pois obtiveram do papa a almejada proibição. A 12 de Setembro de 1645 o papa Inocêncio X aprova as “Resoluções” da Congregação da Propaganda Fide sobre a incompatibilidade entre a fé cristã, as honras prestadas na China a Confúcio e o culto dos chineses aos seus antepassados, com base nos argumentos dos dominicanos⁴⁸. Portanto, a questão dos ritos chineses torna-se assim sobretudo uma questão europeia⁴⁹. Na Europa estavam as instâncias decisórias do catolicismo que poderiam dirimir esta disputa que tinha na base uma clivagem entre institutos missionários e entre concepções divergentes da missiologia⁵⁰. Mas a distância cultural e espacial que a Europa ficava dos cenários reais onde tinham brotado as polémicas, tornava a complexidade da questão ainda mais inapreensível.

Dez anos depois os Jesuítas enviaram o seu mais competente sinólogo à Santa Sé, o Pe. Martino Martini que tinha elaborado o primeiro Atlas da China, a fim de defender o ponto de vista da Companhia de Jesus sobre a questão dos ritos chineses. Desta vez estava sentado na cadeira de São Pedro o papa Alexandre VII (1655-1667). O relatório do jesuíta sobre a situação no terreno conseguiu convencer a Cúria Romana e obteve do Sumo Pontífice, por intermédio, do Santo Ofício a aprovação do modo de missionar dos Jesuítas na China no ano de 1656⁵¹. Foi decretado, de acordo com a descrição feita pelo Pe. Martini, que as cerimónias chinesas em causa constituíam um culto de configuração meramente civil e político e, portanto, passíveis de se compatibilizarem com a adesão ao catolicismo⁵².

Mas esta nova vitória dos Jesuítas⁵³ não duraria muito tempo, nem sequer inibiu as críticas dos seus delatores que continuaram as campanhas antijesuíticas, no decurso das quais ocorreram alguns episódios bizarros. Rapidamente surgiram protestos que denunciavam as contradições existentes entre este decreto pró-jesuítico e o anterior favorável à perspectiva dominicana sobre o problema. Perante a celeuma levantada, Roma acaba por emitir uma nova declaração em 1669, na qual se exime de tomar posição sobre esta polémica⁵⁴. Clemente IX, através de um decreto do Santo Ofício de 20 de Novembro daquele ano, entrega o ónus à consciência dos missionários que no terreno deveriam determinar a legitimidade evangélica de compatibilizar a prática dos ritos sínicos com a Fé Cristã⁵⁵.

Entretanto, em 1664 tinham sido desencadeados cinco anos de perseguição aos católicos na China (quando os cristãos chineses já rondavam a cifra de 200 mil, contando já com 159 igrejas tuteladas pelos inacianos, 21 pelos dominicanos e 3 pelos franciscanos⁵⁶), no âmbito da revolta verificada em torno do processo de sucessão do imperador Shun-zhi⁵⁷. Foram encerrados na mesma prisão missionários das diferentes ordens a operar no terreno: 14 jesuítas, 3 dominicanos e 1 franciscano. Nesta reunião compulsiva, os missionários acabaram por chegar a acordo em Janeiro de 1668 sobre a utilização de um método uniforme na evangelização do povo chinês. Redigiram um documento conclusivo com 42 artigos. Estes eram o resultado de um compromisso que pareceu fácil. Foi tida em conta a decisão do papa Alexandre VII

de 1556 favorável à perspectiva dos missionários da Companhia de Jesus sobre o assunto em debate.

Apesar do documento aprovado naquela situação de reclusão provisória aparentemente com a aprovação de todos os missionários, um deles, Frei Domingo Fernandes Navarrete (1618-1686) revelar-se-á, depois de sair da prisão e regressado à Europa, um dos mais severos críticos da metodologia missionária dos jesuítas na China. É certo que este superior das missões dominicanas naquelas paragens tinha levantado algumas dúvidas naquela reunião forçada na prisão chinesa, mas estas tinham sido também esclarecidas pelos jesuítas Prospero Intorcetta⁵⁸ e Jacques de Faure, com mostras de satisfação por parte do interlocutor dominicano, que acabou por assinar uma declaração em que aceitava a solução de compromisso proposta⁵⁹.

Todavia, regressado de Cantão à Europa deu início, em 1668, a uma campanha sem tréguas contra a prática jesuítica de tolerância dos ritos e outras especificidades da cultura chinesa. Este experiente missionário dominicano, que tinha missionado nas Filipinas durante 9 anos antes de trabalhar na China, manifestou o seu descontentamento perante a declaração pontifícia de 1669 que passava a responsabilidade de avaliação dos ritos para a consciência dos missionários, o que significativa, na prática, dar indirectamente margem de manobra para que os jesuítas continuassem a proceder de acordo com as suas convicções e práticas⁶⁰.

Frei Navarrete apresentou uma contestação à Propaganda Fide contra a interpretação benigna que os Padres da Companhia faziam da moral, dos valores e dos rituais chineses. Censura a teoria ricciana do respeito pelos ritos, advogando que a tolerância do Jesuítas equivalia a negar a doutrina católica. Em suma, defendeu que as teorias e as práticas missionárias dos jesuítas na China representavam uma verdadeira heresia, levantando o fantasma deste *modus procedendi* poder dar origem, no futuro, a uma situação mais grave, um cisma daquela nova igreja chinesa. Este teólogo dominicano chegou a extremos de afirmar que os Jesuítas estavam a ser instrumentalizados pelo Demónio para deturpar a doutrina cristã. Os missionários da Companhia são apresentados como inimigos da verdadeira fé, como homens de duas caras, caluniadores e idólatras. Embora admitisse a

possibilidade de serem feitas algumas adaptações do cristianismo à realidade social chinesa, não aceitava o que considerava o excesso de arrojo dos missionários da Companhia nesta matéria⁶¹.

Os seus argumentos e análise desta problemática muito difundidos de forma manuscrita foram depois introduzidos aqui e acolá num vasto volume de 518 páginas, dividido em sete partes em forma de tese académica, que publicou em Madrid no ano de 1679 com o título *Tratados sobre a História, a Política, a Ética e a Religião da Monarquia Chinesa*. Com base nos tratados confucianos e neo-confucianos fez uma espécie de relatório da sua vasta experiência de viajante e missionário em terras tão estranhas quanto curiosas para os olhos dos europeus. Nesta forma erudita de apresentar a sua visão da China de europeu e para os europeus, os Jesuítas são atacados de maneira especial ao longo da obra⁶².

No entanto, teve mais peso crítico um outro livro seu que se tornou paradigmático em termos de referência antijesuítica. Esta obra foi concluída por Navarrete em Março de 1677, mas não a conseguiu publicar integralmente, chamada *Antigas e novas controvérsias sobre a Missão da Grande China*⁶³.

Abre o primeiro tratado desta obra protestando o seu afecto à Companhia de Jesus, e asseverando que a sua atitude crítica em relação a esta Ordem visa tão-somente o seu bem, pois «milita com ela e não contra ela»⁶⁴. Esta obra não visa em seu entender fazer mais do que algumas observações fraternais e correctivas ao modo de actuar dos missionários jesuítas nas missões da China. E acrescenta que não mais deseja do que estabelecer relações pacíficas e amigas entre os religiosos das várias ordens missionárias presentes na China⁶⁵.

Depois de fornecer esta espécie de 'lenitivo anestésico' preambular, acusa com todo o rigor o carácter idolátrico dos ritos chineses e lança a suspeita sobre todo o processo acomodatório da Fé Católica levado a cabo pelos jesuítas com base na asserção de que não é possível ensinar a Lei de Cristo sem impugnar a adoração idolátrica⁶⁶. Visando denunciar algumas matizações feitas pelos missionários dos aspectos do conteúdo da doutrina cristã, em particular a crucifixão de Cristo, para evitar o repúdio frontal da mentalidade sino-nipónica, lembra que o processo de adesão ao cristianismo não é completo se forem

omitidos alguns mistérios da fé da Igreja⁶⁷. No campo da disciplina cristã e do preceituário ritual católico, Navarrete aponta que os missionários jesuítas descuravam vários aspectos, acusando-os concretamente de terem «dissimulado na China (...) os preceitos do direito positivo». Concretiza esta denúncia, indicando que no espaço de cinquenta e tantos anos em que se arrebanhou aquela cristandade, os inicianos nunca impuseram aos seus neófitos, em forma de preceito da Igreja, diversas obrigações a observar na Quaresma, no Natal, como sejam jejuns, vigílias, nomeadamente a exigência ascética de deixar de comer carne em dias determinados, nem sequer na sexta-feira santa⁶⁸.

Avoca para prova uma série de documentos, cartas, relatórios e outros testemunhos para mostrar a «escandalosa» tolerância dos Jesuítas em relação aos «ritos pagãos», fazendo desta a acusação mais grave contra a prática missionária da Companhia de Jesus no Extremo Oriente, como é bem ilustrativa esta passagem:

«Ensinam os ditos Padres a seus cristãos Mandarins (Mandarins são os que têm os ofícios maiores do governo das vilas e cidades) que por causa de certa lei que há no seu reino de ir todos os meses, e quando tomam posse do seu ofício, ao templo de um ídolo, chamado Chimboam, para fazer-lhe sacrifício, adoração e reverência e pedir-lhe bom sucesso no seu governo, etc., que ao dito templo vão os que são cristãos, que levam uma cruz e ponham diante do altar e estátua do dito ídolo, nas adorações, oblações, petições e demais cerimónias, que ali fazem segundo a adoração da dita lei»⁶⁹.

A seguir integra na sua classificação de idolatria o culto dos chineses aos defuntos através de oferendas rituais de alimentos, assim como a veneração ao imperador da China, como Filho do Céu⁷⁰. Não esquece de repudiar como sendo incompatível com o estatuto regular a prática comercial dos jesuítas, bem como o alegado egoísmo institucional dos mesmos jesuítas revelado ao tentarem impedir o acesso de outras ordens à China e ao Japão para missionar. Todas estas acusações e insinuações incriminatórias vindas a lume golpeariam ainda mais fundo a já enxovalhada imagem que vinha sendo difundida do trabalho dos Jesuítas naquela região do globo. Com efeito, os adversários da Companhia acabariam por tirar desta obra de Navarrete muitas armas para atacar a Companhia de Jesus⁷¹.

Quando esta obra estava em processo de publicação, em 1679, os jesuítas interceptaram alguns fólhos e tomaram conhecimento prévio do seu conteúdo infamante para a sua ordem. Dirigiram imediatamente uma queixa à Inquisição, alegando a má vontade, a falsidade e a deturpação dos factos patentes naqueles tratados sobre a empresa missionária chinesa. E conseguiram (num período em que os Jesuítas estavam bem posicionados junto da Inquisição Espanhola) de facto parar a impressão que já ia na página 668. Contudo, não impediram que a obra fosse muito conhecida através de diversas cópias manuscritas que se fizeram. Estes tratados antijesuíticos chegaram, nomeadamente, ao conhecimento dos sectores jansenistas e aos membros da Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris⁷², que fizeram deste documento uma espécie de evangelho antijesuítico para inspirar e aparelhar a sua crítica à missionação levada a cabo pela Companhia de Jesus no Extremo Oriente. O livro teve influência particular na modelação do sexto volume da obra de Antoine Arnaud sobre a *Moral Prática dos Jesuítas*⁷³. Antoine Arnaud com 77 anos de idade chegou, no ano de 1689, ao ponto de querer aprender os rudimentos da língua espanhola para poder ler os tratados de Navarrete na língua original.

A Companhia de Jesus deixou naturalmente de ver em Navarrete uma pessoa de confiança, nem merecedora de qualquer apreço. Não obstante, Domingo Navarrete acabaria por realizar uma reviravolta inesperada, uma verdadeira ‘conversão’ aos Jesuítas, chegando a afirmar que eles eram tão devotados à causa da missionação que seriam capazes de dar a vida pela fé. Entretanto, Frei Navarrete tinha sido nomeado no ano de 1677 Arcebispo de São Domingos. Quando mais tarde assumiu as funções episcopais na sua diocese chegou a revelar ao rei espanhol que os Jesuítas eram os únicos padres de confiança de que dispunha no seu bispado, tecendo encómios à sua dedicação e exigência de vida apostólica, enquanto criticava os religiosos da sua própria ordem dominicana por serem pouco instruídos e apostolicamente pouco empenhados. De qualquer modo, este acto de contrição não susteve o efeito nefasto que as suas e outras obras antijesuíticas daquele tempo provocaram na opinião pública europeia contra a Companhia de Jesus⁷⁴.

O coro de críticas contra as práticas missionárias da Companhia aumentava com contributos de vários quadrantes que vão obrigar a uma nova intervenção da Santa Sé sobre o assunto⁷⁵. Tal viria a acontecer a breve trecho e com efeitos mais coactivos na dobragem para o século seguinte.

Mas até essa data outras personalidades de reconhecido prestígio intervieram no processo e outras diligências foram desenvolvidas, particularmente no âmbito institucional da Propaganda Fide contra os Jesuítas. Acumularam-se incidentes, críticas, pareceres, acusações que obrigaram o Vaticano a rever a sua posição em relação aos ritos chineses.

Um caso interessante e que muita influência teve na deriva da evangelização da China foi o papel do Vigário Apostólico Carlos Maigrot destacado para a Província de Fujian. Este eclesiástico estava muito ligado aos interesses da Sociedade das Missões Estrangeiras que actuava em concorrência com os interesses do Padroado Português do Oriente, no qual a missão da China estava integrada. Este vigário apostólico tinha tido, desde a sua entrada na China em 1683, uma experiência missionária frustrante em território chinês, marcada por conflitos e insucessos, tendo chegado a ser ridicularizado pelo próprio imperador chinês K'ang-hsi por falar mal a língua daquele país. Ao mesmo tempo professava um profundo desacordo em relação ao modo de missionar dos Jesuítas, cuja metodologia considerava herética e classificava a sua acomodação religiosa de sincrética. Redigiu uma carta pastoral, enquanto Vigário Apostólico, para condenar as práticas adaptacionistas da Companhia de Jesus. Este documento que ficou conhecido por *mandement*, publicado a 26 de Março de 1693, incidia em especial sobre a questão dos termos, isto é, a adopção de vocabulário chinês para transmitir conceitos próprios da doutrina cristã, como era o caso de *Tiên* e *Xam-ti*⁷⁶.

Não deixa de ser desconcertante que esta carta tenha vindo a público precisamente passado um ano após os Jesuítas terem alcançado uma vitória significativa para o progresso da evangelização da China, que poderia abrir as portas a uma conversão maciça da população ao cristianismo. O Imperador da China tinha decretado, a 22 de Março de 1692, a liberdade de prática da religião cristã e da sua pregação em todo o seu vasto império⁷⁷. Este decreto imperial ficou conhecido pelo

nome de «Édito de Tolerância». Os Padres da Companhia conseguiam assim a concretização de um objectivo táctico extraordinário para o qual tinham trabalhado com perseverança e paciência durante um século de actividade científica na China. A conquista deste privilégio muito se deveu, no momento final, à influência do Pe. Tomás Pereira, Vice-Presidente do Tribunal das Matemáticas de Pequim, que tinha sido indigitado pelo Imperador para dirigir uma missão diplomática com vista a traçar as linhas de fronteira entre o território da China e da Rússia em 1688, em negociação com o embaixador russo Golouin.

Maigrot descontente com a situação missionária da China e dado que as suas advertências pastorais pouco efeito surtiram, decidiu apelar para o Papa no sentido de intervir com urgência. Queixou-se a Roma das desobediências dos missionários de Santo Inácio de Loyola às determinações pontifícias que regulavam o exercício da actividade missionária católica⁷⁸. Maigrot chegou mesmo a encarecer de tal modo o poder que os Jesuítas detinham no Oriente, afirmando taxativamente que a Companhia de Jesus tinha mais poder naquela região do globo que a própria Santa Sé. Os seus relatórios, associados ao coro de queixas que se acumulavam em Roma contra a actividade missionária dos jesuítas na China, motivaram a aprovação papal de um decreto do Santo Ofício de 1704 contra os ritos chineses⁷⁹.

Entretanto, o papa Clemente XI (1700-1721) acabou por atender a estas insistentes queixas com o envio de um delegado pessoal para verificar a situação no terreno, numa altura em que a cristandade chinesa já se aproximava dos 300 mil conversos. Nomeou, no ano de 1701, o primeiro enviado especial pontifício para o Oriente desde o século XIII, cuja escolha recaiu sobre Carle Tommasco Maillard de Tournon (1668-1710) que o papa elevou à dignidade de Patriarca de Antioquia. A escolha deste delegado papal para encetar conversações com a corte chinesa iria revelar-se desastrosa para a missionação em curso no Império do Meio, quer pela falta de experiência deste jovem eclesiástico descendente da nobreza de Sabóia, quer devido à sua falta de tacto diplomático, ao seu espírito minudente, quer ao seu deficiente conhecimento da língua e cultura chinesa, agravado pelo seu carácter intempestivo⁸⁰. A tudo isto acresceu para o falhanço desta embaixada a política antijesuítica sistemática desenvolvida pelo legado romano.

A embaixada à China deste legado *a latere* do papa não cumpriu praticamente nenhum dos objectivos que tinha sido incumbido de realizar. Não conseguiu estabelecer um representante pontifício de forma permanente na corte celestial e não obteve do Imperador da China os privilégios semelhantes aos que Constantino tinha dado à Igreja no Império Romano, como pretendia. Embora tivesse obtido num primeiro momento a autorização imperial para promulgar o decreto papal de 20 de Novembro de 1704 que proibia, sem concessões, a observância dos ritos chineses por parte dos cristãos convertidos, cometeu logo de seguida vários erros diplomáticos graves. Rejeitou liminarmente a proposta do Imperador para que um jesuíta ocupasse o cargo de representante papal permanente na corte chinesa. Descurrou o conselho dos missionários jesuítas em relação aos cuidados e etiquetas a observar na corte do Filho do Céu tão diferente das cortes europeias. Também desconsiderou o facto de que o imperador chinês não era propriamente um convertido ao cristianismo, mas apenas um mero curioso da religião cristã⁸¹.

O delegado papal frustrado com a ruína da sua iniciativa diplomática, que culminou com a sua expulsão da China como pessoa *non grata* por ordem do imperador, atribuiu o seu desaire às maquinações do Jesuítas na corte de Pequim, em especial às alegadas intrigas do Pe. Tomás Pereira. O que de facto aconteceu foi que a postura impertinente, inoportuna e pouco delicada de Tournon tinha espalhado a irritação na corte chinesa. Em consequência, o imperador não só expulsou o delegado papal como reconsiderou a liberdade concedida ao cristianismo, proibindo a sua pregação, apesar de ter admitido a permanência dos missionários jesuítas na China⁸². Tournon, por seu lado, ainda se arrogou do direito de retaliar a ofensa imperial. Fê-lo, com sabor a ridículo, por intermédio da promulgação de um decreto que ficou conhecido com o nome de decreto de Nanquim, no qual declarava inválidas as determinações imperiais e intimava os missionários a depurarem os ritos chineses das suas comunidades cristãs sob pena de *excomunhão latae sententiae*⁸³.

O envio de Tournon à China resultou num grave revés para os progressos alcançados pelos jesuítas em favor da difusão do cristianismo naquele império oriental. Contribuiu para fazer regredir a empresa

missionária à situação inicial em que os Inacianos eram autorizados a permanecer para o exercício de actividades científicas que interessavam à corte imperial, mas proibidos de pregar a sua fé⁸⁴.

Este retrocesso provocado pela acção ruínosa de Tourmon suscitou a preocupação da corte de Lisboa e das autoridades do Padroado Português do Oriente com sede em Goa, que ainda tentaram remediar a situação em 1711. Foi enviado para o efeito um jesuíta perito em matemática, o Pe. João Francisco Cardoso, sem que tivesse alcançado grande resultado⁸⁵. Por seu lado, as autoridades do Padroado procuravam livrar-se da influência dos agentes da Proganda Fide que se intrometiam nas áreas da sua jurisdição, emitindo sucessivos decretos de expulsão dos seus vigários apostólicos e de outros missionários⁸⁶.

Entretanto, o poder papal tornou-se cada vez mais intransigente em relação à questão dos ritos ao longo da primeira metade do século XVIII. A 19 de Março de 1715, rectificou solenemente pela constituição apostólica *Ex illa die* as medidas proibitivas de 1704 em relação às adaptações jesuíticas do cristianismo na China, coarctando qualquer hipótese de consenso e de diálogo. Perante esta posição de força assumida pela Cúria Romana, as represálias do poder chinês não se fizeram esperar. Nove grandes tribunais da capital do império sentenciaram a proibição do cristianismo e da presença pessoal missionário estrangeiro, com a excepção apenas dos jesuítas que trabalhavam na corte⁸⁷.

Da parte da cúria papal ainda foi enviado um novo embaixador em 1720 para tentar reparar a situação de ruptura criada pela crise dos ritos. Carlos Ambrosio Mazzabarba foi desta vez o escolhido, viajando por via de Lisboa a 25 de Março de 1720, chegando à China no fim do mesmo ano. Apesar deste delegado papal ter mais tacto diplomático e ter proposto à corte chinesa uma solução de compromisso em que admitia fazer concessões importantes⁸⁸, não se verificou, na prática, o recuo esperado da parte do poder imperial.

A morte do imperador K'ang-chi em 1722 só veio agravar a situação de derrocada do catolicismo na China. O seu filho Yongzheng que lhe sucedeu no trono, provavelmente depois de ter cometido um fratricídio e um parricídio, não nutria, como inicialmente o seu pai, qualquer simpatia pelo cristianismo. A sua antipatia para com aquela religião

dos ‘bárbaros do sul’ levou o novo imperador a decretar novamente a proibição, sob pena capital, da pregação da religião cristã no seu império. Este édito foi reiterado por Quianlong na década seguinte, no ano de 1736. Apesar de continuar a ser tolerada a presença dos cientistas jesuítas na corte e nas⁸⁹ instituições científicas chinesas, não deixaram de suceder várias vagas de perseguições e martírios dos que persistiram na prática do catolicismo e contra os outros missionários ocidentais não autorizados. Com efeito, o cristianismo na China tinha perdido um grande defensor, o imperador K’ang-chi, de quem alguns sinólogos especularam que poderia ter aberto caminho para a conversão geral da China, qual novo Constantino, caso a atitude da Santa Sé tivesse sido outra⁹⁰.

Na Europa, os sectores de influência eclesiástica e de oposição aos Jesuítas, com especial destaque para a Propaganda Fide e para os Jansenistas, ganhavam força em detrimento da perda de influência da Companhia de Jesus junto do papado que não conseguia valer as suas posições. Dentro e fora da Igreja, até dos sectores protestantes, os Jesuítas eram acusados de prestarem na China culto a Satanás. O papa Inocente XIII (1721-1724) manifesta mais uma vez a cedência da autoridade pontifícia às posições antijesuíticas ao endurecer ainda mais a condenação dos ritos chineses, depois da malograda embaixada à corte chinesa de Mazzabarba, pelo breve de 13 de Dezembro de 1723, redigido pelo secretário da Propaganda Fide e endereçado em nome do papa ao padre geral da Companhia de Jesus, Michelangelo Tamburini. Neste documento, os Jesuítas são repreendidos em razão da sua reincidente desobediência às determinações pontifícias relativas à forma de actuar dos seus missionários no Império do Sol. São acusados, nesta missiva papal, de negligência e de desobediência qualificada, repreensão muito pesada para uma ordem que tinha como quarto voto, o voto de obediência ao pontífice romano. O próprio Geral da Companhia de Jesus é repreendido devido a não ter feito cumprir com a sua autoridade as orientações do magistério eclesiástico sobre a matéria em causa⁹¹.

Na sequência desta reprimenda, o Pe. Tamburini foi intimado a admoestar, sob a ameaça de graves penas, os seus religiosos residentes na China e no Vietname, a cumprir o que foi estipulado por Roma em

matéria da pregação do cristianismo naquele país. E mais ordenava o Vaticano, que fossem apresentadas, no prazo de 3 anos, provas efectivas do cumprimento exigido. Durante este período, a Companhia de Jesus ficava interdita de enviar mais missionários para as missões daquela região do globo, ou seja, para a China, para a Cochinchina e para Tonquim⁹². Caso os missionários jesuítas continuassem a tergiversar, o Papa ameaçava ir mais longe, proibindo a Ordem de Santo Inácio de receber noviços *ad libitum sancta sedis*, o que significava declarar a prazo a extinção da ordem⁹³. Este breve muito severo não deixa de aparecer como uma espécie de promulgação do documento de extinção da Companhia de Jesus que será exarado na segunda metade do século por Clemente XIV.

Embora os jesuítas tivessem manifestado, na pessoa do seu Geral, predisposição de acatar as imposições papais, as polémicas continuaram a intensificar-se e a enxovalhar de forma mais corrosiva a imagem da Companhia de Jesus. De facto a opinião pública europeia expressa por determinadas elites culturais, religiosas e até políticas era cada vez mais adversa aos Jesuítas.

De tal modo que a Santa Sé voltará à carga com um novo e mais vinculativo pronunciamento nos inícios da década de 40⁹⁴, assinado pelo Papa Bento XIV (1740-1758). Pela bula *Ex quo singulari* de 11 de Julho de 1742 este papa retira todas as esperanças de tolerância por parte de Roma em relação aos ritos chineses. Bento XIV não só retira as concessões formuladas pelo legado papal Mazzabarba, como obriga os missionários a fazerem um juramento contra a prática de tais ritos⁹⁵. Avaliando o que representou para a história da missão cristã da China esta posição de Bento XIV, que atendia às pretensões da corrente europeísta e antiaculturacionista, Henri Cordier comenta que «la Bulle de 1742 marquait, non pas un arrêt, mais un mouvement rétrograde dans le développement des missions»⁹⁶.

A menos estrondosa e rumorosa questão dos ritos malabares, ainda por resolver de forma conclusiva, também não foi esquecida pela política uniformizadora e disciplinadora deste Papa. Estes ritos mereceram um pronunciamento de interdição, dois anos depois, pela bula *Omnium sollicitudinum*. Todos os ritos são classificados de idolátricos, fechando as portas a qualquer hipótese de inflexão a

breve trecho em relação à questão, infligindo uma derrota global e uma condenação do trabalho missionário dos Jesuítas desenvolvido no Extremo Oriente durante quase dois séculos.

Em suma, o que esteve em confronto, acima de tudo, na crise dos ritos da China, para além das não despidiendas questões de egoísmo institucional, foram dois tipos de mentalidade missiológica que se antagonizaram nos campos de missão. A mentalidade conservadora e rigorista de tradição medieval, marcada pela visão eurocêntrica intransigente contra uma concepção mais moderna marcada pela tolerância e pelo princípio da adaptação do cristianismo às diferentes culturas. Esta última concepção metodológica informada pela racionalidade de tradição renascentista e fundada no realismo da experiência defrontou-se no terreno com uma concepção assente num providencialismo professado em nome de padrões religiosos e morais considerados inamovíveis e inadaptáveis. A ajuntar a isto, a discussão dos métodos missionários foi acirrada e pervertida por um patriotismo orientado para satisfação de interesses políticos e económicos ligados à nação de origem dos diferentes grupos missionários, interferindo e perturbando a prossecução dos fins exclusivamente religiosos.

Os jesuítas actuavam no quadro jurisdicional do Padroado Português⁹⁷. Os que protagonizaram as campanhas contra os missionários da Companhia inscreviam-se num quadro jurídico concorrencial em relação àquele, isto é, situavam-se ou no Patronato Espanhol, ou estavam vinculados às novas instituições missionárias emergentes de direito pontifício, à Propaganda Fide ou às Missões Estrangeiras francesas, as quais pretendiam ganhar espaço de controlo e de afirmação em detrimento dos privilégios e direitos historicamente alcançados pela coroa de Portugal em relação à gestão da missionação nos seus domínios ultramarinos⁹⁸. Tratou-se, portanto, de um confronto que teve, nas suas razões de fundo, tanto de teológico e cultural como de político.

A derrota que os jesuítas sofreram neste processo constituiu uma vitória para aqueles que viam a Companhia de Jesus como uma instituição pouco idónea. Mas o tempo viria dar razão à Companhia de Jesus. Os Jesuítas tinham de facto encetado com arrojo o caminho certo no processo de missionação do Extremo Oriente, como o tempo veio a demonstrar⁹⁹. Arrojo que a mentalidade europeísta dominante

na Igreja do seu tempo não teve capacidade de compreender nem aceitar. De facto, só no século XX o Papa Pio XI, a 28 de Maio de 1935, dá razão aos Jesuítas reconhecendo a possibilidade de tolerância dos ritos chineses. Esta decisão foi confirmada por Pio XII, em 1939, com a abolição do juramento imposto aos missionários contra aqueles ritos por Bento XIV¹⁰⁰.

No período pré-pombalino da primeira metade do século XVIII, os inimigos dos Jesuítas souberam extrair das mãos dos pontífices romanos autorizadas armas para cinzelar com cada vez mais intensidade uma sombria imagem dos Jesuítas, considerados como ‘obstinados’, ‘perversos’, ‘pérfidos’, ‘refractários’, ‘recalcitrantes’, ‘heréticos’, ‘idólatras’ e ‘missionários desobedientes’. Imagem esculpida por adjectivos sugestivos já bem patentes numa dessas obras inspiradoras da ideologia antijesuítica que muito influência terão no antijesuitismo pombalista, editada em 1744. Trata-se das *Memórias Históricas* de Frei Noberto de Lorena¹⁰¹, mais conhecido por Abade Platel. Este tornar-se-á um dos intelectuais mercenários ao serviço do Marquês de Pombal que dará a este ministro português um contributo importante na sua guerra político-ideológica contra a Companhia de Jesus.

(NOTAS)

¹ Artigo produzido a partir da investigação realizada para a nossa tese de doutoramento: José Eduardo Franco, *Le Mythe Jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècles)*, Paris-Lisboa-São Paulo, EHESS-Arkê, 2006. (No Prelo)

² Artigo produzido a partir da investigação realizada para a nossa tese de doutoramento: José Eduardo Franco, *Le Mythe Jésuite au Portugal (XVIe-XXe siècles)*, Paris-Lisboa-São Paulo, EHESS-Arkê, 2006. (No Prelo)

³ Pascal, *Les Provinciales*. (Texte de 1656-1657), Paris, s.d., pp. 58-59.

⁴ Cf. Mt 28, 19-20; Mc 16, 15-18; Jo 21, 21-23; Act. 1, 8. Sobre este assunto ver David J. Bosch, *Dynamique de la mission. Chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Paris-Genebra, 1995 ; e Marina Massini ; A. Barreto Prudente, *Um incendiado desejo das Índias*, Prefácio de Gilberto Safra, São Paulo, 2002. O carácter universalista que é estruturante da dinâmica de transmissão do cristianismo contribuiu imenso para «legitimar as actividades político-diplomáticas expansionistas, e os próprios eclesiásticos acabaram por ganhar interesse em aproveitar aquela oportunidade que lhes surgia e que lhes permitia espalharem-se pelo mundo». João Paulo A. Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão*, op. cit., Vol. I, p. 3.

⁵ O Extremo Oriente a que Toynbee denominou como «a outra metade do mundo» desenvolveu civilizações e engendrou mentalidades com configurações bem peculiares, como salienta Luiz Filipe Thomaz, muito «diferentes das demais civilizações do velho mundo. O significado do seu isolamento não se deve contudo exagerar. Ao longo dos

milénios houve, ora por terra, pela antiga estrada da seda, ora por mar, através da Insulíndia, intercâmbio comercial e cultural por vezes relativamente intenso». Luís Filipe F. R. Thomaz, "Introdução", in A. H. Oliveira Marques (dir.), *História dos Portugueses no Extremo Oriente*. Em torno de Macau, Lisboa, 1998, p. 5; e cf. Jorge M. R. dos Santos Alves, *Portugal e a missão no século XVI*, Lisboa, 1997.

⁶ Cf. J. Paulo Oliveira e Costa, *Portugal e o Japão. O século Namban*, Lisboa, 1993, p. 1.

⁷ Sobre este assunto já tão estudado e glosado, ver, entre outros, os estudos de François Bontink, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Louvain-Paris, 1962; R. Mathieu (trad.), *Antologie des Mythes et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1984; R. Etiemble, *Confucius*, Paris, 1986; J. Gernet, *Le monde chinois*, Paris, 1972; M. Granet, *La religion des chinois*, Paris, 1951; M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1968; F. Jullien, *La propension des choses*, Paris, 1992; F. W. Mote; D. Twitchett, *The Cambridge History of China*, Vol. 7, Cambridge, 1998.

⁸ Com efeito, como acentua Oliveira e Costa, «a Igreja pós-tridentina apostou, pois, numa evangelização global: era necessário reevangelizar a cristandade e anunciar, tão sistematicamente quanto fosse possível, o Evangelho aos povos recém-descobertos». João Paulo Oliveira e Costa, *O Cristianismo no Japão e o episcopado de D. Luís de Cerqueira*, Dissertação de doutoramento apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998. p. 6.

⁸ Luís Filipe F. R. Thomaz, *De Ceuta a Timor*, 2ª ed., Lisboa, 1998, p. 253. Convém aqui advertir para o cuidado que devemos ter na utilização do conceito de adaptação, evitando a sua aplicação generalista, pois como esclarece Maria de Deus Manso «não é rigoroso afirmar que foi um aspecto comum a todo o jesuíta, pois nem todos a praticaram». Cf. Maria de Deus Manso, op. cit., p. 324.

⁹ Luís Filipe F. R. Thomaz, op. cit.

¹⁰ Jean Lacouture defende que este esforço adaptacionista desenvolvido pelos Jesuítas deve-se designar como sendo um processo de «aculturação» e não de inculturação, termo que alguns autores tendem a usar de forma imprecisa, pois o conceito de aculturação marca melhor os limites e os contornos das estratégias de missão operacionalizadas pelos Jesuítas. No terreno assistiu-se a um processo de penetração na cultura do outro e a uma tentativa de convergência, e não de fusão como se verificaria num processo de inculturação. Portanto, é impróprio e anacrónico falar de inculturação para definir alguns dos processos adaptacionistas de missão jesuítica no Oriente. Cf. Jean Lacouture, *Jésuites : une multibiographie*, Paris, 1991-1992, p. 168; e cf. Hans Küng, *Christianisme et religion chinoise*, Paris, 1991, pp. 9 e ss; e ver também José Nunes, o.p., *Pequenas comunidades cristãs. O Ondongo e a inculturação em África*, Porto, 1991, p. 67 e ss. De qualquer modo, podemos concordar com os autores que consideram estes ensaios como precursores das metodologias de inculturação nossas contemporâneas, que alguns estudiosos jesuítas designam de método encarnacional da doutrina de Cristo. Sobre a evolução do debate e da conceptualização em torno desta problemática ver também o capítulo intitulado "Pedagogia Missionária" em José Eduardo Franco, *Brotar Educação. História da Brotéria e do seu pensamento pedagógico*, Lisboa, 1999, pp. 176 e ss. Destes conceitos de inculturação e aculturação diferem outros conceitos que às vezes são erroneamente confundidos, a saber, os conceitos de enculturação e endoculturação. Enculturação pode ser definida como a «cultura apreendida» na linha do que estabeleceram Panoff e Perrin, que a entenderam como o processo de assimilação progressiva de tradições do seu grupo de filiação sócio-cultural e comporta-se e vive tendo estes como guia de referência. Este conceito é, por vezes, sinónimo de «socialização» ou de «internalização da cultura», apesar desta homologia não ser consensual entre todos os especialistas na matéria. Nesta linha, é

interessante registar a definição do teólogo brasileiro Leonardo Boff, também especialista em questões de antropologia e etnologia, sobre enculturação. Esta expressa o processo mediante o qual “os membros de uma determinada cultura assimilam seus valores, seus códigos, seus hábitos e sua compreensão do mundo». Leonardo Boff, *Nova Evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Fortaleza, 1990, pp. 24-25. Ao passo que endoculturação tem um sentido mais específico, utilizado por alguns estudiosos da cultura para denominar os processos que são usados numa sociedade para a comunicação da cultura pelas gerações mais velhas às gerações mais novas, isto é, dos adultos às crianças. Cf. Michel Panoff; Michel Perrin, *Dicionário de Etnologia*, Lisboa, 1997.

¹¹ Angel Santos Hernandez, *Adaptación Misionera*, Bilbao, 1958, p. 19; e cf. Teotónio de Souza, “The christian missions in the aftermath of Discoveries: tools for shaping the colonial other”, in *Discoveries, missionary expansion asian cultures*, New Delhi, s.d.; J.M.E.P. Charbonnier, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris, 1992. Na perspectiva do outro civilizacional que recebia o contacto e os elementos de uma nova civilização, em particular os de natureza religiosa, o que o tornava mais predisposto era a simpatia que o missionário conseguia criar em seu redor e a valorização que este era capaz de fazer em relação à cultura desse outro civilizacional. Esta empatia civilizacional que deveria revestir o processo de aculturação era um dos pontos-chaves para a facilitação do processo de comunicação e assimilação do cristianismo. Apesar da admiração e reconhecimento do valor que alguns missionários começaram a nutrir pelas novas culturas encontradas, não deixaram, todavia, de assumir uma atitude de superioridade, pois a sua fé implicava considerar a sua religião mais perfeita do que todas as outras formas de expressão religiosa.

¹² Segundo Subrahmanyam, a primeira prova que se conhece da dedicação dos religiosos da Companhia ao Comércio é de 1550. Neste ano, um médico de nome Luís de Almeida doou à Companhia de Jesus, aquando do seu ingresso na Ordem, uma quantia de dinheiro que foi utilizado para um investimento no comércio da seda que se fazia entre a China e o Japão. Apesar do Concílio de Trento ter definido proibições e punições para os eclesiásticos que se dedicassem a práticas comerciais, cujas transgressões poderiam ser no extremo castigadas com a pena de excomunhão, a Companhia de Jesus conseguiu obter autorizações excepcionais para praticar comércio em alguns campos de missão. Esta excepção foi conseguida com a justificação, de facto real, de que os recursos de que dispunha não eram suficientes para financiar os seus empreendimentos missionários. Por exemplo, o próprio rei de Portugal tinha prometido aos missionários jesuítas do Oriente uma renda de 1000 cruzados anuais que na realidade eram pagos de maneira irregular. Cf. Sanjay Subrahmanyam, *O Império Asiático Português, 1500-1700. Uma história política e económica*, Lisboa, 1995, pp. 369-370.

¹³ Cf. Joseph Wicki, s.j., (ed.), *Documenta Indica*, Vol. V, Romae, 1948, pp. 192 e ss. Embora já se notasse antes pela correspondência dos responsáveis da Companhia que António Herédia era um membro problemático no seio da Ordem e que tinha comportamentos deseducados. Cf. *ibidem*, Vol. IV, pp. 382, 419, 471, 506, 772 e 777.

¹⁴ Cf. António da Costa, s.j., *The Christianisation of the Goa Islands (1510-1567)*, Bombay, 1965, p. 70-71; e cf. Jean Aubin; Denys Lombard, *Marchands et homes d'affaires asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine, 13e-20e siècles*, Paris, 1988. Para uma perspectiva evolutiva da cristianização da Índia ver a obra de Stephen Neill, *A history of christianity in Índia – The beginnings to A.D. 1707*, Cambridge, 1984. Neste período também se verifica a saída, por razões disciplinares, de um outro jesuíta que se veio a destacar na história da literatura portuguesa pela sua célebre obra de literatura de viagens denominada *Peregrinação*, chamado Fernão Mendes Pinto. Este

livro narra as viagens exploratórias do autor, em especial pelo Extremo Oriente e as suas incursões aventureiras ao Império do Meio. Fernão Mendes Pinto (c. 1510-1583) era um afortunado mercador que tinha sido recrutado por Francisco Xavier para ingressar na ordem inaciana, professando como irmão durante dois anos, entre 1554 e 1556. Acabou por se despedir da Companhia pacificamente por acordo mútuo. Cf. Rebecca O. Catz (ed.), *The Travels of Mendes Pinto*, Chicago, 1989, pp. XXXI-XLI. A autenticidade da obra que notabilizou Fernão Mendes Pinto, escrita depois de ter saído dos Jesuítas, ainda continua a ser problematizada, pois alguns duvidam da verdadeira autoria. Sobre a figura e a acção deste famoso egresso jesuíta ver Luís Filipe Barreto, *Fernão Mendes e os mares da China*, Lisboa, 1998.

¹⁵ Pascale Girard considera que a questão dos ritos chineses se tornou hegemónica também pelo seu impacto histórico, isto é, no plano da produção historiográfica sobre o processo de missionação cristã da China e, diríamos nós, até de todo o Extremo Oriente. Cf. Pascale Girard, *Les religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*, Lisbonne-Paris, 2000, p. 53 e ss.; Henri Bernard-Maitre, « Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois », in *Recherches de Science Religieuse*, Vol. 36, Jan/Mar., 1949, pp. 25-80.

¹⁶ René Étiemble, *Les Jésuites en Chine. La querelle des Rites (1552-1773)*, Paris, 1966, p. 7.

¹⁷ As primeiras tentativas de estabelecimento de relações por parte dos exploradores e comerciantes portugueses com a China datam de 1509, quando Diogo Cerqueira foi enviado por D. Manuel a reconhecer os mares da China. Mas só em 1554 os portugueses conseguiram estabelecer relações comerciais com o Império do Meio. Cf. António Lopes, s.j., *Heróis da Missão. Em 500 anos de evangelização portuguesa*, Fátima, 1995, p. 30.

¹⁸ Este célebre missionário, ao deixar o Japão para partir para a nova aventura da evangelização da China, estava convencido que a China era o verdadeiro e o grande centro civilizacional do Extremo Oriente. Dada a influência modelar que exercia na região, intuiu que aquele império poderia vir a ser o centro motor para o projecto de difusão do Evangelho por toda aquela vasta região da Ásia. E de facto não tinha neste ponto falta de razão, como comenta Rui Loureiro: «A aceitação pelos chineses da missionação jesuíta seria o principal argumento para a difusão da religião cristã no Japão, pois, como escrevia o padre mestre, têm 'eles para si que os chins são muito sabedores assim nas cousas do outro mundo como na governação da república» (F. Xavier, *Epistolae*, Vol. 2, p. 264)». Cf. Rui Loureiro, «Origens do projecto jesuíta de conquista espiritual da China (1549-1552)», in Jorge M dos Santos Alves (coord.), *Portugal e a China*, [Lisboa], 2000, p. 131.

¹⁹ François Xavier, s.j., *Correspondence (1535-1552)*, Editada por Hugues Didier, Paris, 1987, p. 423.

²⁰ Citado por Jean Lacouture, *Os Jesuítas*, p. 245. Esta sensação de impotência expressa por Frei Pedro de Alfaro deve ser compreendida na sequência de duas tentativas frustradas de penetração e evangelização da China por parte de missionários mendicantes. Depois da ocupação das Filipinas pelos Castelhanos, alguns mendicantes espanhóis tinham ensaiado encetar uma experiência missionária na China na década de 70 do século XVI. Os religiosos agostinhos Frei Martín de Rada e Frei Jerónimo Martín tinham sido impedidos de se estabelecer no Império do Sol em 1575, e em 1579, uma equipa de missionários franciscanos chefiada pelo referido Frei Alfaro tentou realizar o mesmo projecto sem êxito. Tais incursões foram tentadas pelos dominicanos a partir da década do 90 daquele século, mas o fruto foi sempre a rejeição à sua presença naquela cultura que lhe era estranha.

²¹ Foi ao sagaz visitador Valignano que se deveu a visão estratégica da necessidade de dissociar os missionários da Companhia da imagem dos estrangeiros europeus, que eram vistos como piratas e bárbaros do sul. Ao definir os princípios gerais para a missão deste país tão especial, elegeu como decisivo a simpatia que os jesuítas deveriam nutrir pelos valores intelectuais e espirituais dos chineses; o domínio perfeito da sua língua; e a manipulação de conhecimentos científicos e técnicos. A escolha de Ricci e Ruggieri revelou-se bem sucedida. Em 25 anos irradiaram a doutrina cristã a partir da base de Schiuhing até Nanking, Nanchang, Shiuchou, Shangai e Pequim. Cf. Alessandro Valignano, *Historia del Principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Índias Orientales*, Josef Wicki, s.j. (ed.), Roma, 1944, pp. 214 e ss.

²² Cf. Matteo Ricci, s.j.; Nicolas Trigault, s.j., *Histoire de l'expédition chrétienne au Royaume de la Chine*, reed., Paris, 1978; e cf. Henri Bernard-Maitre, *Aux portes de la Chine*, Changai, 1936.

²³ Caio Boschi, "As missões em África e no Oriente", op. cit., p. 416.; e cf. Henri Bernard, *Le P. Matteo Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)*, 2 Vols., Tientsin, 1937.

²⁴ Cf. Georges Soulié de Morant, *L'épopée des Jésuites français en Chine, 1524-1928*, Paris, 1928.

²⁵ Cf. René Étiemble, *L'Europe Chinoise*, Tomo I, Paris, 1998, passim. Matteo Ricci ficou de tal modo bem impressionado com a harmonia social, a organização política e a sabedoria dos chineses que chegou a afirmar de uma forma inédita no quadro dos contactos civilizacionais até então verificados que a cultura chinesa detinha perfeições e riquezas que se assemelhavam à Europa e em alguns aspectos ultrapassava a mesma Europa. Este reconhecimento é espantoso, dada a consciência de superioridade cultural que os Europeus tinham da sua civilização. Cf. Henri Bernard-Maitre, *Matteo Ricci et la société*, op. cit., pp. 70-75. Esta atitude tão valorizante de uma cultura extra-europeia por parte de agente do proselitismo religioso ocidental é significativa de uma primeira abertura auto-crítica da cultura europeia, e precursora do reconhecimento contemporâneo do valor paritário de todas as outras culturas humanas.

²⁶ Cf. Horácio Peixoto de Araújo, *Os Jesuítas no Império da China. O primeiro século (1582-1680)*, Macau, 2000, p. 203 e ss.

²⁷ Cf. Francisco Rodrigues, *Jesuítas Portugueses Astrónomos na China, 1583-1805*, Macau, 1990.

²⁸ Com efeito, não havia memória num império tão relutante às influências externas que alguma vez estrangeiros tivessem granjeado tanta ascendência e reconhecimento científico na sociedade chinesa e, especialmente na sua corte imperial, como os jesuítas. Note-se que os missionários da Província Portuguesa foram ganhando tradição em termos de prestígio científico devido ao papel de formação científica desempenhado pela Aula da Esfera do Colégio de Santo Antão de Lisboa, bem como à instrução científica ministrada nos colégios de Coimbra e Évora, onde se formavam cartógrafos, técnicos de navegação, etc. Também impressionaram os chineses alguns instrumentos mais avançados que os jesuítas trouxeram da Europa, como foi o caso dos telescópios. Cf. Luís Archer, "Jesuítas e ciência – visão panorâmica, in *A Companhia de Jesus e a missão no Oriente*, op. cit., pp. 261-265.

²⁹ Cf. Jean Lacouture, op. cit., p. 128 e ss.; e Vicent Cronin, *The Wise Man from the West*, London, 1955, p. 33.

³⁰ François Bontink, op. cit., p. 9.

³¹ Cf. P. Manuel Teixeira, *Macau e a sua diocese*, Vol. XIII, Macau, 1977, p. 167 e ss. Note-se que o culto dos mortos e as oferendas alimentares que os chineses tinham

incorporado na sua tradição sócio-cultural não eram típicos apenas daquele povo, mas inscrevem-se em tradições ancestrais comuns a várias culturas. Basta lembrar a importância da oferta de alimentos nas culturas pré-históricas, testemunhada pelos vestígios monumentais que chegaram até nós, como é o caso do complexo megalítico europeu. Cf. António Carmo, *A Igreja Católica na China e em Macau no contexto do sudeste asiático*, Macau, 1997, p. 178; e Mircea Eliade, *História das ideias e crenças religiosas*, Vol. V, Porto, 1984, p. 111; Aldin Silva, « La symbolologie du Repas au Proche-Orient Ancien », in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, Vol. 24, Nº 2, 1995, pp. 147-157; e António Pedro Pires, *O culto dos antepassados entre os chineses de Macau*, Lisboa, 1995.

³² At 15, 19 e 28.

³³ Mt 23, 4.

³⁴ Horácio Peixoto de Araújo, "Processo de aculturação e métodos missionários no Império da China", in *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, op. cit., p. 100; e cf. Alfredo Dinis, "Os jesuítas e o encontro de cosmologias entre o Oriente e o Ocidente (séculos XVI-XVIII)", in *Ibidem*, pp. 167-174. Mas há que não esquecer que este processo de instalação dos jesuítas e do cristianismo na China esteve longe de ter sido pacífico. Os missionários conheceram vários afrontamentos sérios com as autoridades locais. A primeira grande reacção contra esta presença estrangeira ficou conhecida pelo nome de «processo de Nanquim», protagonizado por um mandarim afecto aos interesses rivais dos bonzos que dirigiam as religiões tradicionais daquele Império. Este processo de contestação à missionação ocidental foi iniciado em 1615 pelo mandarim Shen Que, o qual exercia o cargo de Vice-Presidente do Tribunal dos Ritos de Nanquim. Nesta altura já era superior da missão da China Nicolo Longobardo que tinha sucedido a Matteo Ricci falecido em 1610. Shen Que enviou vários memoriais ao imperador para solicitar um decreto de expulsão dos missionários, acusando-os de vários atentados à harmonia da sociedade chinesa, de desrespeito pelas tradições dos antepassados, de pregarem uma religião bárbara sem credenciais para o efeito. Depois de um processo de propaganda sistemática, o referido mandarim granjeou o apoio de vários mandarins da corte de Pequim. Assim, conseguiu arrancar das mãos do Imperador Wan Li, que tinha recebido em 1601 Matteo Ricci na sua corte, um decreto de expulsão dos jesuítas presentes na China. Mas na prática o efeito deste decreto veio a revelar-se de concretização parcial e não definitiva como desejava o mandarim que o requeria. Cf. Álvaro Semedo, s.j., *Relação da Grande Monarquia da China*, 2ª ed., Macau, 1994, p. 349 e ss.

³⁵ Estes termos significam 'Senhor do Céu'. Também usaram os termos Xam-ti, que quer dizer 'Senhor das Alturas' ou 'Soberano das Alturas'. A partir destes termos criaram diversas expressões para denominar conceitos teológicos e doutrinais, como é o caso de Tién Chü Kiao, a 'Religião do Senhor do Céu'. Sobre a problemática do ritos chineses ver a entrada de J. Brucker, "Rites Chinois", in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome II, Paris, 1923, col. 2365-2391. Os chineses tinham nas suas cosmogonias e teogonias o conceito de um ser supremo a quem chamavam sublime céu ou soberano céu. O céu era visto como o pólo regulador da ordem cósmica, que se ligava estritamente à ordem sócio-política: o imperador tinha o estatuto de 'Filho do Céu' (T'ien-tsen) e representava o Deus do céu na terra. A esta visão do imperador como mediador era dada uma função vicarial específica no quadro da cosmo-teologia sínica. A função de proporcionar a boa organização da sociedade, a fertilidade dos campos e a equilibrada e regular sucessão dos ritmos cósmicos. Mas esta era a visão cosmo-teológica própria dos letrados que divergia das concepções da religiosidade popular, em que se prestava culto a numerosos ídolos. No plano da cosmogonia e da cosmologia a população

chinesa não professava uma visão uniforme. Os missionários tiveram que se confrontar com diversas correntes populares divergentes entre si. As seitas populares seguiam o mito de P'an Kou, segundo o qual antes do mundo ser formado existia o vazio ou o nada. Depois a dado tempo algo de grande e poderoso apareceu para preencher esse vazio. Quando P'an Ku pereceu, do seu deifamento nasceu tudo o que existe. Do seu último lamento apareceu o trovão, enquanto o vento foi criado como seu último suspiro. A terra e o firmamento foram feitos a partir do seu cadáver. O sol derivou do seu olho esquerdo, a lua do seu olho direito, os rios tiveram origem no sangue que corria nas suas veias, as florestas fizeram-se a partir dos seus cabelos e a terra fez-se da sua carne. Desta matriz principal é que nasceram as variantes. A seita dos ídolos, por exemplo, acreditava que um ídolo de nome Holohau era o responsável pelos eclipses periódicos, cobrindo o sol com a sua mão direita e, no caso da lua, cobrindo-a com a sua mão esquerda. No domínio das correntes budistas, o aspecto nuclear é o seu monismo panteísta que se definia nos seus três artigos de fé: a concepção de um ser universal sem princípio nem fim que preenche o espaço e o tempo; este ser universal é o responsável pela produção de todos os outros seres; todos os seres individuais são a expressão do ser real. Cf. Léon Wiegier, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1927, p. 550 e ss.; Mircea Eliade, *Tratado de história das religiões*, Lisboa, 1977, p. 92; e Joseph Gaer, *As grandes religiões*, Lisboa, 1973, p. 39.

³⁶ Como esclarece Horácio Peixoto «convém ter em conta que a designação genérica de 'questão dos ritos chineses' passou a abrigo em si, como se de um todo se tratasse, dois tipos de problemas originalmente bem distintos na forma como no conteúdo, a saber: a 'questão dos termos', isto é, a polémica em torno dos caracteres chineses utilizados para exprimir a ideia de Deus e as principais realidades teológicas do cristianismo; a 'questão dos ritos', ou seja, as divergências suscitadas entre os missionários pelas cerimónias realizadas pelos chineses, quer como preito e homenagem a Confúcio, quer como gesto de veneração para com os antepassados e familiares defuntos". Horácio Peixoto de Araújo, *Os jesuítas no Império da China*, op. cit., p. 203-24.

³⁷ Como salienta René Étiemble este era um debate que estava em encubação há muito tempo. Cf. René Étiemble, *Les Jésuites en Chine*, op. cit., p. 90.

³⁸ Esta instalação efectiva a partir desta dos missionários mendicantes foi antecedida desde o final do século anterior de várias tentativas mal sucedidas para o efeito. Cf. Jesús González Valles (dir.), *Cuatro siglos de Evangelización (1587-1987)*, Madrid, 1987, p. 222. No ano de 1631 instalaram-se, na Província de Fujian, Frei Angelo Cocchi e Frei Tommaso Serra, ambos da Ordem dos Pregadores, os quais foram seguidos, dois anos mais tarde, pelo franciscano Frei António de Santa Maria Caballero e por outro dominicano Frei Juan Baptista de Morales. Neste período, e dada a experiência dramática ocorrida no Japão, os Jesuítas ainda eram mais desfavoráveis à entrada dos mendicantes na China, por razões de natureza semelhante às que foram alegadas para defender a exclusividade da missão jesuíta nas Ilhas do Sol Nascente. E, com efeito, mal entraram os mendicantes na China, despoletaram focos de conflito e desacordo que se agravaram no caminhar para a segunda metade do século XVII. As razões dos Jesuítas em favor do seu monopólio da evangelização da China foram sistematizadas num livro que teve edições em vários países da Europa, escrito por Álvaro Semedo, *Imperio de la China i cultura evangelica en el*, Madrid, 1642.

³⁹ Este ambiente inquisitorial criado pelos mendicantes é expresso pelo missionário e cronista jesuíta António de Gouveia: «Dentro dos primeiros dois anos que os Padres Dominicos e Franciscanos entraram na vila de Fô Ngan, esquecidos do que deviam à caridade e ao bom conceito e nome em que acharam os Padres da Companhia neste reino e missão cultivada por eles desde o ano de 1582 até o de 1636, formaram quinze

proposições (para que não diga calúnias, como na realidade são), as quais mandaram a seus prelados na Manila e aos Bispos, que fulminaram uma carta contra os Padres da Companhia na China dentro, a Sua Santidade, com estrondo espantoso, como se não viessem os ditos religiosos à China com outro intento que de inquisidores, caluniadores e juizes dos Padres que nela trabalham». Cf. António de Gouveia, *Ásia extrema*. Entra nella a Fé promulgase a Ley de Deos pelos Padres da Companhia de Jesus, Segunda Parte, BA, cód. 49-V-2, fl. 428.

⁴⁰ Cf. Antonio de Santa Maria Caballero, o.f.m.; Juan Pina de San António, o.f.m., *Dubitaciones gravissimae quae circa novam conversionem et christianitatem regni magnae chinae occurrunt...*, feita em Sta. Maria dos Anjos, Manila, 20 de Agosto de 1637, APF, Roma, SOCG, Vol. 321, fls. 399-422v.; Antonio de Santa Maria Caballero, o.f.m., *Relacion breve de la entrada de las dos sagradas religiones de sancto Domingo y San Francisco en la gran China: Y de algunas otras cosas muy dignas de notar y de remedio*, s.l., 17 de Abril de 1638, BNM, Sección de manuscritos, cód. 5930, fls. 10-25v.

⁴¹ G.H. Dunne, s.j., «What happened to the chinese liturgy?», in *Catholic historical Review*, Vol. LXII, 1961, pp. 1-14.

⁴² Cf. Horácio Peixoto de Araújo, *Os Jesuítas no Império da China*, op. cit., pp. 233-234.

⁴³ Com a entrega da documentação acusatória por parte de Morales na Propaganda Fide, a crítica aos ritos chineses ganha foros de um processo requisitório à maneira judicial. Até então a controvérsia situava-se no plano do debate argumentativo, de discussão de pontos de vista metodológicos. A partir daí ganha contornos de denúncia e acusação ao nível institucional com a apresentação de uma aparelhagem de provas colhidas no terreno da missão para incriminar os Jesuítas pelo seu erróneo procedimento.

⁴⁴ As acusações do dominicano Morales apresentadas à Propaganda Fide nos princípios da década de 40 já vinham sendo reunidas e fundamentadas em forma de *Informaciones* desde 1632. Resultaram de um trabalho conjunto de outros três padres dominicanos de origem espanhola, António de S. Maria Caballero, Francisco Dias e Francisco Madre de Deus com a colaboração de chineses ligados àquela missão dominicana. Cf. José Maria Gonzales, o.p., *História de la misiones dominicanas de China, 1632-1700*, Tomo I, Buenos Aires, 1955, p. 235; e Miguel Ángel San Roman, o.p., *Cristianos laicos en la misión dominicana del Norte de la Provincia de Fujian, China, en el siglo XVII*, Roma, 2000.

⁴⁵ Cf. Juan Baptista de Morales, o.p., *Información hechas en el reyno de China y remitida a los padres provinciales de las dos sagradas religiones de S. Francisco y Sto. Domingo en las Philipinas*, s.l., Fevereiro de 1643, ASV, Missioni, nº 163, fls. 321-349; e ver Perguntas que hizieron los padres de las ordenes de Sto. Domingo y de San Francisco (...) à los padres de la Compañía sobre los puntos tocantes à la conversión de la China, s.l., 22 de Dezembro de 1635, BNP, Manuscritos Espanhóis, 155, 8.

⁴⁶ A partir da década de 40 do século XVII começou a crescer o número de relatórios e dúvidas da parte de religiosos das ordens mendicantes sobre a tolerância praticada pelos jesuítas em relação aos ritos chineses, entre as quais podemos elencar aqui os seguintes documentos: Dúvida moral cuja resolução pede o reverendo padre governador deste bispado da China, Fr. Bento de Cristo aos reverendos padres prelados e doutores das gradas religiosos dos santos Domingos, Agostinho e Francisco desta cidade de Macao, 30 de Novembro de 1643, BA, cód. 49-V-13; Diego de Morales, *Compendio das duvidas que os religiosos de São Domingos, de São Francisco têm acerca do modo dos Padres da Companhia da China, resposta as mesmas duvidas*, 1642, BA, cód. 49-V-12; *De como los religiosos hallaron muchas supersticiones que los ocultaron algunos nuevos christianos*, BNP, Manuscritos Espanhóis, 409. Ver documentação vária

desta controvérsia no ARSI, Jap/Sin, Cód. 132, 137, 141, 158; Relaçam de varias coisas praticadas pelos vigarios apostólicos e Bispos da Propaganda contra os Padres da Companhia, 1687, BA, cód. 49-V-20; Memorial que o Arcebispo Primaz de Goa apresentou a Sua Magestade, 1743, BPE, cód. CXV/2-17;

⁴⁷ Cf. George Minamiki, s.j., *The Chinese rites controversy from its beginning to modern times*, Chicago, 1985, p. 36 e ss.

⁴⁸ Cf. «Quaesita Missionariorum Chinae seu Sinarum Sacrae Congreg. de Propag. Fide Exhibita cum Responsis ad ea Decreto eiusdem Sacrae Congregationis Approbatis», in Visconde de Paiva Manso (ed.), op. cit., pp. 60-65.

⁴⁹ Cf. Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, 1971.

⁵⁰ Cf. Erik Zürchu, *Boudhisme, Christianisme et société chinoise*, Paris, 1990, p. 18 e ss.

⁵¹ Recorde-se que é precisamente neste ano de 1656 que Blaise Pascale publica em França a sua *Cinquième Provinciale* que assola a prática missionária da Companhia de Jesus no Oriente, tirando deste desempenho graves ilações morais. Cf. Pascale Girard, op. cit., p. 59 e ss.

⁵² Cf. Visconde de Paiva Manso (ed.), op. cit., pp. 86-90.

Cf. Pascale Girard, op. cit., p. 59 e ss.

⁵³ Nesta segunda metade do século XVII e na primeira do século seguinte, paralelamente ao avolumar de textos de contestação à acção missionária dos Jesuítas na China e no Oriente em geral, também foi surgindo um conjunto de obras que faziam a apologia da metodologia missionária da Companhia de Jesus. Em geral da autoria dos seus próprios membros, estas obras visavam contrabalançar os ataques de que a Ordem era alvo, entre as quais podemos destacar as seguintes: Pe. Francisco Brancati, s.j., *Apologia sive responsio ad declamationem R.P.F. Dominici Navarette Ordinis Praedicatorum contra ritus sinicus, et praxim missionorum Societatis Iesu*, In Urbe Cantoniensi Regni Sinensis, MDCLXIX, BA, cód. 44-XII-40; Michel Le Tellier, s.j., *Lettre d'un docteur en théologie à un missionnaire de la Chine*, Paris, 1686; Idem, *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes contre deux livres intitulés: 'La Morale pratique des Jésuites' et 'L'esprit de Monsieur Arnaud'*, Paris, 1687-1680; Levis Le Comte, s.j., *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Paris, 1696; Padre Álvaro Semedo, s.j., *Imperio de la China y cultura evangelica en él*, por los Religiosos de la Compañía de Jesus, Lisboa Occidental, 1731; P. Bartolomeu Guerreiro, s.j., *Gloriosa coroa de esforçados soldados da Companhia de Jesus, mortos pela fé católica nas conquistas dos reinos da coroa de Portugal*, Lisboa, 1642. Merece destaque também aqui a opinião contrária à corrente dominante de condenação dos Jesuítas da China assumida por Gottfried Wilhelm von Leibnitz que numa carta escrita a 11 de Março de 1710 a Bourget se colocava ao lado da Companhia expressando as suas dúvidas quanto ao labéu de idolatria lançado contra a tolerância praticada em relação aos ritos sínicos. Cf. Manuel Teixeira, op. cit., p. 178.

⁵⁴ Cf. Visconde de Paiva Manso (ed.), op. cit., p. 123.

⁵⁵ Cf. George Minamiki, op. cit., p. 36. Esta tomada de posição aconteceu no ano em que o imperador chinês voltou novamente a proibir a conversão dos chineses ao cristianismo, parecendo recuar um pouco nesta decisão logo a seguir no ano de 1671.

⁵⁶ Cf. Joseph Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine, 1552-1773*, Chang-Hai, 1932, p. 332.

⁵⁷ Cf. Breve Relação da perseguição geral da China, 1665, BA, cód. 49-V-14.; e Fr. Phelipe Leonardo, "Relacion de la persecucion que hubo en el Gran Reyno de la China", in *La Provincia Dominicana de Aragón y la Evangelización del Nuevo Mundo*,

Valencia, 1991, pp. 331-426.

⁵⁸ São da autoria deste jesuíta dois tratados sobre a questão dos ritos chineses e a história das missões da China: Prospero Intorcetta, s.j., *Compendiosa Narratione dello stato della missione cinese, cominciando dall'Anno 1581 fino 1669*, Roma, 1672; *Idem*, *Testimonium de cultu sinensi*, Lugduni, 1700.

⁵⁹ Trelado de verbo ad verbum de hum papel, que firmado de sua mão apresentou ao Rdo. P. Frey Domingos Navarret, Presidente dos Padres de S. Domingos que estão aqui comnosco nesta casa de Cantão, offerecendo-se a concordar comnosco no uso das cerimoniaes controversas entre elles, e nas de que usan os chinas com o seu Confucio e defuntos, etc., BA, cód. 44-XI-40, fl. 161.

⁶⁰ Sobre o percurso missionário, intelectual e polémico deste dominicano ver J. B. Cummins (ed.), *The travels and controversies of friar Domingo Navarrete (1618-1686)*, Vol. I, London, 1960, pp. V-VIII.

⁶¹ Cf. Livro de controversias de China dividido en tres tratados por el Rdo. Padre Fr. Domingo Navarrete de la Orden de Predicadores, Lector de Teología y Ministro antiguo en la China, 1668, BL, ms. add. 16.933.

⁶² Cf. Frei Domingo Fernandez Navarrete, *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia da China. Descripcion breve de aquel Imperio, y exemplos raros de Imperador, y magistrados del. Con narración difusa de varios sucesos, y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones. Añádanse los decretos pontificios, y proposiciones calificadas en Roma para la Misión Chínica; y bula de N.M.S.P. Clemente X a favor de los missionarios*, En Madrid, 1676. Ver também o “Avant-propos du tome II” que foi suprimido por ordem da Inquisição espanhola na edição desta obra, devido o seu conteúdo excessivamente crítico, BNP, *Manuscritos espanhóis*, 155, 2.

⁶³ O original com as partes impressas e outras manuscritas encontra-se na BNM, Secção de manuscritos, cód. R. 1012: Frei Domingo Fernandez Navarrete, *Controversias antiguas y modernas de la mission de la Gran China*, repartidos en nueve tratados. Este códice contém apenso a resposta manuscrita dos Jesuítas a diversos pontos desta obra.

⁶⁴ *Ibidem*, fl. 1.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, fl. 209.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, fl. 237. Como tinha acontecido no Japão, os mendicantes tinham dificuldade em compreender a metodologia de missionação progressiva dos Jesuítas empreendida em ordem a não ferir susceptibilidades culturais e mentais. Os Jesuítas também na China matizaram na pregação dos mistérios cristãos a evidenciação da paixão e morte de Jesus, aspecto da vida de Cristo que sabiam muito bem que repudiaria tanto aos japoneses como aos chineses, habituados que estavam à figura alegre e robusta do seu Buda, a ideia ignóbil da morte na cruz. Cf. Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin. The Jesuits at the Court of China*, Los Angeles, 1942, p. 133.

⁶⁸ Cf. Frei Domingo Fernandez Navarrete, *Controversias antiguas*, op. cit., fl. 563.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, fls. 579-580.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, fl. 580 e ss. Ver também do mesmo teor polémico o Parecer do Pe. Frei Navarrete sobre diversos pontos de Moral Prática, pertencentes às missões, BA, cód. 49-IV-62, fls. 1-131.

⁷¹ Das muitas vozes críticas que choviam de todos os quadrantes na opinião pública europeia, não terão tido menos impacto as terríveis acusações desferidas contra os Jesuítas pelo bispo João de Palafox y Mendoza (1600-1659) que foram enviadas para o Vaticano, embora vindas do outro lado do globo. Este bispo espanhol que se tornou também uma referência inspiradora para o antijesuítismo internacional tinha nascido

em Fidero como filho ilegítimo do marquês de Ariza (depois legitimado). Ascendeu ao episcopado de Puebla de los Angeles no México em 1639, sendo depois transferido para a Cidade do México. Mas decidiu renunciar a esta sé preferindo regressar novamente à sua diocese anterior, onde desenvolveu uma intensa actividade de incremento do cristianismo. Todavia, o seu dinamismo apostólico e fama de santidade que ganhou estão ensombrados pela polémica acesa que teve com os Jesuítas. As suas acusações que visavam especialmente os seus métodos de evangelização, consideravam os Jesuítas como hereges e criminosos, dignos de todo o repúdio. Alertou obsessivamente para o perigo que eles constituíam para a Igreja de Deus. E pediu insistentemente a intervenção da Santa Sé no sentido de reformar a Ordem de Santo Inácio. Ver, entre muitos, um dos seus textos antijesuítas temerários: Carta do ilustríssimo João de Palafox y Mendoza, bispo de la Puebla de los Angeles em America, Deo do Conselho das Índias ao papa Inocencio Decimo, 8 de Janeiro de 1649, BA, cód. 51-VI-6; Epistola em que propõe a reforma da Companhia de Jesus para bem da Igreja, BNL, Secção de reservados, cód. 8974. Sobre a vida e obra deste bispo ver A. González, *Vida del (...) Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, 1671.

⁷² Foi fundada entre 1658 e 1663 por dois vigários apostólicos do Norte e do Sul do Vietname. É uma espécie de congregação secular destinada a promover a missionação ad gentes. Portugal desenvolveu esforços diplomáticos para contrariar a concorrência jurisdicional particularmente dos seus vigários apostólicos. Pelo contrário, aos interesses coloniais franceses interessava a expansão das actividades missionárias extra-europeias desenvolvidas através deste organismo missionário. Por isso, a coroa francesa financiou e incentivou a Sociedade das Missões Estrangeiras e o seu seminário. Cf. António da Silva Rego, *História das Missões do Padroado Português do Oriente, Índia, Vol. 1*, Braga, 1993, p. 40; e Adrien Launay, *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères*, Vol. I, Paris, 1894, p. 33.

⁷³ Cf. Antoine Arnaud, *Moral Prática dos Jesuítas*, op. cit.

⁷⁴ Cf. J. B. Cummins (ed.), op. cit.

⁷⁵ Seria fastidioso analisar ou resumir o conteúdo das diversas obras críticas em torno da questão dos ritos chineses que no essencial, tirando a diversa roupagem circunstancial, acabam por incidir sobre os mesmos pontos considerados desviantes para incriminar o *modus procedendi* dos Jesuítas. Também seria incomportável referir aqui o volume imenso de documentação antijesuítica produzida a nível internacional em torno desta questão. Estabelecidos aqui os momentos mais significativos da evolução desta polémica e abordados alguns documentos mais emblemáticos, apenas referiremos mais alguma bibliografia antijesuítica sobre o assunto entre muita outra espalhada pelas bibliotecas e arquivos que consultámos, além da que já referimos e da que vamos referir mais à frente: Noël Alexandre, o.p., *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine ou réponse au livre du P. Le Tellier, jésuite....*, Colónia, 1699; Idem, *Lettres sur les cérémonies de la Chine au révérend Père Le Comte, jésuite*, Colónia, 1700; *Censure de la sacrée faculté de théologie de Paris, formée contre les propositions extraites des livres intitulés 'Nouveaux Mémoires' (1696), 'Histoire de l'édit de l'Empereur de Chine' (1698), 'Lettres de Cérémonies de la Chine' (1700)*, Paris, 1700;

⁷⁶ Cf. Visconde de Paiva Manso (ed.), op. cit., Vol. III, pp. 220-221.

⁷⁷ Cf. Charles Le Gobien, s.j., *Histoire de l'Edit de l'Empereur de la Chine, en faveur de la Religion Chrestienne avec un Eclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius e aux Morts*, Paris, 1698.

⁷⁸ Cf. *Observationes D. Caroli Maigrot Episcopi Cononiensi, et Vicari Apostolici, in quaesita, a PP. Societati Jesu sinarum imperatori proposita, et in responsum ejus*

imperatoris, 1701, BA, cód. 49-V-24, fls. 1-56. E ver o estudo de Antonio Sisto Rosso, o.f.m., *Apostolic legations to China of the Eighteenth, South Pasadena*, 1948.

⁷⁹ As críticas de Maigrot, apesar de terem sido consideradas falsas pelos jesuítas que as desautorizaram, não deixaram de encontrar apoio naturalmente entre os religiosos mendicantes e outros eclesiásticos como foi o caso do lazarista Theodore Pedrini que repudiava esta metodologia missionária. Cf. Ludwing von Pastor, *The history of the popes*, Vol. 34, London-St. Louis, 1899-1953, pp. 74-83.

⁸⁰ Cf. Francis A. Rouleau, s.j., "Maillard de Tournon, Papal Legate at the court of Peking : The first imperial audience", in *Archivum historicum Societatis Iesu*, Vol. 31, 1962, pp. 264-323

⁸¹ Cf. Dauril Alden, op. cit., p. 575.

⁸² Cf. C. R. Boxer, "The Portuguese padroado in East Asia and the problem of the Chinese rites, 1576-1773", in *Boletim do Instituto Português de Hong Kong*, Nº 1, Julho, 1948, pp. 1-30. De regresso da China Tournon acabou por ficar retido em Macau por ordem do Vice-Rei da Índia portuguesa e do Arcebispo de Goa, onde acabou por morrer em Junho de 1711.

⁸³ Cf. George Minamiki, op. cit., p. 53 e ss. Ver uma «Relação» das controvérsias suscitadas por este legado papal na BA, cód. 49-V-25, fls. 1-196.

⁸⁴ Sobre este caso dramático ver também Arnold H. Rowbotham, op. cit., cap. 11.

⁸⁵ Ver a correspondência oficial concernente a este intuito de intervenção portuguesa para resolver o problema criado pelo vigário apostólico: Vice-Rei D. Rodrigo da Costa, "Carta para Manuel Saraiva", 27 de Novembro de 1709; Manuel Saraiva, "Carta para Costa", 28 de Novembro de 1710, ARSI, Goa, 9, II, fls. 450-450v; Vice-Rei, "Carta para o Rei", 4 de Dezembro de 1710 e 6 de Dezembro de 1711, in J. H. da Cunha Rivara (ed.), *Archivo Portuguez Oriental*, Vol. I, Fasc. 3, pp. 42-43 e 62-63.

⁸⁶ Cf. Manuel Teixeira, op. cit., p. 228.

⁸⁷ Cf. António do Carmo, op. cit., p. 179. Cumpre-nos sublinhar aqui que a conquista progressiva da tolerância das autoridades chinesas para com a presença e actividades proselitistas dos Jesuítas tinha-se devido, acima de tudo, ao reconhecimento paulatino da sua notável competência em termos científicos e técnicos. Um dos aspectos mais relevantes desse reconhecimento foi o convite que o próprio imperador dirigiu aos missionários da Companhia para elaborarem o projecto de reforma do calendário chinês. Este aturado trabalho científico da máxima importância foi dirigido pelo matemático alemão Joahn Adam Schall. A encomenda científica do imperador foi concluída por este jesuíta em 1635. Cf. *Novas da China*, BA, cód. 49-V-12, fl. 201v. Mas não foram só jesuítas não portugueses que trabalhavam na China integrados no Padroado lusitano que se tornaram reconhecidos cientificamente. Também há a destacar alguns portugueses que desenvolveram investigação científica digna de nota, entre os quais Gabriel de Magalhães, como evoca Francisco Rodrigues: «Mateus Ricci, auxiliado pela dedicação de tantos jesuítas portugueses como Duarte Sande, António de Almeida, Francisco Cabral, João Soeiro, João da Rocha, Gaspar Ferreira e Manuel Dias, sénior, chegou a gozar de tamanha reputação pela sua ciência que julgava a sua permanência segura no Celeste Império. Menos de dois anos antes da sua morte (1610), escrevia com satisfação neste sentido: 'sobretudo pelos mapas e livros que estampávamos, da nossa matemática e pelas muitas novidades nesta matéria, até hoje desconhecidas na China e por nós ensinadas, nos dão o maior crédito em assuntos matemáticos e nos guardam respeito extraordinário. O que porém mais os impressiona, por ser cousas nunca ouvidas entre eles desde que há memória, é o terem vindo à China estrangeiros que lhe possam ser mestres em todas as ciências com tão grande superioridade'. O

astrónomo, porém, que primeiro desempenhou cargo oficial na corte de Pequim foi o Pe. Adão Schall (m. 1666), jesuíta alemão. Pelos conhecimentos de Astronomia entrou intimamente nas graças do último imperador Ming, que reinou em Pequim de 1628 a 1644. Esta valia granjeou-lhe, no Observatório ou Tribunal Astronómico, lugar de preponderância, que subiu, acima de todo o encarecimento, no reinado do primeiro imperador Tártaro, chamado Xum-Chi (1644-1661). Este, logo em 1645, o elevou à dignidade de Presidente ou director do observatório (...). Sob a direcção de Schall trabalhava, como auxiliar no Tribunal Astronómico, o Pe. Gabriel de Magalhães, natural de Pedrógão, que, pela sua extraordinária habilidade para a mecânica, levava a admiração dos chineses e ganhou a simpatia e afeição dos dois imperadores Xum-Chi e Kan-hi e das mais distintas personagens da corte». Francisco Rodrigues, s.j., *Jesuítas portugueses, astrónomos na China*, op. cit., pp. 9-10.

⁸⁸ As oito cedências propostas pelo delegado pontifício vão inspirar duas cartas pastorais do bispo de Pequim no sentido de confirmar a antiga tolerância, mas já era tarde demais. Cf. António do Carmo, op. cit.

⁸⁹ Com efeito, apesar de todos estes reveses, um pequeno grupo de jesuítas conseguiu assegurar a sua presença na China, na qualidade de cientistas, até à extinção da Companhia de Jesus em 1773. Com efeito, as controvérsias em torno dos ritos abalaram fatalmente a imagem do cristianismo perante os chineses, embora não tivessem abalado o prestígio científico dos jesuítas que continuaram a prestar importantes serviços nos domínios da astronomia e da matemática.

⁹⁰ Cf. António Carmo, op. cit.

⁹¹ Cf. Dauril Alden, op. cit., pp. 578-579.

⁹² Ibidem. Convém lembrar que os ensaios adaptacionistas que os jesuítas praticavam na China também eram feitas nos campos de missão dos países circunvizinhos onde tal se justificava.

⁹³ Cf. Ludwig von Pastor, op. cit., pp. 83-85.

⁹⁴ Dado o fogo polémico de que então a Companhia de Jesus era alvo em várias frentes da sua actuação na Europa e nas suas missões extra-europeias, as comemorações do II centenário da fundação da Companhia de Jesus não mereceram aquela dimensão triunfalista que caracterizou o primeiro centenário. Até o próprio Geral da Ordem, que então era o Pe. Francisco Retz, chegou mesmo a enviar aos seus religiosos uma mensagem para aconselhar, em nome da prudência perante as dificuldades que a Ordem atravessava em termos de imagem, a realização de celebrações discretas dos seus duzentos anos de existência canónica, prescindindo de manifestações públicas. Isto com o intuito de não atrair ainda mais a atenção dos seus muitos adversários que certamente aproveitariam esta oportunidade celebrativa para a sobrecarregarem com críticas. Cf. Wilhelm Kratz, s.j., *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, Roma, 1954, p. 1. Portanto, verifica-se, nesta caminhada da Companhia de Jesus em direcção à sua extinção enquanto ordem pela Santa Sé em 1773, o assumir de uma postura cada vez mais defensiva por parte dos seus responsáveis como forma de reacção aos violentos ataques de que era alvo. Mas esta atitude defensiva e refractiva que a distingue nesta fase, distanciando-se da postura mais intervencionista do passado, enfraqueceu-a e tornou-a incapaz de sustentar a vaga iluminista e regalista que se abaterá sobre a Companhia de Jesus.

⁹⁵ Cf. Horácio Peixoto de Araújo, *Os Jesuítas no Império da China*, op. cit., p. 279-280.

⁹⁶ Henri Cordier, *Histoire Générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dinastie mandchoue*, Vol 3, Paris, 1922, pp. 331-332.

⁹⁷ A polémica antijesuítica em torno dos ritos chineses não pode ser desligada dos interesses relativos à colonização e à disputa entre as velhas e as novas potências coloniais. Cf. António da Silva Rego, op. cit.

⁹⁸ Cf. João Paulo Oliveira e Costa, "O fim da hegemonia do Padroado Português do Oriente no século XVII, in Vasco da Gama, op. cit., pp. 43-57.

⁹⁹ Pascale Girard chama, no entanto, a atenção para a dificuldade de se poder tomar uma posição absolutamente neutra e imparcial no quadro da documentação sobre a questão dos ritos. Os documentos de ambos os lados transportam o autor ora para um campo ora para o outro. Embora seja certo que à luz da mentalidade actual seja mais fácil tomar uma posição mais favorável às teses dos Jesuítas, como o prova a tendência dominante registada na própria historiografia contemporânea. Como pano de fundo do debate estava em causa um confronto de mentalidades, de paradigmas missionários, mas também de interesses, os quais, mais do que julgar, urge acima de tudo compreender à luz das categorias daquela época. Só assim se pode perceber porque é que a polémica remou num determinado sentido que acabou por aniquilar a Companhia de Jesus. Cf. Pascale Girard, op. cit., p. 61.

¹⁰⁰ Pio XII publicou também uma encíclica significativa em termos missiológicos, intitulada *Fidei Donum*, em que defende o respeito que a Igreja devia observar em relação à cultura dos diferentes povos, reconhecendo assim a pertinência do método aculturacionista utilizado pelos missionários no passado e instituindo-o no presente como o método mais apropriado para a missão católica. Afirmou significativamente o papa que a Igreja não deveria actuar no processo de conversão ao cristianismo como quem destrói uma floresta, mas como quem enxerta árvores com espécies seleccionadas para a melhorar. Cf. "Instrução da Sagrada Congregação da Propaganda sobre algumas cerimónias e sobre o Juramento concernente aos ritos chineses", in *Boletim Eclesiástico do Bispado de Macau*, Nº 435, Junho de 1940, pp. 797-799; e ver F. Mateos, *China jesuits in East-Asia. Starting from zero, 1949-1957*, Taipei, 1995.

¹⁰¹ Cf. Frei Noberto de Lorena, *Memórias Históricas*, Lucca, 1744. Esta obra foi publicada em Portugal no ano de 1766 em pleno governo pombalino. Nas décadas anteriores ao governo de Sebastião José de Carvalho, de facto, as polémicas antijesuíticas tinham contribuído para propalar a imagem hipertrofiada de um império português do Oriente moribundo devido à acção nefanda do Padres da Companhia. Disto mesmo é também sugestiva a passagem demolidora, de tom sarcástico e derrotista na análise da situação do império português no final do reinado de D. João V, da carta da autoria real de D. Joaquim de Santa Ana Bernardes, cônego regente, apresentada com indicação pseudonímica do seu autor: Carta que do outro mundo escreveu o Venerável Fr. António das Chagas ao P. Fr. Gaspar de Moscoso, religiosos do Varatojo, que deixou o marquesado de Gouveia, BPE, cód. CIX/1-3, nº 24. Atentemos a este elenco de inversão de valores que redige para exprimir o descalabro social do império português, em que os jesuítas entram também como actores: «Diz a língua do político: que V. caridade sabe, como testemunha de vida, que as leis que se juraram se não se guardam, que se procede absolutamente contra o divino e humano preceito, que a grandeza está desprezada, a nobreza abatida, a plebe soberba, os indignos premiados, os beneméritos desfavorecidos, os pobres descontentes, os secretários órfãos, os tribunais sem presidentes, o conselho de Estado sem exercício, as Igrejas sem pastores, as conquistas sem cuidado, sem prover os lugares a justiça, os postos militares vagos, a Índia ajuda-a a morrer os Padres da Companhia (...), o vício em aumento...» Ibidem, fls. 251-252; e ver outras cartas do mesmo teor na BGUC, cód. 496, fl. 87, ms. 497, fls. 196v-215; BPE, cód. CXII/ 1-1, fls. 213.

O DIÁLOGO ECUMÊNICO ENTRE AS IGREJAS OCIDENTAIS

Frei Bento Domingues, O.P.

ISTA

INTRODUÇÃO

De tanto se falar dos erros e pecados das Igrejas cristãs e, sobretudo, da Igreja católica romana – que tem tido a coragem de pedir perdão pelos erros e pecados dos seus membros, ao longo da história – acabamos por perder de vista a beleza e o esplendor da fé essencial e dos seus testemunhos quotidianos e heróicos. Mas sem os erros e os pecados e sem a beleza e o esplendor do testemunho de fé, de esperança e de amor não valeria a pena falar de ecumenismo. Para falar de ecumenismo, e sobretudo para sermos ecuménicos, importa ir até às raízes. A vitalidade destas é sempre a garantia do futuro.

I - IR ÀS RAÍZES, SEGUNDO HANS KÜNG

1. Considero a obra de Hans Küng – *O Cristianismo. Essência e História* – um dos contributos mais importantes, dos últimos 20 anos, para entender a separação entre as Igrejas cristãs e para pensar os caminhos da sua reforma, caminhos de futuro. A crise que o Cristianismo atravessa pede uma resposta radical e de grande amplitude, uma vontade de ir às raízes e de encontrar o essencial. Importa fazer a pergunta: o que é que aguenta as Igrejas cristãs, tão diversas e multiformes ao longo dos séculos? Haverá, dentro das diversas Igrejas, apesar dos abusos e dos erros sem conta, uma **essência do Cristianismo** conhecível e reconhecível, à qual se possa descer para nela reflectir?

Esta pergunta não é muito original e pode suscitar, como já suscitou, obras contraditórias. Sem o encontro com as orientações fundamentais

da Bíblia, seu documento fundador, com a sua figura originária, Jesus Cristo, não há caminho para uma resposta. Jesus reconhecido como o “Cristo” é a figura fundadora e o motivo originário de toda a realidade cristã. É dele e do seu Espírito que o Cristianismo recebe a sua identidade e a sua significação. Será sempre pela proximidade ou afastamento em relação à sua origem, ao seu fundamento e ao seu centro que tudo deve ser equacionado. Mas não se pode pôr entre parêntesis nem a história nem a tentativa de pensar o Cristianismo na sua totalidade.

O caminho escolhido por Hans Küng não é nem pura investigação histórica nem uma construção de teologia sistemática. Adoptou a teoria dos “paradigmas” para tentar compreender a história, nas suas estruturas dominantes, com as suas figuras de maior relevo. Pensar dessa maneira permite analisar as diferentes constelações do conjunto do Cristianismo, o seu aparecimento, a sua maturação e o seu endurecimento.

2. Não é o passado, como tal, que lhe interessa. Procura entender como e porquê o Cristianismo se tornou aquilo que é hoje – atendendo ao que ele poderia ser. Esta maneira de descrever a história não é pura cronologia, mas a imbricação das épocas e dos problemas. Detectou os seguintes paradigmas ou grandes constelações de conjunto: paradigma *judeo-cristão-apocalíptico*, paradigma *helenístico-bizantino-russo*, paradigma *católico romano medieval*, paradigma *reformador protestante*, paradigma *moderno das luzes*. Sobre o pano de fundo do desenvolvimento histórico brevemente esboçado, Hans Küng pôde concentrar os seus esforços em fazer ressaltar as condições, as razões, os constrangimentos, as constantes e as variáveis, para descobrir e assinalar o paradigma, de cada época, nos seus traços fundamentais. Mas os paradigmas antigos não morrem com o advento de um paradigma novo: continuam a desenvolver-se paralelamente e interagem com ele de múltiplas formas. Algumas sobreposições são inevitáveis e podem até ser úteis.

O sistema romano, o tradicionalismo ortodoxo e o fundamentalismo protestante não passam de manifestações históricas do Cristianismo. Não existiram sempre e, um dia, hão de desaparecer. Porquê?

Porque não pertencem à essência da realidade cristã. Detectar o desenvolvimento desta essência, numa realidade histórica de dois mil anos e presente, hoje, nos cinco continentes, sem fechar os olhos nem às fidelidades nem às traições, não é tarefa fácil, sobretudo para quem vive, sente e pensa o Cristianismo como a sua irrenunciável *pátria espiritual*. O modelo escolhido permite assumir uma aventura que continua.

É uma abordagem pluridimensional do Cristianismo numa concepção interdisciplinar. O seu resultado é profundamente ecuménico e não é por acaso que é dedicado aos grandes dirigentes da Igreja. *Está convencido que as confissões cristãs só podem sobreviver numa forma de verdadeira vida ecuménica.*

3. No «Epílogo que o não é», pergunta: Por que motivo o Cristianismo sobreviveu sempre a todos os desenvolvimentos não cristãos que a sua história conheceu?

Semelhante a um grande rio, cuja nascente é das mais modestas e que abriu caminho por entre paisagens mudáveis, esta religião soube sempre adaptar-se a novas paisagens culturais.

Sofreu derrotas estrondosas e profundas alterações – muitas vezes esteve, ela própria, na origem de novas transfigurações da história do mundo – mas, seja como for, será possível esquecer a torrente de bondade, de compaixão, de benevolência, de assistência que corre através da história e que tem a sua fonte no Evangelho?

Reconhecemos de bom grado que uma grande quantidade de cascalho, de calhaus, de lama e de resíduos se acumulou, ao longo do seu trilho, no decurso dos séculos. Todavia, a água da nascente ter-se-á completamente corrompido, como muitos afirmam? *Se assim fosse, como se explicaria que a essência do Cristianismo não se tenha perdido e acabe sempre por se manifestar de novo?*

Jesus Cristo e a sua causa continuam a servir de orientação, de critério, de modelo para a vida concreta pessoal e para a da comunidade dos crentes, para as relações entre os homens, as relações dos homens com a sociedade e com Deus.

O que é extraordinário é que **o espírito do Nazareno** conseguiu sempre romper, apesar das falhas das pessoas, das instituições e das

constituições, quando os fiéis não se contentavam com palavras e o seguiam de um modo prático. Aliás, a verdade do Cristianismo não é, apenas, verdade para conhecer, mas verdade que faz viver.

Como se explica que nem os imperadores pagãos, nem os “ditadores cristãos”, nem os Papas ávidos de poder, nem os inquisidores sinistros, nem os bispos mundanos, nem os teólogos fanáticos tenham conseguido extinguir este espírito? Por que razão a hierarquia nunca conseguiu eliminar totalmente o serviço diaconal e a dogmática nunca pôde suplantar, totalmente, o seguimento de Cristo? *O que possui, afinal, esse espírito* para ter assim motivado, ao longo dos séculos, homens e mulheres de toda a espécie para os tocar no seu ser mais profundo, num movimento sem igual que os impele a abater todas as fortificações culturais, sociais e políticas? Por que tomaram eles a sério os ideais cristãos primitivos de um amor que se dirige tanto ao próximo como ao mais afastado?

4. Mistério assombroso da história: monges e santos da Igreja antiga aparecem ao lado de teólogos e de bispos da corte, Francisco de Assis ao lado de um Inocêncio III e de um Bonifácio VIII, Martinho Lutero ao lado de um Leão X, Catarina de Sena e Teresa de Ávila ao lado dos inquisidores-mores, Fray Anton Montesinos, Pedro de Córdoba e Bartolomé de Las Casas contra os exploradores dos índios, Blaise Pascal no coração do absolutismo francês, um bispo como Ketteler numa época de negação da questão social, um Karl Barth, um Dietrich Bonhoeffer e um Alfred Delp na resistência contra o Cristianismo cultural e aburguesado e contra o nacional-socialismo – para já não falar de figuras contemporâneas como João XXIII, Willem Visser’t Hooft, Martin Luther King, Hélder Câmara, Óscar Romero e madre Teresa de Calcutá.

Todos estes nomes conhecidos representam *os inumeráveis desconhecidos* cujos nomes não figuram em nenhuma história da Igreja e que, mesmo assim, dão testemunho da força escondida do Cristianismo, ou seja, aquilo que constituiu a sua verdadeira história espiritual!

Esse movimento da fé de incontáveis desconhecidos, através dos séculos, que nortearam as suas vidas à luz dos valores, dos critérios e

das atitudes do homem de Nazaré, aprenderam com ele: perante Deus, eram bem-aventurados os pobres, os que não recorrem a nenhuma violência, os que têm fome e sede de justiça, os que são misericordiosos, os obreiros da paz e perseguidos pela justiça. Esses aprenderam, com ele, o respeito e a partilha, o perdão e o arrependimento, a compaixão e a benevolência. Ainda hoje mostram que, a partir do momento em que o Cristianismo se inspira realmente no seu Cristo e bebe nele a sua força, *pode oferecer uma pátria espiritual, onde os crentes se sentem em casa, uma morada da esperança e do amor*. Não cessam de mostrar, no quotidiano das suas vidas no mundo, que é possível viver valores superiores, normas incondicionais, motivações profundas e ideais preeminentes. Mostram que a profundidade da sua fé em Cristo lhes permite, igualmente, superar o sofrimento e a culpabilidade, o desespero e a angústia.

Não. A fé em Cristo não se reduz à promessa consoladora de um além. Ela incita a protestar e a opor-se às condições injustas, aqui e agora, nutrida e encorajada como é por uma nostalgia inapagável do “absolutamente outro”.

5. Para os que só reparam nos crimes e nas patologias do Cristianismo, essa história heróica, frequentemente escondida, suscita tão pouco interesse, como a vida quotidiana da gente simples para certos jornalistas que andam à espreita do acontecimento sensacional do dia. É muito mais fácil falar do escândalo de um bispo ou de uma viagem do Papa do que reparar nos pastores das comunidades, homens ou mulheres, que se põem ao serviço dos jovens e velhos e cumprem este serviço com alegria e de cabeça levantada. No entanto, são tais mulheres e homens, ordenados ou não, que servem a causa de Cristo.

Como vimos, em muitas épocas, a vida e a acção da hierarquia e dos teólogos não davam testemunho do verdadeiro Cristianismo, mas encontramos cristãos inumeráveis, quase sempre desconhecidos (a “gente simples”, mas também e sempre um ou outro bispo, um ou outro teólogo e sobretudo um ou outro pároco ou religioso) que conservaram vivo o espírito de Cristo.

Qual é, então, este espírito, que força é essa que está em acção por toda a parte? Depende tudo do puro acaso, da pura sorte?

Não. Para o cristão crente existe indubitavelmente mais. Para ele, é claro que o poderoso espírito de Jesus Cristo é mais do que o espírito do homem. Trata-se do **Espírito Santo**, da força e do poder de Deus, isto é, da sua presença no coração de cada crente e na comunidade. Este Espírito vela para que não nos limitemos a falar do Cristianismo, a fazer pesquisas, a informar e a ensinar. Leva-nos a experimentá-lo, com o coração, e a concretizá-lo na vida quotidiana – no que corre bem e no que corre mal, como sucede em todas as coisas humanas, mas cheios de confiança neste Espírito de Deus. Eis a razão pela qual os cristãos podem contar e confiar que o Cristianismo também tem futuro no III milénio; podem contar com uma espécie de “infabilidade” dessa comunidade de fé no Espírito. Isto não evita, de forma automática, que uma determinada autoridade, em certas situações, não possa cometer faltas ou erros. Significa apenas que, apesar de todas as faltas e erros, de todos os pecados e vícios, o Espírito mantém a comunidade dos crentes na verdade de Jesus Cristo¹.

Esta referência a um texto de Hans Küng, digno de antologia, mostra que existe uma fonte para o seguimento de Cristo, para todos os esforços que procuram dar à Igreja um rosto visível de unidade plural.

II - «MEU IRMÃO, TU MUDASTE MUITO AO LONGO DESTES CAMINHOS E EU TAMBÉM»

1. Não posso apresentar a vida e os problemas das Igrejas do Ocidente e mostrar até que ponto dialogam ou não. O Movimento Ecuménico está muito centrado em alguns acontecimentos, na reformulação de alguns textos de referência, em algumas instituições ecuménicas e nas relações oficiais. Este movimento, com efeito, teve três grandes fases: *o tempo da conversão do coração*, fruto do ecumenismo da caridade; veio depois *o da conversão da inteligência*, provocando o diálogo doutrinal; finalmente, parece aproximar-se *o da conversão confessional* que deverá, um dia, conduzir à reconciliação das Igrejas².

Aquilo que os verdadeiros interlocutores do movimento ecuménico podem dizer sempre uns aos outros é algo de muito sereno e envolvente:

«meu irmão, tu mudaste muito ao longo deste caminho e eu também». *Mudar* é a própria palavra da conversão, alma do ecumenismo.

Hervé Legrand, o.p., no final do seu percurso pessoal e académico, confessou com alegria: quer nas relações com a Igreja Ortodoxa quer nas relações com as Igrejas saídas da Reforma, fizemos, em quarenta anos, mais progressos do que durante os quatro séculos precedentes. Com os ecumenistas da minha geração pude verificar que o «Mestre dos séculos – que prossegue o seu desígnio de graça com sabedoria e paciência com os pecadores que nós somos – começou, nestes últimos tempos, a difundir mais abundantemente nos cristãos divididos entre si o espírito de arrependimento e de desejo de união» (UR 1). Uma ou duas gerações foram suficientes para acolher esta graça³.

Às vezes acontecem coisas terríveis. Hoje, estão praticamente superadas as divisões que resultaram do pós-concílio de Calcedónia (451). Mas como não partilhar o lamento de F. Bouwen: olhamos para o consensus cristológico actual como se tivesse sempre existido e como se fôssemos simplesmente incapazes de o reconhecer. Significará que todos estes longos séculos de divisão, de confrontação e de sofrimento, não serviram para nada? É uma questão terrível! Custa muito a crer e, todavia, há qualquer coisa de verdade nisso. As divisões que vieram depois de Calcedónia enfraqueceram terrivelmente a Igreja cristã – precisamente nas regiões em que ela nasceu e onde conseguiu os seus primeiros desenvolvimentos – a ponto de colocar o seu futuro em perigo. Sem estas divisões (...), talvez que o Islão nunca tivesse conseguido a influência e a expansão que tem actualmente. Não custa imaginar quantos sofrimentos foram causados por esta falta de compreensão mútua⁴.

Yves Congar notava, como historiador, que, durante os dois séculos que precederam a explosão protestante, nada de sério foi feito para reformar a Igreja *in capite et in membris*, para usar a fórmula de Guillaume Durand. Sabemos o que aconteceu depois e que dá pelo nome de Reforma. Como não se fez o que devia ter sido feito, no momento preciso, andámos durante séculos de costas voltadas. Conhecemos, agora, as dificuldades dos reencontros, as dificuldades do diálogo ecuménico.

2. No Ocidente, sobretudo em alguns países, as Igrejas cristãs não vivem momentos gloriosos. Os números parecem dramáticos sobre as congregações religiosas, as ordenações presbiteriais e, mais grave ainda, sobre a frequência da catequese. Isto acontece depois do Vaticano II, um concílio eminentemente eclesiológico, voltado para a renovação e a reforma da Igreja e preocupado com a unidade dos cristãos. Foi um maravilhoso impulso para a minha geração, diz H. Legrand. Parte deste grande impulso perdeu-se nas areias. Hoje, como ontem, a reforma da nossa Igreja continua a ser difícil.

A sensibilidade ecuménica, sem cultivar o medo diante do mal que se insinua na Igreja, reage com tristeza diante da *banalidade*. Não se tornou esta moeda corrente sob a forma de ignorância, de preguiça intelectual, de atitudes mentais inabaláveis, de falta de curiosidade pelos outros e de arrefecimento da caridade?

A ansiedade de alguns ecumenistas tem uma segunda fonte de carácter mais estrutural: a fragilidade que partilham com todos os teólogos no seio da Igreja. Pela posição social, estão situados num pólo intelectual e inovador. Se não ocuparem este pólo de forma responsável, serão pouco úteis à religião vivida do povo e aos pastores. A sua especialização levá-los, muito naturalmente – mais do que aos seus colegas – a exprimir-se sobre a vida institucional e quotidiana da Igreja. Não é preciso estar muito familiarizado com a reflexão de Max Weber – sobre a posição respectiva do investigador e do político – para perceber que os teólogos intervêm num campo de tensões de alguma forma estruturais. É uma grande arte conseguir exprimir-se sem perturbar os “pequenos” e sem suscitar a censura subtil ou explícita da hierarquia.

É sabido que os profetas, os santos, os sábios, os artistas criadores, os reformadores, foram sempre minoritários. Chocaram sempre com a maioria e as autoridades constituídas. Não conseguiram desenvolver as suas perspectivas, mesmo quando eram perfeitamente ajustadas, senão em oposição às evidências comuns do seu meio. O padre **Lagrange**, fundador da *École biblique et archéologique de Jérusalem*, é um admirável exemplo. Pretendia tirar a arma da crítica aos incrédulos e aos racionalistas, no domínio da Escritura, e considerava esta tarefa como a mais útil à Igreja. Tinha a ver, para ele, com a mais alta verdade e com os fundamentos da própria fé. Porém, ao longo de

toda a vida, salvo durante um curto momento na época de Leão XIII – este Papa pensou confiar-lhe a criação de um Instituto Bíblico em Roma – o seu empreendimento esbarrou com a suspeita dos mais altos responsáveis da sua Igreja. O integrismo da época de Pio X e a vaga “anti-modernista” submergiu a Igreja até Bento XV. A leitura das obras do P. Lagrange foi proibida nos seminários e, ele próprio, teve de abandonar Jerusalém⁶. O desejo de João Paulo II o beatificar não muda as condições de suspeita permanente nas quais exerceu o seu ministério. Importa, no entanto, destacar o elogio que lhe faz: «alguns, na preocupação de defender a fé, pensaram que era preciso rejeitar as conclusões históricas seriamente estabelecidas; essa foi uma decisão precipitada e infeliz. A obra de um pioneiro, como a do padre Lagrange, foi a de saber estabelecer os discernimentos necessários na base de critérios seguros»⁷.

Embora muito referidos, nem sempre bem conhecidos, convém destacar, não só os exílios sucessivos de um grande ecumenista dominicano, Ives Congar – um dos maiores obreiros do concílio Vaticano II – mas sobretudo as agruras do seu itinerário teológico⁸.

As dificuldades actuais do Movimento Ecuménico são muitas e, certamente, apreciadas de forma distinta pelos representantes das diversas Igrejas. Joseph Ratzinger apresentou, várias vezes, os seus pontos de vista e as suas discordâncias com outros ecumenistas, nomeadamente com Walter Kasper, analisadas por Joseph A. Komonchak⁹ e teve intervenções muito pouco elegantes acerca das posições de Karl Rahner¹⁰.

3. François Vouga tem uma forma de ver as Igrejas dos primeiros tempos que lhe dá um olhar tranquilo sobre as Igrejas do nosso tempo¹¹.

A sua perspectiva é a de um teólogo luterano, especialista do Novo Testamento. Tem um objectivo: pretende descobrir que as diferentes visões da Igreja que habitam o Novo Testamento nos obrigam a despedirmo-nos de um desejo simplista de unidade-uniformidade. *O ecumenismo que interessa é o que acolhe as diferenças.* Defendo, diz ele, a tese que a Igreja, ao definir-se como universal, não pode deixar de reconhecer a pluralidade das formas que ela revestiu, desde as suas

origens até agora. A forma de unidade do Cristianismo é, portanto, necessariamente, o seu pluralismo.

Parte de alguns textos-chave do Novo Testamento para desenhar, a grandes traços, diferentes eclesiologias. A tradição lucana insiste sobre a sucessão apostólica, conceito-chave da “Igreja católica romana”. O diálogo entre Simão Pedro e Jesus, no Evangelho de Mateus, não insiste, segundo o autor, num laço institucional que Jesus teria criado, mas na obediência de cada discípulo ao Mestre, laço pessoal, fora de instituição. Seria este o modelo da Igreja valdense. A mensagem da cruz, pregada por Paulo aos coríntios (1Cor 1,10-31; 2, 1-16; 3, 1-4) e aos gálatas insiste que só a fé salva, numa visão na qual são radicalmente relativizadas todas as distinções sociais, sexuais, etc.. Essa é a fonte da eclesiologia luterana. A Carta aos Efésios apresenta-nos uma visão do corpo de Cristo diferente da de Paulo (1Cor), uma visão cósmica na qual os cristãos são as articulações de um corpo muito mais vasto do que a Igreja. Esta relativização do lugar dos cristãos e este hino à predestinação divina funda a visão calvinista da Igreja ao serviço do mundo. A tradição joanina apresenta ainda uma outra visão: o Espírito Santo torna-nos contemporâneos da Encarnação e insere-nos no amor trinitário. Paradoxo da fé: «Deus tornou-se carne, a eternidade tornou-se tempo, a verdade é uma pessoa histórica». Sören Kierkegaard sentiu-se em convivência com esta visão de uma “Igreja como contemporaneidade com o paradoxo”. A tradição ortodoxa é, aqui, mencionada um pouco de passagem.

A rosa-dos-ventos do ecumenismo é, portanto, uma forma plural de unidade. A unidade da Igreja não exige a uniformidade, mas “a abertura do diálogo, do reconhecimento e da edificação mútua” para o serviço de toda a humanidade.

O próprio cânone das Escrituras é um espaço de diferentes escrituras em debate, como diz, no Posfácio, Gérard Delteil. Hoje, vivemos numa sociedade “pós-tradicional”, onde o que é velho é considerado como ultrapassado. Como transmitir?

Perguntas de Sr Cecile Rastoin: Esta visão da pluralidade permite viver uma unidade suficientemente realista? Serão os textos de Mateus e de Lucas lidos, verdadeiramente, por si mesmos ou como pretexto para uma construção teológica?

As primeiras comunidades de tradições sinóptica, paulina, joanina, souberam guardar uma unidade que não era nem abstracção nem uniformidade: Paulo não deu ele a sua vida levando a Jerusalém a colecta de solidariedade com as outras comunidades? Note-se que, no seio da Igreja católica, a diversidade das ordens e movimentos religiosos parece reproduzir, também, esta pluralidade. Como conservar esta diversidade “fractal” e inventar uma unidade muito concreta? *Não será que o ecumenismo está, visivelmente, a dar os seus primeiros passos?*

4. O ecumenismo, no entanto, não pode caminhar nem sem o diálogo entre as Igrejas, nem sem o diálogo no interior de cada Igreja. Porquê? Porque é relativamente fácil, para um católico, de uma determinada tendência, dialogar com um luterano, um calvinista, um anglicano, um metodista, que têm as mesmas posições perante o mundo contemporâneo e perante a missão da Igreja. O difícil é, no interior de cada uma das confissões cristãs, dialogar com as outras tendências. Creio que, ao fazer esse trabalho, são todas as Igrejas que beneficiam. Timothy Radcliffe, católico romano, foi galardoado com um prémio anglicano¹². Ora, o que ele preconiza para a Igreja católica é válido, *mutatis mutandis*, para todas as outras. Não porque os problemas sejam os mesmos, mas porque é a mesma a necessidade de escuta mútua. Os católicos romanos, que trabalharam em conjunto no Vaticano II, acabaram na necessidade de seguir caminhos paralelos.

Que tipo de “unidade plural” busca o Movimento Ecuménico para ser fiel à vontade de Cristo e às exigências da missão da Igreja? É evidente que certo ecumenismo espiritualista tem o problema resolvido de antemão: a unidade que Deus quiser, quando quiser e como quiser.

5. Posição do Cardeal Walter Kasper (Presidente do Conselho Pontifício para a Unidade dos Cristãos):

«A Europa, nos dias de hoje, está em risco de perder a sua alma cristã. Porque formada pelo cristianismo, ela não pode unir-se somente sob o fundamento dos valores económicos, políticos e militares. A Europa precisa de uma alma e esta alma deve ser unicamente a do

cristianismo, que já imprimiu a sua tradição e a sua cultura.

Em primeiro lugar, devemos estar conscientes que a decisão para o ecumenismo é uma decisão irrevogável. Esta palavra de João Paulo II é repetida frequentemente, porque a unidade da igreja é a vontade de Jesus Cristo. Temos apenas um mediador, um só Jesus Cristo e, por isso, apenas uma igreja e a unidade da igreja é essencial.

Em segundo lugar, devemos reflectir sobre o fundamento do ecumenismo, a cristologia, que não é um relativismo na versão do humanismo liberal.

Em terceiro lugar, agora as questões que se colocam, que são urgentes, são as questões do ministério da Igreja, do ministério do Padre, do ministério do Bispo, do ministério Petrino. Por isso as questões eclesiológicas são agora muito importantes, urgentes, para o ecumenismo. Mas o ecumenismo não pode ser apenas teológico, deverá também ser um ecumenismo vivido com base na nossa igreja. Devemos promover o respeito mútuo, conhecer melhor, viver e rezar em conjunto, porque o ecumenismo espiritual é o coração de cada um.

A unidade da igreja é um Dom do Espírito, que não o podemos fazer, e que só Ele pode dar»¹³.

Vistas por Joseph Ratzinger, as dificuldades para a união da Igreja são diferentes em relação às Igrejas ortodoxas e em relação às Igrejas protestantes. Nesse ponto, nada de especial. A dificuldade maior parece-me outra. Ratzinger vê as dificuldades a partir da concepção que ele tem da Igreja católica romana. Não será que a Igreja católica romana também precisa de pôr em causa as suas concepções? De outra forma, corremos o risco de voltar à velha ideia: quando se tornarem como a Igreja católica romana, haverá a unidade da Igreja. No seu estilo de se arvorar em critério da verdade, a “longa estrada” de que fala, e com razão, não parece ter muito sentido¹⁵.

Quando observo tantos obstáculos levantados por certas concepções teológicas, cristológicas e eclesiológicas, parece-me que algo de essencial foi esquecido: a *teologia negativa*. Precisamos do seu método para vencer a tentação de procurar encerrar Deus e a liberdade do Espírito Santo nos nossos conceitos e perspectivas eclesiológicas¹⁶. Há mais Deus e mais mundo do que o estudado pelas nossas ciências.

Segundo os *Actos dos Apóstolos* – e não só – o Espírito Santo actua onde quer, quando quer e como quer, sem pedir licença às Igrejas. O Espírito Santo não costuma fazer nada sozinho. Pode ser recusado e precisa de ser acolhido pela nossa liberdade e generosidade.

CONCLUSÃO

Está longe o tempo das suspeitas da hierarquia católica em relação ao Movimento Ecuménico. O Vaticano II, preparado pelo contributo do ecumenismo espiritual, doutrinal e de intervenção social de alguns pioneiros, virou essa página. Depois, o caminho não foi uma auto-estrada. Conheceu vários zigzagues e ainda não saiu de alguns impasses e becos. O Vaticano II, aliás, é o termo do “tridentinismo”, como diz Congar, o fim da era “piana” e um novo começo, na expressão de K. Rahner.

Os últimos Papas gostam de dizer que é um caminho irreversível. Mas ficamos com a ideia que, em vez de dar passos, se continua a marcar passo. Serve para manter o poder de andar, mas anda muito devagar.

Entretanto, estamos num acelerado processo de globalização. Não vou discutir esse conceito, mas parece-me que, para além da globalização que a informática permite, também nos encontramos num caminho de novas formas de colonização global. A distância entre ricos e pobres acentua-se, a emigração clandestina aumenta, crescem os muros entre povos, a violência tornou-se uma banalidade, o comércio de armas desenvolve-se, a paz está na boca de todos e longe dos corações e dos factos. O Movimento Ecuménico tem, nesta evidência, um lugar de prova da sua verdade e da sua eficácia.

Ao chegar ao termo da minha intervenção, talvez tenha ficado por tratar o essencial: *como tornar o Movimento Ecuménico um caminho para todos os cristãos e não apenas para os líderes e teólogos?* Se somos todos Igreja, todos devemos tratar dos seus problemas para mobilizar os cristãos para a transformação da vida de cada um, das comunidades e das sociedades, cada vez mais secularizadas, mais laicas. Já imaginámos o que seria poder mobilizar 2 biliões de cristãos (1/3 da humanidade) para erradicar a fome, a guerra e construir um mundo de paz?

Não abordei a questão das Igrejas e “seitas” alérgicas ao ecumenismo e, no entanto, também é preciso desenvolver uma pedagogia ecuménica capaz de as atrair à missão de todos os cristãos e de todas as Igrejas. Um movimento ecuménico que excluísse outros grupos humanos, religiosos, cristãos, estaria a auto-condenar-se como ecuménico¹⁶.

SELECÇÃO BIBLIOGRÁFICA

DOCUMENTOS:

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Documentos Conciliares*, Gráfica de Coimbra, reimpressão 2002.

João Paulo II, *Ut Unum Sint* (25 de Maio de 1995)

João Paulo II, *A Igreja na Europa. Exortação Apostólica Pós-sinodal*, Lisboa, Paulinas, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dominus Jesus*, (2000).

GROUPE DES DOMBES, *Pour la Communion des églises. L'apport du Groupe des Dombes, 1937-1987*, Paris, Le Centurion, 1987.

GROUPE DES DOMBES, *Pour la conversion des églises*, Paris, Le Centurion, 1991.

GROUPE MIXTE DE TRAVAIL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE ET DU CONSEIL OECUMÉNIQUE DES 'ÉGLISES, *Septième Rapport*, Genève, WCC Publ., 1998.

CCEE E KEK, *Charta oecumenica para Europa*, Lisboa, Paulinas, 2001.

CONSELHO ECUMÉNICO DAS IGREJAS, Documentos.

DOCUMENTO DE LIMA (trad. em port.), *Baptismo, Eucaristia e Ministério* (1982).

DOCUMENTOS DA ARCIC com a comunhão Anglicana, os documentos de convergência com os Luteranos («A ceia do Senhor», «O ministério espiritual da Igreja», etc.) e, de forma particular, a «Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação» (1999).

Becoming a Christian. The Ecumenical Implications of Our Common Baptism, éd. Th.F.BEST & D. HELLER, coll. Faith and Order Papers, 184, Genève, WCC Publications, 1999.

Nous formons un seul Corps. Le dialogue interreligieux et l'unité catholique, éd. Chr. Héry, coll. Débats dans l'Église, Paris, de Guibert, 2000.

ALGUMAS OBRAS DE REFERÊNCIA:

Alberigo, Giuseppe (org.), *História dos Concílios ecumênicos*, São Paulo, Paulus, 1995.

BASSET, Jean-Claude, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris, Cerf, 1996 (cf. *De l'exclusion de l'autre à l'identité partagée*, in *Questions Actuelles*, Set.-Out. 2003, pp. 20-25).

BEAUPÈRE, René, *L'œcuménisme*, Paris, Centurion, 1991

BIRMELÉ, A., *La communio ecclésiale. Progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, coll. *Cogitatio Fidei* 218, Paris/Genève, Cerf/Labor&Fides, 2000.

BORGES, Paulo, *Tempos de ser Deus. A Espiritualidade Ecumênica de Agostinho da Silva*, Lisboa, Âncora, 2006

BOSCH, Juan, *A la escucha del cardenal Congar*, Madrid, 1994.

BOSCH, Juan, O.P., *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Burgos, Monte Carmelo, 2004.

BOUSQUET, François, *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard, 2003 (cf. *Repères théologiques : Science de la religion, théologie de la religion, dialogue interreligieux*, in *Questions Actuelles*, Jan-Fev. 2004, pp.42-43).

CHENU, Bruno e NEUSCH, Marcel (dir.), *Deus no século XXI. Contribuição da Teologia para os tempos que se avizinham*, Lisboa, Piaget, 2004 (ver o cap. XI: *Deus e a Igreja*, pp.257-283).

COMBLIN, José, *Cristãos rumo ao século XXI. Nova caminhada de libertação*, São Paulo, Paulus, 1996.

CONGAR, Yves, *Journal de la guerre 1914-1918*, Paris, Cerf, 1997

CONGAR, Yves, *Chrétiens en dialogue*, Paris, Cerf, 1964.

CONGAR, Yves, *Journal d'un théologien. 1946-1956*, Paris, Cerf, 2001 (ver toda a sua obra).

CONGAR, Yves, *Ensaio ecumênicos*, Lisboa, Verbo, 1984.

DEBRAY, Régis, *O fogo sagrado*, Porto, Ambar, 2004.

DELUMEAU, Jean, *Guetter l'aurore. Un christianisme pour demain*, Paris, Grasset, 2003.

DUHM, Dieter, *A experiência do futuro "Monte Cerro". Descrição do Projecto I*, Instituto pela Paz Global, Colos (Odemira), 2005.

DUHM, Dieter, *A Sociedade de Guerra e a sua Transformação*, Instituto

- pela Paz Global, Colos (Odemira), 2005.
- DUHM, Dieter, *Teoria da Cura Global*, Instituto pela Paz Global, Colos (Odemira), 2005.
- DULLES, Avery, *A Ecclesologia católica desde o Vaticano II*, in *Concilium* 208 – 1986, pp. 9-20.
- FLEINERT-JENSEN, Fl., *Entre l'effort et la grâce. Essai sur la justification de l'homme*, Genève/Paris, WCC Publ./Cerf, 2005.
- GIBELLINI, Rosino, *A Teologia do século XX*, São Paulo, Loyola, 1998.
- GROOTAERS, J., *Rome et Genève à la croisée des chemins (1968-1972). Un ordre du jour inachevé*, Paris/Genève, Cerf/COE, 2005.
- KASPER, Card. Walter (ed), *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma, 2004.
- KASPER, Card. Walter, *A comunhão da esperança*, in *Síntese*, 176, 2005, pp. 17-31.
- KEHL, Medard, *A Igreja. Uma ecclesologia católica*, São Paulo, Loyola, 1997.
- KÜNG, Hans, *Entrevista*, in “Vida Nueva” (08. 07. 2006), p. 8-10.
- KÜNG, Hans, *O Cristianismo. Essência e História*, Círculo de Leitores, 2002.
- KÜNG, Hans, *O Islamismo: Rupturas históricas – Desafios hodiernos*, in *Concilium* 313, 2005, pp. 94-106.
- LEHMANN, Cardeal Karl, *Escritura – Tradição – Igreja. A revelação divina no Concílio Vaticano II*, in *Communio* XXIII (2006/1), pp. 97-110.
- LOSSKY, Nicholas, BONINO, José Míguez, etc. (ed.), *Dicionário do Movimento Ecuménico*, Petrópolis, Vozes, 2005.
- MAFFEIS, A., *Teologie della Riforma. Il Vangelo, la Chiesa e i sacramenti della fede*, coll. *Teologia* – n.s. 3, Brescia, Morcelliana, 2004.
- MARTINO, Renato Raffaele, *Paz e guerra*, Lisboa, Principia, 2006.
- NEVES, Fernando dos Santos, *Do Ecumenismo cristão ao Ecumenismo universal*, Ed. Universitárias Lusófonas, Lisboa, 2005.
- PAOLI, Monsenhor Pietro de, *Vaticano 2035*, Lisboa, Quidnovi, 2006
- PENZO, Giorgio – GIBELLINI, Rosino, *Deus na filosofia do século XX*, São Paulo, Loyola, 1998.
- PINHO, Borges de, *Fátima – Pesadelo para o ecumenismo?*, in *Síntese* 162, 2001, pp.13-14.

- RADCLIFFE, Timothy, *Pourquoi donc être chrétien ?*, Paris, Cerf, 2005.
- RAHNER, Karl, *Curso fundamental da fé*, São Paulo, EP, 1989
- RÉMOND, René, *Le nouvel antichristianisme, Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée De Brouwer, 2005.
- RIGAL, Jean, *l'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 1997.
- ROUTHIER, Gilles / VILLEMIN, Laurent (dir.), *Nouveaux Apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand*, o.p., Paris, Cerf, 2006.
- SACKS, Jonathan, *A dignidade da diferença. Como evitar o choque das civilizações*, Lisboa, Gradiva, 2006.
- SCHILLEBEECKX, Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992.
- SENTIS, L., *Vérité et tolérance. Le problème posé par la Déclaration de 1789*, in NRT 128 (2006), 428-443.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXI^e siècle*, Paris, Droguet & Ardant, 1999.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Pour une théologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1990.
- THILS, Gustave, *Historia Doctrinal del Movimiento Ecumenico*, Madrid, Rialp, 1965.
- TILLARD, J.-M.-R., *Église d'églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Cerf, 1987;
- TILLARD, J.-M.-R., *Hacia una confesión común de fe*, in *Selecciones de teología* 77, pp. 26-30.
- TILLARD, J.-M.-R., *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Cerf, 1995.
- VV.AA., *50 clés pour comprendre le Christianisme*, in *Pèlerin* (Hors-Serie), Bayard, s/data.
- VV.AA., *Europa e Cultura*, Seminário Internacional, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998.
- VV.AA., *La place de la religion en Europe*, in *La documentation catholique*, n° 2353, 2006, pp. 214-233.
- VV.AA., *Religiões. Identidade e Violência*, Lisboa, Alcalá/ UCP, 2003.
- WILLAIME, Jean-Paul (Ed.), *Vers de nouveaux oecuménismes. Les*

paradoxes contemporains de l'œcuménisme: recherches d'unité et quêtes d'identité, Paris, Cerf, 1990.

REVISTAS:

LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE (ver índices ao fim de cada ano)

QUESTIONS ACTUELLES de 2003 e 2004

CONCILIUM 155 – 1980: *Desafios ao universalismo cristão*

CONCILIUM 181 – 1983: *Novos Movimentos religiosos*

CONCILIUM 206 – 1986: *Religiosidade popular*

CONCILIUM 217 – 1988: *O poder na Igreja*

CONCILIUM 218 – 1988: *Diaconia: Igreja a serviço dos outros*

CONCILIUM 241 – 1992: *Fundamentalismo: um desafio ecuménico*

CONCILIUM 243 – 1992: *Democracia na Igreja – um tabu?*

CONCILIUM 268 – 1996: *A Santa Igreja Russa e a Cristandade Ocidental*

CONCILIUM 271 – 1997: *A Igreja em fragmentos: à busca de que unidade?*

CONCILIUM 291 – 2001: *Por uma estrutura ecuménica das Igrejas*

CONCILIUM 305 – 2004: *Repensando a Europa*

CONCILIUM 311 – 2005: *Cristianismo em crise?*

SELECCIONES DE TEOLOGÍA, Índices: 1-100 (1962-1986); 121-140 (1991-1996).

LUMEN, Novembro-Dezembro 1997

(NOTAS)

¹ Inspiramo-nos no Epílogo admirável de Hans Küng, *O Cristianismo. Essência e História*, pp. 732-733. Não é uma transcrição porque a tradução portuguesa é muito deficiente.

² Cf. Bernard Sesboué, *Pour une Théologie œcuménique*, p. 417.

³ Gilles Routhier / Laurent Villemin, (dir.), *Nouveaux Apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand*, o.p., p. 510.

⁴ Ibidem, p. 506.

⁵ Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, 376-377.

⁶ Bernard Montagnes, *Le père Lagrange (1855-1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris, Cerf, 1995; Id., *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris, Cerf, 2005.

⁷ Joseph A. Komonchak, in Gilles Routhier / Laurent Villemin, (dir.), *Nouveaux*

Apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o.p., p. 245-268. Sobre o ponto de vista geral, ver Diálogos sobre a fé, Lisboa, Verbo, reimpressão 2005, pp. 129-140.

⁸ Cf. Santiago Madrigal, sj, Karl Rahner e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio, Gráfica de Coimbra, 2007.

⁹ François Vouga, Querelles fondatrices. Églises des premiers temps et d'aujourd'hui, Genève, Labor et Fides, 2003.

¹⁰ Timothy Radcliffe, Pourquoi être chrétien?, Paris, Cerf, 2005 (trad. do inglês)

¹¹ Reproduzido da revista atrium, dos alunos do Seminário Maior do Porto, na revista síntese; W. Kasper, A comunhão da esperança, in Síntese, 176, 2005, pp. 17-31

¹² Cf. Diálogos sobre a Fé, Lisboa, Verbo, reimpressão 2005, pp. 129-139.

¹³ Rudolf Haubst, Função e significado da «Teologia Negativa» na tradição cristã e nas religiões orientais, in Communio V (1988) 4, pp.361-378.

¹⁴ Cf. Fernando dos Santos Neves, Do Ecumenismo cristão ao Ecumenismo universal, Ed. Universitárias Lusófonas, Lisboa, 2005.

O LUGAR-NÃO-LUGAR DE DEUS

José Augusto Mourão

ISTA - UNL - DCC (Lisboa)

A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo. Quando verei aquele de que tenho tanta sede? As lágrimas são o meu pão de dia e de noite, eu que todo o tempo ouço perguntar: onde está o teu Deus? (SI 41, 1-4)

Tout récit est un récit de voyage - une pratique de l'espace. (Michel de Certeau)

It is as true to say the World is immanent in God, as that God is immanent in the World. (Whitehead, PR 348)

Ni lieux, ni cioux, ni dieux: pour le moment, c'est la décloison générale, plus encore que l'éclosion. La décloison: démontage et désassemblage des elos, des enclos, des clôtures. Déconstruction de la propriété, celle de l'homme et celle du monde. (J. L. Nancy, 2005: 230)

Deus é o objecto da teologia. J. Moltmann diz claramente que a teologia só tem um problema: Deus¹. Quando eu digo Deus², eu coloco-o em qualquer parte: "Deus está no céu, na terra e em toda a parte", dizia o Catecismo. O discurso escatológico espacializou a vida no além, criando «lugares» tais como «céu», «inferno», «purgatório». Em último caso, toda a cultura se pode entender como projecção de imagens no espaço e no tempo. A rede dos espaços mentais não conhece outra forma de ligar representações³. Nem a racionalidade científica e técnica dispensa uma espaço imaginário. Ora, nós representamos mesmo objectos impossíveis (Escher-Bach). Um matemático topólogo, René Thom, para responder a fenómenos físicos irrepresentáveis, interessou-se por formas a que chamou «singularidades» - são formas que num

dado momento podem evoluir, atingir um limite para lá do qual a forma desaparece: é um momento «catastrófico», uma ruptura, um ponto crítico e de não retorno⁴. J.-C. Nancy escreve, por sua vez que "O espaço não é o nome de uma coisa, mas desse exterior das coisas graças ao qual lhes é dada a sua distinção. As coisas não poderiam ser distinguidas em natureza se não ocupassem lugares distintos"⁵. O exemplo da árvore elucida a questão: se estou no lugar duma árvore (e não "no seu lugar"), não à nem árvore nem homem, mas outras coisas, v.g. uma divindade silvestre. Um antropólogo, Marc Augé, distingue lugar e espaço, ou não-lugar: "A sobremodernidade produz não-lugares, isto é, espaços que em si mesmos não constituem espaços antropológicos e que, ao contrário da modernidade baudelairiana, não se integram nos lugares antigos: inventariados e promovidos a 'lugares de memória' estes ocupam naquela um lugar circunscrito e específico"⁶. O ponto de partida deste autor é M. de Certeau que definia o "Lugar" como "o que permite e o que interdita" este ou aquele discurso em que se enquadram as operações propriamente cognitivas⁷. O espaço é um "lugar frequente", uma "intersecção de corpos em movimento": são os pedestres que transformam a rua (geometricamente definida como um lugar pelos planificadores de cidades) num espaço"; é a animação de um lugar pelo movimento de um corpo que se move. Podemos, numa perspectiva, entender o lugar como um produto, enquanto os não-lugares são algo criado pelos utilizadores: um não-lugar é uma trajectória individual por um lugar. Podemos, noutra perspectiva, sobremoderna esta, dizer que os lugares tradicionais são substituídos por não-lugares igualmente institucionalizados, por uma nova arquitectura de trânsito e permanência: as cadeias de hotéis e os *squats*, os clubes de férias e os campos de refugiados, os supermercados, os aeroportos e as auto-estradas. O não-lugar tornou-se a nova norma, a nova forma de existência⁸.

Nos nossos dias, o mundo das práticas artísticas e literárias chamadas interactivas deixou de se inscrever num espaço dado a priori para passar

a ser um espaço construído, virtual. O espaço virtual - o ciberespaço - descolou definitivamente do espaço em que representávamos o mundo: as referências, as analogias, as correspondências. Porém, e bem antes de Einstein, o escritor de ciência ficção H. G. Wells explicava o conceito da quarta dimensão e a possibilidade de viajar no tempo. Não há representação possível dos espaços para além das nossas faculdades limitadas à percepção em 3D. Mas a sensação intuitiva que temos dum espaço que nos escapa age como um atractor de alto nível e leva-nos à exploração, à pesquisa e à criação. A nossa intuição atinge o ponto de vista quântico contra a percepção limitada de um mundo mensurável e comunicável. É aqui que encontramos a ideia de fronteira catastrófica, conceito que actua como um esquema dinâmico da sensibilidade moderna. Há um outro esquema que marca a nossa imaginação colectiva e que se encontra na imagem global da rede com pontos-centros organizadores. Este esquema projectado no nosso espaço em 2 ou 3D torna-se um esquema funcional da organização da nossa civilização: novas tecnologias e neurociências, topologia algébrica. A nova fronteira espacial não é já o hiperespaço, mas o ciberespaço. Hoje, o imaginário numérico é bem mais desencarnado do que o imaginário teológico, ou o imaginário artístico, que esse também, da música à pintura, se começou a afastar da mimese há já um par de anos.

O modelo do espaço clássico encontra a sua aplicação, por exemplo, no romance entendido como um espelho, ou na arte entendida como imitação da natureza. Este modelo traduz-se na profundidade e na ilusão da perspectiva, configura ao mesmo tempo a noção de um espaço universal e absoluto e de uma natureza objectivada sob o olhar de um sujeito soberano. A esta concepção do espaço sucede na idade moderna a noção de um espaço relativo, subjectivo e objectivo, físico e fenoménico. É em Descartes que encontramos a noção de espaço infinito, i.e., acósmico, como o fruto de um desejo de conhecer que

não visa a contemplação do cosmos, mas a sua dominação⁹. Porém, a dominação é incompatível com a projecção sobre um objecto que pudesse preencher uma falta, um desejo. Um espaço limitado seria heterogéneo. Por outras palavras, num mundo perfeitamente homogéneo não há lugar para o desejo¹⁰. O divino é pensado por Aristóteles como O objecto do desejo por excelência, enquanto a participação no divino é para a alma noética a experiência da *aletheia*, o que se traduz em geral por "verdade", mas que é antes de tudo a expressão deste desejo. Não é o esforço especulativo que liberta o espírito da sua prisão de carne: é o desenvolvimento sistemático de um saber que permite ao corpo escapar aos seus limites espaço-temporais. Este saber não leva à visão em Deus ou à contemplação de verdades eternas. Este esforço é o meio de controlar a natureza e o corpo próprio a partir de um ponto de vista universal.

LUGARES TEOLÓGICOS

A expressão lugares teológicos deve-se a um dominicano, Melchior Cano (1509-1560) que escreveu um tratado com esse nome: *De locis theologicis*, no contexto do Concílio de Trento. Há um texto de Tomás de Aquino (ST Ia, q. 1, a 8, ad 2) em que *locus* é aplicado à teologia, com o esboço duma enumeração. Mas é menos a esta passagem do que à prática teológica de Tomás que Cano se refere, tomando-o como modelo na utilização dos lugares teológicos (DLT XII, c. III). A teologia católica dá o nome de lugares teológicos aos diversos domínios a partir dos quais o conhecimento teológico pode elaborar o seu saber e às diversas fontes em que bebe: a Escritura, a tradição, os Padres, o magistério, a liturgia, etc. Os doze livros do DLT são uma obra sistemática que consta de dez lugares teológicos assim divididos: os lugares próprios são os que apelam à autoridade e que podem ser fundamentais (revelação, tradições (orais) de Cristo e dos apóstolos), declarativos (que respeitam à conservação, interpretação e transmissão do depósito revelado). Vêm

depois os lugares anexos que apelam à razão e correspondem ao uso das ciências humanas em teologia: a razão natural, os filósofos e juristas, a história, os documentos e as tradições orais.

O espaço mimético é apresentado normalmente como uma organização referencial que opera ao nível da significação sobre os planos da organização formal e semântica; a figuratividade deste espaço faz apelo a lógicas representacionais e a figuras pré-estabelecidas. É o que manifesta a geografia do Além: se o «paraíso e o «inferno» são realidades cristológicas, que só existem quando se cumprir a salvação do mundo, o limbo, de *limbus*, designa o *shéol* veterotestamentário e a parte do inferno habitada pelas crianças sem baptismo. Os limbos dos Padres são assim desescatologizados. Boaventura dirá que os limbos dos Padres são um lugar infernal, mas que se trata dum inferno paradoxalmente habitado por uma esperança (In Sent. IV, dist. 45, a. 1, q. 1). Este é um lugar que o Catecismo da Igreja Católica eliminou. O sistema medieval fez do conceito de Deus o conceito chave do sistema do saber. O olhar neoplatónico do ser e do soberano bem que observamos em Agostinho e Anselmo, mas que não está ausente em Tomás de Aquino, é exonerado do vício «ontoteológico» imputado à metafísica aristotélica deste último. Se é certo que na tradição platónico-agostiniana o amor de Deus e o amor do mundo são irreconciliáveis, já na tradição aristotélico-tomista concebe-se Deus como a função transcendente do mundo, sem que o mundo e Deus se confundam.

O ESPAÇO TEOLÓGICO

A teologia deve falar de Deus, e não apenas de modo negativo. Como ser que está para lá de toda a compreensão, Deus não está em nenhum lugar; os aspectos imanentes da divindade identificam-se em último caso, com a sua glória (*kabod*). Deus não é uma presença corpórea, mas é uma presença - evasiva (para os filósofos) ou inelidível (para os místicos). O lugar da teologia é ao pé da cruz, é lá que está, segundo a tradição

oriental, João, o «teólogo». E o primeiro constrangimento de peso sobre a organização da linguagem teológica é de ordem «cerigmática». A teologia é o discurso evangélico, com uma missão específica: transmitir a «boa nova». Esta língua estranha dá testemunho de uma relação com o mundo e as coisas que não é a nossa. A teologia fala de Deus, mas, ao mesmo tempo, fala de um Deus que fala, falando aos humanos que supostamente são capazes de lhe dar o seu assentimento, revelando-os a si mesmos a partir de um horizonte «não mundano». «Onde moras?», perguntam aqueles a quem a palavra é dirigida em primeiro lugar (Jo 1, 36). A questão é topológica mais do que geográfica. A resposta dos discípulos à questão Que procurais? formula o pedido de um lugar que não é o imediato aqui do encontro. Não se trata nem de Belém nem de Nazaré. O quarto evangelho não conta o nascimento nem a infância de Jesus, não o liga portanto a uma pátria. Quando o faz, em 1, 45: «encontrámo-lo! E Jesus, filho de José, de Nazaré», é para voltar a esse lugar ao mesmo tempo próximo e paradoxal a que se é convidado a ir para ver sem que nunca sejam descritas as coordenadas objectivas. A resposta de Jesus confirma simultaneamente a alteridade do lugar e a sua acessibilidade". O espaço teológico supõe uma disposição de escuta e de deslocação inéditas. A teologia é, pois, um problema de comunicação. E de tradução. A linguagem teológica não é tribal, mas ecuménica e a traductibilidade é uma nota constitutiva do seu cerigma.

ONDE ESTÁ DEUS?

Sem termos de falar de um «regresso do religioso», não deixa de ser sintomático que a cultura a que nos habituámos a chamar pós-moderna está infestada de miragens em que as fronteiras entre o vivo e o não vivo, o orgânico e o inorgânico oscilam. O céu deixou de ser a morada de Deus ou dos deuses. O problema da localização de Deus: *onde está Deus?* é um problema que tem a ver com a enunciação em geral, e que obriga a pensar o tempo, o espaço e os actores. Uma primeira resposta não

semiótica: Deus não está na nossa religião, na nossa cultura, ou na nossa Igreja. Deus é ele próprio na sua presença, na sua *shekhina* (inabituação terrestre) e no seu Reino. Quando Jesus diz: «vou partir para meu Pai» ou «onde eu vou não podeis vós ir», ele parte para o ausente. Quando diz: «Quem me viu, viu o Pai», este não está algures, mas aqui e agora, aquilo que não se vê mas brilha. O divino deixou de ter lugar quer no mundo quer fora do mundo, porque não há outro mundo. A teologia será sempre teologia do reino de Deus. Ora, o «Reino» é uma metáfora vazia: só o discurso em acto lhe dá uma configuração, uma singularidade, na forma do «como se»: «o reino de Deus é como... ». O reino não é nem terra nem mundo, mas o lugar escatológico de que se reclama o homem que existe diante de Deus. Com as suas derivas metafísicas e panteístas, a crença na onnipresença de deus é, de resto, mais helenística do que judaica. O que resulta desta questão é a dialéctica da transcendência e da imanência divina. Como é que a teologia pensa o espaço (do objecto de que trata: Deus)? A questão: "It is possible to indicate God's locus?" Whitehead replica que In respect to the world, God is everywhere. Yet he is a distinct entity. The world (events in it) has a (specific) locus with reference to him, but he has no locus with reference to the world. This is the basis of the distinction between finite and infinite. God and the world have the same locus" (A. Johnson 1996, 372). O conceito de "regional inclusion" (Cobb 1971, 1972b) leva a dizer que a experiência divina inclui as regiões de todas as experiências do mundo¹¹. Desde as suas primeiras teses, o pensamento reconhece no *Summum Cogitabile* a Pessoa por excelência, de que não basta falar e à qual é necessário também falar, ou diante da qual é necessário calar-se para escutar seu silêncio ou a sua palavra¹². O crente conta, como um dos pólos da alteridade pressuposta pelo discurso em acto da Escritura, com uma propriedade essencial da linguagem poética: a significância. Esta experiência da significância indica que algo vem introduzir uma falha na totalidade do mundo. Esta experiência, se barra qualquer fusão com as coisas, autoriza também

as modulações da presença (e da ausência) do sujeito no mundo e as tensões da boa distância. O crente almeja conhecer o Deus para lá da realidade que os físicos perseguem, um Deus pessoa, não um objecto. E como pessoa, o Deus cristão nunca poderá ser conhecido objectivamente pelos seres humanos do mesmo que nunca poderemos conhecer objectivamente qualquer pessoa¹³. No fim da Conferência sobre a Ética, Wittgenstein alarga a perspectiva sobre experiências «sobrenaturais» de tipo místico-religioso: «admirar-se com a existência do mundo», vendo o mundo como um «milagre» (LC, p. 153), sentir-se em segurança nas «mãos de Deus», o sentimento de culpabilidade.

ENCARNAÇÃO

Não basta falar de presença evasiva, é necessário falar de presença encarnada de Deus na condição humana. Contrariamente ao platonismo, o próprio do cristianismo é ser uma religião histórica. O Deus que vem é o Verbo que se fez carne em Jesus e que habitou entre nós (Jo 1, 14). Esta é a teologia da *shekhina* do Novo Testamento. A história da corporeidade e da presença de Deus é, para a teologia medieval, um *experimentum crucis*. A primeira tentativa sistemática de mediação filosófica foi a metafísica do Logos de Filão de Alexandria. Se Deus transcende inteiramente o mundo, o seu logos cria-o¹⁴. Em causa está sempre o medo da idolatria e das imagens antropomórficas e a relativização da cristologia. Apesar da ousadia de Amalrico de Bena, que sustentava que Deus é *forma mundi* e a verdadeira essência de todas as coisas. Apesar da ousadia de Tertuliano, uns séculos antes: «Nada é, se não é um corpo. Nada é incorpóreo»¹⁵. Apesar da teoria de Tomás de Aquino e da sua doutrina da analogia do ser que enfrentava a questão da ubiquidade de Deus, da «existência de Deus no cosmos» ou da *virtus locativa*. Tomás pensava que a ubiquidade de Deus era um modo de dizer analógico e a presença dos anjos num determinado lugar um modo de dizer equívoco; já a presença do corpo de Cristo na hóstia devia

ser entendida literalmente como uma quantidade dotada de extensão (*quantitas dimensiva*)¹⁶. A doutrina tomista da analogia contribuiu para restringir o sentido que, na Idade Média, se dava à presença simbólica de Deus. O mesmo vale para os vestígios simbólicos de Deus na história. Se Tomás de Aquino permite ao discurso teológico alguma concessão à equivocidade, Duns Scoto, e mais ainda os chamados «nominalistas» do século XIV foram absolutamente contrários a qualquer equivocidade, limitada ou não.

Na tradição platónico-agostiniana o tópico do *contemptus mundi* postula a oposição entre imanência e transcendência. Deus deslocalizou-se - é o que diz a encarnação. Lactâncio mostra que Deus, por ser um Deus vivo, está sempre em movimento, é capaz de *adfectus*, de paixão, e que é portanto capaz de amor e de cólera. Eis um pensamento cristão que recusa situar-se ao nível dos prolegómenos metafísicos, preferindo colocar-se na tensão histórica instituída pela revelação. Este é também o ponto de vista de Bernardo Soares: «Onde está Deus, mesmo que não exista?... um regaço para chorar, mas um regaço enorme sem forma, espaçoso, como uma noite de verão e contudo próximo, quente, feminino, ao pé de uma lareira qualquer... Poder ali chorar coisas impensáveis, falências que nem sei quais são, ternuras de coisas inexistentes, e grandes dúvidas arrepiadas de não sei que futuro... »¹⁷. Na cosmologia bruniana o centro está em toda a parte: logo, Deus está em toda a parte. Deus é o eixo estável, o sustentáculo visível de todas as coisas. Kierkegaard é porventura o último pensador da imutabilidade de Deus (1851, *L'immutabilità di Dio*). Razão porque Severino escreve: «Il viandante che diventa capace di aprirsi un varco nella montagna e quindi è in grado di realizzare tutti i suoi progetti è l'«unomo» della civiltà della tecnica (ossia la volontà di potenza che trova la propria espressione più radicale in questa civiltà), che ormai è divenuta l'erede dell'omnipotenza di Dio e quindi si dispone a dare agli uomini quella "felicità" tangibile che il vecchio Dio di Gesù aveva continuamente differito»¹⁸. A teologia

antes de Niceia utiliza os verbos *koreo* ou *perieko* para afirmar a "omni-continência" de Deus relativamente ao mundo: Deus contém todo o criado sem ser ele próprio contido por ele. Teófilo de Antioquia: "É próprio do Deus Altíssimo e Todo-Poderoso e verdadeiramente Deus estar em toda a parte - mais ainda, de tudo vigiar e tudo ouvir; - e não de estar contido num lugar (*eu tóto qoreistai*)! De outro modo, o lugar que o contém seria maior do que ele; Deus não está contido (*koreistai*) mas é o lugar de todas as coisas" (*Ad Autol.* II, PG 6, 1049C, SC 20 (1948), p. 78. Orígenes, a propósito da encarnação (Jo 8,42) analisa a relação do Filho com o Pai em termos de "lugar": "quando o Filho permanece no Pai, subsistindo sob forma de Deus antes de se esvaziar a si mesmo, Deus é de certo modo o seu lugar" (In Io. XX, 153, SC 290 (1982), p. 231¹⁹).

TEOLOGIA E SEMIÓTICA

Uma resposta possível á questão: "onde está Deus?" vem da semiótica: Deus é um objecto figural. O espaço é um dos eixos fundamentais da organização discursiva. A construção das figuras mais pregnantes na teologia implica formas de espaço em que se manifestam. L. Panier mostrou a importância da construção do espaço na narrativa do túmulo vazio, num estudo do capítulo 20 do Evangelho de João. É esse estudo que nos servirá de base para falar da linguagem e do espaço na teologia. O ponto de partida da semiótica é este: enunciar é projectar num discurso grandezas figurativas dum campo figurativo. Tal significa que a enunciação se desenvolve no quadro da espacialidade, da temporalidade e da actorialidade. Como é sabido, a organização das figuras espaciais participa da forma figurativa do conteúdo. Mais: a disposição discursiva do plano figurativo «baralha» a representação do mundo e não apenas no sentido de uma metamorfose ficcional do mundo «real», mas no sentido em que afecta simultaneamente o ponto de vista, as condições da percepção e a função icónica dos

elementos figurativos. Este «baralhão» não significa uma abolição da representação mas uma mudança de estado da figuração, assinalando uma outra referência²⁰.

O espaço teológico formata-se a partir de um vazio: o túmulo aberto. Que faz o texto de João? Reorganiza o espaço, o tempo e os actores. Acontece ao longo deste texto que o espaço da narrativa se deforma. De homogéneo, o espaço torna-se semântico, dando o visível lugar ao «visual» e à articulação dos signos e dos traços que preenchiam o espaço da busca. Panier distingue neste capítulo duas grandes partes que correspondem a duas figuras principais do espaço que de uma ponta à outra da narrativa de algum modo se respondem: o túmulo (aberto) e a casa dos discípulos (em que Jesus entra, estando fechada). Veremos aqui apenas os episódios centrados no túmulo. Destaquemos, antes de mais, três sequências:

- v. 1-2: a vinda de Maria e a sua descoberta da pedra levantada que a leva a uma interpretação: «Tiraram o meu Senhor» para o levarem algures. Uma interpretação que, diz Panier, supõe uma certa racionalidade do espaço. O percurso narrativo de Maria desenvolve um programa de busca em que «o Senhor» figura o objecto. Na sua perspectiva, este objecto é localizável, deslocalizável, capaz de ser apropriado. O espaço é linear e homogéneo. Se o Senhor não está aqui está algures. O milagre do texto é modificar e questionar o estatuto deste objecto e o estatuto do sujeito, preparando a aparição de um outro espaço: o espaço duma visualidade singular que permite ver uma outra face do visível;

- v. 3-10: a vinda dos dois discípulos e a sua descoberta do sudário que desemboca numa «revelação» da Escritura. O túmulo é um espaço organizado, um lugar a ler;

- v. 11-18: a visão dos anjos e o encontro com Jesus por Maria que se concluem por um envio e um anúncio: «Vi o Senhor e ele disse-me». Aqui o espaço articula-se em vários trajectos e racionalidades.

Na "visão" de Maria, Jesus é um objecto que se define num espaço, no quadro em que a sua procura ocorre. O espaço narrativo é homogéneo. Ora, o que singulariza este texto é que o discurso da narrativa de-forma este espaço. Quando passamos à sequência seguinte (v. 4-8) já não é a procura do objecto que Pedro e o discípulo que Jesus amava perseguem, mas o próprio espaço do túmulo em que novos objectos se manifestam para a visão, a interpretação e o crer. Deste modo, este novo espaço permite uma abordagem também nova do sentido. Já não estamos diante dum túmulo vazio mas de dois objectos-traços da ausência de Jesus: as ligaduras e o sudário, referidos directamente ao seu corpo. Nesta sequência o espaço do túmulo torna-se espaço de percepção. Pedro contempla, o outro discípulo «viu e acreditou». Note-se que o regime da visão está ligado ao crer e que o laço entre «ver» e «crer» está relacionado com a Escritura: o túmulo propõe um espaço a ler. É como se as ligaduras e o sudário fossem ao encontro dos traços, das letras da escrita.

O que há de mais interessante a notar é que a sequência dos discípulos recategoriza o espaço do túmulo e o tipo de relação entre um «aqui» e um «algures» que estrutura o espaço da busca em que Maria se movia. «O corpo subtraído à posse, à vista, à apreensão, sem todavia estar disjunto dos seus discípulos é excluído do percurso narrativo da busca; não pode ser função de objecto-valor para um sujeito. Mas deixa à sua partida traços (mais do que sinais) que exigem da parte dos discípulos um modo particular de apreensão que correlata, segundo as modalidades do crer, do ver e do ouvir, os traços e a leitura da Escritura. Este texto de João assinala, assim, o lugar real de um sujeito filial, um outro espaço: «Eu subo para o meu Pai e vosso Pai» (v. 17). Como se vê, os espaços transformam-se, à medida da entrada dos sujeitos e dos percursos que os definem. «Trata-se de encontrar o ponto (de vista) a partir do qual toda a Escritura se torna um texto a ler e a atestação de uma palavra de vida; e trata-se, para a Escritura, de encontrar neste corpo um ponto de realização», escreve L. Panier²¹.

A TECNOGNOSE

Th. Swiss e A. Herman, que prefaciam *The World Wide Web* (2000) apresentam a Rede como um espaço em que o mágico, a metáfora e o poder convergem. Não há tecnologia cultural dos media que não encerre uma lógica de produção espacializada. A cibercultura representa o triunfo do artificial e daquilo a que M. Perniola chama «o sex appeal do inorgânico». Com efeito, aquilo que melhor especifica o inorgânico é a disponibilidade ilimitada, aberta da coisa. A cibercultura desencarnou tudo. Uma nova metafísica está emergindo: tecnognose - *Matrix* (1999), *Matrix Reloaded* (2003), *Matrix Revolutions* (2003) de Larry e Andy Wachowski. Quem somos nós, que fazemos aqui? O imaginário cyberpunk de William Gibson a Philip. K. Dick, as cenas de *kung fu* remetem-nos para um grupo de humanos que descobre que a realidade em que vivia era afinal uma ilusão, um programa de computador criado pelas Máquinas que lideravam o mundo. Tem sido sublinhado que a virtualidade não é uma simulação, uma mimese da realidade, mas a entrada num outro regime que não o da representação. *Matrix* é um bom exemplo dessa mistura. Este é o tempo de todas as misturas. Michael Benedikt diz-nos que a Nova Jerusalém, tal como o Jardim do Éden, é um lugar em que o homem caminhará na plenitude da graça de Deus, mas «Where Eden (before the fall) stands for our state of innocence, indeed ignorance, the heavenly City stands for our state of wisdom and knowledge.»²² Assim a tecnognose liga o mito cultural do ciberespaço à Cidade Celestial. O ciberespaço aparece como uma versão digital da Nova Jerusalém e aquilo que ela promete: a leveza, a radiância, a transcendência, o *pleroma*. A escatecnologia está a substituir a escatologia. Neo, Trinity e Morpheus, figuras ainda dependentes do modelo humano, começam a revolta contra a máquina, contra a Matriz. Neo é o Eleito, o Escolhido para liderar a revolta, «Fazedor de Chaves» ou «Arquitecto». A Cave é um lugar não apenas para as coisas, mas também para os *sense data*, com uma abertura para os sentidos

(sensação: *aistesis*) e a crença (*Pistis* = opinião que é um hábito de pensar numa certa maneira: *doxa*). Na peugada do Neuromancer de Gibson, das profecias de Lanier ou do discurso de Kroker, as «criaturas» emergentes do mundo digital aspiram a um estatuto de pura virtualidade, revestindo já o estatuto dos eleitos a quem Deus, segundo o Apocalipse, «Enxugará toda a lágrima de seus olhos, e já não haverá morte, nem luto, nem grito, nem dor, porque passou a primeira condição.» (Ap. 21, 4) Entre os vários campeões do ciberespaço encontramos este desejo de transcendência sobre as limitações do corpo. Ao longo dos romances de Gibson o corpo desaparece como «carne». O herói de *Neuromancer*, Case, experimenta como Adão a sua expulsão do ciberespaço e a sua subsequente prisão na sua carne. De acordo com Stenger, o «eternal present (of cyberspace) will be seen as a Fountain of Youth, where you will bathe and refresh yourself into a sparkling juvenile.»²³

As utopias religiosas perpetuam-se mesmo depois da «morte de Deus». Mudam as figuras, mudam as roupagens. Assim o universo de *Matrix*. A Matriz é o melhor dos mundos possíveis para os seres inteligentes (artificiais e humanos). Neo submete-se a esta racionalidade regressando à Fonte. A questão de fundo deste novo Cristo é esta: como é que o homem deve libertar-se da sua humanidade? O cenário geral pode ser identificado pela frase que se inscreve em letras verdes no começo do primeiro episódio, no ecrã do computador de Neo: «Wake up, Neo». A acção de *Matrix* inscreve-se num esquema messiânico judeu-cristão, embora a sua metafísica seja de cariz budista e a sua cosmogonia de cariz gnóstico. O mundo de *Matrix* é um mundo pela ideia platónica da salvação pelo conhecimento. Não somos deste mundo. Neste mundo, Deus é um deus cruel, uma espécie de super-engenheiro de informática cósmica. De acordo com a visão de Gibson que adquire uma nova forma de espaço espiritual, o espaço de imersão, o mundo virtual não tem nada de uma cloaca. *Matrix* aparece, pois, como uma versão actualizada do «romance de aprendizagem» que é a alegoria

platónica da caverna, embora se inspire de outros modelos (gnóstico, taoísta). Neo, embora venha a adquirir um tal controlo das virtualidades imanentes à estrutura da *Matrix*, e venha a fazer a promessa de mostrar «um mundo sem regra nem controlo, sem fronteira nem limite», não dá demasiada importância às transferências de informação que concernem o «outro mundo». *Matrix* não assenta num sistema de crenças, mas de saberes; é mais uma gnose do que uma religião²⁴.

CODA

Juan José Tamayo fala de uma «nueva ubicación» dos teólogos e das teólogas²⁵. Os congressos de teologia provocam uma mudança de paradigma no modo de fazer teologia. Já não apenas o paradigma idealista que se move no terreno da razão pura, mas da razão prática, sem pretender instalar-se nos velhos dogmatismos nem em argumentos a autoridade, mas partindo da perplexidade como método. As comunidades cristãs mais críticas fazem teologia e explicitam as suas reflexões através de linguagens plurais: celebrações, narrativas, testemunhos, discussões, manifestos, encontros, poemas, etc. Um estilo (uma maneira de habitar um mundo) tanto pode ser «lugar teológico», expressão *hic et nunc* de uma determinada experiência religiosa (tal um motete de Lully e uma cantata de Bach) como pode ser estranho a essa forma de se referir ao sagrado. R. Court, ao sublinhar o lado de presença carnal e de existência viva que a dimensão estética propicia, muito justamente faz notar como uma teologia da encarnação faz apelo a uma tal mediação sensível de essência propriamente carnal²⁶. O messianismo da época moderna desconhece o Messias sofrente, resistente e mártir. Que se entende dizer com isso? F. Nietzsche traçou um primeiro prognóstico em 1886: «O acontecimento recente mais importante é este: Deus morreu.» O centro do mundo ruiu. A ausência de Deus que era o centro dos centros deixa atrás de si uma espécie de buraco negro que tudo arrasta. Teremos de enfrentar o niilismo da técnica: o nada surge

sob uma forma técnica. As análises racionalistas e heróicas baseiam-se no resultado e não na decisão. Ora esta é o único que é essencial. Sem garantias. Parece essencial salvar a expressão «Deus é tudo em tudo» que Amalrico interpretava como um radical desenvolvimento teológico da doutrina platónica da chora. Deus está em cada coisa como o lugar em que cada coisa é, ou como a determinação e a topicidade de cada ente (Agamben, 1993, p. 19).

A crise da teologia reflecte a crise na natureza, a fé no homem. Evidente é isto: fora da fé num Deus único e da esperança no seu Reino, a opção é o politeísmo e o caos. A questão angustiante do salmista, «Deus, onde estás?» (SI 42), colocou-se em todas as épocas. A que é que Deus está presente? Pode Deus ausentar-se do mundo que criou? O messianismo não desapareceu da face da terra: adquiriu novos contornos: secularizou-se. Com os videocapacetes, as próteses e as ligações sensoriais, todas as combinações são possíveis, e a topologia do lugar como do corpo «desterritorializa-se» pela perda das distâncias espaciais e temporais. Os pixels e as cifras são as nossas mónadas, graças à combinatória duma teologia tecnológica sem Deus²⁷. O inorgânico está a substituir, paulatinamente, o orgânico.

Neo aparece como um Messias sobre-humano. É porque não têm corpo que a evolução de Trinity e Morpheus no espaço da Matrix em nada é limitada pelos constrangimentos ligados à posse dum corpo. J. Moltman tem razão ao dizer que «teologicamente devemos regressar do Harmagedão ao Gólgota. Cristo ganhou a vitória não do apocalíptico Harmagedão, como pretendeu Carl Schmitt, ideólogo da relação amigo-inimigo, mas no lugar histórico do Gólgota»²⁸. Em conclusão: o espaço teológico, como o espaço mitológico, são espaços heterogéneos. Há entre Jo 20 e Matrix alguns paralelos que convém sublinhar. O espaço de Matrix é claramente um espaço fechado, determinista, funcional. É contra este espaço que Neo terá de travar, sem qualquer misticismo, a sua luta metafísica e moral, abrindo, no interior deste mundo, um

outro mundo. O texto de Jo 20 abre, a seu modo também, no interior do visível, uma janela sobre o invisível. É clara a mistura de várias racionalidades; pode dizer-se que em *Matrix* o amor ressuscita: Neo torna-se o Eleito, não porque compreendeu a sua missão, mas porque Trinity se tornou a eleita do seu coração; ler é, nos dois textos, a operação essencial: ler qualquer «programa», seguir os traços, guardar a energia dos símbolos. O que separa estas formas semióticas (o texto e o filme) é aquilo que separa a crença (que remete ainda para sistemas de controlo e de mesmidade) e a fé (que será sempre um apelo desconcertante a partir sem se saber para onde).

APÊNDICE

- Vi o Costa ontem, na padaria. (Experiência,
- Ah! Julgava que ele estava em Buenos Aires

O enunciatário é remetido para um espaço "mental" definido pela frase que ouviu, i.e. uma cenário imaginável localizado através das locuções adverbiais como na padaria ou circunscrito quanto ao seu estatuto através de uma indicação temporal e verbal

- Esta noite sonhei que eras um elefante. - Que ideia! Eu que sou tão magro!

Este enunciatário, que não é um elefante no espaço da comunicação, no espaço de base, torna-se elefante no espaço do sonho, espaço "delegado", que o enunciatário pode construir como domínio do sentido do enunciado a partir de três componentes: 1. uma representação referencial daquilo que ele é ou crer ser ("magro", etc.), e 2. uma representação não referencial, genérica, a de um elefante padrão, que se apresenta como a espécie a que pertence - 3. mas representação unicamente presente no sonho. Sem a menção do sonho nocturno, como condição explícita desta identificação, a frase seria mais difícil de compreender (cf. "Olha, eras um elefante."). Por outro lado, o sonho é uma tipo de experiência que pertence aos modos possíveis da primeira posição do enunciador.

(Notas)

- ¹ Jurgen Moltman, «Le rôle du théologique dans le project de la modernité», in RTP, n.º 128, 1996, p. 49.
- ² J. Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977.
- ³ Brandt, "Qu'est-ce que l'énonciation?" in *Questions de sémiotique*, 2002, p. 673.
- ⁴ René Thom, *Paraboles et catastrophes*, Paris, Flammarion, 1985.
- ⁵ Jean-Luc Nancy, *La Déclosion*, Galilée, 2005, p. 227. *op. cit.*, p. 78.
- ⁶ Marc Augé, *Não-Lugares. Introdução a uma antropologia da sobremodernidade*, Lisboa, Bertrand, 1994, p. 83-84.
- ⁷ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire* 1, UGE, 10/18, 1980.
- ⁸ Lev Manovich, "Espace navigável", RCL, n.º 34-35, 2005, p. 135.
- ⁹ Descartes, "Discours de la méthode", *Peuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1966.
- ¹⁰ Bernard Stiegler, *De la misère symbolique*, 2 Paris, Galilée, 2005, p. 82.
- ¹¹ D. R. Griffin, *Reenchantment without Supernaturalism*, Cornell Univ. Press, 2001, p. 141.
- ¹² Jean-Yves Lacoste, *Expérience et absolu*, Paris, PUF, 1994, p. 219.
- ¹³ James P. Danaher, "Language and Theology in a Postmodern Age", *New Blackfriars*, vol. 84, n.º 991, 2003, p. 409.
- ¹⁴ Harry A. Wolfson, *Philo: Foundations of religious Philosophy in Judaism and Christianity*, 2 vol. Cambridge mass., 1947, vol. I, pp. 230-238.
- ¹⁵ Tertuliano, *De anima* 7: "Nihil enm, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui genericis: nihil est incorporeale, nisi quod non est."
- ¹⁶ Tomás de Aquino, *Summa theol.* I q. 8 a. 3.
- ¹⁷ Bernardo Soares, *Livro do Desassossego*, 1986, p. 186.
- ¹⁸ Emanuel Severino, *Téchne: Le radici della violenza*, Rizolli, 2002, pp. 338-339.
- ¹⁹ E. Durand, *La perichorèse des personnes divines*, Paris, Cerf, 2005, pp. 19ss.
- ²⁰ Louis Panier, «Figurativité, Mise en Discours, Corps du Sujet», SB, n.º 114, p. 49.
- ²¹ Louis Panier, «Espace et narrativité : Le point de vue d'une sémiotique narrative», S8, n.º 111, 2003, p. 11.
- ²² Michael Benedikt, "Introduction", in M. Benedikt e tal. (org.), *Cyberspace: First Steps*, Cambridge Mass. MIT, 1992, p. 15.
- ²³ Stenger, "Mind Is a Leaking Rainbow", in M. Benedikt, *op. cit.*, p. 56.
- ²⁴ Eric During, "Les dieux sont dans la matrice", in *Matrix, machine philosophique*, Ellipses, 2003, p. 96.
- ²⁵ Juan José Tamayo, *Adiós a la Cristandad*, Ediciones B. S.A., 2003, p. 261.
- ²⁶ R. Court, «Style esthétique et lieu théologique», RSR, vol. 85, n.º 4, 1997, p. 552.
- ²⁷ Eric Davis, *Tecnognose, Mito, magia e Misticismo na Era da Informação*, Lisboa, Editorial Notícias, 2002, p. 321.
- ²⁸ Jürgen Moltmann, *art. cit.*, p. 62.

JULIANA DE NORWICH - O OPTIMISMO DE UMA MÍSTICA

Maria Leonor Telles

ISTA

Juliana de Norwich integra-se numa tradição mística que, na meditação constante da Paixão de Cristo, encontra uma resposta implícita para a questão da aparente ausência de Deus perante a angústia do sofrimento humano: em Jesus Ele assumiu a condição mortal e quis partilhar as dores da humanidade, sujeitando-se às terríveis provações que culminaram no suplício da cruz. Assim, a imagem da divindade crucificada permite vislumbrar o plano transcendente que dá sentido ao mistério do mal.

É, pois, evidente que a originalidade de Juliana não reside no objecto de contemplação que a levou até à experiência descrita na sua obra, *Shewings*, ou seja, *Revelações* (que, na maioria das edições impressas, é intitulada *Revelações do Amor Divino*), mas sim na singularidade da mensagem que recebe e transmite, caracterizada por um optimismo invulgar nos escritos dos seus contemporâneos.

Antes de passar à análise das *Revelações* convirá, porém, apresentar ao menos brevemente a autora, embora aqui não caiba integrá-la no contexto da época, nem mencionar as vicissitudes da recepção da obra desde a redacção inicial até à actualidade. A tentativa de reconstituir a biografia de Juliana tem-se baseado mais em conjecturas do que nos escassos dados concretos colhidos em documentos escritos, que apenas permitem afirmar que nasceu em finais de 1342 e que terá morrido no primeiro quartel do século XV. A data do nascimento de Juliana pode estabelecer-se com segurança, a partir do seu próprio texto, no início do qual ela reporta as revelações ao dia 13 de Maio de 1373, afirmando, num passo do capítulo seguinte, que tinha então “trinta anos e meio”; a sua longevidade é atestada na introdução do copista da primeira versão das *Revelações*, onde se lê: “Esta é uma

visão revelada pela bondade de Deus a uma mulher piedosa de nome Juliana. É uma reclusa de Norwich e está ainda viva neste ano do Senhor de 1413.”¹

Existe também documentação comprovativa de que, na fase final da sua vida, Juliana foi contemplada em vários testamentos. Num deles, de 1404, está registado um legado de “12 dinheiros a Juliana, anacoreta da Igreja de S. Julião (St Julian) e 8 dinheiros a Sara que com ela habita”.² Infere-se que a vidente vivia em reclusão em cela contígua à Igreja Matriz de Canisford, em Norwich, tendo ao seu serviço outra leiga. Estes são os únicos factos incontestáveis quanto à biografia de Juliana; tudo o mais só suscita dúvidas. A primeira tem a ver com o próprio nome “Julian”, que, em inglês, é idêntico para o masculino e o feminino, o que leva a interrogarmo-nos sobre se trataria do nome de baptismo da reclusa, ou se teria sido por ela adoptado em honra do patrono da Igreja junto à qual escolheu viver. Também não há certezas quanto ao local do seu nascimento (talvez Yorkshire), aos motivos da sua reclusão (porventura a viuvez) e ao modo como adquiriu o domínio da língua do seu tempo (*middle English*) que lhe mereceu figurar entre os grandes cultores de prosa mística nas histórias da literatura inglesa medieval.

Quanto às *Revelações*, poderá dizer-se que correspondem a uma modalidade peculiar de biografia espiritual. O seu ponto de partida, como vimos, é a meditação sobre a Paixão redentora de Cristo, que desperta em Juliana o desejo, comum a muitos místicos, de partilhar os sofrimentos de Jesus. Segundo nos conta, nas suas orações rogou um dia a Deus a graça de acompanhar todos os momentos da via dolorosa, como Madalena e os outros seguidores do Mestre, acrescentando a este pedido ainda mais dois: uma doença que a colocasse na iminência da morte, facultando-lhe receber a extrema unção, mas que lhe permitisse sobreviver purificada para melhor servir a Deus; e ainda os dons espirituais da contrição sincera, da compaixão e do desejo ardente de Deus. Passados anos viu satisfeitos os primeiros pedidos – que, entretanto, esquecera – e, depois de ter padecido durante três dias de uma doença aparentemente fatal, pôde presenciar e compartilhar o sofrimento e a agonia de Jesus, penetrando, ao mesmo tempo, o mistério do amor de Deus.

Nas revelações recebidas, Juliana distingue três modalidades: visão de natureza corpórea, palavras captadas mentalmente e visão espiritual. Na primeira categoria se situa sobretudo a experiência vivida da Paixão, que, muito embora nela não se manifeste em estigmas, como acontece com outros místicos, é descrita por Juliana como “uma dor que parecia suplantar a de uma morte física” (cap.17, p.77). Mas, embora estejam enquadradas nessa experiência, são as duas outras formas de revelação que constituem a mensagem fundamental transmitida pela vidente: a consoladora certeza do infinito amor de Deus pela criação e pelas criaturas, que fará com que tudo acabe em bem.

Assim, na obra de Juliana encontramos uma descrição que, apesar de decorrer do reconhecimento de que só o Criador é o bem absoluto a que o ser humano deve aspirar – não se deixando, portanto, seduzir pelos bens perecíveis deste mundo –, apresenta em termos positivos a relação de Deus com o universo que criou:

“Ao mesmo tempo que tive a visão da cabeça de Nosso Senhor a sangrar, Ele revelou-me uma visão espiritual do seu amor singelo. Vi que Ele é para nós tudo quanto é bom e nos dá força para nossa ajuda. É Ele a nossa veste, que amorosamente nos envolve e cinge; abraça-nos, reveste-nos e protege-nos, na ternura do Seu amor; de modo que nunca nos abandonará. E assim, nesta visão, vi que Ele é para nós o bem supremo, conforme o entendo.

Também me mostrou então uma coisa pequenina, do tamanho de uma avelã, que parecia caber-me na palma da mão; e era redonda como uma bola. Contemplei-a com o olhar do meu entendimento, e pensei, ‘Que será isto?’ A resposta geral que obtive foi: ‘É tudo o que faz parte da criação.’ Pus-me a pensar quanto tempo poderia perdurar; porque parecia que poderia desvanecer-se subitamente, tamanha era a sua pequenez. E, no meu entendimento, obtive a resposta: ‘Perdura, e perdurará sempre; porque é objecto do amor de Deus. E é assim que tudo tem existência – pelo amor de Deus.’” (cap.5, pp.52s)

Vemos, pois, que a visão de Juliana contraria a tendência para encarar o mundo como império do mal, em oposição ao reino de Deus – dominante no cristianismo até ao século XX³ –, cuja origem remontará aos primeiros tempos, derivando da influência então exercida pelas correntes gnósticas, que atribuíam as deficiências

da criação à incompetência de um demiurgo inferior a Deus. Aliás, também desde o início esteve presente, no horizonte de esperança dos cristãos, o fim dos tempos para este mundo; ora a revelação de Juliana, promissora de futuro, é tanto mais surpreendente quanto, na sua época, parecia estar iminente a parusia, pois, na interpretação tradicional da *Revelação* de João, ela seria precedida pela chegada dos “quatro cavaleiros do *Apocalipse*”: a Fome, a Peste, a Guerra e a Morte, e a Inglaterra do século XIV conhecia bem as realidades por eles representadas, com a fome e as mortes decorrentes da Peste Negra e da Guerra dos Cem Anos.

O mesmo platónico desprezo pela matéria que se reflectiu sobre o mundo, sempre afectou, como seria de esperar, a relação com o corpo, encarado como indesejável invólucro perecível da natureza espiritual do ser humano. E, apesar da distinção paulina entre o corpo e “a carne” – que, tal como “o mundo”, faz parte da lista tradicional dos “inimigos da alma” –, para a maioria dos cristãos da época de Juliana o corpo é desprezível, as funções orgânicas são sinal de imperfeição, sendo conveniente para a salvação castigar a carne com cilícios e flagelações, sujeitá-la à privação de alimento e de sono. Pelo contrário, Juliana reconhece no organismo humano a perfeição que é apanágio de toda a obra de Deus:

“O ser humano caminha erecto; toma o alimento e o que come fica escondido no seu corpo como numa bolsa muito delicada. E quando sente disso necessidade, a bolsa abre-se, e depois fecha-se novamente – tudo da maneira mais própria. Que isto é obra de Deus está demonstrado nas palavras da Escritura: ‘Ele desce até nós, até à parte mais humilde das nossas necessidades’. Porque não despreza nada do que criou. E não se recusa a acudir-nos nas funções mais simples que, por natureza, pertencem ao nosso corpo, por amor da alma que criou à Sua imagem e semelhança.” (cap.6, p.55s)

Para Juliana, portanto, nem o mundo nem a carne são “inimigos da alma”, embora o mesmo já não possa dizer-se do outro elemento da maléfica tríade, o demónio. Este surge apenas duas vezes nas *Revelações*, assumindo na primeira aparição algumas características antropomórficas, típicas das representações coevas; no entanto não se trata de uma visão, mas sim de puro e simples pesadelo:

“E enquanto eu dormia, ao princípio, parecia-me que o maligno me estava a apertar a garganta, aproximando o rosto do meu – o rosto de um jovem, longo e incrivelmente magro: nunca vi nada semelhante. Era vermelho, como o barro das telhas quando saem do forno, com pintas negras como sardas, mais sujo do que o barro. Tinha cabelo ruivo, cor de ferrugem, cortado curto à frente, com caracóis a pender-lhe dos lados da face. Olhou para mim com um esgar perverso, mostrando os dentes brancos. E quanto mais sorria, mais feio parecia ficar. Não tinha corpo nem mãos com verdadeira forma; mas apertava-me a garganta com as patas, querendo sufocar-me e matar-me; mas não conseguia.

Só tive esta visão horrível a dormir: mais nenhuma. E durante todo esse tempo, eu confiava que ia ser salva e viveria pela misericórdia de Deus; e Nosso Senhor, por mercê, concedeu-me a graça de acordar.” (cap.67, pp. 177s)

Assim, nem as oníricas incursões diabólicas conseguem abalar a confiança de Juliana no poder redentor da Paixão de Cristo, garantia da “salvação de todo o género humano no presente e no futuro até ficar completo o número que falta.” (cap.12, p.69); Deus revelou-lhe desde cedo a derrota definitiva do demónio, que ela não esqueceu (cap.70, p.182):

“Em silêncio, sem descerrar os lábios, Ele formou na minha alma estas palavras: ‘Assim está vencido o maligno’. Nosso Senhor disse esta frase, referindo-se à Sua Santíssima Paixão, que tinha acabado de mostrar-me.” (cap.13, p.69)

De facto, nas revelações de Juliana não têm cabimento visões aterradoras, porque, mesmo quando partilha dos sofrimentos da Paixão de Cristo, sabe que a dor e a morte não terão a última palavra onde a esperança da ressurreição prevalece. É-lhe facultada a contemplação dos céus (cap.21-23, p.83ss.), mas do inferno apenas lhe é dado a conhecer que “aí há desespero” (cap.17, p.77), ou seja, traduzindo em termos actuais, que o inferno é um estado de espírito, sem qualquer relação com as representações do imaginário tradicional.

Naturalmente, Juliana tem consciência de que muito do que lhe foi revelado parece contradizer a doutrina oficial da Igreja. Desde início, a mensagem que recebe minimiza a existência do mal:

“Vê, eu sou Deus: vê, estou em todas as coisas: vê, faço todas as

coisas: vê, nunca retiro as mãos das minhas obras, nem as retirarei jamais, por todo o sempre: vê, conduzo tudo ao fim para que o destinei, desde a eternidade sem princípio, pelo mesmo poder, pela mesma sabedoria e pelo mesmo amor com que o criei. Como poderia alguma coisa estar errada?” (cap.11, p.67s.)

Ora a objecção mais óbvia a este optimismo radical é a persistência do mal moral, do pecado, que a própria vidente não pode ignorar:

“Na minha insensatez, mesmo anteriormente, muitas vezes perguntava porque é que o aparecimento do pecado não tinha sido evitado pela infinita sabedoria presciente de Deus; porque então – ou assim me parecia – tudo acabaria bem. (...)”

Mas Jesus, que nesta visão me informou de tudo o que eu precisava, respondeu-me dizendo: ‘O pecado tem de existir, mas tudo acabará bem. Tudo acabará bem; toda a espécie de coisas acabará bem.’” (cap.27, p.91)

Juliana reconhece como esta promessa de completa reconciliação final – que será a ideia dominante, insistentemente repetida ao longo da sua obra, e a que mais tem impressionado as várias gerações de leitores –, não está de acordo com os ensinamentos da Igreja acerca dos “novíssimos do homem”. Daí que tenha sentido necessidade de justificar essa discrepância, referindo os pontos de incompatibilidade, nomeadamente, a condenação a que estariam irremediavelmente destinados os anjos rebeldes, os pagãos e os pecadores impenitentes que só por serem baptizados se poderiam considerar cristãos:

“Perante tudo isto parecia-me impossível que toda a espécie de coisas acabasse bem conforme Nosso Senhor revelara então. Mas não obtive outra resposta para a dificuldade desta revelação de Nosso Senhor, excepto esta: ‘O que para ti é impossível não é impossível para Mim; Eu cumprirei em tudo a Minha palavra – farei com que tudo acabe bem.’” (cap.32, p.99)

Uma resposta igualmente surpreendente recebe Juliana quando coloca a questão do mal, já não numa dimensão escatológica, mas sim em termos de culpa individual:

“Eu sabia, pelos ensinamentos constantes da Santa Igreja e pela minha própria consciência, que a responsabilidade pelos nossos pecados continuamente recai sobre nós, desde o primeiro pecado até ao

dia de chegarmos ao céu. Daí o meu espanto – ao ver que a reprovação de Deus Nosso Senhor não era maior do que seria se fôssemos tão puros e santos como os anjos no céu.” (cap.50, p.131)

As dúvidas de Juliana ficam esclarecidas através de uma visão, a que chama “uma maravilhosa parábola de um senhor que tinha um servo” (cap.51, p.132), sobre a qual a vidente elabora um longo comentário teológico, atribuindo significado espiritual aos múltiplos elementos de um enredo aliás muito simples. Trata-se da história de um senhor que manda o servo fazer uma viagem para cumprir um desígnio seu. O servo obedece e caminha diligentemente, mas logo cai numa ravina, magoando-se muito. O senhor, entretanto, olha-o cheio de compaixão, sem lhe atribuir qualquer culpa pelo acontecido. Numa interpretação linear, que, evidentemente, não contempla todas as facetas exploradas por Juliana, o senhor corresponderá a Deus, o servo ao ser humano, e a queda ao pecado, que, em Sua misericórdia, Deus não pretende castigar.

Por estas breves notas se pode avaliar como as *Revelações* se afastam da tradição ascética de espiritualidade, porque não se concentram na resistência às tentações e no cultivo das virtudes como meios de atingir a bem-aventurança eterna, mas antes no amor a Deus, que no amor do próximo se reflecte:

“Acima de tudo, a contemplação amorosa do Criador faz com que alma se reconheça na sua inferioridade, e fique bem repleta de reverente temor e verdadeira submissão, e de imensa caridade para com os seus irmãos na fé.” (cap.6, p.56)

“Pois Deus está no ser humano, e tudo está em Deus.” (cap.9, p.61)

É evidente que toda a perspectiva optimista de Juliana, tanto a nível escatológico como individual, deriva do reconhecimento implícito do erro corrente de identificar o Deus revelado em Jesus Cristo com a figura patriarcal de um juiz humano, imparcial na aplicação da justiça retributiva. Assim, vamos encontrar nas *Revelações* uma série de capítulos em que é desenvolvida a noção de que na Santíssima Trindade estão presentes atributos tradicionalmente considerados femininos e, em particular, maternais. Embora não se tratando de uma ideia nova,⁴ a sua reiteração sob múltiplas formas demonstra como nela

se fundamenta e dela decorre a concepção do amor divino transmitida por Juliana, fruto das revelações que recebeu:

“E vi então que Deus se regozija por ser nosso Pai; e Deus regozija-se por ser nossa Mãe; e Deus regozija-se por ser o nosso verdadeiro Esposo, e a nossa alma a sua amada esposa. E Cristo regozija-se por ser nosso Irmão; e Jesus regozija-se por ser o nosso Salvador.” (cap.52, p.144)

“Pela Verdade onnipotente da Trindade é nosso Pai; porque nos criou e nos guarda em Si. E a profunda Sabedoria da Trindade é nossa Mãe, em quem nos acolhemos. E a suprema Bondade da Trindade é o nosso Senhor; e nele nos acolhemos, e ele em nós.” (cap.54, p.150)

Até certo ponto esta insistência de Juliana no amor maternal de Deus parece contrariar a tendência geral da época para transferir a compaixão para a figura de Maria, co-redentora e intercessora, refúgio dos pecadores receosos da justiça divina; no entanto não é menos importante o papel que lhe é atribuído pela vidente:

“Ao mesmo tempo que Deus se uniu ao nosso corpo no seio da virgem, assumiu a nossa alma sensitiva. Ao assumi-la, acolhendo-nos a todos em si, uniu-a à nossa substância. Nessa união tornou-se o homem perfeito; porque Cristo, tendo unido em si todos os que serão salvos, é o homem perfeito.

Assim, Nossa Senhora é a nossa Mãe em quem todos nos acolhemos; e dela nascemos em Cristo. Porque aquela que é Mãe do nosso Salvador é Mãe de todos os que são salvos pelo nosso Salvador. E o nosso Salvador é a nossa verdadeira Mãe, em quem permanentemente nascemos; e nunca dele nos apartaremos” (cap.57, p.157)

Os breves excertos de *Shewings* apresentados não fazem justiça à dimensão do pensamento da autora, nem à qualidade literária do seu texto, que perde muito com a tradução. No entanto talvez tenham bastado para demonstrar que, na contemplação da Paixão, Juliana encontra o modo de compreender os mistérios do amor de Deus, assumindo, pela fé, um optimismo que é a única resposta possível ao problema do mal.

(Notas)

¹ Apud: *The Revelations of Divine Love of Julian of Norwich*, translated by James Walsh, S.J., Wheathampstead – Hertfordshire (Anthony Clark Books), 1973 ('1961), "Introduction", p. 1. Ao texto desta edição se reportam as traduções para português dos passos da obra de Juliana citados no presente trabalho.

² *Id., Ibid.* p.2.

³ Da chamada "teologia da secularização" resultou a nova perspectiva "da bondade intrínseca da criação", que, no sector católico, foi assumida pelo Concílio Vaticano II (cf. Mateus Peres, "Quarenta Anos de Impasses em Teologia Moral", in *Cadernos Ista*, nº 17, 2004, p.10). Até então prevalecera a doutrina, exarada no Catecismo de Pio X, que assinalava como primeiro inimigo da alma "o mundo", e correspondia a uma perspectiva que ainda hoje continua a ser, explícita ou implicitamente, aceite por muitos cristãos de várias confissões.

⁴ Na dissertação de mestrado *A face materna de Deus na expressão de Julian of Norwich*, apresentada em 1995 na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa por Maria Celeste de Sousa Alves, o capítulo intitulado "A dimensão feminina de Deus" trata os antecedentes da perspectiva de Juliana, recorrendo a vasta bibliografia sobre o assunto, nomeadamente à obra de Jennifer P. Heimmel *God is our Mother: Julian of Norwich and the Medieval image of Christian Feminine Divinity*, que é um dos exemplos da atenção que a vidente de Norwich despertou no sector da teologia feminista.

DEUS E O MAL

(ONDE ESTAVA DEUS QUANDO...?)

Joaquim Coelho Rosa
Universidade Beira Interior

I. INTRODUÇÃO

1. UMA ABORDAGEM CIENTÍFICA

Quando falamos de “ciência” imaginamos, de maneira quase imediata, um conjunto de procedimentos de tipo técnico: aplicação de instrumentos de observação, de ferramentas metodológicas, de regras de lógica, etc.

Ora, o essencial da abordagem científica consiste, num primeiro momento, na narrativa do que experienciamos individualmente. Essa narrativa, na medida em que descreve um certo objecto e as condições em que ele foi por nós experienciado, torna-se, em princípio, passível de ser lida e compreendida por qualquer pessoa que se coloque, e coloque o objecto em consideração, nas mesmas condições.

É dentro desses limites “objectivos” que se exerce, num segundo momento, a actividade científica propriamente dita. Esta consiste no exercício do pensamento racional aplicado à narrativa da experiência. A ciência, contrariamente ao que, frequentemente, se crê, não lida com o “real”, mas sim com uma redução da realidade a certa “objectividade” que, enquanto tal, pode ser universalizada, isto é, subtraída às condições puramente individuais e subjectivas da experiência.

Aquilo a que chamo a actividade científica propriamente dita é, por isso, também ela, uma narrativa, uma história verosímil que contamos de modo a articular os dados (se possível, todos os dados) expostos numa narrativa da experiência.

É por isso que dizemos que a ciência é hipotético-dedutiva. Com os ingredientes que, com a nossa experiência, retirámos da realidade, inventamos uma história em que (se possível, todos) os ingredientes que isolámos anteriormente se conjugam numa textura lógica.

Essa história é hipotética, isto é, está recheada de “ses”: “se” a nossa narrativa da experiência é válida, “se” os elementos que isolámos são “objectivamente” verificáveis e significativos, “se” a organização e articulação que fazemos com eles é coerente, consistente e operativa, então podemos acreditar, com algum fundamento, que estamos a propor uma compreensão razoável e uma explicação plausível para a realidade em que todos nos encontramos.

Mesmo que houvesse um sentido predeterminado para a nossa vida, ainda seria preciso que o reconstituíssemos e partilhássemos nas nossas narrativas humanas. A ciência é uma poderosa actividade de construção de sentido, mas não é a única. Tem o seu modo próprio de validade e firmeza, diferente do das artes, por exemplo.

Uma das características distintivas da ciência é a sua inseparabilidade da fé. Fazemos ciência estribados na crença em que os nossos múltiplos “ses” se verificam de facto. É por isso que lhe chamo construção hipotética de sentido, não pretendendo, com isso, diminuir em nada a ciência, pelo contrário.

Porque, no nosso estado actual, a ciência é a melhor maneira possível de construirmos histórias de sentido universalizáveis, isto é, que, até prova em contrário, são “objectivamente” válidas para todos. O facto de a ciência não nos dar certezas absolutas não implica que ela só nos dê incertezas: dá-nos as melhores certezas possíveis, o que é muito bom.

2. A ABORDAGEM RELIGIOSA

O primeiro ponto era necessário para explicitar o plano em que situo a minha intervenção. O facto de, hoje em dia, não ser crente de qualquer religião e de me assumir fundamentalmente como um científico não me leva a propor qualquer contradição entre a razão e a fé. Pelo contrário, é para mim muito claro que, sempre que nos colocamos no plano da racionalidade, sobretudo científica, ou assumimos

honestamente que estamos sempre fundados nalguma espécie de fé ou estamos, pura e simplesmente, numa atitude de má-fé.

Posto isto, reconhecendo e afirmando a legitimidade e a validade da postura religiosa, a minha abordagem não será religiosa. Peço que não vejam, na minha tentativa de tratar cientificamente a questão de “Deus e o Mal”, qualquer acinte anti-religioso. Peço, sobretudo, que não julguem as minhas eventuais heresias como uma provocação, mas apenas como a titubeante procura de quem expõe uma narrativa de experiência e de pensamento.

Independentemente da sua legitimidade e validade em si mesma, a postura religiosa, na medida em que é uma atitude de fé, tem fundamento em ciência. Essa ciência, a meu ver a primeira e a rainha das ciências, é a Teologia. Pessoalmente, as religiões interessam-me sobretudo na sua fundamentação teológica, independentemente da curiosidade intelectual que me leva a considerá-las como fenómeno histórico, cultural, sociológico, antropológico, etc.

Falarei, mais à frente, do meu entendimento da Teologia. Neste momento, enuncio apenas que a minha concepção de Teologia não é particular a qualquer religião determinada, mesmo se a minha história intelectual se fez no quadro do cristianismo, concretamente do catolicismo. A minha abordagem teológica obedece apenas ao requisito que, mais acima, enunciei acerca da ciência: uma narrativa racional sobre uma certa narrativa “objectiva”.

3. UMA NARRATIVA QUE RESPEITA A DEUS

Ignoramos, geralmente, o fundo de sentido do “respeitar”. O “respeito” é uma atitude do olhar, resultante do *re-spicio*. O respeito é um olhar que retorna sobre si mesmo e é, ao mesmo tempo, a reiteração do olhar original. Respeitar alguém é lançar sobre ele um olhar que retorna sobre si mesmo. No respeito, o olhar que dou ao outro é o olhar que me regressa, reforçado, porém, pela reiteração introduzida pelo olhar do outro.

Falaremos mais à frente dos diferentes modos de o nosso discurso respeitar a Deus. Para já, o que pretendo é enunciar que o “respeito” e o “respeitar a” se situam, inevitavelmente, numa certa relatividade

e reciprocidade. E isso implica, também inevitavelmente, assumir não apenas a nossa relatividade perante Deus mas também a relatividade dEle para conosco.

Perguntar sobre o “onde” e o “quando” de Deus ou é uma não questão (numa certa concepção de Deus, seria contraditório atribuir-lhe um “onde” e um “quando”, que O circunscreveriam, pelo menos em certo sentido, no espaço e no tempo), ou, se é uma verdadeira questão, é porque somos compelidos a reconhecer os modos da sua manifestação no espaço e no tempo, sem o quê não haveria qualquer forma de narrativa.

A relatividade de Deus para conosco, os modos da Sua manifestação e a legitimidade de uma narrativa que Lhe respeita introduzem-nO na possibilidade da nossa experiência. Onde, para as nossas representações comuns de Deus, a perplexidade de O imiscuir nas questões do Mal e dos males. As representações comuns estão tão habituadas a conotá-lo exclusivamente com a proximidade dos bens e do Bem que parece não subsistir, racionalmente, qualquer modo de O avizinhar dos males e do Mal.

Mas a verdade é que não haveria qualquer respeito possível entre nós e Deus se os males e o Mal que enfrentamos Lhe fossem alheios. Seria impossível falarmos sequer de Deus se Ele fosse alheio à nossa experiência, seja ela qual for, mesmo a dos males e do Mal.

É por isso que, antes de tentar sequer compreender a questão sobre o “onde” e o “quando” de Deus e sobre a possibilidade e significado da conjunção “e” na expressão “Deus e o Mal”, terei que dizer qualquer coisa sobre Deus, isto é, sobre a relação dEle conosco.

II. DEUS

1. O MANIFESTO

Somos, frequentemente, muito redutores quando falamos de “manifestação”. Isso deve-se, em boa parte, a uma presunção, profundamente anticientífica, de que a realidade é tal qual nós a vemos e a concebemos. Nada mais falso. Bastaria que as radiações que ilu-

minam a sala em que estamos fossem outras para que tudo aquilo a que chamamos realidade nos surgisse de modo totalmente diferente e nos obrigasse a compreensões muito diferentes.

Nem sequer podemos presumir o que sejam as coisas “em si mesmas”. Tal como há radiações a que somos, pelo menos conscientemente, insensíveis, há sons que excedem largamente a amplitude da nossa capacidade auditiva. Não podemos fazer a mínima ideia do que seja realmente uma couve, nós que somos omnívoros, enquanto não tivermos a experiência do que ela será para um animal exclusivamente carnívoro.

São provavelmente inumeráveis as dimensões da realidade que não se nos manifestam ou, pelo menos, a cuja manifestação nós não somos capazes de aceder. Embora sejamos todos feitos do mesmo barro, alguns de nós, naturalmente ou em virtude da educação ou do hábito, são capazes de percepções que outros não têm. Aprendemos a ver, a ouvir, a cheirar, a tocar, a saborear. Como aprendemos a pensar e a organizar sentido.

É grande presunção, nascida da ignorância, pretender que o que se manifesta, seja árvore, pedra, bicho, homem ou Deus, se reduza à minha experiência da manifestação. E é grande erro colocar, para aceitar a validade da minha experiência da manifestação de uma coisa, condições que só seriam válidas para a experiência da manifestação de outra coisa. Se, para aceitar a validade da experiência da manifestação de um cão, colocar as condições que me levam a acolher a validade da experiência da manifestação de uma palmeira, perdi completamente a possibilidade de reconhecer o cão.

A nossa experiência de qualquer realidade passa pela nossa disponibilidade para nos expormos às suas manifestações, mesmo as mais inesperadas. Essa disponibilidade não é apenas “natural”, no sentido em que, certamente, há experiências que nunca poderemos fazer (por exemplo, criar raízes na terra e florir). É também histórica e cultural, na medida em que há experiências do mundo e da vida que, aqui e agora, podemos ter e que os nossos antepassados, noutro tempo, não puderam e que outros humanos, ainda que no mesmo tempo, não podem.

A potência de manifestação da realidade, seja ela qual for, é sempre excessiva relativamente ao possível da minha experiência. E é por isso que a narrativa que fazemos da experiência é sempre tão limitada e, inevitavelmente, limitado é também o discurso científico, a narrativa racional que fazemos sobre a narrativa da experiência.

2. A CIÊNCIA, DISCURSO POSSÍVEL SOBRE O POSSÍVEL

De tudo “o que é”, seja lá o que for, nunca dizemos “o real” mas apenas o possível. E, se assim é sobre tudo, também na narrativa que respeita a Deus: dizemos o racionalmente possível acerca da experiência possível que temos do que, em si mesmo, é efectivamente “potente”.

O termo “potente” que utilizo pretende traduzir o grego aristotélico το δυνατόν, que a tradição traduziu por “possível”. Prescindindo de qualquer análise dos textos de Aristóteles, que confirmariam a utilização que aqui faço, o que quero dizer, num sentido muito próximo do da Física actual, é que o estar-aí na realidade, seja do que for, é a manifestação particular duma “energia”, duma “potência”, duma δυναμις. O detentor dessa potência (δυναμις) é um potente (το δυνατόν).

Por ser potente é que tudo o que existe tem possíveis, múltiplos possíveis. A potência antecede a possibilidade e aquilo a que, a cada momento, chamamos “realidade” é apenas a possibilidade particular que se concretizou, entre as múltiplas e potencialmente infinitas possibilidades que poderiam ter-se concretizado mas que ficaram relegadas para o “impossível”.

Aquilo a que, a cada momento, chamamos “realidade” é o acontecimento (“acidente”, “queda no estar-aí”, em terminologia aristotélica), entre os múltiplos acontecimentos possíveis, de um potente que os albergava e sustentava a todos. Ou, por outras palavras, todos os possíveis acontecem num potente real que os antecede e os proporciona.

Por isso as nossas narrativas, e não apenas as narrativas científicas, revelam sempre duas coisas: explicitamente, o possível que fomos capazes de formular; e implicitamente, na própria formulação de qualquer possível, o “real” que o sustenta.

Mas o que quereríamos, verdadeiramente, narrar, o próprio “real”, nunca conseguimos: na verdade, quando dizemos qualquer coisa, estamos sempre a dizer, implicitamente, “outra coisa”. A verdade que anima as nossas narrativas não está no que elas dizem, mas no que elas não conseguem dizer. Quando julgamos que a verdade está no que narramos, é caso para dizer com o povo: “com a verdade me enganas”.

Na manifestação de qualquer possível, manifesta-se o potente que lhe subjaz. Mais ainda, a manifestação de qualquer possível, por muito irrelevante que seja, ao manifestar a possibilidade de qualquer coisa, manifesta, *ipso facto*, a impossibilidade de nada e a consequente possibilidade de tudo, que, por sua vez, só é concebível como a potência do todo própria de um todopotente¹.

A simples formulação de qualquer discurso racional e a simples presença do “real”, seja qual for o modo da sua manifestação e o possível que dele experienciemos, revelam e manifestam a possibilidade de tudo e a potência do todo, como Aristóteles já mostrou na sua Metafísica, nos livros Γ e Λ respectivamente.

3. LEGITIMIDADES DA TEOLOGIA

As manifestações possíveis de Deus são infinitas. Se já era redutor e anticientífico restringir a manifestação de qualquer coisa à medida da nossa capacidade de acolher, também o é, e mais ainda, estabelecer restrições à infinita possibilidade de manifestação de Deus.

É certo que, por necessidades do discurso, podemos arrumar em grandes categorias as narrativas que respeitam a Deus, legitimando, por assim dizer, várias teologias. As chamadas religiões do Livro privilegiarão, possivelmente, a Revelação pelas Escrituras e a literacia formalmente legitimada para a sua interpretação. Nesta postura, a narrativa que respeita a Deus é, essencialmente, a narrativa feita pelo próprio Deus, lida e comentada por intérpretes legitimamente especializados.

As narrativas poiéticas, das artes, das ciências e das técnicas, enquanto espécies particulares da faculdade humana genérica de narrar, podem ser, elas próprias, uma forma de teologia, muito próxima do

que os gregos chamavam *ευχη λογος*, discurso de celebração ou de louvor dirigido à manifestação desse esbanjamento de possíveis da realidade propiciada pelo todopotente.

E temos ainda a oração, como escuta, como respeito do olhar de Deus sobre nós. É um pouco das duas outras formas de teologia, mas em sentido inverso: mais do que construir uma narrativa é deixar-se narrar por ela.

III. O ONDE E O QUANDO

1. O ESPAÇO E O TEMPO

O onde e o quando configuram questões a que, possivelmente, nunca seremos capazes de responder, não apenas no que respeita a Deus, mas, genericamente, no que respeita a tudo. O espaço e o tempo estão marcados pela indeterminação radical do que não tem termo relativo de comparação. São, além do mais, como a Física hoje nos ensina, dimensões (se assim se pode dizer, pois seria impróprio dizer “grandezas”) não discretas. A nossa tentativa de determiná-las separadamente apenas nos leva a indeterminá-las uma pela outra.

Quer sejam categorias da manifestação do “real” quer o sejam apenas do nosso modo de recebermos essa manifestação, inscrevem-se no domínio do possível, como Santo Agostinho desenvolveu no livro XI das *Confissões*. Acontecem nos potentes e com eles e, sem isso, não são sequer concebíveis nem perceptíveis.

Mas, acontecendo como possíveis do potente, como manifestações deste, deixam de ser espaço e tempo. Com efeito, o potente é “o que já era sempre”, aquém e além de todos os possíveis que lhe sobrevivem. O potente é metafísico, isto é, transita (meta) todas as fisicabilidades (manifestações).

O grande paradoxo está em conceber como é que Deus, sendo todopotente, logo absolutamente auto-suficiente, liberta de Si a possibilidade de tudo. Ou, por outras palavras, como é que o todopotente dispensa a Sua própria potência de modo a que essa dispensação se vem a constituir como possibilidade de todos os outros potentes.

O mais próximo que, pelo discurso, consigo formular é que o todopotente, num acto integral da Sua potência total, Se cinde em Si mesmo, separando da Sua potência a possibilidade infinita que ela contém. Essa possibilidade infinita, separada da potência divina, é nada, mas um nada que é a possibilidade de tudo, um nada de onde brotam todos os potentes assim possibilitados por um acto de Deus.

Sendo assim, o espaço/tempo não é alheio a Deus, mas é uma alienação que Ele faz da Sua própria possibilidade. O todopotente não está no espaço/tempo, pois o espaço/tempo foi a possibilidade de Si que Ele alienou para que outros potentes pudessem existir. Mais, Deus não age sequer no espaço/tempo, pois esse é o horizonte de acção que Ele reservou para os outros potentes que, na Sua cisão, possibilitou.

2. A PRESENÇA DA AUSÊNCIA DE DEUS

Os potentes que não são Deus desdobram a sua potência como possibilidades no espaço/tempo. A tal ponto assim é que o espaço/tempo lhes serve justamente como alibi para as suas possibilidades. Todos temos presente a facilidade com que, tão frequentemente, escusamos possibilidades que nos são sugeridas por outrem com o pretexto de que “não temos tempo” ou de que “temos que ir a outro lado”, como se o espaço e o tempo fossem realidades “objectivas”.

Ora, como atrás dizíamos, a “realidade” é a possibilidade que, aqui e agora, no instante presente, nós elegemos para integrar o potente que somos e queremos ser. O acontecimento em que, aqui e agora, exercemos a nossa potência não é espaço/tempo, mas, quando muito, uma sua transfiguração. O instante em que afirmamos a nossa potência é uma suspensão do espaço/tempo, aquilo a que chamo uma tangência da eternidade.

E é por isso que, em todo o possível realizado, se manifesta a presença de Deus. Deus revela-Se explicitamente em cada instante, na exacta medida em que, por alguma das formas da nossa postura teológica, estivermos expostos e dispostos a não nos perdermos no espaço/tempo e a acolher os vislumbres da eternidade.

A presença do todopotente, neste mundo onde Deus só está como possibilidade confiada à acção dos potentes que Ele possibilitou, é a

Sua ausência. A tangência dEle a cada instante, essa tangência da Sua ausência, é a única acção que Deus tem num mundo em que Ele quis que a única potência actuante fosse a dos que Ele possibilitou.

A luta de Jacob com Deus é a melhor narrativa que conheço para tornar palpável esta concepção. Jacob luta com Deus nas trevas, até de madrugada. Ao alvorecer, Deus, “vendo que não o podia vencer”, aplica-lhe o que, em linguagem coloquial, chamamos uma “paralítica” na coxa. Mas essa tangência não abateu Jacob, a tal ponto que Deus tem que lhe pedir que O largue, “porque já vem vindo a aurora”.

Jacob está nos limites da sua humanidade: por mais que lute, o todopotente não lhe é acessível, enquanto tal, na transparência do espaço/tempo. Jacob, que já mostrara, frente a Esaú, ser um hábil negociador, resolve então vender proveitosamente o armistício.

Exige a bênção do adversário: que algo da vida e da energia dEste lhe seja dado em troca; que algo da potência do Todo lhe seja sempre presente. Deus não esconde a Sua admiração pela ousadia daquele humano que O desafia: abençoa-o, dando-lhe assim algo de Si mesmo, e, com isso, renomeia e renova a identidade de Jacob. E, diz o Génesis, nasceu, então, o sol, “mas Jacob ficou coxo”. A presença de Deus, solar e luminosa, neste mundo é coxearmos dEle a vida inteira.

IV. OS MALES E O MAL

1. RELATIVIDADE DOS CONTRÁRIOS: OS MALES

Vivemos num mundo de “objectividades”, com um acesso reduzido às “realidades”. Vivemos no espaço/tempo, com um acesso privilegiado mas restrito à eternidade. Aquilo que narramos, vivemos e a que conferimos sentido está sempre marcado pela inerência do possível no potente, pela adjacência dos acidentes aos substantivos em que eles acontecem.

Viver talvez seja apenas isso: realizar possibilidades do potente que somos, escolhendo aquelas que nos parecem mais conformes à destinação que nos propomos. Viver é passar, transitar as nossas possibilidades, elegendo umas e descartando outras. O elo de ligação

entre todos os acontecimentos da nossa existência é o percurso que fazemos para nos perfazermos a nós mesmos.

Nesse sentido, todos os nossos acontecimentos são marcados por uma relatividade insuperável: relatividade quanto ao de onde vimos, ao aonde vamos, a tudo e a todos os que partilham connosco os instantes do nosso percurso no espaço/tempo. O nosso percurso no espaço/tempo, o nosso estar-aí, é em si mesmo um bem, o bem de ter parte na possibilidade de ser que foi dispensada por Deus.

Tudo o que perfazemos na nossa existência “vem sempre por bem”. Mesmo aquilo a que chamamos “males” (a dor, o sofrimento...) são acontecimentos possíveis, acidentes, que emergem nesse bem substancial que é a própria existência. A relatividade dos males relativamente ao bem de existir é claramente manifesta em certas circunstâncias. Quantas vezes não nos lamentámos de um “mal” que nos aconteceu e, afinal, algum espaço/tempo depois, percebemos que “ainda bem que aquilo nos aconteceu”.

A relação entre os males que nos acontecem e o bem de existir é o que Aristóteles chamava relação de “contrários”, que, na sua compreensão, significava uma relação de passagem, de transição, de uns para outros. Na nossa existência os males e os bens vêm misturados, às vezes com mais de uns do que de outros, mas, na verdade, é graças a essa mistura, que nos permite passar de uns para os outros, que transitamos a própria existência.

Os males que nos acontecem são a ocasião para assumirmos livremente a construção de sentido do nosso percurso de existência. Sem a possibilidade dos males, a existência dos humanos ficaria privada da possibilidade de afirmação e de realização do bem de existir, isto é, da possibilidade de “existir bem”.

Existir bem é, para nós, humanos, essencialmente, afirmar e partilhar o bem de existir. E quando não somos suficientemente livres para existir bem e sucumbimos aos males, ainda aí é possível um retorno ao bem de existir, através do perdão. O perdão é o dom que vem através (*per*) dos próprios males a que sucumbimos. O perdão talvez seja, sobretudo, uma relação que temos connosco mesmos, na medida em que, abrindo-nos ao bem de existir, nos dispomos a “arrepiar caminho” e, reconhecendo o nosso erro, retornamos ao movimento de existir bem.

2. RELATIVIDADE DO CONTRADITÓRIO: O MAL

Somos, muitas vezes, demasiado levianos, acreditando que tudo tem perdão. Penso que, mesmo à luz do Evangelho, há males sem perdão, em que “mais valeria atar uma mó de moinho ao pescoço e lançar-se ao mar”. Não chamo a essas situações “males”, mas acontecimentos do Mal.

O Mal já não é o simples contrário do bem de existir e do existir bem. A relação do Mal com o bem é o que Aristóteles chamava relação de “contraditório”: a emergência de um elimina a existência do outro. O contraditório é o “contrário perfeito” (τελειον, acabado, extremo), a passagem a outro “género”, a outro percurso.

Nesse sentido, o contraditório quebra a relatividade, ao excluir-se dos múltiplos contrários. Penso que o Mal é a auto-exclusão perfeita de qualquer relação, a miragem de podermos subtrair-nos à precariedade de uma existência construída na relatividade do espaço/tempo.

O Mal é o ensimesmamento, o convencimento de que somos capazes da auto-suficiência absoluta, de que o bem relativo que somos é um Bem absoluto. O Mal é a afirmação, explícita ou implícita, de uma suposta privacidade absoluta do “eu”. Com esta afirmação da privacidade do “eu” privamos o outro de nós e, soberbamente, privamo-nos dele. Na verdade, com o Mal, aquilo de que nos privamos realmente é de nós mesmos, do bem de existir que nos é próprio, e somos as suas principais vítimas, mas isso não evita, pelo contrário, que vitimemos, por vezes ferozmente, os outros.

Mas, sobretudo, quando nos tornamos agentes do Mal, privamo-nos da relação com o Outro, com Deus. O que nos mantém na existência é a tangência, a cada instante, com a presença da ausência de Deus. Estar no Mal é estar ensimesmado ao ponto de perdermos a tangência da eternidade e, julgando-nos imunes ao espaço/tempo, ficarmos presos nele sem redenção.

Não sei se o Mal tem perdão... Em todo o caso, o Inferno não é algo que nos seja atribuído a partir de fora, fruto de qualquer relatividade exterior. O Inferno é o ensimesmamento sem retorno do “eu”.

V. REFLEXÕES CONCLUSIVAS

1. É um erro lógico pensar que o Bem é a negação (contrário ou contraditório) do Mal. O Bem é, absolutamente, Outra Coisa. Ao alienar de Si a possibilidade de tudo, Deus fez, como não podia deixar de ser, um Bem absoluto, isto é, permitiu a possibilidade de uma multiplicação indefinida do Bem. O Mal já não é obra dEle nem tem com Ele qualquer relação: o Mal é precisamente a possibilidade, efectivamente realizada por alguns potentes, de romper a relação. Deus não é alheio à experiência (nossa) do Mal, visto que é a ruptura que fazemos com Ele, mas não tem relação com o Mal. O Mal é obra nossa e, falando racionalmente, não é possível fazermos o Mal a Deus. Penso, no entanto, que, quando fazemos o Mal, é um mal que infligimos a Deus.

2. A tangência que nós, humanos, temos com o Bem e com a eternidade é o que há de divino em nós: “somos como Deus”. A soberba de julgar que essa tangência (“ser como”) é uma identidade pode levar-nos a julgar que somos Deus. A Serpente engana duas vezes com uma só verdade: “sereis como deuses”, diz ela. Mas não seremos, somos; mas não somos deuses, somos como Deus. A tangência, instante a instante, com a eternidade é a gratuidade absoluta de Deus que anima todos os bens e pela qual nos são permitidos os perdões. Penso que a Graça é essa dispensação absoluta do Bem, tão absoluta e libertadora, tão divina, que até permite que os que a gozam a utilizem para a recusar.

3. Pode parecer escandaloso admitir que o todopotente tenha assim permitido um possível – e que possível! – relativamente ao qual Ele é impotente. E, no entanto, é isso que significam o que chamamos “virtudes teologais”. São teologais porque pertencem ao “lógos”, à essência/existência do próprio Deus. A fé, a esperança e o amor não são nossos, são de Deus. Ele foi suficientemente Deus para Se fiar em nós, para esperar de nós, em suma, para nos amar antes de qualquer possibilidade sequer de nós termos qualquer movimento para Ele. Mais, levou o Seu respeito por nós ao ponto de nos dar a possibilidade de não O respeitar, isto é, de não Lhe retornar o olhar que Ele nos deitou. Perante o ensimesmamento deliberado dos humanos, perante o Mal, Deus é impotente.

4. Fiar-se em Deus, esperar nEle e amá-IO é, no fundo, ser como Ele, “à Sua imagem e semelhança”. Ele deu-nos o paradigma de o que é ser “eu”. Ser “eu”, ser si mesmo, é a disponibilidade de se esbanjar pelo possível, pelo mais possível, pelo melhor possível, de tudo o que “eu” não é. Ser “eu” é cultivar que o “outro” seja, que seja ele mesmo, o mais possível, o melhor possível. Ser “eu” é “um cuidar que se ganha em se perder”. Deus entregou-Se-nos de tal modo que nos confiou a preservação do Bem. Ele está-aí sempre, “pendente”, por assim dizer, a cada instante, do olhar que Lhe retornamos, cuidando de nós com a graça que nos dispensa se cuidarmos nEle. Se cuidarmos nEle a cada instante, não temos razões para temer nem os males nem o Mal. O único temor que devemos ter é o temor de não amar bastante.

5. 1 Jo. 3, 18-20

(Notas)

¹ Não cabe aqui desenvolver a argumentação ontológica com que fundamento este raciocínio, publicada em artigo anterior: “Variações sobre o De Interpretatione de Aristóteles”, Revista Portuguesa de Filosofia, XLVI, 3, Braga, 1990, pp. 379-390

O SENTIDO DA CATÁSTROFE: MALIGNIDADE DA NATUREZA OU VULNERABILIDADE HUMANA?

*Eduardo Brito Henriques
CEG, Universidade de Lisboa*

DUAS DATAS COMO MOTE PARA UMA REFLEXÃO

Na manhã de 26 de Dezembro de 2004 um forte tremor de terra sacudiu todo o oriente do Índico. Graças às modernas tecnologias de registo sísmico que mantêm a Terra permanentemente monitorizada, sabemos que o epicentro se situou uns 160 km a noroeste de Sumatra, na Indonésia. Devido à proximidade da fonte sismogénica, esta e as ilhas de Nicobar e Andaman acabaram por ser os territórios mais duramente atingidos pelo sismo e pelas réplicas que lhe sucederam nas horas e dias seguintes, algumas ainda de intensidade excepcionalmente forte. Mas o sismo, que teve magnitude de 9,2 na escala de Richter (facto que o torna num dos mais violentos de sempre) e uma duração absolutamente invulgar (quase 10 minutos!), foi perceptível numa extensa área da Ásia Meridional, desde o Golfo de Bengala a Singapura e às Filipinas.

O paroxismo desse trágico dia de Dezembro viria a dar-se mais tarde. O sismo abriu uma ruptura na crosta terrestre com mais de 400 km de comprimento ao longo da qual se produziu um desnível de alguns metros no fundo do mar. Em consequência disso, as águas agitaram-se, gerando uma série de ondas que se propagaram a grande velocidade nas profundezas do Índico, subiram pelos taludes das plataformas continentais e das ilhas, e acabaram por galgar as terras emersas. A primeira dessas vagas chegou às costas de Sumatra escassos minutos depois do sismo, penetrando 3 km para o interior da ilha. Seguiram-se a essa onda outras quatro, tão ou mais violentas, com espaços de quinze minutos. Hora e meia depois, o tsunami chegava às costas do Sri

Lanka; 2 horas mais tarde, à Índia e à Tailândia; e 16 horas volvidas, atingia finalmente a África do Sul, a mais de 8.000 km de distância, onde ainda chegou com violência suficiente para fazer mortos.

Não há, e certamente nunca será possível fazer, uma avaliação integral dos danos causados por estes acontecimentos de 26 de Dezembro. As perdas humanas ascenderam a muitas centenas de milhares de vidas, entre mortes causadas directamente pelo tremor de terra e pelo tsunami, e vítimas que viriam a morrer nas semanas seguintes em consequência de ferimentos sofridos e da desordem gerada. Estima-se que na Indonésia tenham morrido para cima de 167 mil pessoas e que mais de 500 mil tenham ficado desalojadas (dados do US Geological Survey). No Sri Lanka, outro dos países mais duramente atingidos, as perdas humanas ascenderam oficialmente a 35 milhares de vidas, mas acredita-se que mais 19 a 20 mil pessoas possam ter morrido nos territórios sob controlo tamil, enquanto meio milhão de habitantes terá ficado sem alojamento. Na Tailândia calcula-se que tenha havido mais de 8 mil mortos, contando nacionais e turistas. Nas Maldivas, numa população total de aproximadamente 300 mil habitantes, mais de 15 mil ficaram sem casa.

Nos dias que se seguiram, as televisões encheram-se de vídeos amadores que documentavam os factos ocorridos, quase todos recolhidos por turistas. Poucos acidentes naturais receberam até hoje tão extensa atenção por parte das televisões, talvez porque de poucos terá havido tão abundante material filmado. Do conforto dos sofás das nossas salas, pudemos então assistir horrorizados ao avanço imparável dessas vagas de água acastanhada sobre as praias, sobre as piscinas dos hotéis, inundando as ruas, levando na torrente vacas e cães, automóveis, bocados de madeira, restos de mobílias, pessoas desesperadas que, entre gritos, tentavam resistir à força da água, e também outras que simplesmente se deixavam ir na torrente, talvez porque estivessem mortas, ou então porque se encontrassem num estado ainda mais extremo de desespero, um desespero tal que configurasse já uma espécie de desistência ou abandono de si mesmas.

No Verão de 2005 deu-se outro acontecimento que deixou o mundo estarecido. A 27 de Agosto, o National Hurricane Center dos EUA (instituto de meteorologia incumbido da identificação e monitorização de tempestades tropicais) noticiava que uma depressão formada a Sudeste das Bahamas, e que entretanto já passara fugazmente pelo estado da Florida, evoluía para um furacão de intensidade intermédia, e que este podia voltar a atingir o território norte-americano dentro de poucos dias. Muito provável era também que o furacão ganhasse intensidade com a sua passagem sobre as águas quentes do Golfo do México, recomendando-se por isso às populações que fossem seguindo a evolução dos acontecimentos com atenção e tomassem as medidas de precaução aconselhadas.

Os receios dos meteorologistas viram-se confirmados logo no dia seguinte. O furacão Katrina aumentara entretanto de intensidade, atingindo uma violência rara: com ventos na ordem dos 300 km/h, estava entre os furacões mais fortes que até à data tinham sido registados no Atlântico Norte. Os danos produzidos eram já volumosos: dezenas de plataformas petrolíferas no Golfo do México haviam sido afectadas pelos ventos e pela maré de tempestade¹, tendo muitas ficado totalmente inoperacionais. Mas o maior perigo era o que se avizinhava. As previsões davam como altamente provável que o furacão atingisse na sua trajectória Nova Orleães, cidade edificada sobre um pântano e situada abaixo do nível das águas. Não havia certeza de que os diques que mantinham a cidade a seco conseguissem resistir à passagem do Katrina. Estava-se portanto na eminência de uma catástrofe. Assim, dois dias antes da chegada do furacão, o estado de emergência era declarado no Luisiana, Mississipi e Alabama, reforçando-se os meios humanos e técnicos afectos à protecção civil, e seria dada ordem de evacuação a quase 2 milhões de pessoas residentes na Grande Nova Orleães e nas áreas costeiras consideradas de maior risco.

As medidas tomadas foram todavia insuficientes para evitar a catástrofe. O Katrina chegou a terra na madrugada de 29 de Agosto. No Mississipi, quase todas as construções humanas situadas nas primeiras centenas de metros da costa ficaram destruídas em consequência dos ventos, da chuva intensa e da maré de tempestade, e 238 pessoas perderam a vida; o número de desalojados ascendeu a alguns milhares

e mais de um milhão de residentes ficaram privados de luz eléctrica nos dias que se seguiram à passagem do Katrina. No Luisiana, as consequências foram ainda mais trágicas. Os piores receios a respeito de Nova Orleães confirmaram-se: rupturas em vários pontos dos diques deixaram inundada 80% da cidade, tornando-a inabitável. Embora se estime que quatro quintos do milhão e meio de residentes tenha abandonado Nova Orleães e a sua área metropolitana antes da passagem do furacão, perderam-se mais de 1.800 vidas no estado de Luisiana e 700 pessoas continuavam dadas como desaparecidas volvido um ano sobre a catástrofe. Nos dias seguintes à passagem do Katrina, pudemos confrontar-nos mais uma vez com o horror nas televisões: sem saneamento básico, sem água potável, sem alimentos, sem electricidade, Nova Orleães tornava-se numa imagem dolorosa de caos urbano, e até talvez em mais do que isso – na metáfora do colapso de uma certa forma de civilização...

A EXPERIÊNCIA DA TRAGÉDIA: O HOMEM DIANTE DA CATÁSTROFE

Nos vídeos do tsunami houve um dado que me impressionou especialmente e que por isso guardo muito vivo na memória. Lembro-me de ver nas imagens captadas nas praias da Tailândia que a chegada das vagas assassinas se fazia, não com impetuosidade ou arrebato, não com a emoção que eu esperaria, mas quase com uma estranha e chocante naturalidade. Não era como em dias de tempestade ou nas marés vivas do equinócio, quando o mar está encapelado e as ondas se abatem sobre a praia com dramatismo. O que sucedia era algo muito diferente, algo que acontecia quase com placidez: uma onda surgia na linha do horizonte com a sua brancura rectilínea, começava uma aparentemente lenta e insuspeita aproximação à terra, quase normal, e depois – tão simplesmente isto – não se detinha na beira da praia como as ondas costumeiras; a vaga vinha e prosseguia em frente, para além de todo e qualquer limite expectável e lógico, determinada e quase serena nesse seu avanço mortífero.

Que neste avançar das águas houvesse apesar de tudo uma certa calma, quase uma impassibilidade, parecia-me brutal. Não era só a

imensa desproporção entre a força dos elementos da Natureza e do homem que ficava a nu nessas imagens. Era em parte isso que chocava – a evidência despudorada da fragilidade e impotência humanas – mas não apenas isso. Podíamos imaginar nessa impassibilidade do oceano uma manifestação de indiferença da Natureza, uma espécie de não-compadecimento diante da angústia e do sofrimento humanos, e isso era profundamente angustiante.

É interessante que nos interroguemos por que razão a catástrofe nos impressiona sempre tanto e produz em nós sentimentos tão complexos e mesmo enigmáticos. Refiro-me a acontecimentos altamente danosos ou destruidores, causadores de perdas e mortes em larga escala, envolvendo extensas áreas ou muita gente. Uma interpretação comum, de tipo psicologista (talvez neofreudiana), é a que pretende ver nessa atracção pela catástrofe a expressão de um gosto perverso, uma ‘pulsão de morte’ que nos levaria a achar comprazimento na observação do sofrimento alheio; o espectáculo da catástrofe seria a apoteose do mesmo sentimento que, na sua expressão mais mesquinha, nos leva a sentir curiosidade pelo pequeno acidente.

Não creio contudo que esta seja a interpretação correcta. Neste modo de entender a atitude do homem diante da catástrofe esconde-se uma concepção negra e pessimista da humanidade, onde se supõe serem sobretudo os aspectos sombrios da psique a determinar ou conduzir a acção humana. Insistir nesta leitura é recusar a própria fenomenologia da catástrofe e não querer ouvir o eco que ela produz em nós.

O irresistível do desastre reside noutra causa: no arrebatamento piedoso ou compassivo que a sua observação suscita. Poderá soar estranho. Se há sentimento que a modernidade procurou desacreditar, dizendo-o dispensável e mesmo desprezível, foi a compaixão. Talvez só assim se entenda que um vulto do século XX como Roland Barthes haja manifestado tão profunda incompreensão deste sentimento². Compaixão é o sentimento piedoso de simpatia para com a desgraça de outrem, a que por regra se associa um desejo de a minorar; um condoimento na infelicidade alheia, de que nasce um sentimento de ternura para com o sofredor. Este sentimento, que podemos ver como o princípio da caridade, e que portanto, enquanto tal, representa

um poderoso estímulo à acção, seria substituída no marxismo pela antinomia entre classes, que gera o rancor e a revolta – sentimentos que também são mobilizadores, mas que não têm o mesmo valor moral. De resto, se houve algo que os totalitarismos do século XX desconhecera por completo foi a compaixão. As sociedades capitalistas democráticas, por seu turno, julgaram que atribuindo ao Estado a responsabilidade de assegurar a redistribuição da riqueza e de garantir as comodidades materiais aos seus cidadãos, poderiam dispensar a compaixão e prosseguir nessa involução do aprofundamento do individualismo. Tudo isso, porém, foi vão. O ser humano não pode privar-se da experiência da compaixão; pelo contrário, busca-a, precisa dela para confirmar a sua própria humanidade. Não será certamente por acaso que os prémios da World Press Photo distinguem por sistema, quase desde a instituição há mais de meio século, fotografias que captam momentos pungentes extremos ou retratam experiências de angústia profunda – o olhar perdido dos órfãos, o choro da mãe diante do filho cadáver (a poderosa imagem da *pietà*), o sofrimento físico anunciado no corpo ferido ou mutilado. O fotojornalismo não é apenas isso – também há fotografias felizes (proezas técnicas e científicas, vitórias desportivas, acordos de paz) – mas são sempre aquelas as imagens que produzem em nós maior comoção e nos deixam realmente diferentes (*não indiferentes*). Mesmo David Hume, que em todos os sentidos foi já um filósofo plenamente moderno, soube reconhecer esta centralidade da compaixão entre os sentimentos humanos, tendo visto nela uma expressão maior daquilo que designou de *sympatia* (a tendência natural para os homens se sentirem vinculados uns aos outros) e que considerou ser o princípio fundamental da natureza humana: “Todas as criaturas humanas estão ligadas a nós pela semelhança. Portanto as suas pessoas, os seus interesses, as suas paixões, os seus pesares e prazeres devem tocar-nos de uma maneira viva e produzir uma emoção semelhante à emoção original [...] ainda mais relativamente à aflição e à tristeza”³.

O que há de compassivo e piedoso no espectáculo terrífico da catástrofe não é apenas o facto de nela surgirem expostas, em toda a sua crueza, a impotência, a insuficiência e a finitude humanas. Encontramos isso noutras experiências da vida, como a velhice. O espectáculo da

catástrofe tem a particularidade de juntar a isso uma percepção aguda de orfandade, um sentimento de solidão total e absoluta, só possível num homem que subitamente se veja abandonado num mundo inabitável, ilógico e hostil – a imagem do oceano que avança sem compadecimento, sereno e implacável, fatal e imperturbável.

Este sentimento de solidão e angústia extremas diante de um mundo que se fecha numa opaca inteligibilidade, e que não tem solução, é aquilo a que podemos chamar a experiência da tragédia. Hoje como há dois mil anos atrás. Relendo as cartas de Plínio-o-Moço, José Pedro Serra, estudioso do sentimento trágico, guia-nos através do que terá sido o sentir dos homens e das mulheres que, nesse Verão distante de 79 d.C., viveram a erupção do Vesúvio e a destruição de Pompeia⁴. Inevitavelmente, lá aparecem as mesmas emoções que sempre associamos aos momentos de maior pavor e sofrimento: o “desespero”, o “medo avassalador”, o desnorтеio traduzido em “falta de discernimento”, e depois, para além de tudo isso, a tal solidão absoluta do homem que se vê deixado à sua sorte num mundo que não compreende e que não domina. Citando Plínio quando este conta que “muitos erguiam as mãos para os deuses, mas muitos mais afirmavam que esses deuses já não existiam em lado nenhum e que essa seria para o mundo a noite derradeira e eterna”, José Pedro Serra ajuda-nos a ver que “não é tanto a muito humana súplica aos deuses numa situação de vincado desespero, mas antes o pesado silêncio de um céu mudo, tornado vazio” que melhor exprime essa angústia suprema que é o sentimento de abandono total⁵. “Este silêncio de chumbo” – diz José Pedro Serra – “esta deserção dos deuses são o prenúncio de um radical abandono e da perda do *decisivo sentido*. Na pesada mão do mal indomável encontra-se a cumplicidade de um céu distante, indiferente e calado”⁶ – é isto o que de mais trágico pode existir (a voz que clama *Meu Deus, Meu Deus, porque Me abandonaste?*⁷) e o epítome deste sentimento conhecemo-lo nós na catástrofe.

ACIDENTES NATURAIS, TEODICEIA E ABSURDO

Voltemos uma vez mais ao grande terramoto de 2004. Todos recordamos seguramente o modo como a comunicação social explorou

nos dias que se seguiram, numa dimensão quase obscena, a tragédia. Dezenas de vezes se repetiram nas televisões as mesmas imagens filmadas quase por acaso nas praias do Índico pelos turistas, tremelicosas e às vezes até desordenadas devido à emoção da mão que as captava. Equipas de reportagem foram procurar nas ruas os testemunhos das vítimas ainda em choque, ou acorreram aos aeroportos no encalço dos que regressavam das férias interrompidas para recolherem a quente as suas impressões. As televisões desdobraram-se em especiais de informação e mesas redondas. A que razões se devia uma catástrofe deste tipo e com esta violência?, perguntavam os jornalistas. Como se desencadeavam os sismos e tsunamis afinal? Que esperança podia haver de passados dois, três, oito dias, ser ainda descoberta gente com vida sob os escombros? E a tudo isto lá iam respondendo como podiam os cientistas convidados pelos estúdios, os médicos, os elementos das forças de segurança e protecção civil. A televisão, oráculo dos novos tempos, desvendava para o 'grande público' os segredos da sismogénese. Tectónica, forças, pressões, placas, rupturas, energia: tudo girava à roda destes termos. Pude então dar-me conta do quanto mudara a nossa atitude diante do desastre natural desde 1755, quando, a 1 de Novembro, numa manhã de sábado que começara banal, a terra tremeu também violentamente, dessa vez em Lisboa: neste novo discurso científico-televisivo para consumo de massas deixara simplesmente de haver vestígio algum de Deus.

O terramoto de 1755 terá tido uma violência comparável ao do Índico. Está considerado entre os de maior magnitude do tempo histórico e ter-se-á feito sentir, ao que sabemos a partir de notícias da época, em toda a Península Ibérica e no Norte de África, nas Baleares e no Adriático⁸. Dois terços das habitações da cidade de Lisboa, que então se contava entre as maiores metrópoles europeias, caíram por terra ou ficaram inabitáveis, por efeito directo e indirecto do sismo. Ao terramoto sobreveio igualmente, como no Índico, um tsunami que engoliu a baixa de Lisboa e se fez sentir no Algarve (ainda mais violentamente), em Marrocos e no sul de Espanha, nos Açores, nas costas da Grã-Bretanha e até no Báltico.

❖ O grande terramoto de Lisboa produziu um efeito de choque profundo nos espíritos da época. Não havia vídeos de turistas em 1755

nem satélites que pudessem transmitir as imagens e dessem a conhecer ao Mundo a catástrofe quase em instantâneo, como hoje sucede. As notícias do Terramoto propagaram-se então devagar, levaram semanas até serem conhecidas na Europa. Mas a ele acabaria reagindo também, embora a ritmo mais lento, toda a sociedade informada da época. Tellemann chegou a dedicar um requiem às vítimas do Terramoto. Goethe deixaria nas suas memórias o registo do espanto e do pavor que experimentou quando, ainda criança, soube do que sucedera em Lisboa.

Os dois desastres, embora similares na natureza e na violência, ocorreram em momentos distintos da história e isso explica as grandes diferenças que encontramos na atitude (pelo menos, na atitude ocidental) em relação a eles. Quando o grande terramoto de Lisboa se dá estamos ainda muito no início do que seria a confiança moderna no poder da ciência (vista como poder do homem), assim como só no começo daquilo que depois viria a ser o contraponto dessa arrogância antropocêntrica: o questionamento da existência de Deus. Por isso, as atitudes foram nessa época mais diversas e confusas as interpretações. Houve quem já então tivesse procurado colocar a calamidade no plano estritamente material dos fenómenos naturais ou físicos, e ponto final. Mas houve mais ainda quem continuasse a equacionar o problema num plano metafísico, procurando explicações teológicas (e teleológicas) para a catástrofe ocorrida.

A grande questão que então se colocava (como, em certa medida, se coloca hoje e se colocará sempre) era a de saber como explicar um mal que não só se revelava exterior à vontade e ao controlo dos homens, como também, pelo menos directamente, à sua acção. Mas mais sensível ou difícil ainda era encontrar uma solução que conciliasse Deus com a existência deste mal no mundo. Esta aparente malignidade das forças da Natureza podia muito facilmente levar à conclusão de que talvez Deus não fosse afinal bondoso (se é que podia eliminar esse mal mas não queria fazê-lo), ou não fosse onipotente (se queria mas não conseguia eliminá-lo), ou então nem uma coisa nem outra – e nesse caso não era Deus.

Seria possível encontrar uma resposta fácil e eficaz para o problema em causa se partíssemos de uma visão bipolar do cosmos,

eventualmente com não uma mas duas divindades, onde o bem e o mal constituíssem princípios activos em confronto e até, talvez, equipotentes. Encontramos no Médio Oriente uma longa tradição de pensamento deste tipo que culminou no zoroastrismo, e mesmo o pensamento grego antigo não excluiu completamente esta cosmovisão. O problema torna-se contudo de resolução bem mais difícil no quadro das teologias judaica e cristã, com o seu Deus bondoso e onnipotente. É aí que Epicuro e a sua suspeita espreitam⁹.

A apresentação do desastre natural como manifestação da ira divina, ou castigo para as más condutas humanas, foi então, como sempre havia sido ao longo da história, uma das explicações encontradas. Com isto era possível explicar a catástrofe, integrá-la numa lógica, sem incorrer no absurdo (ou heresia) de admitir a hipótese da imperfeição da criação: o mal em si não era o Terramoto, mas as acções humanas que Deus, muito justamente, estaria a castigar através daquele.

É interessante ver como esta teodiceia serviu na época intenções tão diferentes, mesmo opostas. Da perspectiva protestante e de certos espíritos laicos ou anticlericais (mas ainda não propriamente ateus), o Terramoto de 1755, que castigara uma capital da contra-reforma, e ademais em dia de Todos os Santos, só podia ser interpretado como sinal da ira divina contra o que, a esses olhos, surgiam como os vícios do catolicismo (essa foi a perspectiva defendida, por exemplo, pelo nosso Cavaleiro de Oliveira¹⁰). Para muitos padres de então, pelo contrário, o que Deus teria castigado com o Terramoto não fora o catolicismo, mas os pecados do mundo, face aos quais a Igreja estaria a ser demasiado tolerante ou permissiva; impunha-se por isso que a Igreja e a Inquisição endurecessem os seus juízos e trabalhassem ainda mais vigorosamente para a correcção do mundo¹¹.

Especialmente interessante é ver que já na época, a par daquelas duas teses de sentido oposto mas semelhantes no facto de reportarem à vontade ou decisão divina a origem da calamidade, alguns espíritos ilustrados preferiram trilhar outra via, mais racionalista e pragmática, que evitava polémicas teológicas e sugeria que olhássemos apenas para as causas físicas dos fenómenos naturais. Estão entre estes nomes como o de Voltaire ou Kant. Escreveu Kant num dos opúsculos de juventude que dedicou ao grande terramoto de 1755: "O homem fica sem

esclarecimento quando quer descobrir os propósitos de Deus, como Governador do Mundo. Mas não ficaremos na mesma ignorância se tratarmos de prever os acontecimentos para a eles nos adaptarmos o melhor possível”¹². “[...] Trataremos, portanto, de procurar as causas dos tremores de terra só no nosso planeta, visto que é sob os nossos pés que elas se encontram”¹³.

Comparando as reações de 1755 com as de 2004, somos tentados a considerar que a proposta de Kant venceu entretanto. O vazio metafísico em que o Ocidente caiu com a modernidade (e em que caiu mais ainda a Europa) impede que se continue a vislumbrar nos desastres naturais a marca da ira divina. No Verão de 2005 chegaram do mundo muçulmano vozes que diziam ser a passagem do furacão Katrina sobre o Luisiana um castigo de Deus contra a soberba e a ignomínia americanas, mas isso soou aos nossos laicizados ouvidos ocidentais como bizarras próprias de uma religiosidade primitiva. Em rigor, porém, não se deve ver na atitude hoje dominante uma simples vitória da proposta de Kant. Há nela muito mais do que isso. Nestes 250 anos passados sobre os escritos do filósofo alemão, fomos muitíssimo além do que ele sugeria. Kant não negava que alguma conexão houvesse entre Deus e as perturbações da Natureza; recusava sim que os desígnios do Criador fossem cognoscíveis pela razão humana, motivo por que recomendava que nos ativéssemos à busca das ‘causas que se encontram sob os nossos pés’ e não a discussões sobre as hipotéticas finalidades morais das catástrofes e a sua teleologia. Ora, bem ao contrário disso, o que no interim fizemos foi usar abusivamente essa impossibilidade de conhecer os desígnios de Deus como prova da inexistência do próprio Deus: ‘Se Deus existisse não podia permitir tamanho mal; permitindo-se tamanho mal, Deus não pode existir’ – foi o postulado a que se chegou.

Uma das maiores consequências de se viver neste mundo sem Deus inventado pela modernidade é o agudizar extremo do sentido trágico da vida. Na ausência de Deus, o homem é levado a concluir que talvez o único sentido do mundo seja o *não-sentido* e a admitir que toda a finalidade da existência humana possa ser tão-só descobrir uma forma viável de viver assim. Isto, que autores como Dostoiévsky, Beckett e Camus adoptaram como tema e preocupação filosófica

fundamental das suas obras, é o *absurdo*, e a ele se liga a experiência de uma espécie de tragédia crónica e total, um sentimento trágico não confinado a momentos pontuais e circunstâncias extraordinárias da vida, mas estendido à existência humana por inteira.

O Sísifo de Camus¹⁴ é a síntese desta condição. Sísifo tem perfeita consciência de que não há ninguém à sua espera no topo da montanha e que o trabalho a que está obrigado de empurrar o rochedo encosta acima jamais terá recompensa. Nesta medida, é a metáfora do 'homem absurdo', que é herói só porque recusa render-se e a cada novo momento aceita retomar a tarefa infundável e inútil de carregar o rochedo. A felicidade de Sísifo é a satisfação possível neste heroísmo sem finalidade, uma realização que se alcança na proeza de simplesmente saber aceitar um presente sem futuro.

Esta felicidade de Sísifo, que ainda pode ser pensável no adormecimento da rotina quotidiana, fracassa, desmorona-se diante da catástrofe. Aí, o absurdo ressurgue em toda a sua violência e um negrume estéril envolve o homem hodierno até quase o sufocar. O único desejo que lhe resta é fugir, e então o álcool pode ser a alternativa ao suicídio, como explicou Marguerite Duras, que sabia do que falava: "O álcool foi feito para suportar o vazio do universo, a oscilação dos planetas, a sua rotação imperturbável no espaço, a indiferença silenciosa dos planetas pela nossa dor. [...] é isso que o álcool faz a uma parte inteira do mundo, que devia ter acreditado em Deus e já não acredita"¹⁵.

Ao contrário do que Camus julgou, talvez o 'homem absurdo' – esse homem que se realiza na consciência do não-sentido da sua existência e da do mundo – seja uma impossibilidade. Com efeito, é curioso que mesmo hoje, num tempo tão dominado pela visão secular do mundo que nasceu do Iluminismo, o homem ocidental continue a ser incapaz de aceitar o não-sentido da catástrofe, manifestando necessidade de descobrir para ela um *motivo* (repare-se que não somente uma razão) e um *responsável*. É por isso que mesmo hoje, um pouco paradoxalmente, assistimos tantas vezes ao ressurgir da velha tendência para se ver no desastre natural o anátema do *castigo*, que por sua vez não existe sem *crime*. Sucedeu isso em face da tragédia do furacão Katrina. Embora em termos adaptados à 'nova religiosidade' que é esta ecologia vagamente panteísta de começo de

milénio, foram muitos os que na altura insistiram (mais uma vez) em encontrar na responsabilidade humana (na forma da política e do aquecimento global) o motivo último do desastre. A humanidade não pode dispensar-se da metafísica, das causas que estão para além das causas imediata das coisas, nem evitar ou iludir aquilo que parece ser um sentimento de culpa ancestral com que tem atravessado os tempos. Não ousa continuar a invocar a justiça divina como motivo para o desastre, mas nestas 'novas religiosidades que andam no ar' é de novo o castigo, embora agora o castigo da Natureza (a Natureza já não como sinal da presença de Deus, mas como algo que O substitui), que reaparece para dar lógica aos acidentes naturais a que a humanidade se encontra submetida.

REPOR A RAZÃO: O RISCO E A VULNERABILIDADE HUMANA NA CIÊNCIA DO DESASTRE

Contrariamente ao que muitas vezes se julga, esta visão do desastre natural como *ecodiceia*, que no fundo é a tradução do princípio do castigo cósmico na linguagem do neopaganismo ecologista dos nossos tempos, não está autorizada pela ciência. Mesmo num fenómeno como o aquecimento global há uma enorme margem de indeterminação quanto ao peso que nele terá a componente antrópica. A actual teoria dos riscos tipifica os desastres em função dos seus factores desencadeantes, distinguindo nomeadamente entre desastres tecnológicos, desastres ambientais e desastres naturais¹⁶. Os primeiros correspondem aos de origem humana, em cujo desenrolar a importância dos processos biofísicos é mínima. Nos desastres ambientais (como são os incêndios florestais ou a chuva ácida), a que por vezes também se chama de sócio-naturais¹⁷, combinam-se factores e processos antrópicos e biofísicos. Contudo, para além daqueles, há ainda os desastres naturais (como os sismos, os ciclones, as trovoadas, etc.), que são os que decorrem do simples funcionamento dos próprios sistemas naturais, e que portanto se desencadeiam sem responsabilidade humana (embora, eventualmente, as suas consequências possam ser agravadas por acções ou decisões do homem).

O facto de não haver fundamento científico para que se veja nos desastres naturais uma ecodiceia, e de não se poder portanto imputar à responsabilidade humana a origem de tudo quanto de indesejável há no mundo, não significa que a Natureza seja imperfeita, ou que seja má. Menos inevitável ainda é inferir, partindo disso, que Deus constitua uma impossibilidade e que só o absurdo exista a dominar o mundo. O uso pleno da razão abre outros caminhos, conduz-nos com facilidade a outras conclusões, e conclusões até onde perfeitamente se conciliam a teologia e a ciência.

Na ciência dos desastres, há três conceitos fundamentais que estruturam toda a actual teoria dos riscos. O primeiro é o próprio conceito de *risco*. Como perceberemos se pensarmos no significado comum deste termo, o risco é basicamente um receio. Situa-se, não no domínio dos factos, mas no das possibilidades. Correm-se riscos sempre que algo danoso pode suceder, e o risco é tanto mais elevado quanto maior for a probabilidade de esse evento se dar, e/ou, dando-se, de produzir consequências. Se optássemos por uma das definições consagradas na bibliografia, poderíamos dizer que o risco consiste na “probabilidade de um determinado grau de perda ocorrer numa dada série de elementos em resultado de um dado nível de perigo”¹⁸. Assim sendo, concluímos que o risco é função não apenas do grau de perigo que o evento em causa reveste, mas também das características dos elementos em risco, nomeadamente da sua vulnerabilidade¹⁹.

Perigosidade é o segundo conceito fundamental. A perigosidade associa-se à “probabilidade de ocorrência, em dada área e num determinado período de tempo, de um fenómeno potencialmente danoso”²⁰. Outra forma possível de expressar este conceito é considerá-lo como a ameaça que um certo evento representa para uma dada população, o que é função da magnitude, duração, localização e momento em que ocorre. Percebe-se assim que, embora a perigosidade constitua, designadamente nos acidentes naturais, um factor externo ou independente dos elementos em risco, não tem existência fora da sua relação com esses mesmos elementos; a perigosidade não é algo que exista em si, que se possa considerar em absoluto, mas sim algo de relacional ou dialógico, definido e avaliado sempre a partir do ponto de vista dos elementos que podem ser objecto do seu efeito.

O terceiro conceito fundamental na teoria dos riscos é a *vulnerabilidade*. Dos três é o mais complexo, tendo vindo a ser utilizado nas várias abordagens científicas do desastre com sentidos nem sempre coincidentes²¹. Consensual é, em todo o caso, considerar que se trata da componente que mais directamente se relaciona ou depende dos elementos em risco. A vulnerabilidade de um sistema expressa a susceptibilidade ou predisposição deste para sofrer danos diante de ameaças externas. Essa predisposição depende da sua capacidade para antecipar, lidar e gerir situações de desastre, bem como de resistir e recuperar de eventos potencialmente danosos²². É a conjugação destas várias faculdades que resulta numa maior ou menor vulnerabilidade. O conceito acaba remetendo assim, simultaneamente, para características intrínsecas aos sistemas (a sua *resistência e resiliência*, nomeadamente) e para a forma como estes se posicionam face às ameaças (*exposição*).

A vulnerabilidade pode ser pensada em termos individuais ou colectivos: há a vulnerabilidade das pessoas, mas há também a vulnerabilidade dos grupos no seu conjunto e a vulnerabilidade dos próprios lugares. Estes vários planos de análise não podem ser vistos independentemente²³. A vulnerabilidade de uma pessoa não depende apenas das suas características biofísicas particulares; decorre também das condições do meio a que pertence, estando portanto dependente de factores económico-tecnológicos (disponibilidade de recursos e meios), político-institucionais (forma de organização da sociedade e capacidade de respaldo das instituições) e socioculturais (percepção do perigo, acesso à informação, hábitos e comportamentos, etc.). Tudo isto interage e concorre para que, em face de eventos com perigosidades similares, diferentes pessoas e grupos possam correr riscos variáveis.

O principal contributo para a compreensão das catástrofes que trouxe todo este desenvolvimento recente na teoria dos riscos foi o facto de percebermos hoje, muito mais nitidamente do que no passado, que as ameaças com que a humanidade se confronta no mundo, e muito em particular os desastres naturais, não decorrem afinal daquilo que talvez pudéssemos ser tentados a ver como uma malignidade da Natureza, mas que são antes uma consequência da fragilidade humana. Daí o destaque hoje conferido pelo estudo científico dos desastres ao

diagnóstico e à determinação das vulnerabilidades. Além disso, a teoria dos riscos mostra muito claramente que o problema dos desastres naturais não está no facto da Natureza ser intrinsecamente má, mas tão-só no de, em certas situações, poder revelar-se para nós – portanto, do nosso ponto de vista – perigosa. Esta vulnerabilidade, que parece portanto constituir a questão central na relação do humano com o mundo e com a catástrofe, explica-se na teologia cristã por referência à Queda Original.

É interessante constatar como a teoria dos riscos apresenta em vários aspectos concordância com o pensamento desenvolvido pela Igreja, nomeadamente a respeito do mal, e em particular do chamado ‘mal metafísico’ (*malum naturae*)²⁴. Há afinidades sobretudo com a forma como o mal aparece nos ensinamentos de S. Tomás de Aquino, e indirectamente no pensamento agostiniano, que aquele retomou em muitos aspectos. Essa concordância encontra-se muito bem expressa na ideia da inexistência do mal como facto objectivo (*ens reale*), ou seja na ideia de que as coisas não são más em si mesmas, mas apenas à luz de uma certa forma de ver (*ens rationis*) e em consequência da relação que elas estabelecem com outras coisas e/ou com as pessoas. Isto, que foi um dado absolutamente central no pensamento de S. Tomás a respeito do mal, é o que reaparece agora na teoria dos riscos sob a designação de perigosidade.

No século IV, escreveu a certa altura Sto. Agostinho nas suas *Confissões*: “Não há saúde naqueles a quem desagrade alguma parte da Vossa criação, como em mim também não a havia, quando me não agradavam muitas coisas que criastes. Porque a minha alma não ousava desgostar-se do meu Deus, recusava olhar como obra Vossa tudo o que não lhe agradava”²⁵.

Tais palavras, escritas há mil e quinhentos anos, continuam a impressionar pela actualidade. Nelas se sintetiza o dilema que muitas vezes vivemos diante de factos da Natureza que nos confrontam com a nossa própria vulnerabilidade, e que por isso consideramos indesejáveis. No desconforto dessa presença, reagimos oscilando entre o ateísmo puro e um vago panteísmo, construído sobre os mitos contemporâneos da ecologia, que tende a ver na catástrofe um ‘castigo’

perpetrado contra as ofensas humanas, já não por Deus, mas pela própria Natureza. Outras vezes, sobretudo entre os crentes, a solução passa por um deísmo adaptado aos nossos dias, à luz do qual, não se recusando embora a possibilidade de Deus, se aceita apenas um Deus vago e distante, apagado, sem qualquer relação nem com os desastres nem com as alegrias, que já não age no mundo e se limita a ser um telespectador da vida das suas criaturas.

Penso que os equívocos que tantas vezes se geram no espírito humano a respeito da catástrofe e do seu sentido têm muito que ver com a forma como se olha hoje para o mundo e como se avalia o significado daquilo que nele sucede. Esse equívoco provém de um erro de perspectiva. A mentalidade antropocêntrica e individualista a que a modernidade deu origem colocou no centro do universo, primeiro o homem em abstracto, e depois o 'eu'. Daí nasce a tentação de se considerar que o mal se mede pelos efeitos que certo facto pode ter nas vidas humanas e em como colide com as nossas vontades, e não já na maneira como cumpre ou concorda com uma 'lei natural' superior. O equívoco parte portanto de vermos nesta nossa existência terrena toda a finalidade humana e até a própria medida do universo. Há depois para além disso ainda – é claro – o logro, herdado do cienticismo, de ajuizarmos ou medirmos sempre a intensidade do sofrimento por critérios não personalistas, mas estatísticos e quantitativos, à luz da qual trezentas vidas ou três mil valem outras tantas vezes mais do que uma...

São estas várias coisas que concorrem para que vejamos quase sempre com desconcerto a catástrofe. Uma outra forma de olhar para os acidentes naturais é, todavia, possível: a que sabe aceitar a vulnerabilidade como algo de inelutável na condição do homem histórico e que compreende a dimensão relacional e dialógica da perigosidade, evitando considerá-la como o sinal de um mal em si. Atanásio de Alexandria, outro dos Santos Padres da Igreja, anterior a Sto. Agostinho, soube entender que "Não é desordem o que se vê no universo, mas ordem, não desproporção e desarmonia, e sim cosmos, a organização coerente"²⁶. Aqui está um ponto de vista que não é incorrecto: os sismos e os vulcões existem porque a Terra tem a particularidade de ser um planeta activo, cujo calor interno se sabe

hoje ter sido necessário para a eclosão da vida. As perdas de energia na forma mecânica (através dos sismos) e térmica (através dos vulcões e das fumarolas das cristas oceânicas) são imprescindíveis para o equilíbrio planetário, e nesse sentido podem ser enquadradas no projecto da Criação. Algo de semelhante se poderá dizer das tempestades, que só existem porque a atmosfera envolve a Terra. Afinal, talvez Voltaire não tivesse tanto motivo para ridicularizar Leibniz e criticar aquilo que ele entendeu ser o optimismo infundado e conformista deste último: não estaria Leibniz certo ao considerar que não há nada que não esteja em relação com o todo e que este todo é bom²⁷?

(NOTAS)

¹ A maré de tempestade (*storm surge*) é um dos maiores perigos associados à passagem de depressões muito cavadas, nomeadamente em regiões costeiras. Este fenómeno consiste numa sobrelevação do nível do mar em resultado da acção combinada do vento e da baixa pressão atmosférica, que, no caso dos ciclones tropicais, pode corresponder a uma subida de vários metros e envolver a submersão das áreas costeiras mais baixas por algumas horas. A maré de tempestade aparece ainda sempre associada a uma ondulação muito forte ou mesmo excepcionalmente forte, o que agrava o seu perigo.

² Cf. R. Barthes, *Fragments d'un Discours Amoureux*, Editions du Seuil, Paris, 1977, onde se nega a possibilidade da compaixão enquanto unidade no sofrimento e se interpreta o sofrimento que sentimos na presença da infelicidade do outro pelo facto de nos sentirmos irrelevantes ou excluídos das causas dessa infelicidade.

³ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Londres, 1739 (cit. a partir da edição portuguesa pela Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2001, 430).

⁴ J. P. Serra, "A Antiguidade Clássica e os tremores de terra: *mythos e logos*", in H. Carvalho Buescu e G. Cordeiro (ed.), *O Grande Terramoto de Lisboa. Ficar Diferente*, Gradiva, Lisboa, 2005, 109-136.

⁵ *Ibidem*, 127 e sg.

⁶ *Ibidem*, 128.

⁷ Mc, 15, 34. Este é um dos mais perturbantes momentos dos Evangelhos, pela forma como expõe a tragicidade da experiência humana de Cristo na Paixão.

⁸ Um estudo clássico, mas que continua a ser fundamental para o conhecimento do Terramoto de Lisboa e dos seus efeitos, é F. L. Pereira de Sousa, *O Terramoto do 1º de Novembro de 1755 em Portugal e um Estudo Demográfico*, Tip. do Comércio, Lisboa, 1923 (vários vol.).

⁹ A propósito do pensamento sobre o mal em Epicuro e das suas implicações no ateísmo epicurista, vd. J. A. Estrada, *La Impossible Teodiceia. La Crisis de la Fe en Dios*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, nomeadamente cap. ii.

¹⁰ Cf. F. Gil Costa, “Discurso literário e discurso científico: paradoxos e reflexões a propósito dos relatos sobre o Terramoto de Lisboa de 1755”, in H. Carvalhão Buescu e G. Cordeiro (ed.), *op. cit.*, 304 e sg.

¹¹ Cf. *Ibidem*, 302 e sg.

¹² I. Kant, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigen Vorfälle der Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ten Jahres...*, Königsberg, 1756 (cit. a partir da antologia organizada por Luís Silveira, *Ensaio de Kant a propósito do Terramoto de 1755*, CML, Lisboa, 1955, 53).

¹³ *Ibidem*, 61.

¹⁴ A. Camus, *Le Mythe de Sysippe*, Gallimard, Paris, 1942.

¹⁵ M. Duras, *La Vie Matérielle*, POL Édition, Paris, 1987 (cit. a partir da edição portuguesa pela Difel, Lisboa, 1987, 23).

¹⁶ Para uma síntese da teoria dos riscos, vd., p. ex., D. Alexander, *Confronting Catastrophe*, Terra, Heartfordshire, 2000; ou A. Dauphiné, *Risques et Catastrophes. Observer, Spatialiser, Comprendre, Gérer*, Armand Colin, Paris, 2003.

¹⁷ J. C. Villagrán, *Vulnerability. A Conceptual and Methodological Review*, United Nations University, Bona, 2006, 8.

¹⁸ D. Alexander, *op. cit.*, 10.

¹⁹ Exprimindo isto em linguagem matemática, podemos dizer que $Risco = \sum elementos em risco \times perigosidade \times vulnerabilidade$.

²⁰ Cf. K. Thywissen, *Components of Risk. A Comparative Glossary*, United Nations University, Bona, 2006, 19.

²¹ Vd., p. ex., C. Levine, “The concept of vulnerability in disaster research”, *Journal of Traumatic Stress*, 17 (5), 2004, 395–402; ou K. Thywissen, *op. cit.*

²² Cf. J. C. Villagrán, *op. cit.*, 14.

²³ Cf. E. Marandola Jr e D. J. Hogan, “Vulnerabilities and risks in population and environment studies”, *Population and Environment*, 28, 2006, 83–112.

²⁴ Cf. A. B. Sharpe, “El mal”, *Enciclopedia Católica Online*, Lima, ACI Digital, s.d., < <http://www.encyclopediacatolica.com/m/mal.htm> >, 18 Nov. 2006.

²⁵ Sto. Agostinho, *Conf.*, I, VII, 14 (cit. a partir da edição portuguesa pela Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1981, 173).

²⁶ Sto. Atanásio, *Contra Gentes*, cit. a partir de C. Folch Gomes, *Antologia dos Santos Padres. Páginas Seletas dos Antigos Escritores Eclesiásticos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1985, 202.

²⁷ Cf. J. A. Estrada, *op. cit.*, cap. iv.