

CADERNOS

N.º 23 - 2010 - Ano XV



Instituto São Tomás de Aquino

A liberdade e a igualdade em regime cristão

Francolino Gonçalves • José Tolentino Mendonça

José Augusto Mourão • Abel Pena • Vanda Anastácio

Luciano Manicardi • Manuela Silva • Matteo Raschiatti

CADERNOS

A LIBERTAÇÃO E A IGUALDADE EM REGIME CRISTÃO

I . A LIBERDADE E A IGUALDADE EM REGIME CRISTÃO

LIBERDADE E RESPONSABILIDADE HUMANAS NO ANTIGO TESTAMENTO	7
<i>Francolino Gonçalves</i>	
“FOI PARA A LIBERDADE QUE FOSTES CHAMADOS” (GL 5, 13)	51
<i>José Tolentino Mendonça</i>	
UM ENTRE OS OUTROS (À ESCUTA DO OUTRO)	65
<i>José Augusto Mourão</i>	

II - VÁRIA

O SACERDÓCIO NA CULTURA ANTIGA	87
<i>Abel Pena</i>	
FREI BARTOLOMEU FERREIRA: ASPECTOS DA ACTUAÇÃO DE UM CENSOR	105
<i>Vanda Anastácio</i>	
REZAR OS SALMOS	119
<i>Luciano Manicardi</i>	
O PADRE LEBRET : UM PROFETA E UM HOMEM DE ACÇÃO	145
<i>Manuela Silva</i>	
A IMAGO-BILD ECKHARTIANA ENQUANTO PRINCÍPIO HERMENÊUTICO	157
<i>Matteo Raschiatti</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.dominicanos.com.pt>

Número avulso: 8 €

Assinatura anual: 15 €

EDITORIAL

Tem o leitor em mãos mais um número dos Cadernos ISTA. O conjunto dos textos refere-se, na primeira parte ao Ciclo de Conferências “Tardes de Setembro”, realizadas em Lisboa e no Porto. O segundo grupo de textos contempla várias intervenções que tiveram lugar no ISTA, e em Lisboa, o primeiro de Abel Pena sobre o sacerdócio na cultura antiga, o segundo, de Vanda Anastácio dá-nos um retrato magnífico de um outro dominicano, Frei Bartolomeu Ferreira, o terceiro resulta de um conjunto de sessões em torno dos salmos, o quarto é a conferência de uma leitora atenta dos movimentos sociais e da economia, Manuela Silva, o quinto de Matteo Raschetti, é uma excelente abordagem de um dos teólogos dominicanos mais notáveis, Mestre Eckhart.

Tem o leitor uma cornucópia de textos onde colher alimento. Que estes textos sejam a boa companhia para o pensamento e a acção.

fr. José Augusto Mourão, op

EDITORIAL

Este número de la revista trae a colación los trabajos de los autores que han participado en el primer premio de la categoría "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El segundo grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el II Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El tercer grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el III Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El cuarto grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el IV Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El quinto grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el V Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El sexto grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el VI Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El séptimo grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el VII Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El octavo grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el VIII Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El noveno grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el IX Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid. El décimo grupo de trabajos corresponden a los autores que participaron en el X Premio de la categoría de "Trabajos de síntesis" celebrados en León y en Madrid.

Dr. José María Martínez

I

A LIBERDADE E A IGUALDADE EM REGIME CRISTÃO

A LIBERDADE E A FIDELIDADE EM LÉCIME CRISTÃO

LIBERDADE E RESPONSABILIDADE HUMANAS NO ANTIGO TESTAMENTO

Francolino J. Gonçalves
EBAF, Jerusalém / ISTA, Lisboa

INTRODUÇÃO

Na linguagem actual, no contexto ocidental, as palavras liberdade e aparentadas estão entre as mais usadas. Aplicam-se a todos os domínios da vida dos seres humanos, tanto no foro privado como na esfera pública. Os termos responsabilidade e aparentados, que expressam conceitos em grande parte correlativos aos de liberdade, usam-se menos, mas nem por isso deixam de ser frequentes. De facto, fala-se sobretudo de liberdades e de responsabilidades, no plural, mais das primeiras do que das segundas. Muito numerosas, as liberdades, concretamente as liberdades individuais, fazem parte dos direitos humanos tais como o Ocidente os formulou, sobretudo a partir do séc. XVIII. A valorização da liberdade, como a valorização dos direitos humanos em geral, é fruto do individualismo, o sistema filosófico e social em que se fundamentam as actuais sociedades ocidentais ou ocidentalizadas. As ditas sociedades têm como núcleo não os grupos humanos ou as colectividades que as constituem – a família, o clã, a tribo ou a nação – mas o indivíduo, os seus direitos e os seus deveres. A absolutização do indivíduo e a conseqüente supremacia dos seus direitos, nomeadamente das suas liberdades e das responsabilidades que lhes estão indissolúvelmente ligadas, são características da modernidade.

É verdade que as sementes da modernidade, concretamente no que respeita à liberdade e à responsabilidade individuais, se encontram na tradição bíblica, mas houve uma transformação muito

grande entre as ditas sementes e a árvore a que deram origem¹. Tendo sido escrita entre cerca do séc. VIII a.C. e o fim do séc. I d.C., no Próximo Oriente, a biblioteca bíblica é produto e expressão de mundos culturais muito diferentes do mundo ocidental moderno. Por isso, seria muito surpreendente se ela expressasse as concepções ocidentais modernas da liberdade e da responsabilidade. Isso vale especialmente para o Antigo Testamento (AT), o campo da presente indagação. Além disso, sendo o AT formado por mais de quatro dezenas e meia de livros muito variados, escritos num período de cerca de oito séculos – mais ou menos tantos como os da história de Portugal – é de esperar que ele não documente uma concepção única e uniforme da liberdade e da responsabilidade.

O propósito deste estudo é tentar discernir o que o AT diz sobre a liberdade e a responsabilidade e, porventura mais ainda, o que ele pressupõe relativamente a estas matérias. É grande a tentação de projectar os nossos próprios conceitos nos textos bíblicos, que são em grande parte estranhos à nossa cultura e podem, por isso, ter pouco ou nada a ver com o que pensamos poder ler neles. De facto, a interpretação que se dá dos textos bíblicos, nomeadamente no contexto da sua utilização pastoral, é frequentemente a projecção dos conceitos do intérprete no texto, não o sentido do próprio texto.

Com o intuito de minimizar as consequências do subjectivismo na leitura dos textos do AT, vamos abordá-los do ponto de vista histórico-crítico. Qualquer estudo histórico-crítico deste tipo deve partir necessariamente das palavras que designam as realidades indagadas, tendo em conta o contexto em que as ditas palavras ocorrem e os outros termos com que estão associadas. Procedendo assim, procura-se perceber o mais objectivamente possível o sentido original que as palavras tinham quando foram pronunciadas ou escritas e ouvidas ou lidas pela primeira vez. Ora a esmagadora maioria dos livros do AT não foi escrita de um fôlego nem por um só autor. Pelo contrário, os ditos livros são o resultado de sucessivas reelaborações ou reedições – revistas, actualizadas, corrigidas e aumentadas – feitas ao longo de séculos. Por isso, tratar-se-á, com frequência, de perceber o sentido que as palavras tinham não só na primeira edição do texto, mas

também o sentido ou os sentidos que elas adquiriram numa edição ulterior ou em edições ulteriores do mesmo texto.

A interpretação crente da Bíblia não acaba na determinação do sentido literal ou histórico dos textos. Esse sentido deve ser actualizado, isto é, transposto para as circunstâncias do intérprete, de modo que a sua comunidade possa apropriar-se dele numa perspectiva crente. Dito isto, não pode haver interpretação plenamente válida dos textos bíblicos sem ter em conta o seu sentido literal ou histórico. Negligenciá-lo seria abrir as portas ao subjectivismo total e ao puro arbitrário². Buscando o sentido literal ou histórico, vamos deixar-nos guiar pelas palavras e pelos seus significados. Isso leva-nos a tratar primeiro das liberdades cívicas e, depois, da liberdade ou do livre arbítrio e da responsabilidade.

Liberdades cívicas

I. LIBERDADE CÍVICA, CONTRAPOSTA À ESCRAVIDÃO

E A QUALQUER FORMA DE CATIVEIRO

Relativamente à liberdade, existe um contraste flagrante entre a cultura moderna ocidental e as culturas representadas pelo AT. Contrariamente à linguagem moderna ocidental, que usa os termos liberdade e aparentados com muita frequência, o AT serve-se muito pouco dos equivalentes hebraicos desse vocabulário. De facto, o AT só usa o vocabulário da liberdade, no sentido estrito, no contexto do que hoje se chama a liberdade cívica, nas suas manifestações mais fundamentais. De facto, a única liberdade de que o AT trata, de maneira explícita e com um vocabulário específico, é a liberdade cívica, contraposta à escravidão, à encarceração e ao cativeiro, diferentes formas de privação da dita liberdade.

Como os demais povos do Próximo Oriente antigo, os Israelitas, os Judaítas e os Judeus praticaram a escravatura. No contexto bíblico, a escravidão era causada geralmente pela insolvência de uma dívida (2 R 4,1) ou por uma situação de extrema indigência, que levava

um homem a vender os seus familiares ou a vender-se a si próprio para salvar a vida – a sua e a da família – assegurando os bens indispensáveis para a sobrevivência, nomeadamente o alimento³. Por razões puramente económicas, a escravatura afectou porventura só uma percentagem muito pequena dos membros dos povos que nos legaram o AT. Com efeito, esses povos tiveram essencialmente uma economia de subsistência, baseada em explorações agrícolas e em actividades artesanais de carácter familiar e de dimensões muito modestas, que não comportavam uma força de trabalho escrava importante. Apesar disso, a escravatura ocupa um lugar de relevo na legislação vetero-testamentária. Os principais códigos legais bíblicos legislam sobre a matéria, tratando sobretudo da emancipação dos escravos⁴.

Jr 34,8-22 relata uma tentativa concreta de alforria geral, em conformidade com a legislação do Dt 15,12-18. O relato reconhece que a tentativa fracassou. Isso leva a suspeitar que, pelo menos neste ponto, a legislação deuteronómica relativa aos escravos era a expressão de uma visão utópica da sociedade iaveísta que não foi posta em prática.

É sobretudo nos códigos legais e no relato de Jr 34,8-22 que o AT usa os termos hebraicos correspondentes a livre/libertar/liberdade. Serve-se de dois grupos lexicais para expressar esses conceitos. O mais frequente é o radical *hfx*, documentado dezassete vezes sob a forma do adjetivo *hofxi* (“livre”, por oposição a escravo)⁵, uma vez sob a forma verbal *hāfaxe* (“libertar da escravidão”)⁶, e outra sob a forma do substantivo abstracto *hufxāh* (“liberdade”, oposta à escravidão)⁷. O outro termo que expressa a ideia da liberdade cívica é *dʿrôr*, palavra que designa tanto o perdão das dívidas como a libertação dos escravos – as duas realidades estavam ligadas – assim como o fim de qualquer privação da liberdade cívica⁸.

A liberdade expressa pelos grupos lexicais *hfx* e *dʿrôr* situa-se inteiramente na esfera humana, tendo sempre seres humanos como autores e beneficiários. A única excepção é Is 61,1, onde Iavé encarrega o seu mensageiro de anunciar aos cativos a liberdade (*dʿrôr*) de que ele é o autor. Este texto põe a liberdade dos cativos em

paralelismo com a abertura (*pth*), subentendendo-se, a abertura das portas da prisão para que os presos possam sair livres⁹.

II. AS “INTERVENÇÕES LIBERTADORAS” DE IAVÉ

A FAVOR DO “SEU POVO” OU DE UM FIEL

Abundam no AT as intervenções de Iavé em que os leitores modernos vêem verdadeiras libertações e, por conseguinte, expressam com o vocabulário correspondente. Na grande maioria dos textos vetero-testamentários, essas libertações têm por beneficiário o povo de Iavé. Nas lamentações e nas preces individuais, que se lêem sobretudo no *Saltério*, as libertações têm por beneficiário uma pessoa singular: a pessoa que se lamenta ou ora. De maneira um pouco surpreendente para o leitor moderno, o AT não usa nunca em relação com as acções de Iavé em questão o vocabulário hebraico que expressa explicitamente as ideias de livre/liberdade/libertar/libertação. Para referir essas acções, os autores bíblicos servem-se de uma grande variedade de outros grupos lexicais hebraicos. Sem qualquer pretensão de ser exaustivo, menciono os mais frequentes, que são porventura também os mais significativos. Sigo a ordem alfabética hebraica: *gā'al* (“resgatar, redimir”), *hāyāh* (na conjugação intensiva, curar), *yāçā'* (“sair” e, na conjugação causativa activa, “fazer sair”), *yāxa'* (“salvar, livrar, socorrer, defender, ajudar, vencer, dar a vitória”), *nāham* (“consolar”), *nāçal* (“arrebatar, subtrair, arrancar de, livrar, salvar”), *āzar* (“ajudar, auxiliar, socorrer”); *ālah* (“subir”, na conjugação causativa activa, “fazer subir”), *pādāh* (“resgatar, recuperar, redimir, livrar”), *pālat/mālat* (“escapar, evadir-se, fugir”), *çādaq* (na conjugação intensiva, “justificar, declarar inocente”; na conjugação causativa activa: “fazer justiça, dar razão”), *xālah* (“enviar, mandar, mandar, soltar, despedir”).

As traduções modernas do AT vertem às vezes os grupos lexicais que referi e outros aparentados com o grupo lexical livre/liberdade/libertar/libertação. Existe, de facto, a tendência para expressar, em termos de libertação, todas as intervenções de Iavé a favor do seu povo ou dos seus fiéis individuais. As acções de “salvar”, “livrar de qualquer mal ou perigo”, “fazer escapar de um perigo”, “fazer sair da casa de

escravos”, “curar”, “redimir”, “resgatar”, “socorrer”, “auxiliar”, “fazer justiça” são consideradas como libertações. Segundo esta leitura do AT, Iavé é essencialmente o libertador do seu povo e dos seus fiéis. Esta interpretação do AT baseia-se num nivelamento semântico do variadíssimo vocabulário hebraico relativo às intervenções de Iavé a favor do seu povo e dos seus fiéis. Esse nivelamento tem como resultado a perda de muitos dos matizes que o dito vocabulário expressa ou conota e, por conseguinte, o esvaziamento de parte do conteúdo das acções de Iavé a favor do seu povo e dos seus fiéis. Em última análise, o nivelamento semântico empobrece a própria imagem de Iavé, despojando-a de muitos dos traços que o AT lhe atribui.

Além disso, a leitura do AT em questão parece-me ter outro defeito porventura mais grave e que empobrece ainda mais e reduz a imagem de Iavé. Esse defeito consiste no facto de ter em conta sobretudo, se não exclusivamente, a acção de Iavé a favor do “seu povo”, o pequeníssimo Israel, e dos seus fiéis declarados. Ora, Iavé não intervém só a favor deles. Fá-lo também a favor do universo, que criou e pelo qual vela. Antes de ser o Deus de Israel, Iavé é o criador do cosmos e, por conseguinte, o rei universal, o garante da justiça ou da ordem do mundo e o autor da bênção dos seres vivos: homens (Gn 1,27-28; 5,2; 9,1) e animais (Gn 1,20-22)¹⁰. Essas imagens de Iavé, que não restringem a sua acção a Israel mas a estendem a tudo o que existe, são as mais fundamentais no AT.

III. A “LIBERDADE/LIBERTAÇÃO” NO CONTEXTO DA LENDA DAS ORIGENS EGÍPCIAS DE ISRAEL

1. INTRODUÇÃO

A lenda das origens egípcias de Israel é porventura o caso mais flagrante da tendência para expressar as intervenções de Iavé a favor de Israel em termos de libertação. Essa tendência começou já no AT, tendo prosseguido tanto na tradição cristã como na tradição judaica. A sua principal expressão contemporânea é porventura a chamada “Teologia da Libertação”, elaborada por teólogos católicos

latino-americanos, nas últimas décadas do século passado. Tendo em conta o lugar proeminente que a lenda das origens egípcias de Israel ocupa na tradição bíblica e pós-bíblica, é particularmente interessante estudar a terminologia de que o AT se serve para a expressar. O AT usa vários grupos lexicais hebraicos nesse contexto. A cada um deles corresponde a sua representação da lenda das origens de Israel e, em última análise, a sua imagem do próprio Iavé, o protagonista divino da dita lenda. Vamos deter-nos só nos dois grupos lexicais mais frequentes¹¹, começando por aquele que, a meu ver, foi o primeiro a ser usado.

2. PELA ACÇÃO DE IAVÉ, ISRAEL SOBE DO EGÍPTO PARA CANAÃ

A. SUBIDA DO EGÍPTO PARA CANAÃ

Os textos mais antigos do AT expressam a lenda da origem egípcia de Israel com o verbo *'ālāh*, "subir". É o segundo mais frequente entre os verbos com que o AT refere esse episódio. Nesse contexto, o verbo ocorre 11 vezes na conjugação simples. Tem Israel como sujeito: Israel sobe ou subiu do Egípto¹². Mas é usado sobretudo na conjugação causativa activa, documentada 41 vezes. Israel é então o complemento directo do verbo, que pode ter vários sujeitos. Na grande maioria das ocorrências o sujeito é o próprio Iavé, que faz ou fez subir Israel do Egípto¹³. Nos restantes casos o sujeito é Moisés, que age a mando de Iavé. Moisés age só¹⁴ ou juntamente com Aarão¹⁵. Por conseguinte, os causadores da subida de Israel do Egípto são respectivamente Iavé, Moisés e Aarão.

Embora os textos mencionem normalmente o Egípto, o ponto de partida da viagem, o verbo subir aponta para Canaã, o seu termo. No AT, as deslocações entre o Egípto e Canaã/Palestina expressam-se regularmente com o verbo subir (*'ālāh*). Simetricamente, as viagens em sentido inverso expressam-se com o verbo descer (*yārad*)¹⁶. Essa maneira de falar é natural, pois o percurso entre o Egípto e as colinas da Palestina é, de facto, uma subida e a viagem no sentido inverso uma descida. Dito isto, o verbo subir não se usa só para designar as deslocações entre o Egípto e a Palestina. Usa-se também para designar a viagem de outras partes do mundo para a Palestina. Assim, o regresso do exílio na Babilónia expressa-se com o verbo subir: os

Judeus sobem da Babilónia para a Judeia¹⁷. O emprego do verbo subir neste contexto destinava-se provavelmente a apresentar o regresso da Babilónia, assim como de todos os países onde “Israel” se dispersou, como a réplica da migração original do Egipto e o recomeço da história de “Israel”. Se não era esse o objectivo, o uso do verbo subir nos dois casos contribuiu certamente para a assimilação dos dois episódios (Jr 16,14-15; 23,7-8). Na dependência dos textos sobre o regresso da Babilónia, o sionismo retomou a mesma linguagem para designar a emigração para a Palestina praticada pelos Judeus desde a segunda metade do séc. XIX. Em neo-hebraico, essa emigração chama-se *‘lîyāh* (“subida”) e os que a praticam são os *‘olîm* (“que sobem”). Pelo contrário, os judeus israelenses que emigram para qualquer outro país são os *yordîm* (“que descem”).

Estando Jerusalém situada num dos lugares mais altos da Palestina, as deslocações para lá, a partir de qualquer ponto do território palestino, expressam-se, naturalmente, com o grupo lexical subir. No AT, esse vocabulário está documentado sobretudo no contexto da ida ao Templo. Os fiéis sobem ao templo de Iavé em Jerusalém¹⁸. Daí deriva porventura o título de “Cântico das Subidas”, dado a cada um dos Salmos entre 120 e 134. Segundo a opinião mais corrente, esses salmos eram cantados pelos peregrinos que se encaminhavam para o templo de Jerusalém. O verbo subir designa também a ida a outros templos, nomeadamente ao de Miçpa (Jz 20,3) e ao de Silo (1 S 1,3).

O uso do verbo subir tanto em relação com a Palestina, em geral, como em relação com um templo, em particular, nomeadamente com o templo de Jerusalém, nem sempre corresponde à realidade topográfica. De facto, a ideia da subida talvez se destine sobretudo a valorizar esses lugares, pondo-os literalmente acima de todos os outros (Is 2,1-3; Mq 4,1-2)¹⁹.

B. INTERPRETAÇÕES OPOSTAS DA SUBIDA DO EGÍPTO PARA CANAÃ

Amós e Oseias, duas pessoas que se apresentam como porta-vozes de Iavé no reino de Israel, na segunda metade do séc. VIII a.C., são – na medida em que é possível saber-se com alguma certeza – as testemunhas mais antigas da lenda das origens egípcias de Israel como povo. Ora ambos referem essas origens em termos de subida

e afirmam que essa subida foi causada por Iavé. No entanto, Amós e Oseias expressam apreciações diametralmente opostas do alcance religioso dessa subida. Para Oseias, ela é o acto fundador da relação única que ele crê existir entre Iavé e Israel. Movido exclusivamente pelo seu amor, Iavé chamou Israel do Egipto, fez dele o seu filho (Os 11,1), o seu povo ou a sua esposa – segundo a metáfora usada – e fê-lo subir do Egipto (Os 12,14). Pelo contrário, Amós não atribui à subida de Israel do Egipto um alcance religioso especial. Embora reconheça que essa migração foi causada por Iavé, o qual concedeu, desse modo, a Israel o território onde vive, o seu país, Amós nega que essa intervenção de Iavé a favor de Israel tenha criado uma relação especial entre ambos. É o que ressalta de Am 9,7, texto posto na boca do próprio Iavé:

«(Porventura) não sois vós para mim como os Cuxitas,
ó Israelitas? – oráculo de Iavé – .

(Acaso) não fiz subir Israel do país do Egipto,
os Filisteus de Cáftor e Aram de Quir?»

Para o autor deste texto, é evidente que as “subidas” do Egipto, de Cáftor e de Quir, respectivamente por parte de Israel, dos Filisteus e de Aram, são da mesma ordem. O tom polémico da pergunta feita por Iavé pressupõe que as pessoas visadas consideravam a subida de Israel do Egipto como um acontecimento ímpar e um privilégio que Iavé só teria concedido a Israel. A subida do Egipto fundaria a relação única que, segundo a primeira pergunta de Iavé, os interpelados pretendem ter com ele, e seria a prova dessa relação. Iavé rejeita em absoluto essa interpretação da subida de Israel do Egipto. Para ele, a subida de Israel do Egipto não tem nada de especial. É uma entre outras. Como fez subir Israel do Egipto, Iavé fez também subir os seus vizinhos – e, com frequência, inimigos – cada um do seu respectivo lugar de origem. Por conseguinte, a subida de Israel do Egipto não pode fundar ou provar a pretensão que as pessoas visadas por Am 9,7 têm de gozar de uma relação especial com Iavé.

Segundo uma corrente da exegese actual iniciada por Werner H. Schmidt²⁰, nenhum dos cinco textos do livro de Amós que se referem às origens egípcias de Israel (2,10-12; 3,1-2; 4,10; 5,25-26 e 9,7) remontaria ao seu titular. Esses textos seriam obra de um redactor

deuteronomista da época babilónica²¹ ou posterior²². Os argumentos invocados a favor do carácter secundário de Am 2,9-12; 3,1-2a; 4,6-11 e 5,25-26 parecem-me convincentes, mas não valem em relação a Am 9,7. Com efeito, é pouco plausível que Am 9,7²³ seja da mesma mão que Am 2,10 e 3,1-2, pois Am 9,7 expressa uma concepção da subida de Israel do Egito incompatível com a que Am 2,10 e 3,1-2 confessam. Enquanto que, em Am 9,7, a subida de Israel do Egito é uma entre as migrações de povos que Iavé causou, em Am 2,10 e, sobretudo em Am 3,1-2, ela é um privilégio que Iavé concedeu só a Israel e que criou uma relação ímpar entre ambos. Para o autor ou os autores de Am 2,10 e 3,1-2, o privilégio de Israel é, sem dúvida, uma fonte de exigências maiores da parte de Iavé e acarretará um castigo mais severo, caso Israel seja infiel a Iavé, mas isso não anula o facto de que a subida de Israel do Egito é um privilégio ímpar. Pelo contrário, a insistência nas exigências e na severidade do castigo realçam ainda mais a grandeza do privilégio de que Israel é o beneficiário. A concepção da subida do Egito que Am 2,10 e 3,1-2 expressam, semelhante se não idêntica à que impregna os oráculos de Oseias, é justamente aquela que o próprio Iavé rejeita em Am 9,7. Dito isto, o vocabulário de Am 2,10 e 3,1-2 opõe-se à hipótese da atribuição desses textos a um redactor deuteronomista. Com efeito, no contexto das origens egípcias de Israel, o *Deuterónimo* usa regularmente o verbo *hōçî* (“fazer sair”), não o verbo *he‘lāh* (“fazer subir”). Usa 20 vezes o primeiro e só uma o segundo²⁴. Tanto no vocabulário como no conteúdo, Am 2,10 e 3,1-2 assemelham-se a *Oseias* (12,14), não ao *Deuterónimo*. Jörg Jeremias tem provavelmente razão de ver em Am 2,10 e 3,1-2 o fruto da assimilação da mensagem de Amós à mensagem de *Oseias*²⁵, que é diametralmente oposta. Esses textos, sobretudo Am 3,1-2, destinar-se-iam a fazer de Amós um expoente do iaveísmo de *Oseias*, rival do iaveísmo que Amós professou.

Seguindo as pegadas de Hartmut Gese, vários exegetas vêem afinidades teológicas entre Am 9,7 e duas séries de textos do *Deuterónimo*²⁶. Uma declara que Iavé não deu só a Israel o seu país, mas fez o mesmo com os vizinhos de Israel, dando a cada um deles o país respectivo (Dt 1-3); a outra informa sobre a razão que levou Iavé a escolher Israel para seu povo (Dt 7,7-8; 9,5-6). Am 9,7 e Dt

1-3 expressam sem dúvida a mesma concepção da origem da ligação entre os diferentes povos e os respectivos territórios. Ambos atribuem essa ligação à acção de Iavé. Pelo contrário, Am 9,7 e o *Deuteronomio* opõem-se a respeito das relações entre Iavé e Israel. É verdade que o *Deuteronomio* declara que não foi por causa da importância ou dos méritos de Israel que Iavé o escolheu para seu povo (Dt 7,7-8; 9,5-6). Mas, contrariamente ao que pressupõe Am 9,7, o *Deuteronomio* afirma explicitamente que Iavé escolheu Israel e estabeleceu com ele uma relação absolutamente ímpar (Dt 7,6; 14,2; 26,18-19). Além disso, Am 9,7 e o *Deuteronomio* têm em comum a crença na origem egípcia de Israel, mas expressam-na de maneira diferente, respectivamente em termos de subida e de saída. Mais importante: Contrariamente a Am 9,7b, que não reconhece nenhuma significação religiosa especial à *subida* do Egípto, no *Deuteronomio*, a *saída* do Egípto está indissolúvelmente ligada à relação especial entre Iavé e Israel. Segundo o *Deuteronomio*, a *saída* do Egípto define Israel. Este é o povo que Iavé, o seu Deus, fez sair do Egípto, a casa de escravos (Dt 5,6.15).

Decorre do que precede que não há no Antigo Testamento outra voz que convenha melhor ao pronunciamento de Am 9,7 do que a do próprio Amós, para quem Israel não é senão um povo entre os outros²⁷.

C. DA SIMPLES MIGRAÇÃO À LIBERTAÇÃO

Embora estejam em desacordo total sobre o alcance religioso da subida de Israel do Egípto, o autor de Am 9,7 e as pessoas visadas estão de acordo para ver nela uma migração, que não implica a libertação ou a salvação de qualquer mal. Pode dizer-se outro tanto de Oseias. Tanto para os destinatários de Am 9,7 como para Oseias, a subida do Egípto é um benefício ímpar que Iavé concedeu a Israel, mas nada sugere que a consideram como uma libertação ou uma salvação. É uma migração que Iavé causou para bem de Israel.

Dito isto, no AT, a subida de Israel do Egípto nem sempre é uma simples migração. Uma série de textos, posteriores aos já referidos, apresenta-a como uma libertação ou um resgate. A expressão “fazer subir do Egípto” foi, assim, objecto de uma evolução semântica.

Adquiriu as conotações de libertação, resgate. Essa evolução está ligada a uma mudança na apresentação do Egípto. Enquanto a maioria dos textos que mencionam a subida do Egípto referem esse país simplesmente como o ponto de partida, sem fixarem nele a atenção, os restantes, que estão entre os mais recentes, centram a atenção no próprio Egípto, apresentando-o como o lugar da opressão ou da escravidão, de que lavé livra, liberta ou resgata Israel. A locução “fazer subir do Egípto” toma então, indirecta ou directamente, o sentido de livrar, libertar, resgatar. Numa série de ocorrências, ela expressa indirectamente essas ideias, graças ao paralelismo com termos pertencentes ao campo semântico da libertação no sentido moderno da palavra. Assim, em Ex 3,7-8, após ter insistido na aflição (“*nî*”) de que Israel sofria no Egípto (v. 7), lavé declara: «Por isso desci para o livrar do domínio do Egípto (*l’haçîlô mîyad miçrayim*, literalmente: para o tirar da mão do Egípto) e fazê-lo subir dessa terra para uma terra boa e espaçosa...» (v. 8). As expressões “fazer subir do Egípto” e “livrar do domínio do Egípto”, em paralelismo, lêem-se também em Jz 6,8-9 e 1 S 10,18. Jz 6,8-9 acrescenta-lhes “fazer sair do Egípto”, que é, como veremos, a expressão mais frequente no contexto da lenda das origens egípcias de Israel. Jz 6,8-9 põe na boca de um profeta anónimo a seguinte declaração de lavé: «... Eu vos fiz subir do Egípto e vos fiz sair da casa de escravos (*wā’oçi’ ’tkem mibêt ’bādîm*). Eu vos livreí do domínio do Egípto e do domínio de todos os que vos oprimiam ...». Por fim, em Mq 6,4, a expressão “fazer subir da terra do Egípto” está em paralelismo com “resgatar”. Dirigindo-se ao povo para lhe recordar os benefícios que lhe concedeu, lavé declara:

«... fiz-te subir da terra do Egípto,
e da casa de escravos te resgatei...».

Nas outras ocorrências, a locução “fazer subir do Egípto” expressa directamente a ideia de livrar ou libertar, mediante um qualificativo dado ao Egípto. Assim, em Ex 3,17, lavé promete aos anciãos de Israel: «... Far-vos-ei subir da aflição do Egípto para a terra dos Cananeus...». Respondendo ao desafio de escolher entre lavé e outros deuses, o povo responde a Josué com a seguinte confissão de fé iaveísta: «... longe de nós abandonarmos a lavé para servirmos

outros deuses! Iavé, o nosso Deus, é aquele que nos fez subir, a nós e a nossos pais, da terra do Egípto, da casa de escravos...» (Js 24,16-17). 2 R 17,7 introduz as razões da conquista assíria do reino de Israel (722/1 a.C.) com a seguinte declaração: «Isso aconteceu porque os filhos de Israel pecaram contra Iavé seu Deus, que os fizera subir da terra do Egípto, de sob o domínio de Faraó, rei do Egípto...»²⁸.

3. IAVÉ FEZ SAIR ISRAEL DO EGÍPTO, A “CASA DE ESCRAVOS” (O ÊXODO)

Como vimos, Jz 6,8-9 põe em paralelismo os dois grupos lexicais de que o AT se serve mais amiúde para expressar a ideia das origens egípcias de Israel: “Eu vos fiz subir do Egípto e vos fiz sair da casa de escravos”. A expressão “eu vos fiz sair” traduz a conjugação causativa activa do verbo *yāçā’* (“sair”). Este verbo é o mais frequente nos textos relativos à origem egípcia de Israel. Lê-se 30 vezes na conjugação simples, tendo Israel como sujeito: Israel sai do Egípto²⁹. Lê-se 83 na conjugação causativa activa, isto é, mais de ¼ das 277 ocorrências dessa conjugação do verbo no AT. No contexto da origem egípcia de Israel, o verbo *yāçā’*, na conjugação causativa activa, tem geralmente Iavé como sujeito e Israel como complemento directo: Iavé faz/fez sair Israel do Egípto³⁰. Em vários textos, o verbo tem como sujeito Moisés³¹, Moisés e Aarão³², um anjo³³. No contexto das origens de Israel, o verbo sair (*yāçā’*) lê-se sobretudo no *Deuterónimo* e nos escritos afins, mas também é frequente nos escritos sacerdotais e em vários outros textos. A ideia da saída de Israel do Egípto tornou-se predominante, como indica o próprio nome que se dá habitualmente ao episódio central da lenda das origens egípcias de Israel. Com efeito, “Êxodo” é a transliteração do grego *eksodos* (“saída”)³⁴.

Contrariamente ao verbo subir, que aponta normalmente para Canaã, o termo da migração, o verbo sair aponta para o Egípto, o ponto de partida. Daí que os textos que falam da subida, pelo menos os mais antigos, prestem pouca atenção ao Egípto e se refiram a ele em termos neutros. Pelo contrário, os textos que falam do Êxodo prestam muita atenção ao Egípto, que apresentam como sendo a terra onde Israel foi escravo. A ideia da escravidão no Egípto deve ter sido uma criação dos autores deuteronomistas. Com efeito, o *Deuterónimo* é o livro que mais insiste nela. Exorta Israel a recordar-se de que

foi escravo no Egito e invoca essa circunstância para fundamentar as leis relativas aos escravos³⁵ e às outras categorias sociais mais desprotegidas: os estrangeiros, os órfãos e as viúvas³⁶. O *Deuteronomio* e os escritos aparentados qualificam amiúde o Egito de “casa de escravos”³⁷, fornalha de ferro³⁸ e lugar de opressão³⁹. A saída de Israel do Egito equivale, assim, à sua libertação da escravidão, graças à intervenção de Iavé. A ideia de libertação é amiúde reforçada com o uso de vários outros termos, postos em paralelismo com *yācā’*: *gā’al* (resgatar)⁴⁰, *pādāh* (redimir)⁴¹, a conjugação causativa activa de *nāçal* (livrar)⁴² e de *ālāh* (fazer subir)⁴³, etc.

O verbo *yācā’* prestava-se bem para apresentar a saída de Israel do Egito como sendo uma libertação, pois é usado no contexto da libertação dos escravos hebreus⁴⁴, dos presos/prisioneiros, no sentido próprio ou figurado do termo⁴⁵ e do domínio de um país estrangeiro (2 R 13,5)⁴⁶.

Embora insista muito na ideia da escravidão de Israel no Egito e se sirva, predominantemente, do verbo *yācā’* – um termo apropriado – para expressar a libertação da dita escravidão, o AT não usa nunca, nesse contexto, o grupo lexical *hfx*, que é a terminologia técnica para expressar a ideia de liberdade cívica, contraposta à escravidão. O facto é surpreendente. Parece pouco plausível que a ausência total do vocabulário específico para expressar a libertação dos escravos no contexto do Êxodo seja fruto do acaso. É mais provável que os autores dos textos bíblicos em questão se tenham absterido deliberadamente de usar o grupo lexical *hfx*. Por que razão o terão feito? Vários textos relativos ao Êxodo e ao estatuto dos escravos hebraicos sugerem uma resposta a esta pergunta⁴⁷. Ressalta claramente dos textos relativos ao Êxodo que, quando Iavé libertou ou resgatou Israel da escravidão do Egito, não o deixou sem dono. Resgatando Israel do Egito, Iavé tomou posse dele. Israel mudou de dono. Deixou de ser propriedade do Egito, passando a ser propriedade de Iavé. Pelo Êxodo, o próprio Iavé se tornou o dono de Israel, o qual, por conseguinte, se tornou o escravo de Iavé. Dt 6,12-13 é porventura o texto bíblico que afirma essa mudança de dono da maneira mais clara: “... Não te esqueças de Iavé que te fez sair da terra do Egito, da casa de escravos! É a Iavé teu Deus que temerás. A ele servirás e pelo seu nome jurarás.”

“Servirás” traduz o verbo *‘abad*, do mesmo radical que o substantivo *‘ebed* (escravo). Iavé libertou Israel da escravidão do Egíto para o pôr ao seu próprio serviço⁴⁸.

A Lei de Santidade (Lv 17-26) declara que, tendo-se tornado propriedade de Iavé, os Israelitas não podem voltar a ser escravos do Egíto (Lv 26,13) nem tornar-se escravos seja de quem for (Lv 25, 39-55). Lv 25,42 expressa isso de maneira particularmente clara: “Na verdade, eles (isto é, os Israelitas) são meus escravos, pois os fiz sair da terra do Egíto, e não devem ser vendidos como se vende um escravo”⁴⁹. A pertença dos Israelitas a Iavé fundamenta a discriminação entre eles e os membros dos outros povos. Enquanto os membros dos outros povos podem ser escravos dos Israelitas, os Israelitas não podem ser escravos de nenhum ser humano, nem dos estrangeiros nem dos seus próprios concidadãos⁵⁰.

4. CONCLUSÃO

A tradição das origens egípcias de Israel começou por falar de uma simples migração, causada por Iavé, sem qualquer conotação salvífica. É a versão da lenda que se lê nos textos mais antigos, nomeadamente nos livros de Amós e de Oseias. Repare-se que os judaítas Isaiás e Miqueias, pouco posteriores aos israelitas Amós e Oseias, não mencionam a lenda das origens egípcias de Israel. Tudo indica que não a conheciam. A dada altura, a subida do Egíto transformou-se na libertação da escravidão, em que Israel se encontrava no Egíto. Representada nomeadamente pelos escritos deuteronomistas e sacerdotais, esta versão da lenda das origens egípcias de Israel tornou-se dominante e, por assim dizer, canónica. É o chamado Êxodo. A versão mais recente da lenda das origens egípcias de Israel não excluiu a mais antiga. Alguns textos recentes, de carácter antológico, justapõem as duas versões. Noutros textos, a versão mais recente absorveu a mais antiga.

Embora tenha acabado por apresentar a “emigração” do Egíto como uma libertação da escravidão, o AT nunca usa o vocabulário técnico da alforria neste contexto. Isso deve-se provavelmente ao facto de que, segundo os autores do AT, Israel se limitou então a mudar de dono. Deixou de ser escravo do Egíto para se tornar escravo de Iavé.

Liberdade e responsabilidade humanas

I. INTRODUÇÃO

Os textos do AT anteriores à época helenística não mencionam a liberdade espiritual ou o livre arbítrio; não tratam explicitamente da capacidade que os seres humanos têm de escolher entre duas ou mais possibilidades e de optar por uma delas. Tão pouco mencionam a responsabilidade no sentido moral do termo, uma realidade que está indissolivelmente ligada ao livre arbítrio. De facto, nem sequer existe no hebraico bíblico um termo próprio para expressar a ideia de responsabilidade. É verdade que o AT legisla sobre a responsabilidade jurídica, mas designa essa realidade mediante várias expressões que não são propriamente termos técnicos. Relativamente à responsabilidade, os dicionários e enciclopédias bíblicos são um bom reflexo da realidade linguística do AT. Deixando-se guiar, naturalmente, pelas palavras, essas obras não comportam um artigo intitulado “responsabilidade”. O *Supplément au Dictionnaire de la Bible* é uma excepção. Com efeito, tem um artigo sobre a responsabilidade, mas que é inteiramente consagrado à responsabilidade jurídica, a única de que o AT trata explicitamente⁵¹. A maioria dos dicionários e enciclopédias bíblicos aborda a questão da responsabilidade no artigo sobre a retribuição, que é uma consequência da responsabilidade.

O silêncio do AT sobre o livre arbítrio e a responsabilidade moral revela que os seus autores não se interessavam por essas realidades do ponto de vista teórico. O interesse teórico por essas questões só começa a manifestar-se na época helenística, sobretudo nos escritos sapienciais. Deve-se provavelmente à influência da filosofia grega. Embora a esmagadora maioria dos livros do AT não manifeste um interesse teórico pelas questões do livre arbítrio e da responsabilidade moral, essas realidades estão presentes em todos os ditos livros. A liberdade e a responsabilidade humanas são os pressupostos e os fundamentos da moral vetero-testamentária, que rege tanto o

comportamento divino como o comportamento humano. Dito isto, existem também no AT testemunhos de uma concepção amoral de Deus, do homem e das relações entre ambos. Essa concepção é minoritária na forma final do AT. No entanto, ela deve ter sido uma das características da religião oficial do reino de Judá durante séculos. Como veremos, vários textos proféticos mostram que houve uma concorrência renhida entre a concepção moral e a concepção amoral, que se traduziu num conflito agudo entre os expoentes dessas duas teologias. Esse conflito deve ter durado séculos. Do ponto de vista moderno, a concepção amoral pode parecer-nos primitiva, mas isso não é uma razão para a negligenciar e, ainda menos, para a ocultar. A sua observação pode contribuir, por contraste, para melhor situar e apreciar a concepção moral de Deus, do homem e das relações entre ambos. Começamos pela concepção amoral.

II. CONCEPÇÃO AMORAL (SACRAL) DE DEUS, DO HOMEM E DAS RELAÇÕES ENTRE AMBOS

No AT, a concepção amoral de Deus, do homem e da relação entre ambos está associada aos símbolos e aos lugares da presença divina, nomeadamente ao Templo de Jerusalém e à Arca de Deus. Lê-se nas principais partes do AT.

1. CARÁCTER SACRAL DA ARCA DE DEUS

O AT insiste no carácter sacro da Arca de Deus, símbolo da presença divina. No contexto do AT, a sacralidade consiste essencialmente na consagração a Deus. Um objecto ou um lugar sagrado pertence a Deus. No caso da Arca, uma das consequências da pertença a Deus é o facto de que ela é intocável no sentido literal da palavra. Segundo Nm 4,5.15.20, nem os levitas, que tinham o encargo de a transportar, podiam aproximar-se dela antes de os sacerdotes a terem coberto com um véu. Ex 25,15 informa que, para não tocarem na Arca, os levitas carregavam-na sobre varais. Tocá-la tinha como consequência a morte. É o que ilustra o episódio da sua trasladação para Jerusalém (2 S 6,1-19). Ameaçando a Arca cair do carro de bois em que era transportada, Uzá deitou-lhe a mão para a segurar. «Então a ira de

lavé se acendeu contra Uzá, e Deus o feriu ali mesmo por esta falta⁵²; e morreu ali junto à Arca de Deus» (2 S 6,7). Sem ter em conta a intenção de Uzá, que nos parece inteiramente louvável e digna de recompensa, o próprio lavé, que a Arca tornava presente, o feriu de morte, pelo simples facto de ter tocado nela. Foi como se Uzá tivesse tocado num cabo de alta tensão. Noutros relatos, a Arca de Deus é, por assim dizer, um talismã benéfico para uns e maléfico para outros, sem qualquer relação com a liberdade humana (1 S 5,1-7,1; 2 S 6,1-19).

2. JERUSALÉM, CIDADE INVIOLÁVEL, POR SER A CAPITAL DE LAVÉ, O REI UNIVERSAL

A imagem de lavé que predomina no AT é a do rei. lavé é o rei do cosmos, por ser o seu autor. lavé tornou-se o rei universal graças à sua vitória contra o Caos primordial. Para os Judaítas e para os Judeus, o templo de Jerusalém é o palácio real de lavé e Jerusalém é a sua cidade e a sede do seu reino universal. É o que pode chamar-se o mito de Jerusalém, que é o artigo fundamental do seu “credo iaveísta”.

O mito de Jerusalém foi objecto de duas interpretações rivais, uma sacral, para não dizer mágica, e a outra moral. Tudo indica que a primeira foi a interpretação oficial, pelo menos durante a época monárquica. Os teólogos oficiais concluíam que a presença de lavé tornava o templo e a cidade invulneráveis. Qualquer ameaça contra Jerusalém era tida por um regresso do Caos. lavé voltará a derrotá-lo, em cada nova investida, como o derrotou aquando da criação⁵³. Esta crença ocupa um lugar importante no AT. Está documentada em duas séries de textos. Uma delas consta de textos que contêm confissões explícitas da dita crença, apresentada como um dos artigos fundamentais do “credo iaveísta ortodoxo”. É o caso de vários salmos – nomeadamente 46; 48 e 76 – e de várias passagens do livro de Isaías: 8,8^b-10; 17,12-14; 29,5-8; 30,27-33; 31,5.8-9. A outra série é constituída por textos proféticos, que são, de facto, expressões da interpretação oposta do mito de Jerusalém. Num contexto de polémica, esses textos põem a crença na inviolabilidade de Jerusalém na boca dos dirigentes da cidade, para a rejeitar como uma ilusão funesta (Is 28,14-18; Mq 3,9-12 e Jr 7,1-15). A interpretação sacral

(amoral) do mito de Jerusalém caracteriza-se pela ausência da liberdade. Iavé reage, aparentemente, de maneira automática – como se não gozasse de liberdade. Por seu lado, a população de Jerusalém não desempenha qualquer papel activo. O destino da cidade não depende em nada do comportamento dos seus habitantes. Voltaremos a abordar estas questões ao estudar os textos proféticos que contrapõem as duas interpretações rivais do mito de Jerusalém.

III. CONCEPÇÃO MORAL DE DEUS, DO HOMEM E DAS RELAÇÕES ENTRE AMBOS

1. INTRODUÇÃO

A concepção moral de Deus predomina largamente no AT, lendo-se em todas as suas partes. Não tendo qualquer pretensão de seguir a ordem cronológica – o que aliás não seria fácil de fazer – começamos pelos livros sapienciais, passando depois aos mitos das origens, para terminar com os oráculos proféticos mais antigos (séc. VIII e VII a.C.).

2. LIVROS SAPIENCIAIS

Os livros sapienciais (*Provérbios, Job, Eclesiastes, Eclesiástico e Sabedoria*) documentam unicamente a concepção moral de Deus, do ser humano e da relação entre ambos. Esta concepção pressupõe a liberdade tanto de Deus como dos seres humanos. Os livros sapienciais estão entre os escritos bíblicos que mais insistem nas consequências – boas ou más – das acções ou dos comportamentos humanos. Deles ressalta de maneira particularmente clara que esta ideia é fruto da experiência e da reflexão, acumuladas ao longo das gerações e transmitidas de pais a filhos ou de mestres a discípulos. Com efeito, a experiência mostra que determinados comportamentos ou acções engendram naturalmente determinados resultados – felizes ou infelizes – para os seus autores. Os livros sapienciais estão repletos de observações nesse domínio. Vejamos alguns exemplos.

« A mão preguiçosa empobrece,
o braço diligente enriquece » (Pr 10,4)⁵⁴.

- «25 Aquele que atira uma pedra para o ar atira-a sobre a sua cabeça, quem fere traiçoeiramente recebe o contragolpe.
 26 Aquele que cava um buraco nele cairá, quem arma um laço nele cairá.
 27 Aquele que faz o mal, sobre ele o mal recairá, sem mesmo saber donde lhe vem» (Eclo 27,25-27)⁵⁵.

Esta espécie de autonomia das acções humanas não implica de modo algum que se prescindir de Deus. Este está sempre presente, pelo menos, como autor e garante da ordem pela qual o mundo deve reger-se, ordem que é subvertida pelas acções ou pelos comportamentos maus. Uma diferença significativa entre os sábios e os titulares dos livros proféticos tem a ver com os seus destinatários. Enquanto os sábios, pelo menos os mais antigos, se dirigem a pessoas singulares, os titulares dos livros proféticos dirigem-se ao povo no seu conjunto ou mais frequentemente às suas classes dirigentes. Seja como for, é todo o povo que sofre as consequências das decisões dos dirigentes.

No contexto do AT, os autores dos livros sapienciais foram, naturalmente, os iniciadores da reflexão teórica sobre as questões da liberdade e da responsabilidade. Essa reflexão começou na época helenística e deve-se provavelmente, pelo menos em parte, à influência da filosofia grega. Um dos seus principais representantes é o livro do Eclesiástico (cerca de 180 a.C.). O lugar clássico é Eclo 15,11-20.

- «11 Não digas: “Foi por causa de Deus que me desviei”,
 porque ele não faz aquilo que odeia.
 12 Não digas; “É ele que me faz errar”,
 porque ele não tem necessidade de um homem pecador.
 13 O Senhor odeia toda a espécie de abominação
 e nenhuma é amável para os que o temem.
 14 Ele próprio, desde o princípio, criou o homem
 e deixou-o entregue às mãos do seu conselho⁵⁶.
 15 Se quiseres, observarás os mandamentos:
 A fidelidade está em fazer a vontade de Deus⁵⁷.
 16 Ele colocou diante de ti o fogo e a água;
 para o que quiseres estenderás a tua mão.

- 17 Diante dos homens está a vida e a morte,
a cada um será dado o que prefere.
18 É grande, pois, a sabedoria do Senhor,
ele é forte e poderoso e vê todas as coisas.
19 Seus olhos estão voltados para os que o temem,
ele conhece todas as acções do homem.
20 Não ordenou a ninguém ser ímpio,
não deu a ninguém licença de pecar.»

3. MITOS DAS ORIGENS

A. RELATO SACERDOTAL (GN 1,1-2,4^a)

O relato sacerdotal das origens, em Gn 1-11, evoca a degradação da humanidade, que Deus criara muito boa (Gn 1,31). Esta degradação é obra da própria humanidade, que é assim responsável pelos infortúnios que a afligem. Gn 6,5-7 justifica o dilúvio pela maldade do coração do homem. Só escapa à destruição Noé, o único justo aos olhos de Deus (Gn 6,8 e 7,1). Situado após o dilúvio, Gn 8,20-21 corresponde a Gn 6,5-7. Em Gn 6,5, os maus desígnios do coração do homem provocam o arrependimento de Deus perante o relativo “fracasso” da criação. Após o dilúvio, em Gn 8,21, Deus renuncia a voltar a amaldiçoar a terra por ter constatado que o mal habita o coração do homem desde a sua juventude. O facto de que a maldade está arraigada no coração do homem torna-se assim, em Gn 8,21, uma circunstância atenuante.

B. GN 2,4B-3,24 (O CHAMADO RELATO J DA CRIAÇÃO).

O relato da criação de Gn 2,4b-3,24 declara que a humanidade é responsável pelos males de que sofre, especificando os infortúnios que são próprios respectivamente à mulher e ao homem (sobretudo Gn 3, 14-19)⁵⁸. Os ditos infortúnios devem-se à sua desobediência ao mandato divino. Repare-se que, de um modo geral, todas as leis bíblicas pressupõem a concepção moral de Deus, da humanidade e das relações entre ambos. Por conseguinte, pressupõem a liberdade humana.

4. LIVROS PROFÉTICOS

A. O ANÚNCIO DO INFORTÚNIO MOTIVADO

H. W. Wolff mostrou que a forma literária característica dos discursos feitos pelos titulares dos livros proféticos dos séculos VIII e VII a.C. comporta dois elementos: 1) a evocação de comportamentos ou de acções, presentes ou passados, que são maus, do ponto de vista moral ou religioso; 2) o anúncio de um infortúnio que, como consequência dos ditos comportamentos ou acções, vai abater-se sobre o seu autor.⁵⁹

Apesar da frequência e da importância desta forma literária, os exegetas não estão de acordo sobre a sua origem, o seu alcance e a sua designação. Seguindo as pegadas de C. Westermann⁶⁰, a maioria pensa que ela tem por modelo o processo judicial. Por isso chama-lhe «discurso de julgamento» ou «oráculo de condenação» e designa as suas partes por «acusação» e «sentença» ou «condenação». O próprio Iavé seria o acusador e o juiz. As pessoas visadas pelo oráculo seriam os réus.

Duvido que a forma literária em questão seja uma imitação do processo judicial e implique uma concepção judiciária das relações entre Iavé e o seu povo. É verdade que os oráculos atribuem com frequência o infortúnio a uma intervenção pessoal do próprio Iavé, o qual tanto pode servir-se dos fenómenos naturais como dos outros povos, pois é o senhor de ambos. Essas intervenções de Iavé podem ser encaradas como castigos, mas os textos usam raramente um vocabulário judiciário. De facto, muitos oráculos parecem pressupor que as acções ou os comportamentos perversos estão já prenhes das consequências funestas que terão para os seus próprios autores, limitando-se os porta-vozes de Iavé a manifestar ou revelar as ditas consequências. Por isso, de maneira puramente descritiva chamo à forma literária em questão “anúncio do infortúnio motivado”. Às vezes os oráculos anunciam o infortúnio sem indicar explicitamente quem é o seu agente. Assim, por exemplo, lê-se o seguinte em Is 5,8-10:

- «v. 8 - Ai! Os que juntam casa a casa,
os que acrescentam campo a campo,
até acabar a pequena propriedade
e serdes os únicos proprietários no meio do país.

- v. 9 - Lavé dos Exércitos (jurou-o) aos meus ouvidos:
Muitas casas tornar-se-ão uma ruína,
grandes e boas, mas sem moradores.
- v. 10 - Dez jeiras de vinha darão só um *bat*,
um *homer* de semente dará um *efá*⁶².»

O açambarcamento das casas e dos campos tem como consequências imediatas e evidentes privar as famílias pobres da habitação e dos meios de subsistência. Isaías revela solenemente, em nome de Lavé, que o açambarcamento de casas e campos não tem só essas consequências. Terá outras que afectarão os próprios açambarcadores. Essas consequências serão opostas ao que os açambarcadores pretendiam. Assemelhar-se-ão às consequências que o açambarcamento teve para as suas vítimas. Os açambarcadores não terão família para habitar as casas de que privaram as famílias pobres. Os campos e as vinhas, os meios de subsistência de que os açambarcadores privaram os pobres, longe de enriquecê-los, arruiná-los-ão, pois os campos só produzirão um décimo do que neles semear⁶³ e as vinhas não produzirão praticamente nada⁶⁴.

Outros oráculos afirmam explicitamente que o próprio Lavé fará recair as consequências das más acções ou dos maus comportamentos sobre a cabeça dos seus autores. Assim, por exemplo, Jr 6,19 põe na boca de Lavé a seguinte declaração:

« Escuta, país!
Eis que farei vir um infortúnio sobre este povo,
fruto de suas cogitações⁶⁵,
porque não atenderam às minhas palavras
e desprezaram a minha lei ».

Um pouco mais adiante, em Jr 14, 15-16, lê-se algo de semelhante:
« Por isso, assim disse Lavé contra os profetas que profetizam em meu nome, sem que eu os tenha enviado, e que afirmam que não haverá nesta terra espada nem fome. Pois bem, pela espada e à fome perecerão esses profetas! Quanto ao povo, ao qual eles profetizaram, será lançado nas ruas de Jerusalém, vítima da fome e da espada; não haverá ninguém para enterrá-los, nem a eles nem às suas mulheres, nem aos seus filhos nem às suas filhas. Derramarei sobre eles a sua

maldade ». Iavé devolve, de algum modo, às pessoas denunciadas a sua maldade, sob a forma de um infortúnio⁶⁶.

Seja qual for a realidade que lhe serviu de modelo ou de fonte de inspiração — pode ter sido mais do que uma — a forma literária do anúncio do infortúnio motivado liga o infortúnio ao mal moral ou religioso. Pressupõe que o mal moral ou religioso acarreta o infortúnio do seu autor. Inversamente, justifica o infortúnio de uma pessoa ou de um grupo pelo mal que essa pessoa ou esse grupo fizeram. A estrutura deste tipo de oráculo tem um enorme alcance teológico. Pressupõe uma concepção moral de Deus, dos seres humanos e das relações entre ambos. Os seres humanos são responsáveis pelas suas acções e pelas consequências destas. Por outras palavras, os seres humanos são autores, ou pelo menos co-autores, do seu destino.

B. A INTERPRETAÇÃO MORAL DO MITO DE JERUSALÉM

O alcance teológico da concepção moral de Deus, do homem e da relação entre ambos é particularmente flagrante no caso dos oráculos que têm Jerusalém por alvo: Is 28,14-18; 29,1-4; 31,4; Mq 3,9-12 e Jr 7,1-15. Remontando provavelmente aos séc. VIII-VII a.C., estes oráculos estão entre os mais antigos que foram pronunciados em Jerusalém ou, pelo menos, no reino de Judá. Como os teólogos oficiais, os autores destes textos crêem que a presença de Iavé no seu templo é a fonte do bem-estar de Jerusalém. No entanto, separam-se radicalmente dos teólogos oficiais na maneira de conceber o agir divino e no papel que atribuem aos seres humanos. Enquanto os teólogos oficiais afirmam que Iavé age “automaticamente” a favor de Jerusalém e não reconhecem qualquer papel aos seus habitantes, os autores dos textos proféticos mencionados declaram que Iavé intervém a favor ou contra Jerusalém, conforme o comportamento dos seus habitantes. Se puserem o seu destino inteiramente nas mãos de Iavé e fizerem reinar a justiça, Iavé intervirá a seu favor. Caso contrário, o próprio Iavé destruirá o seu templo e a sua cidade.

IV. OPOSIÇÃO ENTRE AS CONCEPÇÕES MORAL E AMORAL (SACRAL) DAS RELAÇÕES ENTRE JAVÉ E JERUSALÉM

1. INTRODUÇÃO

Vários textos proféticos expressam a oposição entre a concepção moral e a concepção sacral (amoral) das relações entre Javé e Jerusalém ou, particularmente, entre Javé e o seu templo (Is 28,14-18; 29,1-8; 31,4-5; Mq 3,9-12; Jr 7,1-15*). Vamos deter-nos em Is 29,1-8, texto que me parece particularmente interessante, pois contrapõe claramente a negação (vv. 1-4) e a afirmação (vv. 5-8) da inviolabilidade de Jerusalém.

2. TEXTO DE IS 29,1-8

- «1- Ai! Ariel, Ariel,
cidade onde acampou David.
Ajuntai⁶⁷ ano a ano,
que as festas completem o ciclo.
- 2 - Porei em aperto Ariel.
Tornar-se-á queixas e gemidos,
tornar-se-á para mim como o *ariel*.
- 3 - Acamparei contra ti, como David⁶⁸,
cercar-te-ei de postos,
erigirei contra ti obras de cerco.
- 4 - Serás abaixada. Da terra falarás
e do pó sairá abafada a tua palavra.
Como a de um espectro, a tua voz (subirá) da terra
e do pó, a tua palavra sussurrará.
- 5 - Mas a multidão dos teus estrangeiros⁶⁹ será como poeira fina,
como moinha que voa, a multidão dos tiranos.
E acontecerá que num instante, de repente,
- 6 - serás visitada por Javé dos Exércitos,
com trovões, tremores de terra, grande ruído,
tufões e tempestades e uma chama de fogo devorador.

- 7 - Será como um sonho, uma visão nocturna
a multidão de todas as nações que guerreiam contra Ariel,
todos os que a guerreiam, a sitiaram e a põem em aperto.
- 8 - Será como sonha o faminto que está a comer
e acorda com o estômago vazio,
ou como sonha o sedento que está a beber
e acorda cansado e com a garganta seca.
Assim será com a multidão de todas as nações
que guerreiam contra o monte Sião.»

A. O PRÓPRIO LAVÉ SITIARÁ JERUSALÉM (vv. 1-4)

Os vv. 1-4 formam uma unidade literária e lógica. O v. 1 denuncia um comportamento considerado mau e os vv. 2-4 anunciam o infortúnio que ele acarretará. Esses dois elementos constituem a estrutura do anúncio de infortúnio motivado, o género literário característico dos porta-vozes de lavé dos séculos VIII-VI a.C. que deram o nome à maioria dos livros proféticos. Is 29,1-4 pertence ao subgrupo desse género de oráculos que tem como principal característica o facto de começar por “ai!” (*hōy*, em hebraico). Na vida corrente, essa interjeição acompanhava a cerimónia do enterro⁷⁰. Os porta-vozes de lavé serviram-se dela para introduzir um género particular de anúncios de infortúnio motivados. Ao fazê-lo, eles representam de antemão o enterro das pessoas visadas.

Embora não nomeie lavé, o texto põe-lhe o discurso na boca. lavé dirige-se a Ariel, que é um cognome de Jerusalém. Em Ez 43,15-16, a palavra “ariel” designa a fornalha do altar, onde se queimava a carne das vítimas. É provavelmente a essa realidade que se refere Is 29,1-4. O texto designa assim Jerusalém com o nome da fornalha do altar, que é um dos elementos essenciais do templo de lavé. Insistindo no carácter cultural de Jerusalém, Is 29,1-4 aponta para o culto, que é o objecto da denúncia, no v. 1b, assim como para o massacre da população que tornará a cidade semelhante à fornalha do altar (v. 2b).

Segundo a estrutura da forma literária, o v. 1 expõe as razões do infortúnio anunciado nos vv. 2-4. Por isso, as ordens dadas por lavé «ajuntai ano a ano, que as festas completem o ciclo» devem ser

irónicas e expressar uma censura. Iavé denuncia a boa consciência e a autoconfiança que Jerusalém pensa poder fundar no culto. A cidade julga que, graças à celebração regular do culto, pode contar com a intervenção de Iavé a seu favor. Para o autor de Is 29,1-4, isso é uma ilusão fatal. Nem a presença de Iavé nem a celebração regular do culto garantem a intervenção de Iavé a favor de Jerusalém ou a põem ao abrigo do infortúnio. Is 29,1-4 não diz explicitamente de que depende a segurança de Jerusalém. Outros textos informam que a condição *sine qua non* da segurança de Jerusalém é a sua justiça e a sua entrega total nas mãos de Iavé (Is 28,14-18; Mq 3,9-12; Jr 7,1-15). Caso não reine nela a justiça e/ou não confie inteiramente em Iavé, o próprio Iavé se tornará o inimigo de Jerusalém, a sua cidade, e a sitiá-la, como fez outrora David (Is 29,2-4; cf. 31,4). Contrariamente ao cerco de David, que desencadeou o processo da glorificação de Jerusalém, o cerco de Iavé vai humilhá-la em extremo. Graças à interjeição “ai!”, o autor de Is 29,1-4 imita, de antemão, o enterro de Jerusalém. Desenvolvendo a ideia da morte de Jerusalém, o autor anuncia-lhe que Iavé a vai reduzir a uma sombra, cuja voz sairá da terra, como a de um espectro⁷¹.

B. IAVÉ INTERVIRÁ INCONDICIONALMENTE A FAVOR DE JERUSALÉM PARA A LIVRAR DE QUALQUER PERIGO

No v. 5, dá-se, bruscamente, uma reviravolta completa na situação. Jerusalém continua a ser atacada, mas o inimigo já não é o mesmo. Nos vv. 5-8, a cidade é alvo não do próprio Iavé, como nos vv. 1-4, mas de inimigos humanos: estrangeiros e tiranos anónimos (v. 5) e a multidão de todas as nações (vv. 7-8). A entrada em cena destes inimigos humanos é inesperada, pois nada no texto a anuncia ou faz prever. Por seu lado, Iavé desempenha, nos vv. 5-8, um papel oposto ao que lhe atribuem os vv. 1-4. Em vez de sitiar Jerusalém, como nos vv. 1-4, Iavé defende a cidade, intervindo a seu favor, com um poderoso arsenal cósmico (v. 6), para a livrar dos seus inimigos. O texto não dá, pelo menos de maneira explícita, as razões desta reviravolta de Iavé.

C. OUTROS TEXTOS DO LIVRO DE ISAÍAS COM A MESMA ESTRUTURA

Is 29,1-8 não é o único texto do livro de Isaías que justapõe, sem razão aparente, duas intervenções opostas de Iavé, a primeira contra e a segunda a favor de Jerusalém ou de Judá. Assinalo só três textos que me parecem particularmente representativos. Começo por Is 31,4-9*. Este texto, como Is 29,1-8, anuncia, primeiro, um ataque de Iavé dos Exércitos a Sião (Is 31,4)⁷², seguindo-se, sem qualquer transição, a promessa que o mesmo Iavé faz a Jerusalém de a proteger e de a salvar (Is 31,5), destruindo a Assíria (Is 31,8-9), que entra inesperadamente em cena, no lugar dos “estrangeiros e da multidão das nações anónimas” de Is 29,6-8)⁷³. Existe uma justaposição semelhante em Is 8,5-10 e Is 30,1-17.27-33, textos que têm como horizonte o conjunto de Judá, mas que atribuem um lugar especial a Jerusalém/Sião. Is 8,5-8a denuncia a rejeição da confiança em Iavé por parte dos dirigentes de Jerusalém e anuncia que, em consequência disso, Iavé vai fazer submergir o território de Judá pelo exército assírio, figurado pelo rio Eufrates. Sem qualquer transição, Is 8,8b-10 anuncia a povos anónimos o fracasso dos seus projectos contra Jerusalém/Judá. O texto não diz por que razão o inimigo de Jerusalém/Judá muda, mas dá as razões da intervenção de Iavé tanto contra como a favor de Jerusalém/Judá. A razão da acção a favor de Jerusalém/Judá lê-se na conclusão do texto (Is 8,10): «Deus está connosco» (*'immānū 'el*), o nome simbólico da personagem cujo nascimento Is 7,14 anuncia⁷⁴. Por fim, Is 30,1-17 contém quatro anúncios do fracasso da política de Judá, nomeadamente da derrota total perante os inimigos, por não se ter posto inteiramente nas mãos de Iavé (Is 30,1-5.6-8.9-14.15-17). Pelo contrário, os vv. 27-33 anunciam a acção de Iavé contra a Assíria, que é precisamente o agente de que Iavé se serve nas suas intervenções contra Judá, nomeadamente naquelas que Is 30,1-17 anuncia (cf. também Is 10,5).

D. O ANÚNCIO DA INTERVENÇÃO DE IAVÉ A FAVOR DE JERUSALÉM ANULA O ANÚNCIO CONTRÁRIO

Tendo em conta tanto a forma como o conteúdo dos textos a que passámos revista, parece pouco plausível que eles constituam unidades literárias e lógicas originais, isto é, que os anúncios das

intervenções de Iavé a favor de Jerusalém/Judá sejam a continuação original dos anúncios das intervenções de Iavé contra Jerusalém/Judá. O mais provável é que os anúncios favoráveis a Jerusalém/Judá tenham sido justapostos aos anúncios que lhe são desfavoráveis. Com uma boa parte da crítica, penso que os anúncios das intervenções de Iavé favoráveis a Jerusalém/Judá não remontam a Isaías, porta-voz de Iavé da segunda metade do séc. VIII a.C., mas são obra de um ou mais “editores” do livro. A sua função é anular os anúncios das intervenções de Iavé contra Jerusalém/Judá, que são provavelmente da autoria do próprio Isaías, e reafirmar a crença na inviolabilidade de Jerusalém. Julgo ter demonstrado que os anúncios das intervenções de Iavé a favor de Jerusalém/Judá são uma das interpretações que os autores bíblicos deram do desfecho da campanha que Senaqueribe, rei da Assíria, fez contra o reino de Judá em 701 a.C.⁷⁶

Os documentos mais antigos, tanto os assírios⁷⁷, que são contemporâneos dos acontecimentos, como os bíblicos, alguns dos quais também são porventura contemporâneos, são unânimes a respeito do desfecho da campanha de Senaqueribe contra Judá. Esta saldou-se por uma derrota catastrófica de Judá (Is 1,4-8; 22,1-14; Mq 1,10-15; 2 R 18,13-16). No entanto, contrariamente ao que acontecera cerca de 20 anos antes a Samaria, a capital do reino de Israel, Jerusalém não foi tomada de assalto nem destruída. Isso deveu-se sem dúvida à rendição de Ezequias, o rei de Judá. O facto de que Jerusalém escapou à conquista militar e à destruição deu origem a várias versões lendárias do desfecho dos acontecimentos. Essas versões concentram, naturalmente, a atenção no destino de Jerusalém, vendo nele a salvação que Iavé concedeu então à cidade. A princípio relativamente modesta (2 R 18,17-19,9a.36-37 / Is 36,2-37,9^a.37-38), a salvação acabou por adquirir traços maravilhosos (2 R 19,9b-20.32*.34-35 / Is 37,9b-21.33*.35-36 e 2 Cr 32,2-23)⁷⁸. A maioria dessas lendas vê na salvação de Jerusalém a resposta de Iavé ao comportamento dos hierosolimitanos, em particular do rei Ezequias. Iavé salvou Jerusalém porque Ezequias, seguido por todo o povo, respondendo aos apelos de Isaías, pôs inteiramente a sua confiança em Deus (2 R 18,17-19,9a.36-37 / Is 36,2-37,9^a.37-38). Iavé decidira destruir Jerusalém e anunciou a decisão pela boca de

Miqueias (Mq 3,12). Em resposta a esse anúncio, Ezequias e todo o povo aplacaram Iavé, o qual renunciou, por isso, à sua decisão (Jr 26,17-19). Iavé salvou maravilhosamente Jerusalém por causa da confissão do monoteísmo iaveísta feita por Ezequias (2 R 19,9b-20.32*.34-35 / Is 37,9b-21.33*.35-36) ou por causa da reforma religiosa promovida pelo mesmo rei (2 Cr 32,2-23).

Todas estas versões da lenda relativa à salvação de Jerusalém em 701 atribuem a Ezequias e à população de Jerusalém um papel na salvação da sua cidade. Por conseguinte, elas pressupõem uma concepção moral de Iavé, dos seres humanos e das relações entre Iavé e e os seres humanos, concretamente os hierosolimitanos. Essas versões da lenda situam-se na linha dos grandes porta-vozes de Iavé: Isaías, Miqueias e Jeremias.

Pelo contrário, Is 8,8b-10; 29,5-8; 30,27-33 e 31,5-9* pressupõem que Iavé salvou Jerusalém unicamente por ser a sua cidade, sem ter em conta o comportamento dos hierosolimitanos. Fundamentando-se nessa interpretação dos acontecimentos de 701 a.C., os autores desses textos garantem que Iavé salvará, incondicionalmente, Jerusalém sempre que a cidade for ameaçada. Estes textos pressupõem, como Sl 46; 48 e 76, uma concepção amoral (sacral) de Iavé e das suas relações com Jerusalém. São expressões da teologia oficial do reino de Judá, denunciada por Isaías, Miqueias e Jeremias. Os autores de Is 8,8b-10; 29,5-8; 30,27-33 e 31,5-9* deviam fazer parte dos “profetas de paz”, que Jeremias denunciou como falsos profetas aquando da ameaça babilónica. De facto, os acontecimentos não tardaram a desmentir os anúncios desses profetas. Jerusalém foi conquistada e destruída em 587/6 a.C.

E. CONCLUSÃO

Is 29,1-8 documenta duas etapas na concorrência entre a concepção moral e a concepção sacral da relação entre Iavé e Jerusalém. O ponto de partida é a concepção sacral. Is 29,1-4, texto que remonta provavelmente ao próprio Isaías (fins do séc. VIII a.C.), rejeita essa concepção e contrapõe-lhe a concepção moral. Mais tarde, provavelmente no tempo de Jeremias (fins do séc. VII a.C.), os autores anónimos de Is 29,5-8 voltam a afirmar a concepção sacral,

contrapondo-a à concepção moral defendida por Isaías (Is 29,1-4), cerca de um século antes.

V. LIMITES DA LIBERDADE HUMANA

A experiência humana da liberdade é um paradoxo fundamental. Temos consciência de ser livres, mas ao mesmo tempo temos consciência de que a nossa liberdade não é ilimitada. Embora não usem os conceitos de liberdade, os homens bíblicos fizeram desde sempre esta mesma experiência, que expressam de diferentes maneiras. Falam de limites ou de entraves à liberdade que têm origem no interior do próprio homem e de limites cuja origem situam no exterior do homem.

1. ENTRAVES A LIBERDADE INTERIORES AO PRÓPRIO SER HUMANO (GN 6,5-8; 8,21)

Como vimos, Gn 6,5 e 8,21 declaram que o coração humano está marcado pela inclinação para o mal. No AT, esta ideia aparece várias vezes no livro do *Eclesiástico*. É um tema importante no judaísmo rabínico.

2. ENTRAVES À LIBERDADE CAUSADOS POR REALIDADES EXTERIORES AO SER HUMANO

A. ATRIBUÍDOS A REALIDADES DIFERENTES DE DEUS

O relato de Gn 2,4b-3,24 atribui à serpente, “o mais astuto dos animais do campo que lavé Deus fez”, um papel significativo na desobediência da humanidade à ordem divina (Gn 3,1-7). Com efeito, é a serpente que desperta na mulher o desejo de comer o fruto proibido. Sob a forma de um diálogo fabuloso entre a serpente e a mulher, o relato expressa, de facto, o processo humano da sedução, que interfere com o exercício da liberdade.

Escrito directamente em grego pouco tempo antes da era cristã, o livro da *Sabedoria* identifica a serpente de Gn 3,1-7 com o diabo. Referindo-se ao papel da serpente no relato de Gn 3, Sb 2,24 declara: «... é por inveja do diabo que a morte entrou no mundo...». Diabo traduz *diábolos*, um dos termos que os tradutores gregos usaram para

verter *sātān*⁸⁰. No AT, *sātān* tem o sentido de “adversário”, “inimigo”. Segundo o contexto em que se encontra, adquire matizes diferentes. Daí que a LXX o traduza de mais do que uma maneira. Em contexto político ou militar, verte-o por *epiboulos*, “conspirador, embusteiro, insidioso”⁸¹, ou limita-se a transliterá-lo (*satan*)⁸². Em contexto forense, o *sātān* é o acusador. É neste contexto que a LXX traduz o termo *sātān* por *diábolos*. O satã/diabo pode ser um homem, situando-se a sua acção num tribunal humano⁸³. Em dois textos do AT, trata-se de um ser celeste. A sua acção tem por quadro a corte divina, mas visa um ser humano: Job (Jb 1-2) ou o sacerdote Josué (Za 3,1-2). Em 1 Cr 21,1 lê-se: «*sātān* levantou-se contra Israel e incitou David a contar Israel». A maioria dos exegetas pensa que *sātān* é a personagem celeste, como em Jb 1-2 e Za 3,1-2. Esta interpretação depende do facto de que 2 S 24,1, texto que corresponde a 1 Cr 21,1, atribui ao próprio Iavé a acção de incitar David contra os Israelitas. Tendo em conta a formulação de 1 Cr 21,1, o mais natural é ver em *sātān/diábolos* um inimigo humano de Israel, como é o caso nos textos dos livros de Samuel e dos Reis⁸⁴.

B. ENTRAVES ATRIBUÍDOS AO PRÓPRIO DEUS

Como vimos, 2 S 24,1 atribui ao próprio Iavé o que 1 Cr 21,1 atribui a *sātān/diábolos*, referindo-se provavelmente a um inimigo humano de Israel que o texto não nomeia.

“A surdez, a cegueira e o endurecimento do coração” no livro de Isaías

Atravessando o livro de Isaías de uma ponta à outra, os temas da surdez, da cegueira e do endurecimento do coração contribuem para o estruturar. Estrategicamente situada, a sua primeira menção lê-se no relato do envio de Isaías (Is 6,9-10). As dificuldades teológicas que Is 6,9-10 levanta repercutem-se já nos mais antigos testemunhos do texto que se conhecem, onde deram origem a variantes muito significativas, nomeadamente entre o texto hebraico corrente (o texto massorético), a antiga versão grega (dita dos LXX) e 1QIsa (o manuscrito de *Isaías* achado em Qumran mais completo). Limito-me a dar, em sinopse, uma tradução bastante literal do texto massorético e

dos LXX, pois essas duas formas do texto parecem-me representativas das divergências que existem entre os vários testemunhos textuais.

Texto hebraico (texto massorético)	Texto grego (LXX)
«9 E disse: “vai dizer a esse povo: ‘Escutai bem, mas não compreendais; olhai bem, mas não saibais (nada).’	«9 E disse: “Vai dizer a esse povo: ‘escutareis bem, mas sem que compreendais; olhareis bem, mas sem que nada saibais’,
10 Engorda o coração desse povo, torna-o duro de ouvido e pega-lhe os olhos, não venha ele a ver com os olhos, a escutar com os ouvidos e a compreender com o coração, de modo a converter-se” ⁸⁵ . Mas ele (Iavé) o curará.»	10 pois o coração desse povo tornou-se gordo, com os ouvidos ouvirem pesadamente e fecharam os olhos, de modo que não podem ver com os olhos, ouvir com os ouvidos, compreender com o coração e converter-se. Mas eu os curarei.»

A diferença mais significativa entre os dois textos reside nos modos dos verbos. O texto hebraico usa modos volitivos: dois imperativos e dois jussivos dirigidos ao povo, no v. 9, e três imperativos dirigidos a Isaías, no v. 10. O texto grego usa, no seu lugar, indicativos: dois futuros (v. 9) e três aoristos (v. 10), tendo o povo como sujeito. No texto hebraico, Iavé quer a incompreensão do povo (v. 9) e ordena a Isaías que a cause (v. 10). Pelo contrário, no texto grego, Iavé anuncia, primeiro, a incompreensão do povo (v. 9) e, depois, constata que ela é uma realidade e que ela se deve à acção do próprio povo (v. 10). Tanto no texto hebraico como no texto grego, Is 29,9-10 e 63,17 atribuem ao próprio Iavé as acções de cegar o povo, de o embrutecer e de lhe endurecer o coração. Is 43,8 e 44,18 confirmam que o povo é cego, surdo e sem compreensão. Pelo contrário, uma série de textos do mesmo livro de Isaías anunciam a abertura dos olhos, dos ouvidos e do coração do povo. Graças a uma nova intervenção de Deus, o povo verá, ouvirá e compreenderá (Is 29,18; 32,3-4; 35,5; 42,7.16).

Como vimos, o relato do envio de Isaías (Is 6,9-10) é o ponto de partida dos temas da surdez, da cegueira e do endurecimento do coração. Como todos os relatos do envio dos titulares dos livros proféticos, Is 6,1-9 destina-se a legitimar a actividade de Isaías. Este não fala por sua própria iniciativa nem pronuncia uma palavra humana. Foi o próprio lavé que o mandou falar em seu nome. Com um bom número de exegetas, vejo em Is 6,9-10 uma profecia *ex eventu*. Os autores desses versículos sabiam que os dirigentes de Jerusalém contemporâneos de Isaías não fizeram caso da mensagem que ele lhes comunicou da parte de lavé. Pelo menos, a médio prazo, Isaías fracassou. Os autores de Is 6,9-10 propõem-se mostrar que Isaías não foi responsável pelo seu fracasso. Segundo o texto hebraico, a responsabilidade é do próprio lavé. A cegueira, a surdez e o embotamento do coração do povo foram programados por lavé, que os mandou executar por Isaías (Is 6,9-10), ou ele próprio os executou (Is 29,9-10 e 63,17)⁸⁷. Esta explicação do fracasso de Isaías é, claramente, problemática, do ponto de vista teológico. Foi provavelmente esse facto que levou o tradutor grego a dar outro sentido ao texto, atribuindo a responsabilidade do fracasso de Isaías ao povo, que se obstinou a fechar os olhos, os ouvidos e o coração à palavra de lavé que ele lhe comunicou. De facto, esta justificação do fracasso de Isaías levanta menos problemas teológicos⁸⁸. A maioria das citações deste texto no Novo Testamento refere-se ao texto grego. Repare-se que um escriba retocou 1QIsa no mesmo sentido que o tradutor grego, embora não tenha sido exactamente da mesma maneira⁸⁹.

O endurecimento do coração do Faraó

Existe, no AT, outra série de textos que expressa, embora com termos diferentes, a ideia do endurecimento do coração por obra de lavé. Excepto um⁹⁰, esses textos situam-se em Ex 4-14 e referem-se ao endurecimento do coração do Faraó. A maioria das menções desse tema lê-se no contexto das chamadas “pragas do Egipto”⁹¹. Os exegetas reconhecem geralmente que essa designação dos episódios relatados em Ex 7-11 é imprópria. Com efeito, o texto só chama “praga” (*nega'*)⁹² ao último dos dez episódios (Ex 11,1-10). Todas

as traduções correntes de Ex 11,1 pressupõem, de maneira mais ou menos explícita, que a morte dos primogénitos dos egípcios é a última de uma série de dez pragas. Ora a formulação hebraica do texto desaconselha essa compreensão de Ex 11,1. Seguindo as pegadas de Samuel Cahen, proponho uma tradução que me parece corresponder melhor ao texto hebraico. Traduzo só a primeira parte do versículo, a única que é pertinente para o nosso propósito. «Iavé disse a Moisés: “Vou ainda fazer vir uma única praga sobre o Faraó e sobre o Egipto. Então ele vos deixará partir daqui...”»⁹³. Este versículo contém a única ocorrência do substantivo *nega'* no livro do Êxodo⁹⁴. O uso de uma palavra diferente para designar a morte dos primogénitos dos egípcios, supõe que esse episódio é visto como único no seu género e de uma ordem diferente de todos os que o precedem. Aliás, o texto afirma explicitamente o carácter único do episódio: *nega' ehād* (“uma só praga”). Pelo contrário, os episódios anteriores são “sinais” (*'otôt*)⁹⁵ e “prodígios” (*moftím*)⁹⁶. É também com esses termos que Sl 135,9 os designa⁹⁷.

Ex 7-11 encena uma competição entre Iavé e o Faraó/Egipto. Em última análise, o que está em jogo é saber qual deles é Deus. Nesse contexto, os “sinais” e “prodígios” realizados por Iavé são uma demonstração do seu poder inigualável e, por conseguinte, a prova de que ele é que é Deus, não o Faraó⁹⁸. Um dos objectivos óbvios da demonstração de força feita por Iavé é levar o Faraó a permitir a partida de Israel do Egipto. No entanto, os sinais e os prodígios realizados por Iavé têm outro objectivo mais importante. É levar tanto o Faraó/Egipto como Israel a reconhecer Iavé como Deus. Assim, Iavé diz o seguinte a respeito dos Egípcios: «Saberão os Egípcios que eu sou Iavé, quando estender a minha mão sobre o Egipto e fizer sair do meio deles os filhos de Israel.» (Ex 7,5). Paralelamente, Iavé diz aos próprios Israelitas: «E vós sabereis que eu sou Iavé, o vosso Deus, que vos fez sair de sob as cargas do Egipto». No caso do Egipto, o anúncio de Iavé contrapõe-se à declaração posta na boca do Faraó em Ex 5,2. Em resposta à ordem que Iavé lhe dá de deixar partir Israel, o Faraó diz: «Quem é Iavé para que eu lhe obedeça e deixe partir Israel? Não conheço Iavé, e tampouco deixarei partir Israel.» As palavras postas na boca do Faraó não são uma confissão de ignorância legítima e

desculpável, mas sim a recusa de reconhecer Iavé como Deus, cujo poder se estende ao próprio país do Egípto e ao seu rei.

É neste contexto que deve compreender-se o endurecimento do coração do Faraó. A acção de Iavé faz parte da demonstração do seu poder. Privando o Faraó do livre arbítrio, Iavé prova que ele é que é Deus, e o Faraó sua criatura. Iavé pode dar-lhe a liberdade e privá-lo dela. Os autores de Ex 7-11 não pretendem, de modo algum, apresentar o modelo da resposta divina a quem lhe desobedece, nem dar uma lição de moral. Seja como for, aos olhos dos leitores modernos, o comportamento que Ex 7-11 atribui a Iavé, no que diz respeito ao Egípto, é escandaloso⁹⁹. No entanto, esse texto não contém a única palavra, nem a última, que tem a ver com a relação entre Iavé e os seres humanos, que ele criou para a liberdade.

VI. RESPONSABILIDADE INDIVIDUAL E COLECTIVA

Segundo uma opinião corrente, Jeremias (31,29-30) e Ezequiel (18,1-31; 33,10-20) teriam sido os “inventores” da responsabilidade individual. Antes de Jeremias e de Ezequiel, os mundos bíblicos só teriam conhecido a responsabilidade colectiva. Esta opinião não corresponde nem ao conteúdo do AT nem à realidade histórica das sociedades que o escreveram. No AT, coexistem de uma ponta à outra a responsabilidade individual e a responsabilidade colectiva, familiar ou nacional. A responsabilidade colectiva pode ser horizontal, isto é, relativa ao conjunto do grupo em determinado momento. Pode também ser vertical, isto é, transgeracional, relativa às gerações que precederam ou que se seguirão. Segundo os contextos, o AT insiste ora na responsabilidade individual ora numa das formas da responsabilidade colectiva, a que também poderíamos chamar solidariedade.

Os escritos sapienciais mais antigos têm como horizonte o indivíduo, ao qual se dirigem. Nem sequer mencionam o povo. No entanto, eles afirmam, baseando-se na experiência, que a responsabilidade do indivíduo, ou melhor dito, as consequências das suas decisões e dos seus actos se estendem à sua família, no presente e/ou no futuro. A título de exemplo, vejamos alguns provérbios:

«Quem é ávido de rapinas perturba a sua casa,
quem odeia subornos viverá.» (Pr 15,27)

«A quem retribui o bem com o mal,
a desgraça não se afastará de sua casa.» (Pr 17,13).

«O justo que se comporta honestamente:
felizes seus filhos depois dele.» (Pr 20,7)

Contrariamente aos livros sapienciais, o Pentateuco, os livros históricos e os livros proféticos têm o povo como horizonte. O povo é uma comunidade de indivíduos, mas é também uma pessoa moral. Os discursos proféticos dirigem-se ora ao povo considerado como uma pessoa moral, ora aos seus membros: os governantes em geral, uma classe entre eles ou um governante em particular. Os autores desses discursos sabiam, por experiência, que era todo o povo que sofreria as consequências das decisões dos governantes. Estes são os principais responsáveis pelo destino do povo, mas não os únicos. As leis do Pentateuco dirigem-se ora ao povo considerado como pessoa moral ora a cada um dos seus membros. Embora de maneiras diferentes, um e outros são responsáveis. Os seus destinos estão ligados.

CONCLUSÃO

1. Contrariamente à modernidade ocidental, que põe as liberdades individuais no topo da escala dos valores, os textos mais antigos do AT só tratam explicitamente das liberdades cívicas, contrapostas à escravidão no sentido próprio da palavra.

2. Relativamente à liberdade espiritual e à responsabilidade, aliás como em relação aos demais aspectos da condição humana, o AT é uma espécie de mosaico de crenças e opiniões diferentes. Exclusivamente voltadas para a santidade e a soberania de Deus, algumas mundividências documentadas pelo AT não reservam um lugar para a liberdade humana. Por conseguinte, não fazem depender dela o destino dos seres humanos. Estes são beneficiários ou vítimas

de forças que os ultrapassam e que não podem influenciar de nenhum modo. No entanto, embora não falem explicitamente da liberdade e da responsabilidade humanas, a esmagadora maioria dos textos do AT pressupõe-as. Apesar de reconhecer os limites da liberdade e da responsabilidade humanas, faz depender delas, em última análise, o destino de cada uma das pessoas humanas, dos povos, de toda a humanidade e do próprio cosmos.

3. De uma maneira geral, os textos do AT mantêm o equilíbrio entre a responsabilidade individual e a responsabilidade colectiva – a solidariedade – das diferentes comunidades humanas. Esta posição é, porventura, mais realista e justa do que o individualismo exacerbado que domina a modernidade.

4. Os autores bíblicos só começaram a tratar teoricamente das questões da liberdade e da responsabilidade na época helenística, provavelmente sob a influência da filosofia grega. Essa reflexão foi obra dos autores dos livros sapienciais. Um dos seus principais representantes é o livro do Eclesiástico.

5. Ressalta da obra de Flávio Josefo que a questão da liberdade era muito importante no tempo de Jesus e da escrita do Novo Testamento¹⁰⁰. Com efeito, o historiador judaico caracteriza cada uma das três “seitas” ou “partidos” que distingue no judaísmo do seu tempo pela crença em relação à liberdade e ao destino. Segundo ele, os Essénios declaram que o destino é o senhor de todas as coisas, e nada acontece que não esteja em conformidade com os seus decretos. É o determinismo ou negação da liberdade humana absolutos. Os Saduceus negam o destino. Os Fariseus têm uma posição intermédia, admitindo que uns acontecimentos são obra do destino e os outros da liberdade humana. É o chamado “compatibilismo”.

(NOTAS)

- 1 Francolino J. GONÇALVES, «Raízes Judeo-cristãs da Civilização Ocidental», *Cadernos ISTA* 19 (2006) 31-40 (5-45).
- 2 Francolino J. GONÇALVES, «Enjeux et possibilités de la quête du sens historique originaire. Est-ce la même chose que le sens littéral ?», in Olivier-Thomas VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures* (Lectio Divina. Hors Série), Paris, Éditions du Cerf, 2009, pp. 47-74.

- 3 Gregory C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOTS 141), Sheffield, JSOT Press, 1993.
- 4 Ex 21,1-11 (“Código da Aliança”); Lv 25,35-46 (“Lei de Santidade”); Dt 15,12-18 (“Código Deuteronomico”).
- 5 Ex 21,2.5.26.27; Dt 15,12.13.18; Is 58,6; Jr 34,9.10.11.14.16; Sl 88,6; Jb 3,19; 39,5. O sentido do termo, em 1 S 17,25, não é claro. A Vulgata traduz por isento do tributo, compreensão que se tornou corrente. Fazendo apelo ao sentido do radical no acádico da Síria e emugarítico, há quem proponha vertê-lo por cortêsão, sentido que convém no contexto. Cf. André CAQUOT et Philippe DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (Commentaire de l’Ancien Testament, VI), Genève, Labor et Fides, 1994, pp. 104 e 206, n. 23.
- 6 Lv 19,20.
- 7 Lv 19,20; cf. *hofexe* (Ez 27,2).
- 8 Lv 25,10; Is 61,1; Jr 34,8.15.17; Ez 46,17. Pode mencionar-se também neste contexto (*ben-’horîm*). Usado nos textos recentes do AT, o termo *horîm* ou a expressão *ben-horîm* designa os notáveis do povo. Estes gozavam não só da liberdade cívica, a condição necessária para tomar parte activa na vida pública, mas também da prosperidade, que era fonte de prestígio, autoridade e poder (1 R 21,8; Is 34,12; Jr 27,20; 39,6; Ne 2,16; 4,8.13; 5,7; 6,17; 7,5; 13,17).
- 9 O Sl 105,20 expressa a libertação de José da prisão com o verbo “abrir” (*pātah*), em paralelismo com “soltar, desligar” (a conjugação causativa activa do verbo *nātar*).
- 10 Francolino J. GONÇALVES, «lavé, Deus de Justiça e de Bênção, Deus de Amor e de Salvação», *Cadernos ISTA 22* (2009) 107-152. Gn 1 refere só a bênção dos animais que têm como habitat o mar e o céu (vv. 20-22), espaços sobre os quais os antigos hebreus não exerciam qualquer domínio. O silêncio sobre a bênção dos animais terrestres destina-se provavelmente a evitar a concorrência entre eles e o ser humano, o rei do mundo terrestre, pelo domínio do mesmo espaço. Isso não implica que os animais terrestres fiquem excluídos da bênção. Podem recebê-la de maneira indirecta, participando na bênção dos seres humanos. Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a*, in Louis DEROUSSEAU (dir.), *La Création dans l’Orient ancien* (Lectio Divina 127), Paris, Éditions du Cerf, 1987, pp. 151-152 (139-182).
- 11 J. WILNGAARDS, «*Hwšy’* and *h’lh* a Twofold Approach to the Exodus», *VT 15* (1965) 91-102.
- 12 Ex 12,38; 13,18; Nm 32,11; Jz 11,13.16; 19,30; 1 S 15,2.6; Is 11,16; Os 2,17; cf. Nm 20,19.
- 13 Gn 46,4; 50,24; Ex 3,8.17; 32,4.8; Lv 11,45; Nm 14,13; Dt 20,1; Js 24,17; Jz 2,1; 6,8.13; 1 S 8,8; 10,18; 12,6; 2 S 7,6; 1 R 12,28; 2 R 17,7.36; Jr 2,6; 11,7; 16,14; 23,7; Os 12,14; Am 2,10; 3,1; 9,7; Mi 6,4; Sl 81,11; 1 Cr 17,5; Ne 9,18. Segundo a vocalização massorética de Nm 21,5 (*he’lîtunâ*, “nos fizestes subir”), o verbo está no plural, devendo ter como sujeitos lavé e Moisés. Pelo contrário, na LXX lê-se o singular (*eksêgages*, “nos fizeste sair”), sendo difícil saber se o sujeito é lavé ou Moisés. Além disso, o verbo *eksagô* traduz normalmente não *h’lh* (“fazer subir”), mas *hwšy* (“fazer sair”).
- 14 Ex 17,3; 32,1.7.23; 33,1.12; Nm 16,13.
- 15 Nm 20,5.
- 16 Por exemplo, Gn 13,1; 44,23.26; 45,9.25; 46,4; Is 30,2; 31,1.

- 17 Esd 1,5.11; 2,1.59; 7,6.7.28; 8,1; Ne 7,5.6.61; 12,1. cf. Jr 16,15; 23,8 e Ez 37,12.13.
- 18 1 R 12,27-28; Is 2,3; Mq 4,2; Za 14,16; Ps 122,4; cf. 2 S 6,2. Ex 34,24 e Dt 17,8 não explicitam o templo a que se referem, mas o contexto pressupõe que se trata do templo de Jerusalém.
- 19 O recurso à ficção da elevação espacial para valorizar um lugar não é exclusivo da Bíblia nem do sionismo. Assim, os franceses – mesmo os que vivem nas regiões mais altas do país – “sobem” a Paris, embora a capital da França esteja situada numa região bastante baixa do ponto de vista geográfico.
- 20 Werner H. SCHMIDT, «Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler», *ZAW* 77 (1965) 168-193.
- 21 Aaron SCHAT, «The Fifth Vision of Amos in Context», in Paul L. REDDITT and Aaron SCHAT (eds), *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW 325), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2003, pp. 46-71; Rainer ALBERTZ, «Exile and Purification: Reconstructing the “Book of the Four”», in Paul L. REDDITT and Aaron SCHAT (eds), *Thematic Threads in the Book of the Twelve*, pp. 232-251.
- 22 Dirk U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (BZAW 243), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1996, pp. 270-272.
- 23 O inventor da redacção deuteronomista do livro de Amós, Werner H. SCHMIDT, «Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches» (supra, n. 20), p. 180, reconhecia a autenticidade de Am 9,7.
- 24 Na chamada História Deuteronomista (*Josué-2 Reis*), no mesmo contexto, lê-se *he'‘lāh* 11 vezes (sobretudo nas fontes pré-deuteronomistas) e *hōṣī'* 10 vezes (sobretudo nos textos escritos pelos deuteronomistas). Em *Jeremias*, outro livro conotado com o deuteronomismo, ocorrem 4 vezes *he'‘lāh* e cinco *hōṣī'*. Vejam-se os pormenores em J. WUNGAARDS, «*hwcy* and *h'h* a Twofold Approach to the Exodus», *VT* 15 (1965) 91-102.
- 25 Jörg JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 24-25 e 32-34.
- 26 Hartmut GESE, «Das Problem von Am 9,7», in A.H.J. GUNNEWEG und Otto KAISER (eds), *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst Würthwein*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 33-338; Dirk U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs* (supra n. 22), pp. 270-272.
- 27 Francolino J. GONÇALVES, «Fundamentos da mensagem moral dos profetas bíblicos», *Cadmo* 18 (2008) 9-29. Entre os estudos recentes que afirmam a origem amoseana de Am 9,7, assinalo K. SCHULLERUS, «Überlegungen zur Redaktionsgeschichte des Amosbuches anhand von Am 9, 7-10», *BN* 85 (1996) 56-69; J. L. BARRIOCANAL GÓMEZ, *La relectura de la tradición del éxodo en el libro de Amós* (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 580), Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000, pp. 229-243; Tchavdar S. HADJIEV, *The Composition and Redaction of the Book of Amos* (BZAW 393), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2009, pp. 111-118.
- 28 A Bíblia de Jerusalém expressa a acção de lavé a favor de Israel com dois verbos: “... que os fizera subir da terra do Egípto, libertando-os da opressão de Faraó...”. A expressão “libertando-os” não tem correspondência no hebraico nem no grego. Sem ter em conta a função sintáctica “de sob o domínio do Faraó”, que qualifica o complemento de lugar de fazer subir, a Bíblia de

- Jerusalém cria uma nova proposição, em paralelismo com a que se lê nos textos grego e hebraico. Neste ponto, o tradutor brasileiro seguiu os passos do tradutor francês, mas acentuou a ideia de libertação, traduzindo “libertando-os da opressão de Faraó...”, em vez do francês “les soustrayant à l’emprise de Pharaon...”).
- 29 Gn 15,14; Ex 11,8; 12,31.41; 13,3.8; 14,8; 23,15; 34,18; Nm 1,1; 9,1; 11,20; 22,5.11; 26,4; 33,1.3.38; Dt 4,45.46; 9,7; 11,10; 23,5; Js 2,10; 1 R 6,1; 8,9; 2 R 21,15; Jr 7,25; Mq 7,15; Sl 114,1.
- 30 Ex 3,10.11.12; 6,6.7.13.26.27; 7,4.5; 12,17.42.51; 13,3.9.14.16; 14,11; 16,6.32; 18,1; 20,2; 29,46; 32,11.12; Lv 19,36; 22,33; 23,43; 25,38.42.55; 26,13.45; Nm 15,41; 20,16; 23,22; 24,8; Dt 1,27; 4,20.37; 5,6.15; 6,12.21.23; 7,8.19; 8,14; 9,12.26.28.29; 13,6.11; 16,1; 26,8; 29,24; Js 24,5.6; Jz 2,12; 6,8; 1 S 12,8; 1 R 8,16.21.51.53; 9,9; Jr 7,22; 11,4; 31,32; 32,21; 34,13; Ez 20,6.9.10.14.22; Sl 105,37.43; 136,11; Dn 9,15; 2 Cr 6,5; 7,22.
- 31 Ex 3,10.11.12; 14,11; Dt 9,12
- 32 Ex 6,13.26.27; 1 S 12,8.
- 33 Nm 20,16.
- 34 A palavra *eksodos* é formada pelo substantivo *hodos* (caminho) e pela preposição *ekleks*, que indica a origem ou o ponto de partida.
- 35 Dt 5,15; 15,15.
- 36 Dt 16,12; 24,18.22.
- 37 Ex 13,3.14; 20,2; Dt 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,6.11; Jz 6,8; Jr 34,13; cf. Ex 6,6; Lv 16,23; Js 24,17; Mq 6,4.
- 38 Dt 4,20; 1 R 8,51; Jr 11,4.
- 39 Ex 6,6.7; Jz 6,8-9.
- 40 Ex 6,6.
- 41 Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; Mq 6,4.
- 42 Ex 6,6.
- 43 Js 24,16-17; Jz 6,8; Mq 6,4.
- 44 Ex 21,2-7 (“sair livre”, *yāçā’hošxī*, vv. 2 e 5) e Dt 15,16; cf. Lv 25,28.30.31.33.
- 45 Gn 40,14; Is 42,7; 49,9; Jr 20,3; 51,44; 52,31; Sl 107,14; 142,8.
- 46 A Bíblia de Jerusalém traduz: «Iahweh deu a Israel um libertador que o libertou do poder de Aram, e os filhos de Israel puderam de novo morar em suas tendas como antes.» Esta versão não permite suspeitar quais são os termos hebraicos traduzidos, cada qual com as suas respectivas conotações. Traduzido literalmente, o texto hebraico diz o seguinte: «Iavé deu a Israel um salvador (*môxîa*) e saíram de sob o domínio de Aram e os filhos de Israel habitaram nas suas tendas como antes.» Em vez de “salvador”, na LXX lê-se *sôtêria*, “salvação”.
- 47 Norbert LOHFINK, «*hopšî* etc.», in G. Johannes BOTTERWECK and Helmer RINGGREN (eds), *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), V, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1986, pp. 114-118; Birger GERHARDSSON, «*Eleutheria* (‘freedom’) in the Bible», in Barry P. THOMPSON (ed.), *Scripture: Meaning and Method. Essays presented to Anthony Tyrrell Hanson*, Hull, Hull University Press, 1987, p. 6 (3-23).
- 48 Cf. Ex 4,22-23. *Da servidão ao serviço*, o título dado por Georges Auzou a um estudo sobre o livro do Êxodo, expressa esta ideia de maneira bastante feliz; *De la servitude au service : Étude du livre de l’Exode* (Connaissance de la Bible, 3), Paris, Éditions de l’Orante, Paris, 1961.
- 49 Cf. Lv 25,55 e 26,13.

- 50 Nos textos deuteronomistas e aparentados, a escravidão é uma das maldições que pesa sobre Israel, caso desobedeça a lavé, prestando culto a deuses estrangeiros (Dt 28,25-47; Jz 3,7-8; 10,6-8; 13,1; Sl 106,40-42).
- 51 Pierre MAON, «Responsabilité», in *DBS X* (1985), cc. 357-365.
- 52 “Falta” verte o hebraico *xal*, mas esse sentido não é certo. O Targum e os comentadores rabínicos pensam que o termo é aparentado ao aramaico *xlw* (“negligência, erro”). Seja qual for o sentido da palavra que a qualifica, a acção de Uzá, pelo menos segundo os critérios modernos, não constitui uma falta moral. Antes pelo contrário.
- 53 Francolino J. GONÇALVES, «lavé, Deus de Justiça e de Bênção, Deus de Amor e de Salvação», *Cadernos ISTA 22* (2009) 121-126 (107-152).
- 54 Pr 15,19; 19,15.
- 55 Pr 26,27-28; Ecl 10,8-9; Sl 7,16-17; 9,16-17; 35,7-8; 57,7.
- 56 Tradução do grego *diaboullion*. No texto hebraico documentado pelo manuscrito B lê-se *ycr*, que pode traduzir-se por “livre escolha”; cf. Patrick W. SKEHAN, *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation With Notes* (AB 39), New York, Doubleday, 1987, p. 267; Alexander Di LELLA, «Free Will in the Wisdom of Ben Sira 15:11-20. An Exegetical and Theological Study», in Irmaud FISCHER *et alii* (eds), *Auf den Spuren der Schriftgelehrten. Festschrift für Johannes Marböck* (BZAW 331), Berlin / New York, Walter de Gruyter, 2003, pp. 257 e 261 (253-264).
- 57 Tradução do hebraico, manuscrito B.
- 58 Francolino J. GONÇALVES, «As mulheres na Bíblia: Realidades e metáforas», *Cadernos ISTA 21* (2008) 131-136 (109-159).
- 59 H. W. WOLFF, « Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche », *ZAW 52* (1934) 1-22.
- 60 C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur Evangelische Theologie. Theologische Abhandlungen, 31), München, Chr. Kaiser Verlag, 1960.
- 61 Interpretação contestada também por K. KOCH, «Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?», James L. CRENSHAW (ed.), *Theodicy in the Old Testament* (Issues in Religion and Theology, 4), Philadelphia, Fortress Press / London, SPCK, 1983, pp. 57-87; G. M. TUCKER, «Sin and “Judgment” in the Prophets», in H. T. C. SUN *et alii* (eds), *Problems in Biblical Theology. Essays in Honor of Rolf Knierim*, Grand Rapids, Michigan — Cambridge, U. K., William B. Eerdmans, 1997, pp. 373-388.
- 62 F. GONÇALVES, « Os profetas hebraicos e a política do seu tempo: o caso de Isaías », *Cadmo 2*, 1992, pp. 25-27.
- 63 Um *homer* (450 litros) de semente dará um *efá* (45 litros).
- 64 Dez jeiras de vinha darão um *bat* (45 litros) de vinho.
- 65 Leitura do Texto Massorético. Na Lxx lê-se “fruto das suas apostasias”.
- 66 Maldade e infortúnio traduzem o mesmo termo hebraico *rā’āh*. O mal moral ou religioso e as consequências que dele decorrem para o seu autor expressam-se, assim, com a mesma palavra.
- 67 No mais completo dos manuscritos de Isaías encontrados em Qumran (1QIsa) lê-se o singular feminino *spy* (“junta”), tendo “Ariel” (a cidade de Jerusalém) como sujeito.
- 68 Seguindo a antiga versão grega (LXX). Em vez de *k’dāwid* (“como David”), no texto hebraico, lê-se *kadûr* (“como um círculo”).

- 69 Em vez de *zârâyik* (“os teus estrangeiros”), 1QIsa lê *zedâyik* (“os teus orgulhosos”) e a LXX *asebôn* (“ímpios”).
- 70 1 R 13,30; Jr 22,18.
- 71 Francolino J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne* (EB, NS 7), Paris, J. Gabalda, 1986, pp. 224-229.
- 72 Uma parte dos exegetas lê uma promessa de protecção em Is 31,4, interpretação que se expressa ou ecoa nalgumas traduções. A imagem do leão exclui essa compreensão de Is 31,4, que depende inteiramente da sua vizinhança com Is 31,5. Este versículo não prolonga o precedente, mas contrapõe-se-lhe: Francolino J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine* (supra n. 71), pp. 230-233.
- 73 No estado actual do texto, Is 31,6-7 explica a mudança de lavé em relação a Jerusalém, mas esses versículos são mais recentes que os vv. 8-9.
- 74 Sl 46,8.12 e Mq 3,11 expressam de maneira semelhante a crença na inviolabilidade de Jerusalém, confessada no primeiro caso, rejeitada no segundo.
- 75 Isso excluía tanto as alianças com as potências estrangeiras como o recurso a qualquer meio militar próprio, ofensivo ou defensivo
- 76 Francolino J. GONÇALVES, *L'expédition de Sennachérib en Palestine* (supra n. 71), pp. 291-327 ; IDEM, «Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica. Da grande derrota de Judá à maravilhosa salvação de Jerusalém», *Didaskalia* 20 (1990) 26-28 (5-32).
- 77 D.D. LUCKENBILL, *The Annals of Sennacherib* (Oriental Institute Publications, 2), Chicago, The University of Chicago Press, 1924.
- 78 Francolino J. GONÇALVES, «Senaquerib na Palestina e a tradição bíblica» (supra, n. 76) 5-32.
- 79 Gérard-Henry BAUDRY, « La théorie du “penchant mauvais” et la Doctrine du “péché originel” », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 95 (1994) 271-301.
- 80 No grego clássico, *diábolos* significa “aquele que desune, inspira ódio ou inveja, maldiz, calunia”. As palavras “satã e diabo” referem-se à mesma realidade, sendo uma de origem hebraica e a outra de origem grega. “Satanás” é a transliteração da palavra correspondente em aramaico (*sātānā*).
- 81 1 S 29,4; 2 S 19,23; 1 R 5,18.
- 82 1 R 11,14.23.25.
- 83 Sl 109,6; cf. Sl 38,21; 109,20.29.
- 84 Sara JAPHET, *I & II Chronicles. A Commentary* (OTL), Louisville , Kentucky, Westminster, John Knox, 1993, pp. 373-375; Gary N. KNOPPERS, *I Chronicles 10-29. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 12A), New York, Doubleday, 2004, pp. 751-752.
- 85 A final do v. 10, no texto hebraico é, gramaticalmente, muito obscura. Esta compreensão inspira-se do versículo correspondente do texto grego, que contém certamente uma promessa de cura. Repare-se que, enquanto o texto hebraico fala de lavé na 3ª pessoa, no texto grego, lavé fala na 1ª pessoa. Penso que a última frase (“mas ele o curará”) não fazia parte da forma original do v. 10. É um acrescento destinado a neutralizar o carácter negativo do que precede. Constando nos dois textos, esse acrescento deve ter sido feito antes da tradução do livro em grego. Cf. Shizuka UEMURA, «Isaiah 6:9-10: A Hardening Prophecy?», *Annual of the Japanese Biblical Institute* 27 (2001) 24-28 (23-56).

- 86 Por razões que têm a ver com a forma literária do relato de envio “profético”, penso que o v. 10 não se lia no texto primitivo. Este devia terminar com a mensagem transmitida ao povo no v. 9. O v. 10 é um acréscimo destinado a prolongar e a radicalizar as ideias expressas no v. 9. Cf. J. SCHREINER, «Zur Textgestalt von Jes 6 und 7, 1-17», *BZ NF* 22 (1978) 93 (92-97).
- 87 Por exemplo, John L. McLAUGHLIN, «Their Hearts Were Hardened: The Use of Isaiah 6,9-10 in the Book of Isaiah», *Biblica* 75 (1994) 1-25; Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 19), New York, Doubleday, 2000, p. 224.
- 88 Hans WILDBERGER, *Jesaja. I. Teilband. Jesaja 1-12* (BKAT X/1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, p. 233.
- 89 William H. BROWNLEE, *The Meaning of the Qumran Scrolls With Special Attention to the Book of Isaiah*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 186; Patricia K. TULL, *Isaiah 1-39* (Smyth & Helwys Bible Commentary), Macon, GA, Smyth & Helwys, 2010, pp. 144-149.
- 90 Dt 2,30 declara que lavé tornou obstinado o espírito de Seon, rei de Hesebon, e endureceu-lhe o coração.
- 91 Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.
- 92 Uso a palavra “praga”, por comodidade. O substantivo *nega'* pode ter vários matizes: “golpe, lesão, ferida, infecção, mal, doença, castigo, praga”.
- 93 *La Bible*. Traduite par Samuel Cahen, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 90; cf. também Philippe MERCIER, «“Il envoya signes et prodiges, au milieu de toi, Égypte”. Plaies ou signes et prodiges?», in Philippe ABADIE (dir.), *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert (Le livre et le rouleau, 25)*, Bruxelles, Éditions Lessius, 2006, pp. 69-70 (68-78).
- 94 A forma verbal do mesmo grupo lexical é usada em Ex 4,25; 12,22; 19,12.13; 29,37 e 30,29, mas nunca em relação com os episódios relatados em Ex 7-11. Aliás, excepto em Ex 19,13, o verbo não tem o sentido de “golpear”, mas simplesmente de “tocar”.
- 95 Ex 4,8.9.17.28.30; 7,3; 8,19; 10,1.2.
- 96 Ex 4,2; 7,3.9; 11,10.
- 97 Philippe MERCIER, « “Il envoya signes et prodiges, au milieu de toi, Égypte” » (supra, n. 93), pp. 68-78.
- 98 É uma opinião corrente. Veja-se, por exemplo, Brian P. IRWIN, «Yahweh's Suspension of Free Will in the Old Testament: Divine Immorality or Sign-Act?», *Tyndale Bulletin* 54.2 (2003) 55-59 (55-62); Bénédicte LEMMELIJN, «Not Fact, Yet True. Historicity versus Theology in the 'Plague Narrative' (Ex 7-11)», *OTE* 20/2 (2007) 407-417 (395-417).
- 99 Cf. Jacques TRUBLET, « Les effets pervers de l'Exode », *Lumière et Vie* 226 (1996) 19-41.
- 100 Jonathan Klawans, «Josephus on fate, free will, and ancient Jewish types of compatibilism», *Numen* 56 (2009) 44-90.

PAULO DE TARSO: ITINERÂNCIA E LIBERDADE

José Tolentino Mendonça
Universidade Católica Portuguesa

A VIAGEM COMO DESPERTAR DE UMA NOVA CONSCIÊNCIA

O escritor de viagens Bruce Chatwin, que escreveu muito sobre o espírito da viagem, e veio a ser um dos autores contemporâneos de referência nesta área literária, confessa na sua obra *Anatomia da Errância* que a pergunta-chave de que devemos partir é a seguinte: «Por que é que os homens se deslocam em vez de ficarem quietos?»¹. Esta pergunta, que não é indiferente à temática destas Jornadas, reconduz-nos ao centro do mistério do próprio homem.

«Por que é que os homens se deslocam em vez de ficarem quietos?» As viagens nunca são apenas exteriores. Não é simplesmente na cartografia do mundo que o homem viaja. Deslocar-se implica uma mudança de posição, uma maturação do olhar, uma abertura ao novo, uma adaptação a realidades e linguagens, um confronto, um diálogo tenso ou deslumbrado, que deixa necessariamente impressões muito fundas. A experiência da viagem é a experiência de fronteira e do aberto, de que o homem precisa para ser ele próprio. Nesse sentido, a viagem é uma etapa fundamental da descoberta e da construção de nós próprios e do mundo. É a nossa consciência que deambula, descobre cada detalhe do mundo e olha tudo de novo como da primeira vez. A viagem é uma espécie de propulsor deste olhar novo. Por isso, é capaz de introduzir na nossa vida e nos seus quadros, na sua organização, elementos sempre inéditos que podem operar aquela recontextualização radical que, em vocabulário cristão, chamamos “conversão”. Muitas mudanças de paradigmas epocais

(e também eclesiais) tiveram a ver precisamente com a chegada do viajante. Chatwin utiliza para isto a expressão “alternativa nómada”, expressão secular, mas que pode bem ser transportada para o domínio teológico e bíblico. Abraão é um viajante. Moisés descobre a sua vocação e missão como mandato de itinerância. Muitos dos profetas de Israel, de Elias a Jonas, viveram como exilados e banidos. Jesus não tinha onde reclinar a cabeça (Lc 9,58), habitando e dando sentido a um trânsito permanente. Os seus discípulos serem enviados pelas quatro partidas da terra (Mt 28,19).

O termo latino *peregrinatio* formou-se de *Per ager*, que significa “através dos campos”, ou de *Per eger*, “para lá das fronteiras”. Define-se, assim, por uma extraterritorialidade geográfica e simbólica, sem cidade e sem morada, que permite a brecha, a abertura à revelação de um sentido maior. A peregrinação é, por excelência, o lugar de uma recondução até ao centro, como acontecia nos labirintos que encontramos ainda no interior de algumas igrejas. O peregrino é chamado a trilhar o caminho que é fora de si como analogia e meio para percorrer o seu itinerário interior, em direcção a um centro que é Jerusalém do alto, mas também o seu próprio coração.

A ITINERÂNCIA DE PAULO

Não sabemos o seu nome completo, nem a data de nascimento, nem as circunstâncias precisas da sua morte. Qualquer biografia de Paulo de Tarso permanece lacunar, embora saibamos mais dele do que da grande parte dos personagens do seu tempo². A sua, mesmo com todos os silêncios, é uma das biografias mais bem atestadas e sustentadas da Antiguidade.

Ora, um dos traços que distinguem consensualmente a sua personalidade é esta dimensão da viagem. Paulo é um homem de encruzilhadas: viveu e operou em mundos diferentes, falando línguas e culturas diversas, em espaços humanos e políticos heterogêneos, para não dizer contrastados. Desenvolveu uma presença, que podia ser mais continuada ou mais esporádica, em centros urbanos distantes, como Antioquia, na Síria, Éfeso, na Ásia Menor, Filipos, Corinto, Atenas, na Grécia, culminando a sua trajectória em Roma. Olhando para a irrequietude do seu enredo biográfico, podemos classificá-

lo como um verdadeiro “corre-mundos” da Época Antiga. E esta marca “nómada” prolonga-se visivelmente pela sua personalidade: viva, emotiva, transumante, inesperada, costurada em alterações, altercações e aventuras. Numa aproximação psicológica à figura de Paulo, G. Cirignano e F. Montuschi escrevem: «A visão complexiva e unitária da vida afectiva de Paulo oferece um panorama completo dos sentimentos humanos. Há uma prevalência de sentimentos fortes, marcados, até punitivos; mas a esses fazem contraponto sentimentos intensíssimos de ternura, afectuosidade e reciprocidade»³

Paulo peregrina muito dentro de si. Lá iremos. Por agora parece-nos importante adiantar apenas que o Apóstolo soube, no meio de tanta mobilidade, encontrar e partir de um ponto de unidade fundamental.

MAIS DO QUE VIAJANTE, PEREGRINO

A formação do «jovem chamado Saulo», como Lucas pela primeira vez o descreve (Act 7,58), mostra, de forma muito clara, como nele, progressivamente, se foram reunindo as condições necessárias para que se tornasse um peculiar viajante no seu mundo. Recebeu uma educação poliglota, longa e diversificada, com estadias em centros de cultura diferentes, o que lhe proporcionou uma visão do mundo estruturada a partir da sua matriz judaica, mas ao mesmo tempo aberta a esse Mediterrâneo Oriental e Ocidental, onde virá a circular intensamente⁴. Jerusalém, desde cedo para Paulo, constituiu o seu ponto de ancoramento. Ali detém-se em anos de estudo (Act 22,3) e cresce na descoberta religiosa, inscrevendo-se no movimento farisaico (Act 26,5). Ali amadurece o que primeiro lhe parece ser o sentido radical da sua vocação (1 Cor 15,9). Mas, mesmo mergulhado na intransigência farisaica, que o coloca desde logo em linha de colisão com o movimento cristão, tem as condições de base para se tornar o que depois será: um pensador de matriz mista, cuja proveniência abraça também o mundo grego, do qual ele escrevia e falava a língua, e por onde era capaz de viajar numa espécie de livre-trânsito, isto é, com naturalidade.

Todos sabemos como Paulo realizou múltiplas viagens. Mas talvez seja importante não ficarmos demasiado impressionados pelo

número de quilómetros que ele terá percorrido. Não esqueçamos que Paulo é fundamentalmente um viajante funcional⁵. Contrariamente àquilo que vemos nas crónicas de Alexandre ou doutras figuras do seu tempo, Paulo não tem a paixão da distância, nem aquela curiosidade infatigável do viajante que, como escreveu Baudelaire, «parte por partir». Primeiro, ele “parte” porque se sente mandado do Alto: «recebemos a graça de sermos Apóstolos, a fim de, em honra do seu nome, levarmos à obediência da fé a todos os gentios» (Rom 1,5). Depois, como o testemunho das suas cartas bem o atestam, Paulo prefere desenvolver uma acção que, radicada num centro, possa irradiar; faz contínuos planos para regressar aos sítios donde partiu; e muitas vezes troca a estrada por uma situação local, que lhe serve durante um período para o seu trabalho de evangelização, ou simplesmente para fugir aos rigores de uma estação. Veja-se o passo da 1 Cor 16,5-9: «Irei ter convosco depois de passar pela Macedónia, pois a Macedónia só a pretendo atravessar. É possível que me demore entre vós ou até passe por aí o Inverno, para que me acompanheis aonde eu tenho de ir. Não vos quero ver só de passagem, mas espero permanecer algum tempo convosco, se o Senhor o permitir. Entretanto, ficarei em Éfeso até ao Pentecostes, pois abriu-se ali uma porta larga e propícia, embora os adversários sejam muitos».

As viagens de Paulo são funcionais, na medida em que os seus trajectos derivam de um objectivo preciso. Fosse a Antioquia, a Éfeso, à Macedónia, Paulo era sempre conduzido pelo mesmo apelo, cartografava as suas etapas a partir do projecto muito nítido da evangelização, utilizando as condições que o mundo romano de então lhe oferecia: os seus itinerários, a rede de relações familiares, as estradas romanas, os portos de navegação, a facilidade da própria língua – uma língua franca, global e de proximidade. Utilizando sabiamente estes meios⁶, Paulo viajava a partir de um sentido, de uma intencionalidade eclesial. Isso distingue a sua deambulação missionária, a sua peregrinação, de uma simples viagem.

PEREGRINAÇÃO E AUTOBIOGRAFIA

Como sempre acontece, mesmo hoje nos caminhos de Santiago, a verdadeira peregrinação confunde-se com a autobiografia. Também

no caso de Paulo. A sua história tem claramente um segredo, um acontecimento que ocorre curiosamente enquanto ele «estava a caminho» (Act 9,3), enquanto cumpria um itinerário de viagem que viria a ser transtornado e redimensionado: o encontro com Jesus.

Na Carta aos Gálatas, Paulo dá-nos, em primeira pessoa, o relato desse encontro, e fá-lo de forma extraordinariamente despojada, mas não menos intensa, descrevendo-o como um apelo, uma eleição que ocorreu já no seio materno, à maneira daquilo que acontece com os profetas. Trata-se evidentemente de uma experiência mística, contada com as categorias que um judeu piedoso poderia perceber. «Mas, quando aprouve a Deus – que me reservou desde o seio de minha mãe e me chamou pela sua graça – revelar em mim o seu Filho, para que O anunciasse entre os gentios...» (Gal 1,15-16). Paulo pensa de modo particular no livro de Isaías (49,1) e no livro de Jeremias (1,5), e sonda o seu próprio destino como um chamamento desde o princípio. Para explicar este acontecimento transformante, Paulo usa o verbo *apokalúpto* que quer dizer “Deus descobre o que estava escondido e o revela”. Evidentemente esta revelação gerará rupturas de paradigma tanto na acção de Paulo, como na sua existência e identidade.

COMEÇAR UMA VIAGEM CAÍDO POR TERRA

Uma viagem inusitada a meio daquele caminho de Damasco se abriu para Paulo. É verdade que ela ficou a marcar uma certa tipologia da conversão: imediata, total, fulgurante, na forma absoluta como acontece. Fala-se muito, por exemplo, da queda do cavalo, mas em nenhum passo da Cartas ou dos Actos se diz que Paulo ia a cavalo. Não se sabe, embora a tradição iconográfica tenha representado amplamente o Apóstolo dessa maneira, e numa intensidade tão impressionante, que estávamos prontos a jurar ter lido em qualquer passo acerca dele. Há, de facto, um inesquecível cavalo, mas nas imagens de Dürer, Miguel Ângelo, Tintoretto, Rubens, Parmigianino... - uma lista interminável! Frequentemente referido é o da pintura de Caravaggio, intitulada “Conversão de São Paulo”: Paulo surge caído por terra, com os braços abertos e levantados, como quem acolhe o invisível; os olhos completamente cerrados, ligados agora a um outro entendimento. E,

no centro, um cavalo imenso, a deslocar-se suavemente para fora de cena, como se não fosse já necessário, ou adivinhasse que começava, precisamente aqui, outro tipo de peregrinação para o seu cavaleiro derrubado.

Se o texto bíblico não alude à presença de um cavalo, como se chegou a essa representação? Há um motivo que joga com aquilo que o relato não diz, mas que é previsível (de facto, o cavalo seria um meio de transporte utilizado). E há uma importante razão simbólica. O retrato inicial de Paulo é o de um homem investido de força, acorrentado a uma convicção implacável. Ora o que a narrativa da sua conversão vai mostrar é a prostração e a fragilidade perante a revelação de Jesus («Saulo, Saulo, porque me persegues?»).

Os textos bíblicos não dizem que Paulo tombou de um cavalo, apenas que «caiu por terra». Mas interpretando a reviravolta que este encontro provocou, artistas e comentadores espirituais não hesitaram em enfatizar esta queda. A globalidade da história de Paulo mostra que estão certos.

COMO NASCE UM PEREGRINO

O livro dos Actos dos Apóstolos há-de voltar por três vezes a contar aquilo que Paulo descreveu de forma económica na sua Carta aos Gálatas. Lucas faz uma grande meditação teológica sobre este encontro imperscrutável, verdadeira bússola que para sempre ficará a indicar o norte da trajectória de Paulo. O facto de contar este episódio por três vezes, em Actos 9, 1-18, Actos 22, 1-21, Actos 26,1-23, com microscópicas, mas insinuantes alterações de relato para relato, mostra a importância decisiva que lhe dá, que não é não apenas factual.

A metáfora do caminho está presente por toda a parte na literatura grega: Hesíodo fala dos caminhos cruzados, Homero descreve a viagem que o homem faz de regresso a si, Píndaro refere a inspiração que só os longos trilhos oferecem, e Teócrito nomeia a estrada como parte do processo de entrada no sagrado. «Será que os Actos trabalham também com uma concepção iniciática do caminho?»⁷. A pergunta de Daniel Marguerat é relevante para nos aproximarmos do mundo de Lucas, o primeiro historiador de Paulo, que recorre

frequentemente a tipologias da literatura grega para a elaboração da sua hermenêutica teológica⁸.

Em 9,1-18, salienta o choque entre a luz e a cegueira de Paulo. Ele é cercado de luz e fica cego, e por três dias permanece sem ver, sem comer nem beber. Todas as representações de Deus que Paulo tinha, como que se desfazem. E é no meio do silêncio das imagens que Paulo se abre ao caminho de Deus, à nova revelação de Deus.

No segundo relato – Actos 22,1-21 – o móbil essencial não é tanto a luz, mas é a própria voz, voz que os companheiros não ouvem, mas que só Paulo escuta. Nós sabemos a importância do escutar na tradição bíblica, como a escuta formou o Povo de Deus da Antiga Aliança e há-de formar o Povo de Deus da Nova.

O terceiro relato, de Actos 26,1-23, tem como auditores gente de cultura grega. E aí Paulo sublinha a importância do ver. De facto, não se trata de uma doutrina, mas de um acontecimento pessoal, experimentado e visto pelo próprio apóstolo. Este ver não é apenas um observar com os olhos da carne; é o ser visto, é o passar a ver com os olhos da fé, é aquele movimento interior à própria revelação. Aqui nasce o Paulo peregrino.

○ OLHAR NOVO DO PEREGRINO PAULO

Enquanto peregrino Paulo é capaz de olhar de forma nova e profética e emprestar uma nova plástica à caligrafia do mundo⁹. Enumeremos apenas alguns dos seus contributos:

1) O mundo greco-romano que Paulo conhecia, era dominado pelas oligarquias. Os cidadãos dotados de direitos políticos representavam uma pequena minoria – calcula-se à volta de dez por cento do total da população. Esta nomenclatura constituía sociedades predominantemente homogéneas, defendidas por fronteiras de convívio muito rígidas. A mobilidade das pessoas e a cooperação entre classes ou os relacionamentos mistos eram olhados com grande reserva, se não mesmo com repúdio.

Paulo enquanto peregrino alcançado por Jesus, vai ter a capacidade de pensar numa configuração diferente, inclusiva e universal. Ele arrisca, por exemplo, olhar para a cidade, para a *polis* – e não nos podemos esquecer que, com Paulo, o cristianismo é urbano pela

primeira vez¹⁰ – com a liberdade de aproximar o distante, de reunir no mesmo corpo social aquilo que é diferente: «não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Jesus Cristo» (Gal 3,28). Este perspectivar da convivência social, não já em dialéctica, mas numa corajosa dinâmica integradora, é de facto algo novo, que só uma grande peregrinação podia permitir. Um exemplo fortemente esclarecedor é a própria palavra *ecclesia*/Igreja. Ela provém não do âmbito religioso, mas tem uma imediata conotação política, porque a *ecclesia* originariamente era o conselho dos homens bons que conduzia a cidade. Paulo vai utilizar essas categorias societárias e políticas, mas emprestando-lhes um conteúdo novo. A Igreja emerge como uma inédita comunidade sem fronteiras.

2) Igual novidade repercute-se na luta em que Paulo se envolve para que a mesa seja um reflexo da convivialidade fraterna e igualitária, e não já das assimetrias e das exclusões. A ruptura que Paulo ensaia com Pedro a esse propósito, na Carta aos Gálatas, vale mais do que mil palavras (Gal 2,11-14: «Mas, quando Cefas veio para Antioquia, opus-me frontalmente a ele, porque estava a comportar-se de modo condenável. Com efeito, antes de terem chegado umas pessoas da parte de Tiago, ele comia juntamente com os gentios. Mas, quando elas chegaram, Pedro retirava-se e separava-se, com medo dos partidários da circuncisão. E com ele também os outros judeus agiram hipocritamente, de tal modo que até Barnabé foi arrastado pela hipocrisia deles. Mas, quando vi que não procediam correctamente, de acordo com a verdade do Evangelho, disse a Cefas diante de todos: «Se tu, sendo judeu, vives segundo os costumes gentios e não judaicos, como te atreves a forçar os gentios a viver como judeus?»).

Sabemos como a mesa é, por excelência, um espaço das identidades e da sua salvaguarda. A mesa é um lugar exclusivo. E a grande revolução cristã é transformar a mesa num lugar abrangente¹¹, num espaço de abertura, onde as nossas identidades se reinventam a partir da universalidade do encontro.

3) Paulo é talvez aquele que, pela primeira vez, separa no Mundo Antigo a religião da cultura. A religião tinha um ligame fundamental com a cultura. Pertencia-se a uma determinada religião, por ter nascido numa família precisa, segundo um determinado extracto humano, numa classe, numa nação. De certa forma, eram as fronteiras sociais e culturais a definir uma pertença religiosa. Quando, por exemplo, a meio do segundo século antes de Cristo, se dá a revolta dos Macabeus, isso, em grande parte, era um acto de resistência à invasão cultural que o helenismo pretendia, porque o judaísmo não se imaginava sem estar assente num quadro cultural muito estrito.

Paulo actua de forma muito diferente. Quando, na primeira Carta aos Coríntios 8, Paulo se detém longamente a falar da alimentação, da regulação alimentar e da possibilidade ou não de comer as carnes sacrificadas aos ídolos, a questão de Paulo já não é de discriminação, mas de distinção¹². Para ele a religião está dependente da adesão pessoal a uma pessoa e a um destino, o de Jesus.

O filósofo Alain Badiou publicou, no início dos anos 90, uma reflexão entusiasta sobre a figura de Paulo a que intitulou "São Paulo. A fundação do universalismo"¹³. A universalidade que Paulo prega não vem do que é inerente e consubstancial ao indivíduo (a sua pertença a uma família, a uma nação, a uma língua... traços que são necessariamente particularistas), mas de um Evento. O que produz a verdade sobre o homem e sobre todos os homens é agora um Evento e uma Proclamação que contrastam com a multiplicidade dos particularismos: a Morte e a Ressurreição de Jesus. A verdadeira universalidade constrói-se no compromisso com esse acontecimento que para Paulo é a chave de toda a história.

4) Paulo adopta em grande medida os modelos de convivência social do mundo romano, mas sempre adaptando-os, purificando-os a partir da antropologia cristã e da novidade de Jesus Cristo¹⁴. Por exemplo, Paulo é por vezes criticado por não ter sido mais explícito em relação à escravatura. Mas na Carta a Filémon, Paulo é muito claro: por um lado, parece manter um certo conformismo social, mas, por outro, incendeia de novidade o seu discurso e a realidade da História, dizendo que o dono e o escravo se devem reconhecer

como irmãos. Paulo dissemina elementos fundamentais de novidade cristã, ousando uma configuração nova do mundo e das relações, mostrando a possibilidade de ser cristão para lá das fronteiras estritas do judaísmo ou do helenismo. Com Paulo, nós percebemos que é a própria experiência cristã que peregrina, é a própria experiência cristã que viaja.

O SEGREDO DE PAULO É CRISTO

O acontecimento de Cristo inaugura na vida de Paulo um estádio radicalmente novo. Quando Paulo pensa o que é a sua própria existência e a existência do homem no mundo, já não a dissocia da revelação pascal de Cristo. Ele descobre que nós somos por Ele. É por Cristo que nós somos, no Pai e no Espírito. Cristo, pela sua morte e ressurreição, introduz-nos numa relação nova e dinâmica com Deus. Temos acesso à Sua intimidade. É interessante a palavra *prosagogé* – acesso – que nos é citada tanto em Romanos 5,2, como em Efésios 3,12. A etimologia desta palavra liga-se ao ritual que, nas cortes, levava os íntimos do rei a ter com ele uma proximidade directa, que, claramente, a maioria dos súbditos não teria. Cristo é aquele que nos dá esse acesso à intimidade do Pai. E é a esta luz que a existência humana pode verdadeiramente ser qualificada de nova.

Evidentemente, isto não nos dispensa do caminho da provação e da dificuldade das múltiplas provas. A vida de Paulo, como a de todo o peregrino e viajante, é uma vida recheada de durezas, de factos inesperados, de contrariedades. Mas a fé reveste a forma de esperança e de uma perseverança na duração.

Podemos ter confiança, como nos diz a Carta aos Efésios, 3,20. E a razão dessa confiança que nós podemos ter, Paulo explica claramente em Romanos 5,12-17: *«Por isso, tal como por um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte atingiu todos os homens, uma vez que todos pecaram... De facto, antes da Lei já existia o pecado no mundo; mas o pecado não é tido em conta quando não há lei. Apesar disso, desde Adão até Moisés reinou a morte, mesmo sobre aqueles que não tinham pecado por uma transgressão idêntica à de Adão, que é figura daquele que havia de vir. Com efeito, o que se passa com o dom gratuito não é o mesmo*

que se passa com a falta. Se pela falta de um só todos morreram, com muito mais razão, a graça de Deus, aquela graça oferecida por meio de um só homem, Jesus Cristo, foi a todos concedida em abundância. E também com o dom não acontece o mesmo que acontece com as consequências do pecado de um só. Com efeito, o julgamento, que partiu de um só, teve como resultado a condenação; enquanto o dom gratuito, que partiu de muitas faltas, teve como resultado a justificação. De facto, se pela falta de um só e por meio de um só reinou a morte, com muito mais razão, por meio de um só, Jesus Cristo, hão-de reinar na vida aqueles que recebem em abundância a graça e o dom da justiça.» A razão desta confiança é a superabundância, a plenitude, o *pleroma* inultrapassável da graça de Cristo. Nós somos associados a Cristo e a nossa existência torna-se uma existência crística.

Toda a teologia de Paulo é fundada sobre uma descrição das transformações que acontecem ao homem no seu itinerário, na sua peregrinação para Deus, em Cristo. A percepção da ressurreição, essa passagem por excelência, é um marco fundamental na teologia de Paulo. Paulo adere a Jesus Cristo porque imediatamente O apreende como Salvador. O indivíduo Jesus não interessa jamais a Paulo. Nem nas suas cartas encontramos uma cristologia em torno ao Filho do Homem, tal como encontramos nos Evangelhos Sinópticos. Enquanto S. Lucas, por exemplo, se esforça por relevar a continuidade entre o Jesus histórico e a Igreja das origens, Paulo está muito mais interessado na revelação de Jesus como Filho de Deus, e na redenção e salvação que nos chega pela sua cruz. Ele faz a experiência mística de um Jesus que está vivo. Ele morreu na cruz mas Paulo descobre-O como bem-aventurado de Deus. E Paulo faz da dicção do Mistério Pascal o centro da sua teologia.

Todos sabemos a vastidão extraordinária do edifício teológico paulino. Paulo constrói, no entanto, um pensamento móvel, que se estende por declinações muito diversas, a partir de um centro fixo: o encontro com Cristo.

PEREGRINAÇÃO E RETÓRICA DO SILÊNCIO

Quando se faz uma peregrinação muitas vezes nos interrogamos onde é que ela termina, porque uma das coisas que se aprofunda é

que, à medida que caminhamos, a realidade torna-se sempre mais aberta. Quando o peregrino chega percebe no seu coração que agora é que começa verdadeiramente. A peregrinação não tem propriamente um fim: tem uma extraordinária finalidade. O poeta tenha razão: «Caminhante, não há caminho, o caminho faz-se andando».

No livro dos Actos dos Apóstolos há um enigma: Paulo proclama que é cidadão romano e, sendo preso, reclama-se dessa condição, pretendendo ser ouvido por César. Nesse contexto, é levado de Jerusalém para Cesareia, e de Cesareia embarca para Roma, numa atribuladíssima viagem. É curioso que Paulo refira tão insistentemente o motivo da sua ida para Roma, e depois quando lá chega não fala mais do assunto. Os Actos dos Apóstolos terminam numa espécie de anti-clímax. Paulo está em Roma, em prisão domiciliária, e é com essa imagem que a narrativa enigmáticamente se conclui.

Podemos pensar que a viagem de Paulo terá ficado incompleta, o que é corroborado, por exemplo, por algumas teses que dizem que Lucas teria acabado mais cedo do que pensava ou pretendia o seu livro dos Actos dos Apóstolos ou simplesmente preferiu calar o final da vida de Paulo. Mas, na verdade, há uma espécie de «retórica do silêncio»¹⁵ altamente significativa.

É necessário ligar o final de Actos à narrativa imediatamente anterior. Antes de Paulo chegar a Roma, temos 59 versículos que funcionam como uma espécie de retardamento, uma diminuição extrema do ritmo narrativo. O narrador lucano demora-se numa abundância excessiva de detalhes, descrevendo a viagem de Paulo até Roma, focando em particular o naufrágio. Este excesso de pormenores que nada tem a ver com o objectivo principal da viagem, é, porém, a chave para o remate do livro: antecipadamente, e por uma concentração narrativa que é também metafórica, ele está a criar a solução para toda a obra. Assim é importante notar como em 27, 20, 31, 34, 43, 44; 28, 1, 4 o vocabulário de salvamento é polissémico, pois é também um léxico de salvação. E em 27, 44, no apaziguamento da tormenta, diz-se que “todos” os tripulantes se salvaram, uma salvação/salvamento universal, que acontece depois de Paulo presidir a um ritual muito próximo da Eucaristia. O que é que salva? Não é mudança climática, mas é Deus que salva; é

pela protecção divina que eles são poupados. Paulo já foi salvo por Deus, já foi julgado por Deus, logo não é julgado por César. Se Deus já o salvou e tomou o seu partido, o que César disser já não terá importância nenhuma.

O final do livro dos Actos é, assim, um final aberto e que acaba no presente: não se fala de morte, mas do momento actual e diz-se isto para ligar à vida da comunidade eclesial. Ao falar-se do presente da vida de Paulo, liga-se àquilo que será a história futura do cristianismo, a sua peregrinação na história.

(NOTAS)

- 1 Bruce CHATWIN, *Anatomia da errância*, Lisboa, Quetzal, 2008, 99.
- 2 Cf. Jürgen BECKER, *Paul Apostle to the Gentiles*, Westminster, John Knox Press, 1993, 33.
- 3 Giulio CIRIGNANO – Ferdinando MONTUSCHI, *La personalità di Paolo. Un approccio psicologico alle Lettere Paoline*, Bologna, Dehoniane, 1999, 143-144.
- 4 «Paul represents the interface between Jew as a self-identical essence and Jew as a construction constantly being remade». Daniel BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity*, Berkeley, University of California Press, 1994, 3.
- 5 Cf. A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, 65.
- 6 Eles são muito bem descritos em Marie-Françoise BASLEZ, *Saint-Paul, artisan d'un monde chrétien*, Paris, Fayard, 1991, 331-336. Sobre as infra-estruturas, logística e itinerários do Apóstolo veja-se o recente Chantal REYNIER, *Saint Paul sur les routes du monde romain*, Paris, Cerf, 2009.
- 7 Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, Paris, Cerf, 1999, 366.
- 8 A propósito do uso que Lucas faz do género simpósio veja-se E. STEELE, «Luke 11:37-54 – A modified hellenistic symposium?», in *Journal of Biblical Literature*, 103(1984), 390.
- 9 «Le voyageur devient le symbole de l'homme en recherche». Marie-Françoise BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce Antique*, Paris, Les Belles Lettres, 266.
- 10 Veja-se o já clássico ensaio de Wayne A. MEEKS, *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, London, Yale University Press, 1983.
- 11 Cf. Rafael AGUIRRE, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las Ciencias Sociales*, Santander, Sal Térrea, 1994.
- 12 Cf. Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe. Eglise et société selon I Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1997, 35-38.
- 13 Alain BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

- 14 Mesmo com teses radicais que fazem de Paulo um opositor ao Império Romano, é interessante ler Richard A. HORSLEY, *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity Press International, 2004.
- 15 A expressão é de Marguerat. Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, Paris, Cerf, 1999.

UM ENTRE OS OUTROS: À ESCUTA DO OUTRO

O OUTRO SOMOS NÓS

José Augusto Mourão
UNL/ISTA

“Per la riservatezza, rispettare la distanza di cortesia”
(estação de Correios)

As viagens, os viajantes – tantas espécies deles!
Tanta nacionalidade sobre o mundo! Tanta profissão!
Tanta gente!
Tanto destino diverso que se pode dar à vida,
À vida, afinal, no fundo sempre, sempre a mesma!
Tantas caras curiosas! Todas as caras são curiosas
E nada traz tanta religiosidade como olhar
muito para gente.
A fraternidade afinal não é uma ideia revolucionária.
É uma coisa que a gente aprende pela vida fora,
onde tem que tolerar tudo
E passa a achar graça ao que tem de tolerar,
E acaba quase a chorar de ternura sobre o que tolerou!
Ah, tudo isto é belo, tudo isto é humano e anda ligado
Aos sentimentos humanos, tão conviventes e burgueses,

Tão complicadamente simples,
 tão metafisicamente tristes!
 A vida flutuante, diversa,
 acaba por nos educar no humano.
 Pobre gente! Pobre gente toda a gente!

(Álvaro de Campos, *Ode Marítima*)

“Étranger: rage étranglée au fond de ma gorge, ange noir troublant la transparence, trace opaque, insondable. Figure de la haine et de l’autre, l’étranger n’est ni la victime romantique de notre paresse familiale, ni l’intrus responsable de tous les maux de la cité. Ni la révélation en marche, ni l’adversaire immédiat à éliminer pour pacifier le groupe. Étrangement, l’étranger nous habite: il est la face cachée de notre identité, l’espace qui ruine notre demeure, le temps où s’abîment l’entente et la sympathie”.

(Julia Kristeva)

“We start from the *vinculum* (chain) itself, from passages and relations, not accepting as starting point any being that does emerge from this relation that is at once collective, real, and discursive. We do not start from human being, those latecomers, nor from language, a more recent arrival still”

(Bruno Latour)

É “impossível, e contudo real” que povos notoriamente orgulhosos da liberdade individual, da privacidade, dos direitos do cidadão e do homem, da singularidade e dos particularismos, se tenham transformado em pouquíssimo tempo numa massa de ovelhas, controlados, vigiados, espiados, monitorizados em toda a sua actividade através duma tecnologia invasiva e lesiva da descrição e da delicadeza, tratados como malfeitores e terroristas potenciais,

enlatados em meios de transporte semelhantes a carne de animal, frustrados, presos e misturados com a má educação generalizada, vexados pelo software que não prevê exceções, obrigados a uma vida programada nos mínimos detalhes e que elimina qualquer experiência do poético, que não deixa espaço para a meditação e para a elaboração da experiência, submersos por um cúmulo de idiotice e por uma publicidade asfíxiante”.¹

Vivemos no cenário desencantado que Mario Perniola, de forma crua, descreve neste texto. É uma visão que poderia ser igualmente partilhada por Baudrillard (*O crime perfeito*), Virilio (*o pânico frio*), Beckett, Saramago (*Ensaio sobre a cegueira*) ou o Álvaro de Campos da “Ode marítima” que Badiou considera um dos maiores poemas do século XX.

As questões da identidade, da relação, da comunicação e do dom são questões que teremos de constantemente repor. É sobre elas que nos devemos deter. Começemos por esboçar a questão da identidade, que mais à frente aprofundaremos. Numa entrevista a Jean-Clet, respondendo à *questão*: “alma, eu, mónada, modo, indivíduo, sujeito, pessoa moral, Espírito, subjectivação, etc... nomes para dizer uma certa unidade, tens um nome para dizer o que faz «um» povo: «uma» linha? «um» rasto, *Jean-Luc Nancy*? responde: “Oui, je crois que nous ne sommes pas encore allés assez loin pour nous débarrasser d’une façon de penser qui toujours commence et finit à l’individu - au “sujet” (quoi qu’on veuille dire avec ce mot, il reste individuel). Mais l’individuation est un processus infini, qui ne finit pas et retourne à la mêlée du monde. Existe toujours d’abord et pour finir cette mêlée.” Le sujet est-il nécessaire ?” j’ai pris récemment cette question pour titre d’une petite intervention - “sujet”, comme mot, c’est très lourd - “subjectivation”, encore pire - et tout cela nous remet toujours dans cette sorte de bowling où chacun est derrière sa glissière, parallèle aux autres - mais la réalité est tout autre : c’est plutôt le champ de foire que le bowling. Certes il y a des “un”, quelque un qui fait son sillage d’un, c’est certain - mais un sillage, et donc d’abord l’ouverture dans l’eau d’une étrave, puis le sillage, long, très long mais qui pour finir se perd à nouveau dans la mer (pas le champ de foire, donc, la mer, ses vagues,

poissons, méduses, coquilles...). D'où l'importance du nom: il est la lame de l'étrave et l'écume du sillage." A transformação do "eu" pelo "nós" e do "nós" pelos "eu" é desde logo a transformação do meio simbólico no interior do qual só os "eu" se podem encontrar como um "nós", como os peixes só se podem encontrar com a condição de haver água. Não temos é o "instinto do rebanho" (Nietzsche) que temos de seguir. Não o rebanho, mas nós - sujeito insituável e que surge de cada vez num eu, mas um eu tal como pode, sabe falar por nós (em nosso nome e "dirigindo-se a nós)". J. L. Nancy dirá que "A igualdade dos "sujeitos" não é a dos indivíduos. Esta pode relevar de uma equivalência jurídica e de uma equidade económica, mas a outra expõe-se desde logo àquilo que não é desigualdade, mas heterogeneidade fundamental de todas as relações singulares ao incomensurável. Porque deste último nunca se retirará nenhuma espécie de regra de igualização, nem de resto de não igualização"² A capacidade de ver as diferenças entre uns e outros em função de um "nós" mais extenso é a capacidade de perceber as diferenças – de tribo, religião, raça, costume – e de diminuir a sua força ao compará-las com "as similitudes referentes á dor e à humilhação"³. Podemos com L. Althusser ligar o nascimento da noção de sujeito à chegada da ideologia burguesa e jurídica ("O homem é por natureza um sujeito" impõe-se a nós como a proposição ideológica por excelência)⁴. A diferença, escreve B. Stiegler, é que os peixes não transformam a água, enquanto nós estamos sempre a mudar de meios simbólicos (o que também são os meios técnicos): é assim que o mundo está sempre a mudar⁵. Há uma anterioridade do transindividual (um processo de selecção psicossocial) relativamente ao individual: "o transindividual é aquilo que está no exterior do indivíduo como está dentro dele", escreve Simondon⁶. O meio desta individuação é tanto a memória como a significação, cabendo às retenções secundárias formar a trama do transindividual como tecido de significações – a significação é relacional, colectiva, transindividual: "A única maneira para um indivíduo, ou antes para o sujeito, de sobreviver é de se tornar significação, de fazer que algo dele se torne significação"⁷. Somos uma identidade construída por socialização ou significação, efeito da linguagem e da comunicação. Para Habermas, a pessoa

“constitui um centro” enquanto “se abre às relações interpessoais, construídas comunicativamente”⁸. Às pomposas questões: “Quem somos”? “Que podemos conhecer”? “Que podemos esperar”? Bruno Latour responde: “I don’t know how things stand. I know neither who I am nor what I want, but *others* say they know on my behalf, *others*, who define me, link me up, make me speak, interpret what I say, and enroll me. Whether I am a storm, a rat, a rock, a lake, a lion, a child, a worker, a gene, a slave, the unconscious, or a virus, they whisper to me, they suggest, they impose an interpretation of what I am and what I could be”⁹. É do *vinculum* que é preciso partir, não do Eu a que o humanismo burguês tem rendido culto. O capitalismo, que é uma máquina de produzir motivos, “deuses” (Bergson) aparece como o primeiro facto de destruição do *nous*. “Esgotar a libido é esgotar o que constitui a ligação social”¹⁰. Campos convida a distinguir a fraternidade propriamente dita, como abandono à potência do que acontece ao “nós”; e uma fraternidade derivada e corrompida, o humanismo piedoso cuja fórmula é a tolerância com tudo, a aceitação das diferenças, os “sentimentos humanos”, “metafisicamente tristes” porque levam à renúncia a qualquer paixão do real¹¹. A passividade torna-se tolerância, é a base do humanismo burguês e da educação tolerante às diferenças.

DO OUTRO

“Nunca se falou tão bonacheiramente do Outro (ou seja, a sua Imagem) como um mero *alter ego*, sendo o respeito do *ego* obviamente mais forte do que o do *alter*. Toda a gente gosta do Outro, tal como se imagina que é o deveria ser, até que, inopidamente, o “outro” regressa (como o *revenant*), mas não como é *em verdade*, senão revestido da sua imagem”¹². A essência do terrorismo (e de todo o fanatismo) consiste na sua capacidade para homogeneizar, para aplanar toda a diferença. O rosto é “une terre que l’on est jamais las d’explorer”, afirma Carl Dreyer; uma terra em que se inscreve uma paisagem mutante, uma terra que é também uma matéria animada do interior. Uma “cena” em que a vida interior da pessoa se dá a ver, com as suas ambiguidades e as suas manhas. Darwin no seu estudo *Expression des émotions chez l’homme et l’animal* prefigura

o trabalho dos etnólogos; a gestualidade torna-se específica e o rosto aparece como o “espelho da espécie”. O Outro não faz número comigo, não é um plural do Eu, o visível do Invisível. O rosto só adquire a sua capacidade expressiva na relação com o outro, com quem se trocam significações, com quem se recorre ao simbólico e ao imaginário. A criança selvagem, privada de meio ambiente humano, não sorri, nem ri, nem chora. A criança autista tem um rosto socialmente inacabado, o seu idioma corporal só para ela tem sentido. “O rosto não é uma natureza, mas uma composição”. A maquilhagem transforma-o numa cena, o véu subtrai-o à cobiça excitando o desejo, a máscara metamorfoseia-o no ritual ou livra da servidão o eu na festa. A desfiguração accidental é um drama equivalente a uma morte social. A fealdade pode ser um estigma, podendo levar (Lombroso) à assimilação do feio ao delinquente potencial. O ódio do outro leva à desfiguração; a negação do homem “passa pela do seu rosto” – as sevícias, as humilhações (Iraque) a servidão fatal. Os campos de morte começam por retirar aos humanos toda a figura humana, apagando dos seus traços qualquer marca identitária. O carrasco quer impor a sua dominação a um povo “sem rosto”. Ao contrário, o amor leva ao deslumbramento através do rosto do outro, a uma relação em que o corpo de desejo e o rosto se confundem. A reflexão de H. G. Gadamer sobre a vulnerabilidade ou a exposição humana à dor mediante a figura da finitude é fundamental para nos situarmos diante da dor e da humilhação. Lévinas usa o termo *vulnerabilidade* alternando-o com a expressão “passividade mais passiva que toda a passividade”. Deste modo o enraíza na sensibilidade como “exposição ao outro”, e o abre à interacção significativa, conjurando qualquer regresso a um fluxo inergético natural ou puro como os sentimentos morais naturais em que encontramos, por exemplo, a compaixão. A abertura ao outro é mais *exposição* do que comunicação. Na tropologia de Lévinas a abertura ao outro é, “o descarnado da pele exposta à ferida e ao ultrage (...) para lá de quanto se possa mostrar”. A metáfora da pele nua significa aqui a nudez moral, que se vê afectada, até à ferida ética, apenas com a presença do outro, o estrangeiro, o órfão, a viúva e cuja dor se identifica com “o sofrimento pelo sofrimento do outro”¹³. Não é a mesma coisa a solidariedade com a dor fisiológica dos perseguidos,

refugiados ou exilados – com a sua fome, frio, fadiga, incomodidades e enfermidades, etc. -, de que se encarregam as agências de ajuda humanitária ou organizações não-governamentais, e a solidariedade com a humilhação dessas mesmas pessoas”¹⁴.

FICÇÕES

Vivemos com ficções, o “como se” de Kant do ponto de vista jurídico, cultural é indispensável viver provisoriamente “como se” não houvesse diferença sexual. Vivemos amarrados a distinções paleonómicas que os tempos antigos deixaram na linguagem: é o nosso cadáver, é preciso negociar com isso fazer como se nada se tivesse passado para refabricar o ser humano. Heidegger fez mutar o ser humano para o *Dasein*. Derrida questiona o sexo do *dasein*. Pela intervenção crucial da ciência, tudo o que era tido por natural conheceu uma mutação crucial. Somos eticamente chamados a ser kantianos, é preciso viver “como se”. Cada *dasein* está sujeito à finitude – sua e dos outros. “Homem” e “mulher” são nomes, figuras que fazem parte duma metaforologia. Material, literal, nada há aí de substancial: trata-se apenas de fantasmas que se partilham, se fccionam, se negam. As crianças brincam aos *cow boys* e aos “Índios”, os adultos a homem e mulher. Um dia, tu és homem, outro dia, mulher. Desde que compreendido como um jogo, mesmo essencial, saímos do essencialismo”¹⁵. Em *L'existentialisme est-il un humanisme*, Sartre (1905-1980) nota que há duas coisas fundamentais: - a consciência, porque ninguém pode pensar pelo outro; o outro, porque é em face dele quando este é um «Tu» que nos olha e nos fala, que o nosso eu sai da sua solidão e do seu silêncio a fim de dizer “Eu”. Por isso, o mais curto caminho para nós mesmos passando por outrem, impõe-se uma conclusão: ser, é ser com outrem e, portanto, *ser com*. Donde a importância da política, como o mostra Spinoza (1632-1677); porque quanto mais o «Tu» toma forma, mais o «Eu» toma forma consigo. Claro que a política não se impõe por si mesma. Não há nela uma paixão do poder que pode levar à loucura, como o mostra Platão (428-348 av. J.-C.)? Para além disso, como sublinhou Pascal (1623-1662), podemos negar que o poder seja por vezes objecto de um desvio da parte de interesses egoístas provocando assim a divisão

da sociedade entre dominantes e dominados? Não é a violência que se apropria das coisas que está na origem de um mundo às avessas em que, legalizada a violência, já não é o justo o mais forte mas o forte que se torna justo? Não é em nome da razão de Estado que os piores crimes foram cometidos?

DA LINGUAGEM

A essência da linguagem, afirma Lévinas, reside na interpelação, no vocativo. O pressuposto da comunicação é o acolhimento do interlocutor. Falar é dizer alguma coisa a alguém. A presença do outro que é essencial na linguagem não é representação, nem imagem, mas contacto, incorporeidade. No fundamento do falar encontramos a relação com o outro como *alteridade*, como pessoa, como fim em si, fora das posições sociais, das diferenças étnicas etc. e das suas relativas identidades: uma relação frontal que se opõe radicalmente a todas as formas de enclausuramento da alteridade e de violência que o discurso (propaganda, demagogia, diplomacia) possibilita. A linguagem funda-se na interpelação e não dever de responder, sobre o vocativo e o acusativo. A presença do outro vale por si mesma, não se define em função de outra coisa. O Outro é o próximo. O conhecimento do outro está para lá do conhecimento e da moral, da política e da economia. Designa a dimensão em que pensa Bakhtine quando fala da meta-semiótica, isto é, da dimensão dialógica sobre a qual se funda o diálogo formal, o sistema de signos, o texto, a convenção fixada num género qualquer de discurso. Transcendência, excesso, inadequação: o rosto do outro é icónico no sentido que lhe dá Peirce: “Primeiridade (*Firstness*) o modo de ser do que é tal como é, positivamente e sem referência a outra coisa”¹⁶. Enquanto ícone, o signo aparece de modo autónomo, apresenta-se a si próprio e não é, diferentemente dos signos que relevam do símbolo sujeito a uma convenção, nem releva duma necessidade causal, como os signos indiciais (os sintomas, os traços). A reflexão de Peirce sobre a autonomia do signo icónico corrobora a tese da alteridade do outro e confirma o processo de des-objectivação e de des-subjectivação de que ela é portadora. A escuta do outro situa-se fora do mundo, fora de qualquer totalizante, de qualquer organização funcional, da economia

do perdurar, do persistir... O mundo prevê a guerra porque se funda constitucionalmente na identidade e funcionaliza – pela manutenção, pelo reforço, pela reprodução e o crescimento do mesmo – o que é o outro¹⁷. Bakhtine e Volochinov comparam a enunciação quotidiana ao “entimema”, que é o silogismo em que uma das premissas não é expressa, mas subentendida. “Sócrates é um homem, logo é mortal”, subentende-se: “todos os homens são mortais”. A enunciação quotidiana é uma comunidade de avaliações. Diz Benveniste: “É na linguagem e mediante a linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só a linguagem funda na realidade, na sua realidade o conceito de “ego”. [...] A consciência de si só é possível por contraste. Eu não uso *eu* se não referindo-me a alguém, que na minha alocação será um *tu*.”¹⁸

DA IDENTIDADE

Circula por aí a ideia que a identidade cultural europeia se devia fundar a partir dos valores universais (direitos do homem, democracia liberal). Há dificuldades evidentes nesta ideia: o princípio, apresentado como universal, deve servir de fundamento a uma identidade particular (europeia) – pretensão de se apropriar do universal, ou dissolução do universal. Por outro lado, a tendência universalista não consegue fazer frente á diversidade cultural – o que leva a uma tese de compromisso, a da identidade multicultural. A identidade cultural europeia não pode desintegrar-se numa quantidade de idiolectos locais, nem deve revestir a forma de uma norma totalizante. Para Eco (*À la recherche de la langue parfaite*) a identidade cultural europeia não assenta apenas no património comum ou valores em partilha. Funda-se também sobre o modo de representar o mundo bem como sobre a criação de ficções de natureza heurística (o romance europeu, por exemplo). O acento deve incidir sobre os processos de constituição do sentido, o domínio da ruptura entre a palavra, a imagem e o referente, os processos da interpretação. Os traços culturais europeus encontram-se fora da Europa; as invenções não europeias penetraram o espaço europeu também (a bússola, a pólvora, o papel, a imprensa). François Jullien, que prefere o *écart à* diferença, escreve que “estamos errados se consideramos as diversas

culturas sob o ângulo da diferença. Porque a *diferença* remete para a identidade como para o seu contrário, e por conseguinte, para a reivindicação identitária”¹⁹. Considerar a diversidade a partir das diferenças leva a atribuir traços específicos e a fechar cada cultura numa unidade de princípio. Porque toda a cultura é plural e singular ao mesmo tempo e não há cultura que não mude. Há uma cultura oficial e uma cultura *underground*. A diversidade das culturas ou dos pensamentos são *recursos* disponíveis de que a inteligência pode tirar partido para crescer e se re-inquietar, sem o risco da uniformização que a mundialização arrasta consigo. Devíamos pensar nisto: não se entra numa identidade, não nos revestimos dela e não nos poderíamos identificar com ela sem, ao mesmo tempo, a modificar, a modalizar, a transformar. “As identidades não são nunca tão puramente fixas, nem simplesmente plásticas. São sempre metastáveis”²⁰. “Não há dúvida que a questão da identidade se tornou um dos pontos de fixação da (má) consciência ocidental. Para os filósofos herdeiros dos valores das Luzes, por intermédio do idealismo romântico alemão, a questão da identidade apenas parece poder colocar-se no singular, nos termos de uma subjectividade individual, fundada na noção de pessoa. Aos perigos egocêntricos de uma existência puramente auto-referencial, às derivas de uma subjectivação inteiramente centrada no si, às tentações filosóficas de uma auto-reflexividade muito egoísta o desenvolvimento das ciências da linguagem parece poder trazer alguns protectores bem-vindos. A afirmação duma identidade, por mais egocentrada que seja, passa pelo uso da língua [...] Numa perspectiva em parte crítica relativamente a vários trabalhos de Paul Ricœur sobre a identidade narrativa, gostaríamos de mostrar que a dimensão pragmática e por vezes colectiva do discurso poético, em particular, impõe igualmente a tomada em consideração duma identidade de ordem enunciativa, activa nas relações complexas que tece entre expressão verbal e relações sociais qualquer prática discursiva. A anabase exige o outro, a voz do outro. Assumindo o apelo, seu enigma Celan rompe com o tema da errância vazia e auto-suficiente. É necessário que algo seja reencontrado. As imagens marítimas funcionam como índices da alteridade. Digamos que o tema da fraternidade é substituído pelo tema alteridade. Onde valia a

violência fraterna, vem a diferença mínima do sopro do outro, o apelo da bóia, « le dum- dun- un- », que evoca um moteto de Mozart («unde suspirat cor») como para provar que a pobreza ínfima do apelo é portadora da mais alta significação²¹. O conceito de identidade pode articular-se apenas em âmbito linguístico e semiótico: é na linguagem que um “sujeito” se põe e se diferencia do outro (1); é com a aquisição da palavra que a criança começa a *elaborar* a sua realidade de ser separado. Tal consciência é carregada de dor e incerteza. O outro com quem se confundia começa a aparecer sempre com mais clareza distinto de si, o seu calor não está sempre disponível, sem o seu nutrimento o corpo poderia morrer. A actividade lúdica ajuda a assumir o peso desta realidade inevitável e a própria linguagem se faz jogo refinado para lançar uma ponte para o outro. Mas esta linguagem é do outro, não pertence à criança, é o artifício que vem ensinado: parar colmatar a sua pequenez e entrar no mundo civil, para encontrar uma colocação no social. O seu corpo atópico, singular não poderá falar sem se adequar ao lugar que está reservado: já o seu nome é fruto do desejo do outro para entrar na existência com um nome próprio, significa assumir os sonhos, os desejos, as fantasias de quem o introduziu na vida. Uma primeira definição do sujeito em semiótica: é *ego* quem diz *ego* (é o acto linguístico) e que se diz (ou que dizem) *ego* (é o acto lógico-semântico). A relação entre estas duas proposições constitui a predicação, quer dizer um uso linguístico e a assunção deste uso por um sujeito enunciante. O enunciador dá o seu “consentimento” àquilo que diz²². Os linguistas reconheceram perfeitamente nas proposições interrogativas um dos “comportamentos fundamentais do homem que fala e age através do discurso sobre o seu interlocutor²³. Importa é saber que a passagem de uma identidade a outra, do *eu* ao *tu* supõe uma história, uma relação, um devir.

DA CULTURA

O homem é um animal genético ou cultural?²⁴ Pode definir-se a cultura como transmissão de informação não genética (Lotman), porém, e de imediato, surge logo uma questão: como distinguir o genético do não genético? Não há definição ontológica da cultura.

Quando e como há cultura? A cultura manifesta-se nas culturas. Como a Língua, que é um sistema sógnico primário. A cultura coloca-nos a questão da identidade narrativa: nós somos o que dizemos que somos, o que nos contamos a nós mesmos. Outra maneira de colocar o problema: a que se estabelece a partir da relação com o que não somos, com o outro, o bárbaro (porém não com o estranho, uma espécie particular de alteridade). A noção de “bárbaro” dividia a população mundial em duas partes desiguais: os Gregos, logo “nós”, e os bárbaros, isto é, os “outros”, os estrangeiros. Bárbaros eram aqueles que ou não falavam a língua grega, ou a falavam mal. É uma noção que existe na Europa, não na China ou na Índia: além do juízo pejorativo que comporta, tem o mérito de nomear os *outros* exteriores, de nos incitar a prestar-lhes atenção. “Os bárbaros são aqueles que negam a plena humanidade dos outros”, escreve T. Todorov²⁵. A identidade reside não na diversidade mas no estatuto que lhe é dado. É preciso dar o mesmo estatuto às diferenças. Estrabão apresenta os gauleses como bárbaros, porque, diz ele, têm um costume que “consiste em suspender ao pescoço do seu cavalo as cabeças dos seus inimigos quando regressam das batalhas e a levá-las para casa para as pregar diante das portas.[...] Citam-se também várias formas de sacrifício humano entre eles.” Os bárbaros estão do lado do caos, do arbitrário, não conhecem a ordem social. Os Persas, para os Gregos, são bárbaros porque não falam o grego e porque habitam num país submetido a um regime tirânico. Copular em público, como ainda Estrabão dizia que se fazia na Irlanda, é uma forma de barbárie. O pudor é um traço especificamente humano. O contrário da barbárie consiste na prática da hospitalidade, mesmo para com os desconhecidos ou ainda em cultivar a amizade. Ora, a cultura, como a identidade é o produto duma construção. As práticas sociais dum grupo são múltiplas e mutáveis. A cultura é, no fundo, a imagem que a sociedade se faz de si mesma, partindo de uma memória colectiva que o grupo traz consigo. Nem todos os habitantes da França se tornaram cristãos de um dia para o outro. Impôs-se entretanto a ideia que a cultura francesa era cristã. As representações resultam de escolhas que poderiam ter sido outras. Jean-Luc Nancy ajuda-nos a não confundir identidade e sociedade: a sociedade não é

nem uma nação, nem povo, nem Estado, nem grupo, nem indivíduos. A sociedade associa, não identifica, salvo ao estado civil, à segurança social e a todas as outras formas de codificação. Mas a codificação não é a identidade. Contudo, é à “sociedade” que se propõe ou impõe “debater” acerca daquilo que a identifica²⁶. «Um povo não é senão aquilo que responde ao princípio da não-generalidade. Não existe nada de geral, mesmo se há regras gerais, que não são existentes. O que existe é singular e sem dúvida a cultura ocidental é a única que passou pelo episódio duma discussão sobre a existência dos «universais»: não é por acaso, precisava de produzir as distinções necessárias para poder manejar objectos de ciência distintos das coisas da percepção. Mas poderíamos mostrar que, mesmo para aqueles que afirmavam a existência de “universais» (qualidades ou propriedades reais), estas existências não o eram menos singulares a seu modo. Quanto à existência de Deus, é evidente que, mesmo cobrindo a integralidade dos universais, generalidades e particularidades possíveis, só pode ser - por pouco que seja - a existência mais singular possível. Tudo se faz por divisões, especificações, distinções, mesmo dos grandes «reinos»: os minerais têm as suas classes, ordens, famílias, etc. Quanto mais ainda os vegetais e os animais – até que os suplantem, os substituam ou os afastem, para o melhor ou o pior, esses outros modos de existir que produz a nossa técnica e que se ponham a complicar, modificar, alterar a nossa identidade humana. Mas não há nunca, nem na natureza, nem na técnica – por mais tempo que podemos distingui-las - um puro indivíduo. Tudo começa com a espécie, não com o indivíduo. Não é uma questão de paleontologia, mas de ontologia sem mais: o ser é plural ou não é, e é-o em todos os registos do ser. A humanidade não começa com um casal originário mas com um grupo e como um grupo. Ou melhor, sem dúvida, como vários grupos (que de resto podem não ter sido todos imediatamente «humano» no sentido em que o entendemos). Aquilo que já forma a lei das existências em geral - a pluralidade e a relação, sem as quais não se vê sequer o que é « existir» quereria dizer - impõe-se de maneira implacável, se assim o podemos dizer, a estes existentes cujo traço distintivo é pertencer ao elemento do sentido²⁷. A identidade é um acto, ligado desde sempre a um index estendido – o index do nome –

na direcção daquilo que vem e se transforma, que deixa traços, nunca uma coisa nem uma unidade de sentido que se poderia isolar como um corpo químico.

DA ESCUTA

Hegel pensava que o desejo fundamental de todo o ser humano é o *desejo de reconhecimento*, de reconhecimento da sua liberdade, e que “o direito absoluto é o direito de ter direitos”, que Arendt considerava como “o único direito do homem”. Para Ricoeur, a reciprocidade do reconhecimento é a exigência ética mais profunda, mas para Lévinas o princípio ético absoluto é o *cuidado do outro*, de que decorre uma responsabilidade incondicionada e infinita como estrutura fundamental da subjectividade. Sou *ser humano* na medida em que consigo sair do meu *ser* para me tornar *humano* na hospitalidade e acolhimento do outro. Por isso, os direitos do homem são “originariamente os direitos do outro homem”. Como se sabe, o conceito de reconhecimento tornou-se, hoje, uma bandeira de muitas lutas e um programa de estudos transdisciplinares. É um conceito com várias dimensões e aparições, umas mais visíveis do que outras. O fenómeno do reconhecimento é um fenómeno de comunicação, com as modulações próprias da pluralidade e heterogeneidade comunicacionais. Os seus espelhos são intersubjectivos e sociais. A radicalidade ética do pensamento de Lévinas é excepcionalmente estimulante para o aprofundamento da reflexão sobre os *enjeux* do reconhecimento. É essa reflexão que, nesta conferência, com a participação de especialistas nacionais e internacionais, se procurará empreender. Sigamos de perto a etimologia da palavra *respondeo*: torno-me responsável *respondendo* – pela acção ou pela palavra – ao apelo de algo ou alguém. Para Lévinas ser moral é não transigir no limite que todo o rosto humano me impõe: “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamolo, de facto, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada. Não se

manifesta por essas qualidades, mas *kath'auto*. Exprime-se²⁸. Ainda segundo Lévinas, a alteridade é encarnação, como ter-o-outro-na-sua-pele, no sentido literal da expressão. É o corpo que torna o eu outro no sentido duma responsabilidade obsessiva, que o expõe à alteridade, que o diversifica como si – em relação à consciência. A relação intercorporal resiste pela sua disimetria e a sua anarquia à unificação, à universalização, à comunhão e à comunidade. J. Kristeva em *Étrangers à nous-mêmes. Le silence du polyglotte* (1988) presta um grande serviço à análise crítica do fantasma do estrangeiro ameaçador que estaria a invadir a Europa hoje. Entre duas línguas, a sua palavra é a palavra dos outros. A questão dos estrangeiros é uma questão que concerne a identidade. O sujeito individual ou colectivo, uma comunidade, um povo, enquanto consciência dos signos em que consiste é, fundamentalmente, a sua relação com a sua língua. A sua identidade é fundamentalmente linguística. Dar-se conta da heterogeneidade do processo da significância é entender a alteridade no uso da linguagem. É um treino para a escuta, o acolhimento, a hospitalidade. Como conciliar a mistura das nações nos Estados e a salvaguarda das culturas nacionais? A afirmação da diferença linguística pode transformar-se em arrogância identitária (a “morgue da nação” de Giambattista Vico). Os implantes de sensibilidade estrangeira, os enxertos sobre o “génio” da tradição de outras experiências, ideológicas, sensoriais representam um enriquecimento.

“Escutar alguém cria o espaço que lhe permite existir na expectativa relativamente àquilo que nele se diz quando falamos”.²⁹ Forçar alguém a compreender o mais rapidamente possível e responder imediatamente, como se faz na universidade com os QEM (Questões de escolhas múltiplas) ou nos jogos de televisão é confiar no automatismo lógico. Dirigir-se a um filho entre duas portas ou de uma sala a outra resulta em nunca lhe dar um verdadeiro lugar de interlocutor³⁰. Cabe à *proxémia* reduzir a representação entrópica com outra pessoa. *Persona* significa na origem “máscara” e é através da máscara que o indivíduo adquire um papel e uma identidade social. O escravo, em Roma, sem antepassados nem máscara, nem nome, esse não podia ter uma “pessoa”, uma capacidade jurídica (*servus non habet personam*). Ser reconhecido como “pessoa” é

fundamental para a identidade de cada um. G. Agamben diz-nos que as técnicas de polícia (os defensores da sociedade) modificam, na segunda metade do século XIX, o conceito de identidade. Alphonse Bertillon cria o sistema de identificação dos delinquentes baseado na medição antropométrica e na fotografia sinalética – o célebre *Bertillonage* - o *portrait parlé*. Galton, na Inglaterra, elabora um sistema de classificação das impressões digitais que permite a identificação dos criminosos. Comenta Agamben: “O que define a minha identidade e a minha reconhecibilidade são agora os arabescos que o meu polegar coberto de tinta deixou numa folha de papel de um serviço de polícia: a vida nua, um dado puramente biológico”³¹. A coisa refinou-se: as tecnologias biométricas recolhem as impressões digitais ou a estrutura da retina ou da íris por meio de *scanners* ópticos, entrando na vida quotidiana. Que tipo de identidade se pode construir sobre dados meramente biológicos? M. de Certeau definia o histórico como aquele que tem “o gosto do outro” e o cristão como aquele que procura “dar lugar ao outro”: o outro, o estrangeiro é “o irredutível e aquele sem o qual viver não é mais viver”. Para uma cultura da hospitalidade: Ex 23, 9. Chegar à palavra é ter já sido empurrado por uma confiança no sentido e no facto que o outro me convida ao sentido. A criança não aprende a linguagem por instinto, mas porque os outros lhe abriram o espaço desta confiança. “A escuta não é um momento passivo da comunicação, não é apenas abertura ao outro, mas tem um acto criativo que instaura uma con-fidência qual con-fiducia entre o hóspede e o estrangeiro”³². A fé é a força da confiança num saber de que me é impossível apropriar. Ora, o outro será sempre algo de que não me posso apropriar. Como acontece com o dom. “Para que haja dom”, escreve Derrida, “é preciso que o donatário não devolva, não amortize, não reembolse, não se faça pagar, não entre no contrato, não tenha nunca contraído dívida (este “il faut», é já a marca dum *dever*, o dever de não): o donatário obriga-se a si mesmo a não devolver, ele tem o *dever* de não *dever*, e o doador de não descontar a restituição. É preciso que, à la limite, que não reconheça o dom como dom. Se o reconhece como dom, se o dom lhe aparece como tal, se o presente lhe está presente como presente, este simples reconhecimento basta para anular o dom.

Porquê? Porque ele repõe no seu lugar, digamos, da mesma coisa, um equivalente simbólico. O simbólico aqui, não re-constitui uma troca que, não existindo como troca de coisas ou de bens, se transfiguraria em troca simbólica. O simbólico abre e constitui a ordem da troca e da dívida, a lei ou a ordem da circulação em quês se anula o dom. Basta que o outro receba o dom, não apenas o receba, mas se dê conta da natureza do dom, o sentido ou a intenção, o sentido intencional do dom, para que este simples reconhecimento do dom como dom, como tal, antes mesmo de se tornar reconhecimento como gratidão, anula o dom como dom. A simples identificação do dom parece destruí-lo. A simples identificação da passagem de um dom como tal, isto é de uma coisa identificável entre alguns identificáveis, seria já o processo da destruição do dom. *À la limite*, o dom como dom não aparecer como dom: nem ao donatário, nem ao doador³³. Os estudos sobre a igualdade partem normalmente de Rawls, Dworkin e Habermas. Os melhores exemplos para pensar esta questão são a balança simples e a balança de pesos, ou a partilha de um bolo entre um grupo de crianças. Note-se o carácter directo da igualdade no caso da balança simples e o seu carácter normativo no caso da balança de pesos. É impossível estabelecer igualdades directas na esfera do socioeconómico. No caso do bolo, é preciso dividi-lo entre um número de participantes. O número das partes é o único valor certo neste caso. É a dimensão das partes que constitui problema. Na decisão sobre a dimensão das partes joga o mecanismo da exigência de uma “maior igualdade”. A igualdade matemática fica no primeiro nível – o da decisão quanto ao número das partes³⁴. Num mundo entregue à violência e ao drama da indiferença do homem ao homem, quando se esqueceram já as palavras de Jeremias (22,16) que criam uma equivalência entre o direito devido ao pobre e ao infeliz e o conhecimento do Eterno, porque não têm olhos nem coração senão para o seu interesse, o encontro do rosto poderia ainda quebrar a rude crosta que, frequentemente, faz de cada um de nós um ser para si. O rosto do outro excede qualquer descrição possível – cor dos olhos, forma do nariz e da boca, traços expressivos, etc. – essa é a parte do corpo humano mais vulnerável, mais nua e exposta à violência. A nudez do rosto do outro, exposto aos perigos múltiplos que espreitam

aqueles que não sabem defender-se, a sua vulnerabilidade anuncia a presença da morte perto. Por essa razão, olhá-lo é desde logo ouvir estas palavras antigas: “matarás”. A caridade quer responder de modo diferente do direito e da sociedade. Diante da primeira guerra mundial, Freud não tinha outra resposta que estivesse à altura, não do mal-estar, mas do mal: o mandamento do amor cristão³⁵. A palavra *caritas*, transcrição latina da *agapé* grega, conserva o valor do acolhimento favorável, diz do apreço, do tratar como caro (*carus*). “O amor atesta cada um como único, mas de uma unicidade que excede o “um” de cada um(a)”³⁶. Mas o “amor” não é uma inclinação nem uma afeição, mas um pensamento que passa pela experiência do outro. O amor dito “cristão” está estreitamente ligado à igualdade, que Kierkegaard formula assim: “O próximo, com efeito, sendo qualquer homem, incondicionalmente, que nenhuma diferença assinala e o amor que lhe damos reconhece-se precisamente em que o seu objecto é dado sem nenhuma especificação diferencial: noutros termos, este amor reconhece-se unicamente no amor”. O “amor dos outros” indica simplesmente o valor que nada pode avaliar – valor absoluto.

Bibliografia sumária

- Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris, Seuil, 2005.
 Augusto Ponzio, *L'écoute de l'autre*, Paris, L'Harmattan, 2009
 David Le Breton, *Des Visages. Essai d'anthropologie*, A.M. Métalié, 1992.
 Daniel Sibony, *Entre-Deux. L'origine en partage*, Seuil, 1991.
 Enzo Bianchi, *L'altro siamo noi*, Einaudi, 2010.
 Félix Duque, *Terror tras la postmodernidad*, Abada, 2004.
 Foucault, “I mattini grigi della tolleranza”. *Dits et écrits* vol II: 269-271.
 Gabriel Bello Reguera, *La construcción ética del otro*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1997.
 Giorgio Agamben, *Nudez*, Relógio D'Água, 2010.
 Graham Harman, *Prince of Networks. Bruno Latour and Metaphysics*, re.press Melbourne, 2009.
 Jean-Luc Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010.
 _____, *L'Adoration (deconstruction du christianisme, 2)*, Galilée, 2010.
 Lévinas, *Totalidade e infinito*, Lisboa, Ed. 70, 1988.
 E. Lévinas, *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.
 C. S. Peirce, “Première lettre a Lady Welby” in *Écrits sur le signe*, Amsterdam, Benjamins, 1987.
 R. Rorty, *Contingencia, ironia y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1992.
 Samuel Beckett, *En attendant Godot*, Paris, Éditions de Minuit, 1952.

Sören Kierkegaard, *Les Oeuvres de l'amour*, t. XIV, Paris, Éditions de l'Orante 1980.
Stilian Yotov, *Égalité et égalitarisme. Essai de compréhension de l'État social*, Agatha-A, Sofia, 2004.
Tzvetan Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, 2008.

(NOTAS)

- 1 M. Perniola, *Miracoli e traumi della comunicazione*, Einaudi, 2009, p. 118.
- 2 Jean-Luc Nancy, *L'Adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris, Galilé, 2010, p.95.
- 3 R. Rorty, *Contingencia, ironia y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 210.
- 4 L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée* 1970, n° 151, p. 29, nota 14.
- 5 Bernard Stiegler, *La télécratie contre la démocratie*, Champs, 2008, p. 121.
- 6 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Jérôme Millon, 1995, p. 195.
- 7 Simondon, p. 207.
- 8 J. Habermas, "Justicia y solidaridad. Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral del Kohlberg", in K. O. Apel y otros, *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 197.
- 9 Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, 1988, p. 192.
- 10 B. Stiegler, *op. cit.*, p. 65.
- 11 Alain Badiou, *op. cit.*, p. 180-181.
- 12 Félix Duque, *Terror tras la postmodernidad*, Abada, 2004, p. 84.
- 13 E. Lévinas, *De outro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 133.
- 14 Gabriel Bello Reguera, *La construcción ética del outro*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1997, p. 196.
- 15 Avital Ronell, Féminisme en 2010, in *La nouvelle Revue Française*, avril 2010, n° 293, p. 198.
- 16 C. S. Peirce, "Première lettre a Lady Welby" in *Écrits sur le signe*, Amsterdam, Benjamins, 1987, p. 22.
- 17 Augusto Ponzio, *L'écoute d'el'autre*, L'Harmattan, 2009, p. 10.
- 18 Emile Benveniste, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore, 1971, p.312.
- 20 Jean-Luc Nancy, *Ideentité Fragments, franchises*, Galilée, 2010, p. 23.
- 21 Alain Badiou, *Le Siècle*, Seuil, 2005.
- 22 R. Descartes, *Oeuvres et lettres*, Gallimard Pléiade, 1949, p. 448.
- 23 E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard 1966, p. 130.
- 24 Ersilia Dolfini, "Luomo è un animal genético o culturale?", in *Dominicus*, n° 1/ gen-mar 2010, pp. 3-8.
- 25 Tzevetan Todorov, *La peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008, p. 33.
- 26 Jean-Luc Nancy, *Identité. Fragments, franchises*, Paris, Galilée, 2010, p. 63.
- 27 *Ibidem*, p. 52.
- 28 Lévinas, *Totalidade e infinito*, Lisboa, Ed. 70, 1988, p. 38.
- 31 Giorgio Agamben, *Nudez*, Relógio D'Água, 2010, p. 66.
- 32 Enzo Bianchi, *L'altro siamo noi*, Einaudi, 2010, p. 11.

- 33 J. Derrida, *Donner le temps I. La fausse monnaie*, cap. I, Galilée, 1992.
- 34 Stilian Yotov, *Égalité et égalitarisme. Essai de compréhension de l'État social*, Agatha-A, Sofia, 2004.
- 35 Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, sections V e VIII.
- 36 Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 88.
- 37 Sören Kierkegaard, *Les Oeuvres de l'amour*, t. XIV, Paris, Éditions de l'Orante 1980, p. 63.

II
VÁRIA

II
AIPRA

A FUNÇÃO SACERDOTAL NO QUADRO DAS INSTITUIÇÕES DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Abel N. Pena
Faculdade de Letras de Lisboa

O sacerdócio é uma magistratura e toda a magistratura comporta um aspecto religioso (J.-P. Vernant).

As instituições da Antiguidade Clássica, sejam elas de que tipo forem, constituem núcleos de referência política, cultural e religiosa que na Grécia se centram na Polis e em Roma na Vrbs. Como todas as instituições, o sacerdócio é essencialmente uma magistratura e toda a magistratura compreende um aspecto religioso e uma relação com o divino. Para designar a relação entre mundo humano e mundo divino, entre mundo racional e irracional, os gregos criaram uma série de termos, cuja semântica está longe de ser esgotada: *Hieros* (sagrado), *hagnos/hagna* (santo, santa); *hagneia* (pureza ritual); *hosios* (consagração total, libertação do mundo fechado do sagrado); *hiera* (objectos sagrados); *hiereus* (sacerdote). De *hiereus* deriva o termo latino *sacerdos* (*sacer* + *dos/dare*) que implica a ideia de ‘dar’, e de *sacrificum* (*sacer facere*)¹. Mundo diz-se *kosmos* a que corresponde o termo latino ‘*mundus*’. *Mundus* deu em português o substantivo ‘mundo’ e o verbo ‘mondar’, *mundare*, limpar, purificar. Ambos os termos, grego e latino, sugerem a ideia de um espaço harmonioso, sagrado, limpo e puro.

PRIMEIROS TESTEMUNHOS DA FUNÇÃO SACERDOTAL

Os primeiros testemunhos literários desse mundo teo-humano encontram-se nos Poemas Homéricos. No mundo homérico tudo é sagrado, o mundo é um cosmos harmonioso e os deuses emanam do Olimpo, do mar, das fontes, dos rios, das árvores e das montanhas como sombras (*eidôla*) ou como raios de sol. Em contrapartida, tanto Homero como Hesíodo veiculam uma ideia negativa do Hades e das chamadas divindades negativas, como a Morte, irmã do Sono (*Thanatos* e *Hypnos*), a Discórdia, a Fome, a Noite, todas elas conotadas com divindades ctônicas emanadas do mundo infernal. Esta concepção não é obviamente exclusiva de Homero. Ela existe desde que há cerca de 80.000 anos o homem de Neandertal começou a construir sepulturas e imaginou a sua relação com os deuses e com o além.

A sociedade homérica é uma sociedade heróica, na qual vigoram códigos heróicos e sociais que regulam a conduta social. Os heróis são protótipos humanos que se distinguiram dos outros por feitos notáveis, essencialmente épico-guerreiros, por meio dos quais alcançam a *aretê* (excelência) e a glória (*kléos*). Homero utiliza o termo genérico *thuoskóoi* para designar aqueles que se dedicam a fazer e a oferecer sacrifícios (tal é o sentido do verbo *Thúein*) e preces (adivinhos, arautos, profetas que oferecem e fazem sacrifícios aos deuses). Mas não só os homens são profetas. No seu característico antropomorfismo, também os cavalos divinos de Aquiles, Xanto e Bálio, adquiriram essa maravilhosa faculdade. Estes personagens estão associados a um santuário ou templo e administram e governam tudo o que se passa nos recintos sagrados. Podem servir um ou mais deuses, um ou vários santuários, servem de mediadores entre deuses e homens e administram os *hiera*, as coisas sagradas².

No mundo homérico, sacerdotes, adivinhos, reis e arautos possuíam um ceptro. Todos empunham o ceptro quando pronunciam em público uma palavra que compromete a comunidade dos heróis: uma promessa solene (*Il.*, 9 321-328); a conclusão de um pacto (*Il.*, 8,412); um veredicto (*Il.*, 18 505). De maneira geral o ceptro simboliza a ordem, o poder e a autoridade. Mas as insígnias sacerdotais propriamente ditas são o ceptro de ouro e a bandelete com

fitinhas de lã de Apolo. Os sacerdotes gozam ainda de um estatuto muito especial: falam livremente (*parrésia*) nas assembleias de igual para igual (*inter pares*) empunhando o ceptro sagrado, são respeitados e geralmente poupados à morte, juntamente com os aedos, os arautos e os adivinhos. Um caso excepcional é, porém, o de Laocoonte, sacerdote de Apolo, cujo castigo impressionou a Antiguidade e inspirou uma das obras-primas da arte helenística (c. 50 a.C.).



Quando os códigos e valores épicos não são respeitados, tais como a honra (*aidôs*), a hospitalidade e o respeito público (*timé*), isto é, a excelência do herói, esta sociedade entra em ruptura. Não é, pois, a relação com a divindade que determina o comportamento do herói, mas a sua *timé*. Como afirma E. Dodds «A maior força moral que conhece o homem homérico não é o medo de deus, mas o respeito da opinião pública»³. Tomemos como exemplo Crises, sacerdote de Apolo na *Ilíada* de Homero. Após o saque e a distribuição dos despojos de guerra, Crises dirige-se ao acampamento dos Aqueus a reclamar a filha, Criseida, despojo dos Gregos, no estatuto de suplicante (*hikétês*):

‘Ora este (Crises) tinha vindo às naus velozes dos Aqueus / para resgatar a filha, trazendo incontornáveis riquezas. / Segurando nas mãos as fitas de Apolo que acerta ao longe / e um ceptro dourado, suplicou a todos os Aqueus, / mas em especial aos dois Atridas, condutores de homens:’

“Ó Atridas e vós, demais Aqueus de belas cnémides! / Que vos concedam os deuses, que o Olimpo detém, / Saquear a cidade de Príamo e regressar bem a vossas casas! / Mas libertai a minha filha amada e recebei o resgate, / Por respeito para com o filho de Zeus, Apolo que acerta ao longe”. (Il., 13-21)

A súplica (*euchê*) de Crises tem uma estrutura canónica: apóstrofe, votos de que as acções divinas favoreçam os Aqueus, proposta de resgate (*ápoina*) e respeito divino a Apolo. Porém, a recepção de Agamémnon a esta súplica é violenta, colérica e insensata, desrespeitando todos os códigos heróicos vigentes, nomeadamente a hospitalidade sagrada, incorrendo por isso na *hubris* divina. Afectado na sua *timé*, humilhado publicamente (*psogós*) no seu estatuto de sacerdote de Apolo, o ancião retira-se para longe e dirige ao deus não já uma súplica, mas uma *prece e um voto* (*precor e voueo*) vincando bem o epíteto temível de Apolo que acerta ao longe (*ékbolos*):

*“Ouve-me, senhor do arco e da prata, deus tutelar de Crise
/ E da sacratíssima Cila, que pela força reges Ténédo. / Ó
Esminteu! Se alguma vez ao belo templo te pus um tecto,/*

*Ou queimei para ti as gordas coxas de touros / Ou de cabras,
faz que se cumpra isto que te peço: / Que paguem com as tuas
setas os Dânaos as minha lágrimas” (Il. I,37-42)*

Não se trata aqui de uma súplica, mas de uma prece cujo contexto espacial não é a Assembleia dos heróis reunidos sob o *mégaron*, nem o templo de Apolo, mas no retiro e no silêncio, caminhando o sacerdote ao longo da praia do mar marulhante⁴. Esta prece contém informações importantes de natureza cultural e ritual: *epiclese* ou menção de Apolo como divindade local, sacrifícios de animais, litánias de teor local, *imprecatio* final de teor eficaz. O sacerdote não fala aqui já do resgate da filha, mas do restabelecimento do equilíbrio quebrado, traduzindo a ideia de uma comunicação utilitarista entre o suplicante e a divindade (*da quia dedi* ou *do ut des*). Em recompensa das suas lágrimas, o *votum* de Crises é que caia a peste e chovam os dardos de Apolo sobre os Aqueus, de que resultará, aliás, a famosa *epizootia* que dizima homens e animais. Grosso modo, estas duas súplicas têm quatro segmentos, tipologia sacra que se manterá, *mutatis mutandis*, ao longo do tempo na religião greco-romana: Súplica (*logos*); resposta e acção humanas (*ergon*); prece (*euchê*); resposta divina (*ergon*).

São muitos os exemplos da função sacerdotal guerreira na sociedade homérica que traduzem o mesmo quadro retórico da oração de Crises: herói em dificuldades; apóstrofe e pedido de auxílio a uma divindade; explicação casual; reentrada na refrega épica. Interessante e invulgar é a prece de Aquiles a Zeus de Dodona, que envolve libações, postura corporal e gestual e etnologia da interpretação ritual do oráculo (Il. XVI, 230-248).

De teor mais complexo é a forma de comunicar com os deuses que surge na *Odisseia* e que nos remete para o chamado mundo de Ulisses, um mundo repartido em três reinos: reino animal-racional (Circe); mundo divino (Calipso); mundo dos mortos (Hades). Tome-se como exemplo o mundo dos mortos. A comunicação faz-se sob a forma de circulação ou de périplos, qualquer coisa de não estático, de não fixo, como, por exemplo, passar para além da corrente do Oceano que rodeia a terra e chegar ao país e à cidade dos Cimérios⁵, lá onde Ulisses espera encontrar Tirésias, um transexual que acumula as funções arquetípicas de profeta, sacerdote e adivinho. Para tal, Ulisses tem de navegar num navio que lembra o navio dos mortos, uma crença de matriz indo-europeia. Nesse Hades, o herói tem de enfrentar a multidão dos sem-rostos, dos fantasmas (*eidôla*) e dos sem-nome (*nônumnoi*), por meio de um ritual bizarro e pouco ortodoxo: o sacrifício ctónico numa fossa cavada na terra (*bothros*). Esta experiência de Ulisses é uma viagem iniciática do herói ao mundo dos mortos e mostra dois aspectos da antiga função sacerdotal na *Odisseia*: a necessidade do herói recorrer a um mediador e especialista como Tirésias; o exercício da função de sacerdote-rei da antiga Ítaca, Ulisses, que procede aqui a uma série de sacrifícios e rituais mágicos escrupulosamente preparados: *Levámos a nau para terra e dela tirámos as ovelhas. / Aí Perímades e Euríloco seguraram as vítimas; / e eu, desembainhando a espada afiada de junto da coxa / cavei uma vala de um cúbito em ambas as direcções, / e em redor verti uma libação para todos os mortos / primeiro leite e mel, depois vinho doce, / em terceiro lugar de água, polvilhando com branca cevada, / Ofereci muitas súplicas às cabeças destituídas de força dos mortos, jurando que ao chegar a Ítaca sacrificaria uma vitela estéril . E que a Tirésias em separado ofereceria um bode todo negro, do melhor dos nossos*

*rebanhos / depois de com preces ter suplicado às raças dos mortos,
tomando as ovelhas, degolei-as por cima da vala (Od. XI, 20-33)*

ÉPOCA CLÁSSICA

A religião grega não é uma religião de salvação, nem um dogma. Não é uma religião do livro nem possui textos sagrados. Os mistérios do além são explicados por meio de mitos, lendas, especulações filosóficas e rituais místéricos em lugares próprios⁶. Na Grécia, os principais centros religiosos distribuem-se pelos templos de Apolo em Delfos, Dídimos e Claro na Jónia e pelo grande templo de Zeus em Dodona⁷. A vida religiosa aparece plenamente integrada na vida política e social colectiva, não havendo grande diferença entre cultos públicos e religião cívica. A função sacerdotal e a magistratura – para nós hoje diferenciadas – são equivalentes e recíprocas na Grécia antiga. «O sacerdócio é uma magistratura e toda a magistratura comporta um aspecto religioso» (J.P. Vernant). A impiedade (*asébeia*) não é uma culpa religiosa em si que comporta uma exclusão do universo sagrado, mas um delito contra a colectividade. Por isso, o indivíduo estabelece uma relação com a divindade através da sua participação na comunidade ou *polis*. Nesta *polis*, o verdadeiro representante da cidade com o divino, o intermediário entre homens e deuses não é o sacerdote, mas o Arconte-Epónimo, o magistrado civil, político ou militar, os prítanes ou o cônsul em Roma. Sófocles, poeta, soldado, embaixador, desempenhou também as funções de sacerdote. Na época clássica, as principais funções do sacerdote dividem-se em: funções diaconais, isto é, servos de deus, cabendo-lhes zelar pela estátua do deus, pelos anexos, e pela conservação imaculada dos imóveis; funções administrativas: administra os bens materiais confinados ao templo, desde o *témenos* às ofertas e ex-votos; funções litúrgicas: é aquilo que distingue o sacerdote de outras funções, nomeadamente a ele cabe cumprir os rituais dos sacrifícios e as orações. Em concreto deve: preparar a vítima, consagrá-la e oferecê-la; pronunciar a prece que acompanha a oblação; assegurar as formalidades rituais, o valor e a eficácia desses actos. Plutarco, que foi sacerdote de Apolo em Delfos durante mais de trinta anos, é um dos principais testemunhos da função sacerdotal na Grécia dos séculos I e

II d.C. Relativamente às funções religiosas atribuídas aos sacerdotes e aos *hosioi*, refere ele que antes da consulta do oráculo havia sacrifícios preliminares (*prothuomenoi*) e mânticos. Estes sacrifícios consistiam na coroação e na aspensão das vítimas (*kataspandongtes*), no exame dos seus movimentos e contorções, de modo a poder ler os sinais (*semeia*) dados pelo deus: «Convém que o animal a sacrificar seja puro (*katharon*), são (*asines*) e intacto (*adiáphthoron*) tanto de alma como de corpo. Quanto ao corpo, os indícios do seu estado não são difíceis de adivinhar; quanto à alma, do mesmo modo que se conhece o seu estado quando se oferece aos toiros farinha e aos porcos grão-de-bico, também se sabe que se esses animais não tocam na comida é porque não estão em boas condições»⁸.



Procissão e ritual de imolação às Carites, deusas que personificam a vida, a beleza, a natureza e a criatividade.
Pintura em madeira (c. 500 a.C.).

Mesmo nos funerais colectivos que tinham uma dimensão pan-helénica, solene e cívica, que se traduzia no ritual da *prothesis* pública, uma espécie de velório ou exposição pública do defunto com honras aos heróis mortos em combate, o sacerdote não intervém directamente, sendo a oração fúnebre pronunciada por um orador, uma espécie de elogio colectivo que exaltava o valor dos mortos com eventual estela funerária para memória dos homens.



Cena de prothesis. Vaso de figuras negras.
Época arcaica (620 a.C.)

Multiplicam-se os exemplos que atribuem ao *hierews* um privilégio especial. Em Atenas, o sacerdote está sempre presente nos actos públicos oficiais e nas representações teatrais. Nos festivais dionisiacos – As Grandes Dionísias – organizava-se uma hierogamia, isto é, a união sagrada entre um deus e uma deusa que era representada simbolicamente nas cerimónias religiosas por um sacerdote ou por um acólito do deus. Tinham lugar central e reservado na representação oficial das tragédias no teatro de Dioniso, ao lado das grandes figuras da política grega. Ao sacerdote de Dioniso incumbia o sacrifício de um animal (as tragédias iniciavam-se com o sacrifício de um leitão e respectivas libações: óleo, vinho, mel). As despesas destas liturgias sagradas podiam ser comparticipadas pela *polis* ou pelo *demos*, havendo em vários *demos* regulamentação estipulada: três óbolos ou um dracma, dependendo do tipo de sacrifício maior ou menor, isto é, do tipo de animal sacrificado. Em várias regiões da Grécia, os sacerdotes estavam isentos de impostos e gozavam de outros privilégios. Por exemplo, o *hierofante* era hóspede e comensal dos prítanes e convidado para os ágapes públicos. Em situações de guerra, os inimigos vitoriosos poupavam os sacerdotes à morte e à escravidão. Conta-se que os Atenienses poupavam os sacerdotes siracusanos, que Alcibíades, vencedor, libertou sem qualquer tributo

os sacerdotes e sacerdotisas e que Alexandre Magno arrasou Tebas, só poupando os sacerdotes e a casa do poeta Píndaro.

SACERDOTES, SACERDOTISAS E RELIGIÃO DOS MISTÉRIOS

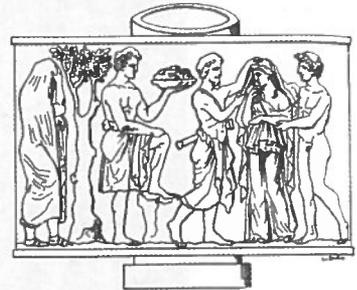
Na Antiguidade greco-romana a vida quotidiana era dominada pela religião que, em certas épocas, se caracterizou por uma grande rigidez. Visando a prosperidade e o bem-estar da comunidade, a religião não permitia aos fiéis ter uma comunicação directa e pessoal com o divino. Nasceram assim novas formas de culto, os chamados mistérios que encontraram terreno favorável e fértil ao longo da história. Nos cultos místéricos, o sacerdote exerce uma função especializada de natureza iniciática que exige uma preparação especial, como por exemplo a revelação dos mistérios *post-mortem* ou outros de natureza fálica. Recorde-se que o termo mistério (*mystêrion*) deriva de um verbo factitivo que significa «um fazer que se fecha», quer se tratasse da boca, lábios, olhos, incluindo a interdição de ver e de olhar prematuramente o que quer que fosse, a imposição ao silêncio absoluto por parte do iniciado e a promessa



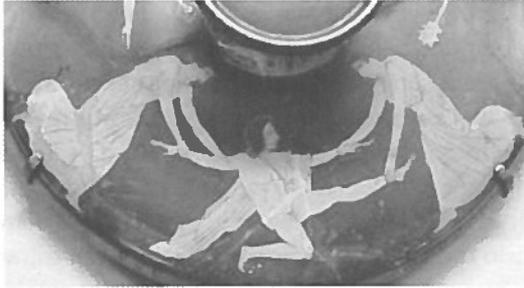
Iniciação ao culto de Dioniso. Pompeios, séc. I a.C. Acompanhado de duas mulheres, o menino procede à leitura ritual dos mistérios.

solene de nada revelar. Secretos, exóticos e selectivos, estes mistérios ofereciam aos iniciados uma vida religiosa poderosa e a promessa de uma salvação no além, assegurando um sucesso considerável nos primeiros séculos da nossa era. Destacam-se, nomeadamente, os Mistérios de Deméter em Elêusis, de Apolo em Delfos, de Dioniso na Beócia, de Cibele (Magna Mater dos mistérios frígios), dos Cabiros na Samotrácia (Castor e Pólux) ou de Isis e Osiris no Oriente helenizado.

Os sacerdotes mantêm regularmente vestes e posturas arcaicas e não seguem a evolução da moda: usam um *chiton* ou túnica comprida sem cinto; a cor mais corrente é a branca, a cor preferida dos deuses olímpicos, ou a púrpura, embora esta fosse sinal de riqueza e ostentação, conotada com o culto aos deuses infernais; geralmente apresentam-se intonsos, isto é, de cabelos longos ou não cortados, seguindo o modelo de Apolo. As insígnias sacerdotais mais frequentes eram a coroa de folhas de árvores variadas e algumas vezes de folhas em ouro ornamentadas por uma bandelete ou diadema, o ceptro e a chave do santuário.



Sacrifício de Ifigênia. Calcas vestido com uma túnica de cor violeta que desce até aos pés, calça sandálias, manto de violeta, cinto dourado. Ifigênia segura a chave do templo.



Cena de *sparagmós*.

Peuteu é dilacerado pela mãe, Agave, em *As Bacantes* de Eurípides

Por toda a Antiguidade as sacerdotisas desempenham um papel importante na vida religiosa. São conhecidas as sacerdotisas do templo de Carnaque, Ifigénia sacerdotisa de Ártemis na Táuride, as pitonisas de Delfos e Dodona e a Sibila de Cumas que exerciam funções oficiais: velavam pelo templo, pelas instalações, terreiros e espaços envolventes e sobretudo pela limpeza imaculada do *omphalós* do templo⁹. Em Roma, as Vestais, sacerdotisas consagradas a Vesta, deusa do lar, possuíam grandes privilégios, entre os quais a libertação do poder paternal e da escravatura. Em Atenas, a sacerdotisa da deusa Nikê, nomeada por um ano, recebia um salário. Um caso especial de participação de mulheres nos mistérios é o culto de Dioniso. O fenómeno dionisiaco é emblemático das práticas culturais femininas, descritas em *As Bacantes* de Eurípides. Um traço particular deste culto dionisiaco é o menadismo, a presença de mulheres integradas no culto estranho, numa sociedade que excluía as mulheres da vida política e religiosa. Em *As Bacantes*, Dioniso é sacerdote e missionário do seu próprio culto, seguido por um cortejo (*thíasos*) ameaçador de ménades num cenário agreste e rústico oposto ao *genos* (família patrilinear), ao *oikos* e ao culto oficial da polis grega¹⁰.

Certas cerimónias eram reservadas só às mulheres, como as *Tesmofórias* gregas em honra de Deméter. Os autores antigos falam de castidade e isolamento claustral das pitonisas, mas não há uma regra fixa e os testemunhos são ambíguos. Contudo, a vida destas mulheres

não era fácil. Entre a consulta mântica fundada no *enthousiasmos*¹¹, a natureza oblíqua dos oráculos, a disponibilidade e a vulnerabilidade da Pitonisa e a pressão social exercida pelos sacerdotes e pagadores de oráculos, a vida destas mulheres deu origem a numerosas especulações filosóficas. Plutarco refere com escrúpulo alguns elementos relativos à pureza ritual (*hagneia*) das pitonisas: «É por isso que se preserva a Pítia livre de toda a união carnal e completamente isolada de todo o contacto e de toda a relação com estranhos. É por isso também que antes da consulta se recolhem os sinais (*ta semeia*) da vontade divina, crendo que o deus sabe bem qual o momento em que a profetisa se encontra em condições favoráveis para suportar sem danos o entusiasmo (*enthousiamon*)»¹². As sacerdotisas estavam incumbidas de consultar os oráculos divinos, mas só os sacerdotes do templo podiam interpretar o seu sentido e transmiti-lo ao suplicante. É uma questão deveras interessante. Heródoto (2,52-58) refere que no oráculo de Zeus em Dodona havia sacerdotisas-pombas, querendo ele dizer que o seu falar imitava o canto de pássaros, uma espécie de ‘chilreio’, uma linguagem que não era compreensível para os homens gregos que, aliás, só falavam grego. O mesmo acontecia no santuário de Delfos onde o fenómeno de glossolalia era bem conhecido.. A Pitonisa entrava em transe e falava de maneira ininteligível. O sacerdote desempenha então aqui outra função: a de tradutor e intérprete do ambíguo e irracional oráculo divino, mas, ao mesmo tempo, ele é mediador dessas vozes de pássaros, a fala feminina. Em contexto ritual, as mulheres eram detentoras de uma linguagem própria e incompreensível aos homens (por exemplo, os lamentos fúnebres, o grito das mulheres (*ololygé*) nos festivais femininos, nos coros etc.). Destas circunstâncias surge uma outra função do sacerdote na Grécia clássica: o intérprete/exegeta. Com efeito, em Atenas, havia a figura do *exegetés*, o intérprete oficial das coisas sagradas, dos ritos, em contexto de expiação individual ou colectiva. Outra função do sacerdote em Atenas era o de *hieromnémon*, conservador, curador ou guardião dos *hiera*, as coisas sagradas, não apenas em sentido ritual, mas na sua dimensão cultural, tais como zelar pelo património cultural e pelos arquivos sagrados. Dioniso de Halicarnasso refere-se a esses *hieromnémones* que estavam habilitados a conservar, literalmente

falando, a memória das coisas sagradas. O *hieromnémon* era também o representante ou o delegado de cada estado ao conselho de Delfos e presidia aos julgamentos nos casos de impiedade (*asébeia*). Esta função era desempenhada em Roma pelo *Pontifex Romanus*. Recorde-se que quando Paulo de Tarso discursou em Atenas diante do conselho do Areópago, o seu discurso foi entendido como mais uma diatribe mirabolante de um estrangeiro bizarro e contestatário. É que o conselho do Areópago, presidido por um sacerdote, não era uma escola filosófica de estóicos e epicuristas, nem uma ágora ou palestra grega, mas o principal órgão de Estado que na época imperial velava pela integridade do Estado, julgava os processos de magia e as causas de impiedade¹³.

DA ÉPOCA HELENÍSTICA A ÉPOCA ROMANA

Na época helenística (336 a.C....), os sacerdotes assumem novas funções e novas dignidades. Não são eleitos, não pertencem a famílias aristocráticas tradicionais, não provêm de escolas teológicas, são apenas instituídos e pagos pelos monarcas helenísticos. Estamos diante de profissionais. Como em tudo, a religião helenística é, desde Alexandre Magno, sincrética e multicultural. A função sacerdotal torna-se mais ambígua, confunde-se e mistura-se com uma série de profissionais da religião, de tal modo que se multiplicam os termos para designar as suas funções: profetas, taumaturgos *tespidodos*, *oinopolos*, astrólogos, mânticos, intérpretes de toda a espécie de *omina*. Contudo, toda esta nomenclatura bizarra consubstancia-se na função dos *chresmologoi*, isto é, colectores de oráculos que pululam por santuários e cidades. A maior parte das vezes esta actividade destinava-se a elaborar arquivos, antologias, colecções de oráculos que eram vistos como património identitário e memória colectiva destinados à grande Biblioteca de Alexandria. Tal como o fez o poeta Calímaco para a literatura, tal como os mitógrafos alexandrinos elaboraram grandes colecções de mitos, assim também a recolha de oráculos era vista como uma verdadeira investigação e uma *paideia*¹⁴. Influenciadas pelas religiões orientais, estas funções, rituais mágicos e práticas oraculares correspondentes prolongar-se-ão pelo Império Romano¹⁵. Recorde-se que S. Paulo passou por

taumaturgo e exorcista na ilha de Malta e em Éfeso, cidade onde o misticismo e o racionalismo, a magia e a religião, Oriente e Ocidente confluíam em torno do grande santuário de Ártemis¹⁶.

Na época helenística os rituais do sacrifício são mais ou menos os mesmos das épocas anteriores: sacrifícios de animais, procissão, água lustral, lava-mãos, suspensão de julgamentos em certas cidades em que o sacerdote de Ártemis tinha uma função equivalente ao do magistrado público. Os sacerdotes estão presentes nas festas de entronização dos diádocos ou herdeiros de Alexandre. Alexandre assimilou cultos orientais e introduziu rituais da dinastia aqueménida que alteraram a antiga função sacerdotal grega. Adopta e impõe costumes e práticas ancestrais dos monarcas persas fazendo sacrifícios aos deuses locais, vestindo à moda persa, exigindo obediência absoluta e impondo a chamada *proskunesis* que consistia em inclinar-se mais ou menos profundamente para expressar a veneração devida ao poder carismático do soberano. Para os gregos, educados na liberdade e na cultura democrática, tais práticas representavam uma forma degradante e despótica de governar, pois só os deuses mereciam tal veneração. Na época helenística assiste-se ainda à burocratização da função de *hagnos* – santo -, extrema-se a noção de pureza ritual e de *miasma* (mácula, poluição). O mundo é fonte de corrupção, só o divino é puro. Os documentos epigráficos são claros¹⁷. Se um homem quiser dormir no tempo de Asclépio tem de se abster de relações sexuais durante dez dias. Um homem acusado de crime (*ponos*) fica poluído e não pode aproximar-se do deus. A presença de um de assassino torna uma cidade impura. O sacerdote pode ser homem ou mulher desde que seja representante oficial da comunidade civil. A função sacerdotal confunde-se com a de funcionário do estado e de propagandista. Mas estes sacerdotes não são ‘religious leaders’ no sentido moderno, também não são pregadores, nem veiculam ou propõem doutrinas sobre os deuses. Ocupam-se apenas dos aspectos rituais e cultuais das *poleis*. Por exemplo, se uma entidade organiza uma festa oficial ou particular, o papel do sacerdote é assegurar que tudo esteja ordenado, limpo e puro dentro do templo. Os sacerdotes auferem ainda de benefícios sociais do Estado: têm direito a um lugar de honra no teatro, usam

vestes especiais, usufruem de 'free lunch', são pagos por cada sacrifício, recebem as melhores partes por cada animal sacrificado etc. Na época helenística nasce ainda um novo título sacerdotal, o *archiereus* (arqui-sacerdote) título atribuído ao mais alto dignitário religioso, traduzido para latim por *Pontifex Maximus*.

Devido ao carácter racional, jurídico e utilitarista, o culto romano contrasta com os cultos primitivos da religião romana, enxameada de divindades (*numina*), de energias e de forças tais que se tornaram verdadeiros deuses. A função sacerdotal em Roma está condicionada pelo culto oficial e pela religião popular sempre muito viva. Entre os Romanos a magistratura e o sacerdócio eram funções diametralmente opostas e se algo unia estas funções desde os tempos primitivos era o ritual do sacrifício que se consubstanciava na preparação da vítima e na oferta de comida aos deuses. As principais funções sacerdotais da *Urbs* distribuía-se por várias categorias: sacerdotes, *rex sacrorum* et *regia*, Pontífices (o *Pontifex Maximus* representa a herança do poder real), Vestais, Flâmines, Áugures e Harúspices que acompanhavam as expedições militares. O termo latino *Pontifex Maximus* abarca uma vasta gama de conceitos e práticas religiosas tipicamente romanas. Designa o colégio de sacerdotes que presidiam aos *sacra*, cerimónias religiosas da *Urbs*, e eram responsáveis por fazer cumprir as tradições religiosas do estado romano. A etimologia controversa do título de *Pontifex* deu origem a conjecturas diversas sobre a verdadeira génese deste tipo de sacerdócio. Afirmam uns que o nome deriva da construção da *pons Sublicius*, ou seja o local onde tinham sede os magistrados que aplicavam o direito no tempo do rei Anco Márcio. Sabe-se que a ponte *Sublicius* foi vista como uma espécie de jugo imposto às divindades do Tibre com determinados rituais arcaicos. Os pormenores desses rituais eram o grande mistério dos sacerdotes primitivos, de quem os pontífices e os áugures herdaram o segredo. Mas seguindo novos testemunhos, *Pontifex Maximus* é um decalque do grego *Archiereus* ou *Mégistos hierews*. O mais antigo testemunho do título *Pontifex Maximus* em grego é atestado por uma inscrição bilingue de 132 a.C. em Pérgamo. Segundo Cícero (*Republica* II, 14,25), Numa Pompílio, o piedoso, foi o criador de um colégio de cinco pontífices mais um que seria o próprio rei, num total de

seis membros. No tempo de Sula, esse número atingiu os quinze membros compreendendo os pontífices e os respectivos funcionários, os chamados *quindecemviri*. Ainda segundo Cícero havia que distinguir duas categorias de sacerdotes públicos: 'eorum duo genera sunt, unum quod praesit caerimoniis et sacris, alterum quod interpretatur fatidicorum et vatum effata incognita' (*De Leg.*, II, 8-20).

Os sacerdotes romanos não tinham propriamente um estatuto jurídico. Os Romanos não designavam por *sacerdotes* os magistrados que celebravam ou presidiam às cerimónias oficiais do Estado, nem ao *paterfamilias* que celebrava o culto familiar da sua *gens*. O cônsul, sim, desempenhava uma espécie de função sacerdotal quer nos *Ludi Romani* quer nas *Feriae latinae*. No entanto, os sacerdotes desempenhavam no Estado e na sociedade um papel essencial: eram especialistas, profissionais dos actos e cultos religiosos oficiais, os *sacra romana* ou cerimónias sagradas oficiais, e dos *sacra peregrina* (cultos estrangeiros não admitidos pela religião oficial). Nesse sentido, os *sacerdotes publici populi romani* tinham a responsabilidade de controlar, de velar não só pelos cultos públicos, mas também pelas cerimónias da religião privada, doméstica ou gentílica, sendo nomeados expressamente para essas funções litúrgicas. Eram muito numerosos e nomeados pelo Estado romano ao qual tinham a obrigação de defender, obedecer e de manter as tradições do *mos maiorum*. Entramos aqui no domínio da *orthopraxia* religiosa. Por exemplo, por altura das Guerras Púnicas e face à invasão dos cultos orientais, os *sacerdotes publici populi romani* restauram os velhos ritos itálicos e obrigam o Senado a decretar uma Primavera Sagrada em que só os animais nascidos nessa estação podiam ser imolados. O Desastre de Canas foi também um desastre para as Vestais condenadas à morte por infidelidade às tradições ancestrais. Por altura das Bacanais, os Pontífices a custo conseguiram salvaguardar a sua autoridade. Há, pois, um regresso aos oráculos de Delfos (ao rito grego) e aos livros sibilinos com a adopção de grande parte dos deuses gregos. Os sacerdotes não oficiais, não nomeados pelo Estado, formavam a confraria dos Flâmines e eram cooptados. A nomeação obedecia a critérios rigorosos, bastante dependentes da tradição grega ou de práticas primitivas romanas que tinham a ver

com a noção de *puritas* ritual. Por exemplo: ausência de taras ou de doenças congénitas e corporais, ausências de condenações, ser *civis romanus* de pleno direito. Em geral estes Flâmines eram recrutados entre as grandes famílias patrícias romanas. Augusto, porém, alterou este costume, limitando o poder ancestral dos patrícios, estabelecendo que os sacerdotes públicos só podiam ser recrutados entre a ordem senatorial e a ordem equestre e que o *rex sacrorum* provinha dos grandes Flâmines e das Vestais. Estes personagens tinham um estatuto vitalício, podendo abdicar das suas funções voluntariamente. Em suma, a função sacerdotal parece, por direito, inamovível em Roma. Os sacerdotes do Estado trajavam vestes especiais: *pura vestimenta id est, non fulgurita, non sita, non funesta, non maculam habentia*. Na época imperial, por volta do ano 12 a.C., Octaviano assumiu o título de *Augustus* – divino, sagrado, santo - e restaurou os cultos tradicionais que se apoiavam em valores e princípios religiosos: *pietas, fides, grauitas, mos maiorum*. Estas reformas tinham o seu protótipo no herói da *Eneida*, Eneias, cujo percurso descrito por Vergílio no canto VI é essencialmente um itinerário de santidade. Promove o culto oficial, mas também o popular, associa a religião ao estado e procede a reformas do clero. No Panteão de Augusto há lugar tanto para Apolo como para os Penates e os Lares. Augusto torna-se *Imperator*, sendo oficial e apoteoticamente divinizado após a sua morte. De futuro, a história da religião e dos cultos romanos sob o império confundem-se com a história das concepções religiosas de cada imperador – do estoicismo de Marco Aurélio ao orientalismo dos Severos. Mas todos eles mantiveram a tradição das congregações sacerdotais como as Vestais, os colégios religiosos, Sálíos, Lupercos, Arvales. E se, nos seus começos, Roma, nome epónimo de Rómulo, nasce sob o signo do sacrifício do seu irmão fundador, Remo, o cristianismo retomará esta ideia fundando cidades antigas sobre o sangue dos seus mártires, manterá muitas das tradições religiosas e sacerdotais romanas e conservará intacto o título soberano de *Pontifex Maximus*.

(NOTAS)

- 1 Confirma esta etimologia Isidoro de Sevilha: *sacerdos nomen habet compositum ex graeco et latino, quasi sacrum 'dans' (Orig., VII,12,17)*.

- 2 Recorde-se que *administrare, ministrare, ministrum* significam servir, prestar um serviço à comunidade, servo.
- 3 E.R., DODDS, *The Greeks and the Irrational*, 2004, p. 28
- 4 Os heróis homéricos costumavam isolar-se e caminhar ao longo do mar para rezar, levados pelo fluxo e refluxo das águas marulhantes e calmantes. Cf. *Corpus de prières grecques et romaines*. Textes réunis, traduits e commentés para Frédéric Chapot e Bernard Laurot, Brepols, Lovaina, 2001.
- 5 Os Cimérios são citados na Bíblia (Gn, 10,2-3). Na mitologia escandinava, o navio funerário Hringhorni conduz o primeiro morto Baldr (Gylfaginning, XIXL, Dillmann, 1991,91. Na Morte do Rei Artur, Artur é levado numa nau sem piloto até a ilha de Avalon para ser curado. Sobre o assunto, cf. Bernard SERGENT, «Les Phéaciens avant l’Odyssée», in *Hommage a Gabriel Germain*, 199-202
- 6 Consulte-se, W. BURKERT, *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa, 1993.
- 7 George ROUX, *Delphes, son Oracle et ses dieux*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- 8 Plutarco, *De defectu* 437 A-B. Para mais informação, cf. Dominique JAILLARD «Plutarque et la divination», in *Revue de l’histoire des religions*, Tome 224, fasc. 2, Avril-Juin, 2007, 149-169.
- 9 Veja-se Orestes e a Pitonisa de Apolo em Delfos (Êsquilo, *Euménides*, 34ss.)
- 10 Consulte-se, Marie-Christine Villanueva PUIG, *Ménades. Recherches sur la genèse iconographique du thiasse féminin de Dionysos – des origines à la fin de la période archaïque*, Les Belles Lettres, Paris, 2009
- 11 Na sua variação semântica, o termo implica basicamente a presença de uma força divina ou demoníaca no corpo daquele ou daquela que é assaltado pelo entusiasmo.
- 12 *De defectu* 438C.
- 13 Cf. F. BRENK, *Mixed Monotheism? The Areopagos Speech of Paul*, in *With Unperfumed Voice: Studies in Plutarch*, in *Greek Literature, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 2007, 402-440.
- 14 Eusébio de Cesareia (*Prep. Evang.*, V,18,1) refere que os oráculos eram recitados pelos Gregos e ensinados nas escolas públicas.
- 15 Cf. M.W., DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London, New York, 2001.
- 16 É a chamada «penetração pacífica» do Ocidente pelo Oriente, como lembra F. CUMONT, *Las religiones orientales y el paganismo romano* (trad. esp.), Madrid, 1987, p. 18. Cf. R. BULTMANN, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Payot, Paris, 1969; Jean DANIELOU, *Message évangélique et culture h ellénistique*, Desclée, Paris, 1961.
- 17 David POTTER, «A Hellenistic religion», in *A Companion to Greek Religion* (ed. Daniel Ogden), 2008; Blossom STEFANIW, «Reading Revelation: Allegorical Exegesis in Late Antique Alexandria», in *Revue d’histoire*, op.cit. 231-251

FREI BARTOLOMEU FERREIRA: ASPECTOS DA ACTUAÇÃO DE UM CENSOR

Vanda Anastácio

Acerca de Frei Bartolomeu Ferreira, que foi o primeiro censor de *Os Lusíadas*, existe uma lenda, criada pela historiografia literária do final do século XIX: a de que se trataria de um censor benévolo, de grande tolerância, erudição e apurado gosto literário, qualidades que lhe teriam permitido perceber, logo em 1572, o extraordinário valor do poema épico camonianiano. Segundo a mesma lenda, Frei Bartolomeu teria «fechado os olhos» às sugestões eróticas do Canto IX, para poder redigir a aprovação seguinte, interpretada pelos historiadores como uma justificação:

Os Lusíadas, Lisboa António Gonçalves, 1572

Vi por mandado da Santa e Geral Inquisição estes dez Cantos dos *Lusíadas* de Luís de Camões, dos valerosos feitos em armas que os Portugueses fizeram em Ásia e Europa, e não achei neles cousa alguma escandalosa, nem contraria à fé e aos bons costumes; somente me pareceu que era necessário advertir os lectores que o Autor, pêra esclarecer a dificuldade da navegação e entrada dos Portugueses na Índia, usa de ua ficção dos Deuses dos Gentios. E ainda que Sancto Agostinho nas suas *Retractações* se retracte de ter chamado nos livros que compôs *De Ordine* às Musas «Deusas», todavia, como isto é Poesia e fingimento, e o

Autor como poeta não pretenda mais que ornar o estilo poético, não tivemos por inconveniente ir esta fábula dos Deuses na obra, conhecendo-a por tal e ficando sempre salva a verdade de nossa sancta fé que todos os Deuses dos gentios são demónios. E por isso me pareceu o livro digno de se imprimir, e o Autor mostra nele muito engenho e muita erudição nas ciências humanas. Em fé do qual assinei aqui.

Frei Bertholameu Ferreira

Não nos alongaremos, por agora, na análise desta licença. Parece-nos, contudo, vir a propósito citar aqui a opinião de Artur Anselmo quando diz que:

Dificilmente um historiador do livro aceita de olhos fechados a lenda de um Frei Bartolomeu Ferreira salvando *Os Lusíadas* da sanha inquisitorial, do mesmo modo que qualquer professor de natação rejeita a lenda de Camões a salvar o poema épico das ondas do mar após um naufrágio não menos lendário¹.

O que proponho, aqui, é uma reflexão sobre esta «lenda dourada» que procurarei organizar em torno de três questões fundamentais:

Primeira questão: quando e como se cola a Frei Bartolomeu Ferreira a imagem do censor benévolo?

Segunda Questão: que factos, ou que documentos permitem confirmar ou refutar essa imagem?

Terceira Questão: em que medida a constituição da lenda de Frei Bartolomeu Ferreira pode alertar-nos para as dificuldades que enfrenta o historiador no momento em que se vê confrontado com factos do passado que são, do seu ponto de vista e do da sua época, chocantes, inadmissíveis, ou incompreensíveis?

Procuremos responder à primeira questão.

Podemos datar o início da constituição da imagem lendária de Frei Bartolomeu de 1890, data em que Francisco Sousa Viterbo publica, nas páginas da revista *Circulo Camoniano* um estudo intitulado «Apontamentos para o estudo litterario do primeiro censor de Camões»². Nesse trabalho, Sousa Viterbo distinguirá Frei Bartolomeu Ferreira da generalidade dos censores seus contemporâneos, acerca dos quais diz:

[...] todos elles obedeciam mais ou menos, não ao sentimento do bello, mas ao sentimento do fanatismo. Eram casuístas, não eram literatos, e faz pena ver como as mais bellas producções da fantasia estavam sujeitas aos caprichos, tantas vezes ridículos e infantis, da theologia. (p. 2)

Em contraste com esta caracterização geral está o modo como Sousa Viterbo descreve Frei Bartolomeu:

Bartholomeu Ferreira era não só um erudito, um enfronado na litteratura sagrada, mas também um amigo e cultivador das musas. Os poetas confiavam-lhe as suas produções, esperando que elle as revisse e limasse. Os segredos da metrificacão não lhe eram, portanto, desconhecidos, e tudo leva a crer que elle não se limitasse a emendar os versos dos outros, mas que exercitasse também a sua fantasia. (p. 3)

Em que se baseia Sousa Viterbo para estas afirmações?

Como facilmente se verifica, nos dados biográficos recolhidos na *Bibliotheca Lusitana* por Diogo Barbosa Machado³, nas menções que lhe foram feitas por alguns contemporâneos e nos textos das licenças que assinou. Um pequeno número de factos, a que o historiador procurou dar coerência através de uma interpretação.

Barbosa Machado limita-se a referir que o frade era natural de Lisboa e que professou nesta cidade «no Sagrado Instituto da Ordem dos Pregadores». Afirma que «dictou» «muitos annos Theologia» e que «foy elevado ao lugar de Deputado da Inquisição de Lisboa

em 3. de Novembro de 1576.» Atribui-lhe a redacção de uma obra de Teologia (*De his, qui de Fide Catholica male sentientes aliquid scripserunt, vel inter Catholicos tractatus aliquid de suo interposuere*) e de uma biografia desaparecida do Confessor de D. João III (*Vida de Fr. António Freyre Religioso Dominico Confessor delRey D. João o III.*), apesar de não ter podido ver nenhum exemplar destas obras. Machado não refere a responsabilidade de Frei Bartolomeu na organização do *Rol de livros prohibidos* impresso em 1581, e a redacção dos «Avisos e Sentenças» que o acompanham, mas esse era um dado conhecido por Sousa Viterbo. Diga-se de passagem que, do ponto de vista da biografia de Bartolomeu Ferreira, os dados de que hoje dispomos não vão muito para além destes.

Sousa Viterbo parte do princípio de que o revedor de livros conheceria a fundo as matérias dos livros que examinava. Com base neste pressuposto, conclui que a variedade dos assuntos das obras revistas por Frei Bartolomeu constituiria uma prova da sua vasta erudição. Por outro lado, dada a míngua de factos sobre os quais basear a sua avaliação do carácter de Ferreira, Sousa Viterbo terá em conta, sobretudo, referências colhidas entre os escritos de alguns intelectuais cujas obras foram censuradas pelo dominicano no exercício das suas funções de revedor de livros, entre 1571 e 1605. É o que acontece com os poemas que lhe dedicam Pêro de Andrade Caminha e André Falcão de Resende, que constituem, em nosso entender, textos de circunstância destinados a captar as boas graças do censor. As manifestações de aceitação de possíveis «emendas» censoriais, bem como a atribuição ao frade do cuidado em separar nos seus livros a «má letra» da «verdade» são interpretadas por Sousa Viterbo como provas de que estes autores o viam como um mestre na arte de fazer versos, bem como um erudito, amante dos objectos impressos. Eis o epigrama que Pêro de Andrade Caminha, incluiu no manuscrito para o qual solicitou autorização para a leitura em voz alta e a divulgação manuscrita⁴:

AO PADRE FREI BARTOLOMEU FERREIRA
COM OS MEUS VERSOS PARA OS EXAMINAR

Para poderem ser de ti aprovados
Meus versos, e de todos bem ouvidos:
Devem primeiro ser de ti emendados
Com mão d'amigo, e com cuidado lidos.
Serão com tua lima confiados,
Com tua aprovação bem recebidos.
Daquela ficarão cultos e puros,
Com esta poderão correr seguros.

Vejamos, agora, o Soneto que dirige ao mesmo frade André Falcão de Resende:

À LIVRARIA DE FREI BARTOLOMEU FERREIRA

Lá onde o fértil Nilo rega e cria
De plantas e animaes grã variedade,
Plantou a Apollo e à imortalidade
Um grão pomar um Rei d'Alexandria.

Mas sem a distinção, que dar devia,
Do venenoso fruto ao de bondade,
E sem tirar da má letra a verdade
Só juntou copiosa livreria.

Do pátrio Tejo cá na alta ribeira,
Que honras, leão benigno, e nos cultivas,
Vês que pomar plantou nosso Ferreira!

Regado só das puras fontes vivas,
E ornados da mão sua, douta e inteira,
Que livros tem, e que obras tão altivas!

A situação de dependência em que os autores e intelectuais da época se encontravam em relação ao revedor de livros parece não

ter sido tida em conta por Sousa Viterbo, que transcreve a licença dada a uma obra manuscrita de Francisco de Holanda e a resposta deste último a essa apreciação, claramente ditada pelo medo, como uma troca de mensagens pautada pela amizade. Frei Bartolomeu escrevera, com efeito:

Vi esta obra da fabrica que fallece há cidade de Lisboa que me parece docta e resoluta na tal faculdade, que nõ há nella cousa contra nossa sagrada religião: somente tive pejo em huma regra que risquei por tocar per alguma via os religiosos, que no tempo presente he perigoso. E já nos tempos antigos era tão venerado tudo o que então se tinha por religioso, que tinham por provérbio *omite vatem*; podesse comunicar

À margem da aprovação Francisco de Holanda escreveu o seguinte:

Dezir isto me arrependo, porque costume muito nunca murmurar dos Religiosos, que muito honrro e estimo, e grandemente, como elles sabem.

Sousa Viterbo examinará em seguida uma percentagem considerável das licenças redigidas por Frei Bartolomeu ao longo da sua actividade censória. Partindo do princípio de que só teria havido intervenções do censor quando este as declara especificamente no texto das aprovações, pôde concluir que apenas teriam sido efectuados cortes ou emendas num número relativamente pouco significativo de casos. É só quando faz a apreciação da participação de Frei Bartolomeu Ferreira no índice organizado em 1581 e se refere aos «Avisos e Lembranças» que o mesmo redigiu para nele serem incluídos, que parece integrar a actuação do dominicano no panorama mental do seu tempo, como quando diz que neste rol:

se reflecte a intolerância da época, e o espírito do próprio autor, que não podia isentar-se della. Ahi podemos avaliar, não só o seu modo de pensar, mas também o seu estilo, embora a matéria não seja das mais satisfatórias, nem o quadro de grandes dimensões.

Apesar disso, quando confronta a 1ª edição de *Os Lusíadas* com a 2ª edição da mesma obra, que sofreu profundas mutilações e foi revista pelo mesmo Frei Bartolomeu Ferreira (é a edição que ficou conhecida como a edição «dos Piscos»), Sousa Viterbo hesita em atribuir ao censor qualquer responsabilidade nas intervenções efectuadas no texto camoniano, dizendo:

Em 1584 fazia-se nova edição dos *Lusíadas*, e ahi já a censura fez as suas cruéis mutilações. Quem foi o profanador, não se pode saber ao certo [...] Foi ainda Fr. Bartolomeu Ferreira quem reviu, mas quam diferente é o seu parecer do primeiro! Em 1572 como que se deleita em ampliar a sua crítica; em 1584 como que sente, senão o remorso, pelo menos a magua do atentado. Da primeira vez vê-se que havia entusiasmo; da segunda, abatimento e frieza. (p. 7)

Diga-se, de passagem, que o «abatimento e frieza» do parecer de 1584 corresponde ao laconismo mais habitual do censor⁵. Em comparação com as licenças da sua autoria observáveis nas obras que aprovou é a licença d' *Os Lusíadas* na edição de 1572 que pode considerar-se relativamente extensa. Eis o texto da autorização que figura na edição de 1584 de *Os Lusíadas*:

Vi por mandado do ilustríssimo e reverendíssimo senhor Arcebispo de Lisboa, Inquisidor Geral destes Reinos, os *Lusíadas* de Luís de Camões, com algumas glosas, o qual livro, assi emendado como agora vai, não tem cusa contra a fé e bons costumes, e pode-se imprimir. E o autor mostrou nele muito engenho e erudição.

Frei Bartolomeu Ferreira

A interpretação proposta por Sousa Viterbo neste primeiro artigo seria retomada, ampliada e viria a ter uma muito maior divulgação a partir do estudo de um maior número de licenças, num livro publicado em 1891 intitulado *Frei Bartolomeu Ferreira o primeiro censor de Os Lusíadas*. Nesta obra, mantém o estudioso a sua opinião positiva sobre a personalidade do dominicano, atribuindo as discrepâncias

observadas na actuação deste sobre o texto de *Os Lusíadas* em 1572 e 1584 ao endurecimento da censura durante o período da dominação filipina, e ao facto de este cumprir ordens do Arcebispo de Lisboa: «O que sabemos positivamente da edição de 1584 é que ella passou também pela censura de Fr. Bartholomeu Ferreira, que não teve a coragem de se oppor ao vandalismo, ou que teve a fraqueza de condescender com elle.» (p. 25)

Esta obra contribuiu decisivamente para consolidar a lenda do censor tolerante, emendando, a pedido, as obras de intellectuais que o viam como uma autoridade, lenda que vemos condensada nas palavras seguintes do historiador:

quantos homens de merecimento, poetas, historiadores, philologos, não foram bater á porta de Frei Bartholomeu Ferreira, pedindo-lhe o favor do seu conselho, a benevolência das suas approvações? (p. 231)

Passemos agora à segunda questão, a saber, que factos, ou que documentos permitem confirmar ou refutar essa imagem?

A lenda dourada de Frei Bartolomeu Ferreira sofre um rude golpe logo em 1900, quando o mesmo Sousa Viterbo, publica, no estudo introdutório de uma edição de luxo de *Os Lusíadas*, o texto de uma denúncia ao Santo Ofício na qual o dominicano acusava outro confrade, o famoso escritor Diogo Paiva de Andrade, que era, na altura, pregador real, de ter sustentado na sua frente uma opinião que Ferreira considerou ser herética. O texto da denúncia, tal como o publica Sousa Viterbo, é o seguinte:

Contra o d. Diogo de Paiva

Aos vinte e huu dias do mês de Julho de mil e quinhētos setenta e huu annos em Lixboa nos estaos na casa do despacho da Santa Inquisiçã, estando hi os senhores Inquisidores, perante elles pareceo, sendo chamado, o padre frei Bertholameu Ferreira, pregador e revedor dos livros que vẽ de fora a este Reino, da ordẽ do bẽ aventurado sã Domingos, e lhe deram juramento dos sãotos

evangelhos em que pos sua mão e prometeo dizer verdade, e lhe fizerã pergumta se era lembrado ouvir falar a allgua pessoa allgua cousa que lhe parecesse mal e cõtra nosa santa fee catholica, ora fosse em pratica, ora em disputa estando elle denunciante presente e disse que hee verdade que este domingo passado estando elle denunciãte no coro com Jorge da Silua praticando, nysto veo ahy ter o doutor Diogo de Payva e se semto jumto com elles, e elle denunciante falou com o dito Jorge da Silua sobre hua proposiçã que estaa em Blosio, a qual he que *Passio xpi impedit unionem*, e elle denunciante disse que a dita proposiçã defendida com pertinãcia era herética, porque era impossível a paixã de xpo poder impedir allgua perfeição especialmente que hum dos grandes efeitos da payxã de xpo foi unir os homẽs com xpo, e outras cousas dise em prova disto elle denunciante, e que o dito Jorge da Silva disse que elle denunciante dezia muito bem e quem disesse o contrairo merecera queimado. E nysto altercaram muito, elle denunciante e o dito D.º de Payva sobre elle D.º de Payva querer declarar a dita proposição em favor de Blosio dizendo que os doctores pios se aviã de declarar e dizẽdo que sã Boaventura dezia o mesmo, que dezia Blosio, e elle denunciante lhe respondeo que Sã Boaventura nã podia dizer a tal cousa, nẽ nenhuu doctor catholico, e repetindo lhe elle denunciante a dita proposiçã muitas vezes, dizendo: | LXXX Senhor Diogo de Paiua esta proposiçã defendida com pertinãcia hee herética, o dito Diogo de Paiva respondeo por hua vez cõfesso *simpliciter loquendo*, e que a esta pratica estava presente o dito Jorge da Sillua a mor parte della, e se apartou huu pouco delles e ficarã sos praticando no mesmo e tornando ho dito Jorge da Silva perguntou a elle denunciante – esta jaa cõvertido o senhor Diogo de Payva? E a isto respondeo o dito Diogo de Paiva dizendo que já tinha rẽdido a elle denunciante, ao que elle denunciante tornou dizendo *absit* e tornou a repetir dizendo *Ista propositio pasio Xpi impedit unionem est herética* defendida com pertinãcia, e sobre isto disputarã atee que os frades vierã a missa do convẽto e a disputa foi como dito tẽ, e tão bem estava presente a estas praticas dom Pedro Denis e ouvia a dita pratica e não respondia nada, segundo sua lembrança, e declarou

elle denunciante que lhe pareceo que toda esta pratica que teve com D.º de Paiva era per modo de disputa porque nunca teve pêra si que podia haver homem catholiquo que podesse defender esta proposiçã que a paixão de xpo *impedit unione* somente querer declarar Blosio segundo delle entendeo e que ho tẽ por docto e pio e catholiquo por ter com ele por vezes praticado e disputado, e all não disse e do costume disse que hee seu amigo, e lhe foi mandado ter segredo no caso e elle o prometeo e asinou cõ elles sôres inquisidores e eu Joã Velho notário appostolico o esprevi. Diz na antrelinha, muitas vezes, podese. Frei bertholameu ferreira = Jorge Gonçalves Ribeiro = Simão de Saa Pereira.»

Diz uma verba ao lado:

«mandou sua A. que se nam fizesse obra por estas denunciações deste liuro contra Diogo de Paiva»

ANTT LIVRO DAS DENUNCIÇÕES DA INQUISIÇÃO A PARTIR DE 1560, FL. 147.

Perante a evidência da documentação, Sousa Viterbo vê-se obrigado a rever as suas interpretações anteriores. Não resiste a manter, pelo menos em parte, a imagem de tolerância anteriormente avançada, e é com uma evidente nota de pesar que escreverá:

Fr. Bartholomeu Ferreira não fora absolutamente isento do vicio dominante. Peccara também, como qualquer outro, em matéria de tolerância religiosa, e se o conceito que formáramos d'elle como revisor litterario não sofre quebra irreparável, é para sentir todavia que n'elle tivesse cahido a nódoa de denunciante, de que o não podemos absolver sem faltar á verdade histórica.

Entre os críticos que se seguiram a Sousa Viterbo, poucos foram os que tiveram acesso à informação sobre a denúncia. Artur Anselmo menciona-o num trabalho publicado em 1981⁶, mas nem Aquilino Ribeiro, que se insurgiu contra a lenda do censor benévolo em 1949, indicando possíveis marcas da sua intervenção na edição de Os

Lusíadas de 1581⁷, nem, mais recentemente, Cleonice Berardinelli⁸, nem mesmo Sebastião Tavares de Pinho, que se debruçou sobre o critério uniforme observável no tratamento censório dos textos que passaram pelas suas mãos depois de 1581⁹, parecem ter tido notícia deste documento. Na opinião destes estudiosos, se o dominicano interveio no texto das obras publicadas, fê-lo por ordem superior, por motivos alheios à sua vontade, pressionado pela intensificação da vigilância a que se assistiu durante o período em que durou a Monarquia Dual.

No entanto, graças às investigações de Francisco Bethencourt, sabemos que Frei Bartolomeu não só continuou a ter a seu cargo a revisão de livros, como foi encarregado, em 1591, no quadro das inspecções a todos os tribunais da Inquisição do Reino ordenadas nesse ano pelo Cardeal Alberto, Vice-Rei de Portugal e Inquisidor Geral, de visitar as livrarias de Lisboa, sublinhando que «Frei Bartolomeu Ferreira devia visitar todas as livrarias de Lisboa, controlando inclusive a venda ambulante na feira do Rossio, à porta da Misericórdia, junto do Palácio Real e noutros locais»¹⁰ e deveria controlar a importação de livros vindos do estrangeiro. Mais recentemente, Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes localizou no *Catalogo* manuscrito dos *Examinadores que tem havido na Ordem de São Domingos* que se preserva na Biblioteca Nacional de Lisboa¹¹ a notícia de que:

Fr. Bertholameu Ferreira pellos annos de 1579 foi dos primeiros Examinadores a que a Meza deu comissão para que no seu convento examinasse os oppositores as Igrejas das três ordens Militares Mestre em Theologia e Deputado do Sancto Officio em Lisboa Escreveo a Vida Mestre Frey António Freire da mesma ordem que havia sido Confeçor do Príncipe Dom Joam.¹²

Em suma, não parece plausível, que alguém que exerceu a actividade de revedor de livros durante cerca de 25 anos e foi acumulando cargos no Tribunal do Santo Ofício não defendesse os princípios e as actuações da instituição que serviu. Por muito que custe ao estudioso dos nossos dias, desejoso de subtrair «o primeiro censor de *Os Lusíadas*» ao universo mental da sua época, para poder entendê-lo à luz do sistema

de valores da sua contemporaneidade, Frei Bartolomeu Ferreira foi um homem do seu tempo que perfilhou certamente a ideologia da instituição da qual dependia e na qual se integrava.

Estas afirmações levam-nos à terceira questão que enunciámos, e que nos servirá de conclusão: em que medida a constituição da lenda de Frei Bartolomeu Ferreira pode alertar-nos para as dificuldades que enfrenta o historiador no momento em que se vê confrontado com factos do passado que são, do seu ponto de vista e do da sua época, chocantes, inadmissíveis, ou incompreensíveis?

Parece-nos que a construção historiográfica da lenda de Frei Bartolomeu Ferreira pode ser tomada como um exemplo paradigmático. Perante a natureza lacunar da documentação conhecida, o historiador tem, inevitavelmente, que recorrer a interpretações. A tentativa de compreender a informação reunida acerca de um determinado acontecimento histórico é indissociável do esforço de atribuição de sentido a factos, a informações soltas, a documentos de difícil contextualização. De certo modo, poder-se-ia dizer que é precisamente esse esforço que justifica que se estude o passado, no sentido em que é através dessas tentativas de lhe «conferir sentido» que este se torna de alguma utilidade para aqueles que vieram depois. Mas nem todas as lacunas podem ser preenchidas. Nem é possível (ou sequer desejável) «reduzir» o passado às categorias mentais do presente.

BIBLIOGRAFIA

- AMSALAK, Moses Bensabat, *Sousa Viterbo e Júlio de Castilho. Uma carta a propósito do livro Fr. Bartholomeu Ferreira o primeiro censor de Os Lusíadas*, Lisboa, Tip. Adolfo de Mendonça, 1920
Cam 1430 V HG 19184 //4V
- ANASTÁCIO, Vanda, *Visões de Glória (uma introdução à Poesia de Pêro de Andrade Caminha)* 2 vols., Lisboa, JNICT-Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- ANSELMO, Artur, *Camões e a Censura Inquisitorial*, sep. *Arquivos do Centro Cultural Português*, nº 16, Paris, F. Calouste Gulbenkian, 1981.
- ANSELMO, Artur, *Estudos de História do Livro*, Lisboa, Guimarães Editores, 1997.
- BAIÃO, António, *O Poeta Pêro de Andrade Caminha e um seu Cancioneiro desconhecido*, Lisboa, Academia das Ciências, 1916
- BAIÃO, António, *A censura literária inquisitorial*, sep. *Boletim da Segunda Classe da Academia das Ciências*, vol. 12, Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa, 1919

- BASTOS, José Timóteo da Silva, *História da censura intelectual. Ensaio sobre a compressão do pensamento português*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926
- BERARDINELLI, Cleonice, «De Censores e Censura», *Estudos Camonianos*, (nova edição revista e ampliada), Rio de Janeiro – São Paulo, Nova Fronteira, 2000, pp. 109-122.
- BETHENCOURT, Francisco, «Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI» *Estudos contemporâneos*, Porto, n° 6, 1984, pp. 43-60.
- BETHENCOURT, Francisco, *História das Inquisições. Portugal, Espanha, Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 171-172.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, «Frei Bartolomeu Ferreira» *Biblos. Enclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, Lisboa, São Paulo, Editorial Verbo, 1995, vol. I, pp. 528-531.
- CATHALOGO dos livros que se proíbem, Lisboa, António Ribeiro, 1581 [in: Artur Moreira de Sá, Índices dos Livros Proibidos em Portugal no século XVI, ed. Fac-similada, Lisboa, INIC, 1983, pp. 561-647], *Novum Testamentum*, Antuérpia, Plantino, 1584.
- MACHADO, Diogo Barbosa, «Bartholameu Ferreyra», *Bibliotheca Luzitana*, tomo I, Lisboa Occidental, Officina de António Isidoro da Fonseca, 1741, pp. 460-461.
- PEREIRA, Isaías da Rosa «Subsídios para a história da Inquisição em Portugal no século XVI; análise de 33 documentos extraídos dos livros de denúncias» *Anais da Academia Portuguesa da História*, Lisboa, vol. 23 t. 2, 1976, 149-274
- PINHO, Sebastião Tavares de, «Critérios e métodos de censura na edição dos Piscos d'Os Lusíadas de Camões e no poema *De Senectute* de Lopo Serrão, de 1579» *Actas da IV Reunião de Camonistas*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1984, pp. 459-473
- PINHO, Sebastião, *Lopo Serrão e o seu Poema da Velhice*, Lisboa, INIC- Centro de Estudos Clássicos, 1987.
- REVAH, I. S. *La censure inquisitoriale portugaise au XVI siècle*, Lisboa, 1960
- RIBEIRO, Aquilino, «Camões e o frade na ilha dos Amores» e «O Censor dos Lusíadas», Camões, *Camilo, Eça e alguns mais*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1949, pp. 11-22 e pp. 23-35.
- RODRIGUES, Graça Almeida, *Breve historia da Censura Literária em Portugal*, Lisboa Biblioteca Breve – ICALP, 1980.
- RODRIGUES, Idalina Resina «Literatura e Anti-Semitismo Séculos XVI e XVII» *Brotéria*, Lisboa, 1979
- ROSÁRIO, Frei António do, *Dominicanos em Portugal. Repertório do século XVI*, Porto, 1991
- SALES, Ernesto «Inquisidores Gerais em Portugal», *Revista de História*, Lisboa, vol. 10, 1921, pp. 202-208.
- VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de, *Pêro de Andrade Caminha. Sep. Revue Hispanique*, tome 8, Paris, Macon, Protat Frères, 1901, reed. em: *Pêro de Andrade Caminha. Subsídios para o estudo da sua vida e obra*, tradução de Olívio Caiiro com estudo de Adrien Roig, Lisboa, INIC, 1982
- VITERBO, Sousa, *Frei Bartolomeu Ferreira, o primeiro censor de Os Lusíadas: subsídios para a historia literária do século XVI em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1891
- VITERBO, Sousa, «Apontamentos para o estudo litterario do primeiro censor de Camões», *Círculo Camoniano*, Porto, n° 33, 1890, pp. 1-13.

- VITERBO, Sousa, «Frei Bartolomeu Ferreira: Relação dos livros que receberam a sua aprovação», Porto, *Circulo Camoniano*, nº 7, Dezembro, 1889, pp. 364-372
- VITERBO, Sousa, «Apresentação» *Os Lusíadas*, Lisboa, Empreza da Historia de Portugal, 1900, pp. XXIV-LXXX.

(NOTAS)

- 1 Artur Anselmo, «Da História Literária à História do Livro» *Estudos de História do Livro*, Lisboa, Guimarães Editores, 1997, p. 22.
- 2 Sousa Viterbo, «Apontamentos para o estudo litterario do primeiro censor de Camões», *Circulo Camoniano*, Porto, nº 33, 1890, pp. 1-13.
- 3 Diogo Barbosa Machado, «Bartholameu Ferreyra», *Bibliotheca Lusitana*, tomo I, Lisboa Occidental, Officina de António Isidoro da Fonseca, 1741, pp. 460-461.
- 4 Acerca destas licenças veja-se Carolina de Michaëlis de Vasconcellos, *Pêro de Andrade Caminha*. Sep. *Revue Hispanique*, tome 8, Paris, Macon, Protat Frères, 1901, reed. em: *Pêro de Andrade Caminha. Subsídios para o estudo da sua vida e obra*, tradução de Olívio Caeiro com estudo de Adrien Roig, Lisboa, INIC, 1982 e ainda Vanda Anastácio, *Visões de Glória (uma introdução à Poesia de Pêro de Andrade Caminha)* Lisboa, JNICT-Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, vol. II.
- 5 Sousa Viterbo, *Frei Bartholomeu Ferreira o primeiro censor de Os Lusíadas, subsídios para a historia literária do século XVI em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1891 p. 226 «A maioria das censuras de fr. Bartholomeu Ferreira é pautada pela norma commun e official, chegando em alguns casos a ser extremamente lacónico, como quem está enfasiado ou tem pelo livro a consideração que merece. A maneira como elle aprecia certas obras e distingue certos auctores, segundo tivemos occasião de verificar, e indício sobremodo abonatório das suas faculdades criticas.»
- 6 Artur Anselmo, *Camões e a Censura Inquisitorial*, sep. *Arquivos do Centro Cultural Português*, nº 16, Paris, F. Calouste Gulbenkian, 1981.
- 7 Aquilino Ribeiro, «Camões e o frade na ilha dos Amores» e «O Censor dos Lusíadas», *Camões, Camilo, Eça e alguns mais*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1949, pp. 11-22 e pp. 23-35.
- 8 Cleonice Berardinelli, «De Censores e Censura», *Estudos Camonianos, (nova edição revista e ampliada)*, Rio de Janeiro – São Paulo, Nova Fronteira, 2000, pp. 109-122.
- 9 Sebastião Tavares de Pinho, «Critérios e métodos de censura na edição dos Piscos d'Os Lusíadas de Camões e no poema *De Senectute* de Lopo Serrão, de 1579» Actas da IV Reunião de Camonistas, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1984, pp. 459-473; e ainda *Idem, Lopo Serrão e o seu poema da Velhice*, Lisboa, INIC- Centro de Estudos Clássicos, 1987.
- 10 Francisco Bethencourt, *História das Inquisições. Portugal, Espanha, Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 171-172.
- 11 Trata-se do Códice intitulado *Catalogo dos Examinadores que tem havido na Ordem de São Domingos* (Cod. 10887). Agradecemos aqui publicamente a Prof.ª Doutora Ana Cristina da Costa Gomes a informação sobre esta fonte.
- 12 *Op. cit.* fl. 485.

REZAR OS SALMOS*

Luciano Manicardi
Subprior do Mosteiro de Bose

Os salmos são, simultaneamente, oração e escola de oração. Contam a vida de um povo, num contexto de louvor e de esperança permanentes, mesmo no meio das maiores dificuldades. Veja-se, por exemplo, o salmo 88 em que o salmista grita a Deus o seu desespero, mas sem deixar de esperar que Deus venha em sua ajuda. O mesmo sucede com o salmo 42-43.

O Saltério é um conjunto de 150 textos onde encontramos diferentes géneros literários. Os salmos são oração e, simultaneamente, poesia e canções, textos concebidos para serem musicados e acompanhados por um instrumento de cordas.

1. POR QUE RAZÃO, AINDA HOJE, REZAMOS OS SALMOS?

PRIMEIRA RAZÃO

Jesus rezou os salmos e com eles aprendeu a conhecer Deus.

O ensinamento de Jesus Cristo também retoma os temas do Saltério. Por exemplo, na oração que Jesus ensinou aos discípulos a pedido destes, o Pai-nosso, encontramos ecos dos salmos.

No Novo Testamento, os autores baseiam-se nos salmos para construir a cristologia: nascimento, vida, morte e ressurreição. Alguns salmos, em particular 2, 16, 22, 31 e 110, são fundamentais para a cristologia do Novo Testamento. Há, mesmo, passagens do Novo Testamento que não se entendem sem uma referência a alguns salmos.

Os salmos são uma oração irrenunciável da Igreja, porque as primeiras comunidades cristãs os rezaram, estabelecendo um fio condutor entre as várias gerações – uma unidade diacrônica. Os salmos testemunham o enraizamento do cristianismo em Israel. São a oração ecumênica, por excelência. São o grito do ser humano e não apenas dos crentes.

André Chouraqui diz: *“Nascemos com este livro nas vísceras, um livrinho de 150 poemas, 150 itinerários entre a vida e a morte, 150 aspectos da nossa agonia e ressurreição. Mais do que um livro, o Saltério é uma pessoa que grita, por séculos sem fim. Não é apenas um livro, mas um organismo vivo que pode vivificar a nossa vida.”* Assim sendo, o Saltério ajuda-nos a aprofundar a nossa oração pessoal e comunitária.

SEGUNDA RAZÃO

Os salmos ensinam-nos a rezar. Dizemo-los e ouvimo-los. São uma oração de que nos apropriamos. Não são uma oração espontânea. Temos de sintonizar a voz e a atenção.

Trata-se de escutar uma palavra, que nos chega de fora; fazemo-la ressoar em nós e reenviamo-la para Deus.

Fazem parte da Bíblia, é palavra que vem de Deus, ressoa em nós, dirigimo-la a Deus e retorna à Bíblia. (Isaías 55, 10-11).

É palavra de Deus para o ser humano e torna presente um Deus que cria relação, o Deus da Aliança. (Isaías, 55).

O Apocalipse é uma liturgia de louvor a Deus. A palavra cumpre-se na oração – tem uma dimensão teândrica.

A resposta humana à palavra de Deus faz parte da mesma palavra de Deus.

Quando hoje rezamos os salmos, o verdadeiro orante é Jesus Cristo e se dizemos os salmos na primeira pessoa é porque somos transfigurados em Cristo. São Gregório Magno dizia que a salmodia abre, no nosso coração, uma via para o Senhor.

TERCEIRA RAZÃO

Os salmos nascem da Vida.

O que surpreende nos salmos é que eles nascem da vida e neles perpassam a dor, a angústia, a doença, o sofrimento, ... Invocamos Deus, mesmo na doença; tentamos integrar na nossa vida a dor, o sofrimento, etc., e tudo colocar diante de Deus.

Vejam-se os exemplos:

Sl 3 – o injustiçado;

Sl 6 – o doente;

Sl 102 - a tragédia, a depressão, a angústia;

Sl 71 – a velhice;

Sl 120 – o exilado.

No Sl 6, Deus anima o deprimido que está asfxiado pelo sofrimento. No Sl 71, encontramos a oração de um ancião que vê aproximar-se o fim da sua vida, dá graças pelo seu passado e diz sim ao futuro. Também é bom exemplo o Sl 120, a oração de um homem exilado. No salmo 30, o salmista agradece a cura, agradece a Deus que o liberta e lhe cria espaço, onde já não havia esperança.

Em outros salmos, prevalecem os sentimentos de alegria, como no Sl 127 e no Sl 128.

Noutros casos, ainda, o salmista manifesta a sua admiração e espanto diante da Criação: *os céus e a terra anunciam a tua glória* (Sl 19). Neste salmo, o salmista contempla a natureza e comunga dela; é uma liturgia cósmica que brota da natureza e conduz a Deus, como na Eucaristia. É uma linguagem de louvor pela criação, uma oração que surge da Criação.

QUARTA RAZÃO

Os salmos ajudam-nos também a pensar a nossa vida pessoal, eclesial ou comunitária. Ensinam-nos a reflectir a nossa história diante de Deus e a iluminá-la com a sua Palavra; ensinam-nos a viver em obediência a Deus.

Na medida em que assimilamos o espírito dos salmos, estamos a construir a nossa própria oração.

A este propósito, é muito curioso o salmo 136, que é um hino a Deus, louvando-o pelo seu Amor, que se manifesta em múltiplas situações e que o salmista refere de 22 maneiras diferentes, terminando com uma síntese: *Ele dá alimento a todo o ser vivente* (Sl 136, 25).

De notar que 22 é o número de letras do alfabeto hebraico; com elas tudo se pode escrever. É um convite a que, na actualidade, continuemos a encontrar e nomear os nossos motivos de louvor.

Nos salmos encontramos muitas formas de oração e linguagens diversas, o que não admira, pois toda a situação existencial do ser humano está reflectida neles. Vejam-se alguns exemplos:

- meditação (Sl 4). Trata-se da repetição, em voz baixa, do murmúrio, da reflexão sobre si próprio na solidão, no exame do coração;
- lamentação (Sl 5,2 ou Sl 6,7);
- grito (Sl 69,4). É expressão de muita liberdade do salmista na sua relação com Deus; pede-se-lhe contas porque se sabe que Ele está;
- confiança e abandono (Sl 31);
- admiração (Sl 8, ...);
- silêncio (raramente) (Sl 65,2);
- protesto, acusação e invectivas (salmos ditos imprecatórios).

2. COMPOSIÇÃO E VERSÕES DO SALTÉRIO

O Saltério, tal como o conhecemos hoje, mas cuja versão original foi escrita em hebraico, é uma compilação de orações das antigas comunidades judaicas que passou para as primeiras comunidades cristãs.

A versão chamada *Bíblia dos LXX* é uma tradução para o grego, que foi difundida no Ocidente e serve de referência quando se trata de comparar citações do Novo Testamento.

As sucessivas traduções do Saltério alteraram o texto original. Por exemplo, no texto original em hebraico, a expressão *para Ti o silêncio é louvor* foi traduzida, na Bíblia dos Setenta, assim: *para Ti se dirige o*

louvor ó Deus, em Sião, ou seja, fazendo substituir a palavra *silêncio* pela palavra *Sião*.

Outro problema é o da numeração do Saltério. A numeração grega é a que ainda hoje se usa. Assim, o salmo hebraico 9 é o 10 na versão grega e latina.

Durante quase dois mil anos, Oriente e Ocidente rezaram pelo mesmo Saltério; no Oriente, pela Bíblia dos LXX e no ocidente pela Vulgata. Só depois do Concílio Vaticano II, na Igreja Católica, se voltou à versão hebraica.

Importa ainda considerar os subtítulos dos salmos, que são anotações estranhas aos salmos, grafadas em caracteres diferentes, sobre o autor, o contexto, etc.

Há também anotações musicais ou litúrgicas, como nos salmos 78 e 88, onde aparece a palavra *Maskil* que não se sabe exactamente o que quer dizer.

3. A LINGUAGEM SIMBÓLICA E A POÉTICA DOS SALMOS

Não podemos esquecer que os salmos são linguagem poética e não é fácil ler poesia fora do contexto. Portanto, para bem interpretar os salmos, devemos ter em conta as seguintes regras da poesia hebraica:

a) – ACENTUAÇÃO

A língua hebraica é acentuada ou seja cada palavra tem acento tónico, o que permite diferentes combinações de acentuação. A recitação implica musicalidade com diversas combinações de acentos. Veja-se, por exemplo, o ritmo sincopado do salmo 42, que é um salmo de lamentação cujo ritmo dos acentos (3 - - - 2 - -), permite simular o ritmo sincopado de quem fala soluçando com a voz embargada.

Já o salmo 68, que assinala a vitória de Israel, tem um compasso mais robusto (4 - - - - 4- - - -), em sintonia com o texto, que fala de triunfo. Ainda no mesmo salmo, no versículo 4, o som dominante é ssss para significar o som sibilante das trombetas que anunciam o triunfo de Israel.

b) – PARALELISMO

Trata-se de uma ideia repetida várias vezes de modo harmónico mas não monótono, cujo objectivo é a memorização e a interiorização. Encontra-se com muita frequência nos chamados salmos de Saída.

Nos salmos é frequente encontrar paralelismos de diferente natureza:

paralelismo sinonímico, como em Sl 6,2, que consiste na repetição de uma ideia por palavras diferentes, com o objectivo de criar ondas sucessivas que aprofundam essa mesma ideia;

paralelismo antitético, como em Sl 1,6; é o reforço de uma ideia com palavras antagónicas;

paralelismo sintético, ou seja, a ideia vai-se completando, deixando-se engravidar pelo salmo, como em Sl 19,8;

paralelismo ascendente, a repetição duma palavra-chave com o objectivo de sugerir o reconhecimento do poder de Deus em crescendo, como em Sl 29, 1 -2 ou em Sl 121, onde a palavra-chave é repetida 6 vezes, usando termos como: guardar, cuidar, ajudar, proteger ...

c) – RTORNELLI

São repetições que têm por objectivo criar um diálogo interior. São exemplos desta regra os salmos 42,6-12; 43,5; 46,8-12; 57,6-12 e 67,4-6.

d) – COMPOSIÇÃO ALFABÉTICA

Trata-se de um acróstico composto pelas 22 letras do alfabeto hebraico. Serve de exemplo o salmo 119 que tem 22 estrofes de oito versos em que a primeira palavra de cada um desses 8 dísticos utiliza, sucessivamente, as letras deste alfabeto, num total de 176 versos.

Em cada uma das estrofas aparece uma palavra sinónima: lei, ensinamento, via, preceitos, decretos, mandamentos, juízos, palavra, vontade, promessa, testemunho. É o salmo da Escuta da Torá (luz, ensinamento)

Em síntese, podemos dizer que existe uma “filigrana” nos salmos, que convida à interiorização e que, para tal, o salmista recorre a diferentes meios: repetições (Sl 42,6; Sl 43,5); repetição de palavras-chave (Sl 121); composição alfabética (Sl 119). São salmos de Ensinamento da Torá e da resposta que o Homem deve dar a Deus. Veja-se o salmo 118 e os sinónimos que lembram a Lei. Tudo no interior do mesmo salmo, composto a partir de cada uma das 22 letras do alfabeto hebraico, indica a centralidade da Palavra de Deus: A Torá contém toda a Palavra de Deus e a resposta do Homem.

Os salmos servem-se de uma linguagem simbólica. Entrar nos salmos é entrar numa floresta de símbolos. O símbolo transporta-nos para outra realidade. Por exemplo: *O Senhor é minha rocha* ou *O Senhor é minha luz* são expressões que nos transportam de uma realidade física para a transcendência, e para o mistério.

Neste contexto dos símbolos, é de realçar o facto de que não existem referências ao mar, pois este, para os hebreus, era uma ameaça. Os registos simbólicos falam da intimidade do orante, falam da caça, do mundo animal e vegetal, do túmulo, usam até linguagem violenta.

A linguagem dos salmos tem alguma analogia com as parábolas de que Jesus se serve na sua pregação. Querem levar pela mão o leitor/a ao encontro de uma verdade oculta.

O Saltério, sendo embora uma composição de textos poéticos de diferentes épocas e, seguramente, de autores distintos, tem, contudo, uma unidade que lhe foi dada pelo editor. É um livro de orações que pode ser transportado pelo crente para o inspirar na sua oração. Cf. At 1,20).

Hoje, rezamos os salmos, um de cada vez; não vemos o Saltério como um livro com uma unidade e coerência. Na antiguidade antes de Cristo, a leitura do Saltério era contínua. Os Hassidim eram uma espécie de santuário portátil de oração permanente.

3. COMO SE FORMOU O SALTÉRIO?

Na formação do Saltério há que distinguir 4 fases:

- 1ª fase - composição;
- 2ª fase - junção de vários salmos para criar uma colecção;
- 3ª fase - organização de várias colecções para formar uma unidade (os salmos de Súplica, por exemplo);
- 4ª fase - edição final que lhe deu a lógica actual.

Embora de datação difícil, o Saltério tem uma importância comparável à Torá e é curioso verificar que também comporta 5 partes em analogia com os 5 livros da Torá. Todos os livros do Saltério terminam com uma doxologia, (como em Sl 89,13 ou as bem-aventuranças em Sl 89,6.) e dispõem-se da seguinte forma:

- 1º livro – Sl 1 ao Sl 41
- 2º livro – Sl 42 ao Sl 72
- 3º livro – Sl 73 ao Sl 89
- 4º livro – Sl 90 a Sl 106
- 5º livro – Sl 107 a Sl 150

4. GÉNEROS LITERÁRIOS DOS SALMOS

Veremos, de seguida, alguns exemplos de diferentes géneros literários.

A – SALMOS DE SÚPLICA INDIVIDUAL

Este conjunto de salmos evoca a situação de quem se encontra numa qualquer aflicção (doença, perigo, proximidade da morte) e tem a tentação de pensar que Deus se esqueceu dele e não intervém.

O salmista é levado a interrogar-se sobre a sua própria culpa. Por isso, estes salmos são acompanhados de ritos penitenciais. O orante dirige-se ao templo, expõe a sua situação ao sacerdote e espera um oráculo.

Veja-se o Sl 22 e a mudança de tom que ocorre com a intervenção de um sacerdote que pronuncia um oráculo. Nos primeiros 22 versículos, o registo é de mera súplica. A partir do fim do versículo 23,

o tom suplicante muda radicalmente e torna-se num tom de louvor. No texto original hebraico, uma frase explica esta mudança: *Tu me deste a resposta*, a contrastar com essa outra exclamação: *Eu grito e não me respondes*. Talvez o sacerdote tenha dado uma resposta e o cenário espiritual tenha mudado...

Nos salmos de súplica individual, encontramos as seguintes grandes linhas de orientação:

- um momento introdutório em que o homem se volta para Deus e invoca o seu Nome;
- a exposição de motivos gerais de súplica: *tem piedade de mim* ou *vem, Senhor, curar-me*;
- o orante apresenta-se a si mesmo como suplicante e faz um pedido genérico (Sl 28,2) e depois expõe o motivo mais específico da sua súplica (rezar exige o conhecimento de si próprio);
- seguem-se pedidos particulares (por exemplo, o pedido do pecador que quer ser perdoado);
- a recordação dos motivos que devem levar Deus a intervir (a sua bondade; o seu amor) e tentativa de persuadir Deus para que intervenha (*se eu morrer não Te louvarei mais*);
- uma conclusão: a certeza do salmista de que será ouvido ou então uma promessa de que irá fazer sacrifícios.

O esquema atrás esboçado não é uma grelha rigorosa de leitura, é apenas indicativo de um percurso espiritual que se reflecte na gramática dos salmos de súplica individual.

B - SALMOS DE SÚPLICA COLECTIVA

A estrutura destes salmos é semelhante àquela que mencionámos para os salmos de súplica individual. Neste caso, porém, o sujeito é colectivo, um povo; é a comunidade que se exprime diante de Deus, em caso de sofrimento, catástrofe, doença ou morte.

Estes salmos eram cantados no contexto da liturgia e acompanhados com gestos penitenciais: cobrir-se de cinzas, jejuar, rasgar as vestes...

No Sl 60,3, por exemplo, invoca-se, uma situação de catástrofe, visto que na época em que este salmo foi composto a doença era considerada um castigo e interpretada como uma mensagem de aviso de Deus.

Neste salmo, a comunidade faz a experiência do silêncio de Deus. Diante da provação, Deus não responde, Deus não intervém.

O salmista pode sempre recordar-se da acção salvífica de Deus no passado e por isso insiste na sua súplica: *Escuta-nos. Vem salvar-nos* (Sl 80,3). Recorre à metáfora da transplantação da árvore para exclamar: *hoje não vemos a tua intervenção, mas temos confiança em Ti, por causa da tua acção passada*. Fundamos a nossa fé na memória que traz confiança e esperança no futuro.

C – SALMOS PENITENCIAIS

Neste conjunto de salmos, a Igreja latina tem dado grande relevo ao salmo 51 (rezado em Laudes de cada sexta-feira) e a Igreja ortodoxa reza-o diariamente.

É a oração de alguém que reconhece ter pecado. Trata-se de um crente, pois só um crente se reconhece como pecador ou seja sabe ler o mal como um pecado, uma ferida feita ao amor fiel de Deus. O pecado é uma prova de fé em que todo o crente atravessa necessariamente três etapas: a experiência do pecado, a da graça e a da salvação. É o que também nos recorda o Cântico do *Benedictus* (Lc 1,77): a consciência da salvação pela remissão dos nossos pecados.

Na tradição ocidental, este salmo 51 faz parte dos salmos penitenciais que o penitente reza quando se confessa.

O salmo 51 é um salmo penitencial por excelência que faz parte dum conjunto de 7 salmos que inclui, além dele, os salmos 6,32,38, 102, 130 e 143.

No salmo 51, o orante declara que quer ser purificado *Reconheço a minha iniquidade, o meu pecado está sempre diante de mim...* Não

se desculpa, mas antes percorre a sua história pessoal para concluir que o pecado sempre o acompanhou e agora quer libertar-se dele.

Tem-se atribuído este salmo a David (lembrando a sua relação com Bersabé, a mulher de um dos seus oficiais, Urias), mas a exegese bíblica não o permite. O salmo 51 terá sido escrito no exílio ou no pós-exílio.

Apesar de ser pecador e de levar uma vida desgraçada, David é uma figura simbólica, tanto no Antigo Testamento como no Novo, pois foi aquele que melhor soube amar a Deus apesar de ser um miserável pecador. Para a história da salvação, o que conta não são manequins de perfeição, mas os homens e as mulheres concretos.

OSl 51,3 – *tem piedade de mim, Senhor, apaga a minha iniquidade*) é um texto em consonância com Ex 34,6 em que o Deus que aqui se revela ao homem é um Deus disposto a perdoar; é revelação ao homem concreto que, certamente, peca.

O pecado é visto como uma desobediência a Deus à qual chamamos culpa. O pecado é falhar o alvo e é tido como um fracasso na relação do homem com Deus. Quando o reconhece, o homem crente mergulha no amor de Deus. Reconhece que o pecado não é um episódio, mas sim uma história em que ele descobre que é capaz de um mal que não queria, mas que acaba por fazer. Depois, coloca-se, realisticamente, diante de Deus e toma consciência que o seu pecado não é apenas um episódio, é um drama que o acompanha desde a concepção.

O verdadeiro crente tem a coragem de fugir ao mecanismo da auto-justificação, da desculpa, pois sabe que Deus conhece o seu íntimo (Sl 51, 8). O pecado é fragilidade, mas é também uma força que implica o homem. Embora tendamos para a auto-justificação, assumir a nossa responsabilidade é sinal de maturidade. Na experiência cristã, reconhecer o pecado é já uma graça concedida pelo Espírito Santo.

Nos versículos seguintes, fazem-se várias invocações. É nos versículos 12 a 14 que reside o centro espiritual: a conversão pela acção de Deus que dá um coração firme, um espírito renovado. É a experiência da passagem do pecado à graça (Sl 51,15). É a esperança de que os pecadores voltarão para o Senhor. *Senhor, abre os meus lábios e cantarei o teu louvor* (Sl 51,17).

A conversão leva a um aprofundamento no conhecimento de Deus. Deus não quer holocaustos nem sacrifícios, mas um espírito penitente (S 51,18-19).

A partir do versículo 20, há uma mudança de coordenadas – a oração é uma oração por Jerusalém, a Cidade Santa destruída e que levou o Povo ao exílio. O orante revela a sintonia da ruína da sua alma com a ruína do povo, pondo em evidência que o pecado individual (o meu pecado) tem sempre repercussão sobre os outros; o pecado que habita em mim mina a verdade das relações com os outros. Analogamente, o arrependimento pessoal torna-se sacrifício agradável a Deus e dispensa outros sacrifícios substitutivos. O arrependimento é a via de acesso à verdade. O arrependimento conduz à procura da fé.

A nova aliança de que fala Jeremias é um acto gratuito de Deus (Jr 31,31-34). O salmo 51 completa a afirmação escatológica do profeta: o que obsta ao cumprimento da Aliança é o pecado dos homens.

Os profetas são os primeiros a darem-se conta de que só um acto capaz de renovar o coração do homem (o centro da pessoa humana, a sede da inteligência e da vontade humanas), só um coração recriado e novo pode ser obediente à Aliança, mas é preciso o pecado para haver perdão. E onde está o perdão está o Reino de Deus. Só o perdão permite o cumprimento da Aliança.

A morte de Cristo na Cruz (Cf. Ro 5, ...) manifesta o amor fiel de Deus por nós enquanto pecadores. Na morte de Cristo, nós já fomos perdoados. Por isso, o perdão precede o arrependimento. A oração do cristão já não é uma experiência religiosa, mas sim um acto de escuta e de reconhecimento do perdão de Deus e do seu Amor.

D - SALMOS DE CONFIANÇA

Os salmos de confiança são doces, românticos e muito exigentes; requerem o abandono na fé, colocar a confiança em Deus e não em qualquer grandeza humana (armas, espadas, riquezas, tesouros vários).

Os salmos ajudam-nos a aprender a rezar e a fazer da nossa oração uma experiência de fé e de abandono filial. Veja-se o vocabulário recorrente nos salmos 23,4; 6; 49,16):

- O Senhor não nos abandona nunca, nem na hora da morte;
- Habitar na casa do Senhor;
- Morar à sombra de Deus;
- Encontrar repouso em Deus;
- Confiança face à morte: *mesmo que caminhe entre vales tenebrosos...* (Sl 23,4); ou: *Tu não me entregarás à morada dos mortos* (Sl 16,10);
- Confiança em Deus que é fiel à Aliança;
- Confiança em Deus que acolhe aquele que morre. Começa a desenhar-se uma fé na ressurreição baseada na confiança em Deus que é fiel à Aliança.

Estes salmos são exigentes do ponto de vista espiritual, pois implicam um caminho de despojamento e entrega ao essencial – colocar a própria vida nas mãos do Senhor. Um bom exemplo pode encontra-se no Sl 23 – *O Senhor é meu pastor*.

Neste salmo, unem-se duas imagens: uma, a do pastor (versículos 1 - 4), o pastor que cuida do rebanho, leva-o por caminhos justos, evita que se tresmalhe e caia na boca das feras, dá-lhe de beber, dá-lhe repouso, alimenta-o em prados verdes e águas tranquilas, guia-o pela luz e evita as trevas; e uma outra imagem que é a do anfitrião que abriga aquele que está em perigo no deserto e condenado à morte se não tiver abrigo na tenda do beduíno. Por isso o anfitrião acolhe-o na sua tenda, respeita o dever sagrado da hospitalidade, dá de comer ao hóspede, abriga-o e protege-o diante dos olhos do inimigo. Os perseguidores param e deixam-no em paz em nome da lei sagrada da hospitalidade. São estes os gestos de acolhimento.

Sl 23, 5 – refere gestos típicos do acolhimento no Médio Oriente: ungir a cabeça, dar de beber, dar de comer. São imagens que exprimem o cuidado;

Sl 23, 6 – o orante deixa de lado as imagens do pastor e do anfitrião e volta-se para o essencial, exprimindo confiança no futuro: *Tu não me abandonarás, mas eu viverei contigo e Tu comigo*. Expressa o

que está a viver a nível espiritual quando diz: *é a tua fidelidade que me acompanha em toda a minha vida*. Exprime um sentimento que atravessa toda a sua existência.

Trata-se dum salmo que pode ser lido como uma profecia que diz respeito a Cristo: Cristo é o verdadeiro pastor e o hospedeiro. (Cf. a parábola da multiplicação dos pães e dos peixes).

O salmo 23 faz referência ao mistério cristológico, confirmado pelo próprio Jesus quando diz: *Eu sou o bom Pastor* (Jo 10, ...). É ele que dá a vida pelo rebanho. Dá a vida pelas suas ovelhas morrendo na Cruz. Não admira que este salmo seja usado na tradição da Igreja como um salmo de iniciação à fé cristã e seja cantado na liturgia pascal no momento do baptismo dos catecúmenos. É um salmo com dimensão sacramental: estabelece uma relação entre o baptismo e a eucaristia.

É assim desde os primeiros tempos da Igreja, como se pode ver nas pinturas deixadas nas catacumbas onde é frequente a imagem do pastor que leva uma ovelha às costas, a significar que o Senhor nos leva ao colo no momento da morte.

E – HINOS

Os salmos 19,135 e 136 são bons exemplos de hinos.

Estes salmos apresentam uma estrutura simples: uma introdução, um motivo do louvor e uma acção de graças.

A introdução é um convite a louvar a Deus dirigido à assembleia ou ao próprio orante.

Na segunda parte, define-se o motivo do louvor: *louvai o Senhor porque Ele é bom*.

Na terceira etapa, há o retorno ao convite que sintetiza o corpo do salmo.

Veja-se, por exemplo, o salmo 19. Neste salmo, na primeira parte, o salmista refere-se à Criação (v. 2-7). Depois da introdução, segue-se o tema central – a Lei e a Palavra de Deus (v.8-15). São temáticas distintas mas que têm uma unidade entre ambas:

- Os céus, a natureza e a criação falam de Deus; a Torá também fala de Deus. Ambas anunciam algo de Deus.

Assim como a natureza anuncia a glória de Deus, também a lei do Senhor alarga os pulmões, a respiração, torna o rosto do crente luminoso.

- A Palavra, que é discernimento, permite o efeito de saborear a Lei. O efeito espiritual é provocado pelo louvor da natureza e da criação e o efeito corpóreo é provocado pela lei e pela Palavra, criando-se assim um processo dinâmico e, simultaneamente, de unidade.
- como o sol ilumina e aquece, assim a palavra do Senhor torna sábios os simples e a Torá deve ser saboreada.
- O salmista afirma que existe uma linguagem não verbal em toda a criação. A partir da criação, pode-se saber algo acerca de Deus. É uma linguagem sem som, mas universal. O sol, em particular, permite essa comunicação: ele é um guerreiro que, no auge da sua beleza e força sai do quarto nupcial e percorre alegre o seu caminho.
- O orante fala da Torá, a Lei, que coloca ordem na linguagem da criação e a torna acessível para todos. Veja-se, por exemplo, o Sl 19,12.
- *A tua lei é perfeita, reconhece o salmista, mas não sou capaz de a observar, não consigo cumpri-la, nem sequer conheço o meu pecado.*
- No Sl 19, 13, diz-se: *absolve-me dos meus pecados que não vejo, preserva-me do orgulho.* O v.15 é a chave da unidade de todo o salmo quando o salmista exclama: *acolhe a palavra da minha boca... Tu és a minha rocha e o meu Redentor (o meu Goel).*
- Uma leitura cristã deste salmo permite contemplar a criação como contendo em si mesma, um louvor a Deus e ver nela uma narração da grandeza de Deus. Permite declinar a nossa fé com uma dimensão cósmica. Permite a comunhão com as pessoas mas também com as plantas, com os animais e com todos os seres, numa atitude de agradecimento e contemplação.

E - SALMOS DE AGRADECIMENTO

Estes salmos referem-se a situações ou acontecimentos precisos que o orante agradece. Podem ser de carácter individual ou colectivo. São exemplos o salmo 66 e o salmo 30.

Por vezes reflectem o contexto litúrgico em que eram rezados. O salmo 66,16, rezado em contexto litúrgico é, manifestamente, um salmo de acção de graças pela libertação experimentada colectivamente.

Em outros salmos, existem outros motivos, como no salmo 30 que é também um salmo de referência à Páscoa.

Nestes salmos de agradecimento também é frequente estar presente a dialéctica morte – vida e a polaridade de sentimentos (*mudaste o meu lamento em dança*, Sl 30,12).

F – SALMOS DE SIÃO OU DE JERUSALÉM

São salmos que celebram a Cidade Santa porque nela está o templo e este é tido como o lugar de habitação de Deus. Celebra-se a intervenção de Deus: Deus protege Jerusalém com intervenção prodigiosa.

Estes salmos surgem num contexto histórico (investida da armada assíria de Senaqueribe sobre a costa israelita).

Veja-se o salmo 48, um salmo que celebra a salvação de Jerusalém, a Cidade santa elevada sobre as suas colinas. O salmista fala de força, robustez, de um exército que se aproxima mas foge. Em outro passo, Jerusalém é tida como a alegria de toda a terra.

Em muitos casos deparamo-nos com motivos mitológicos. Por exemplo: a montanha como morada de Deus; o umbigo do mundo.

Também encontramos elementos historizados: Deus nos seus palácios revelou-se um baluarte, o que evoca um acontecimento histórico, um acontecimento do ano 70 a.C. em que a armada de Senaqueribe sitiou Jerusalém e foi derrotada.

Na releitura de fé deste acontecimento, Israel considera-o como protecção de Deus (dores de parto e ventos de leste). *Como nos foi dito, assim o vimos* – experiência fundamental do crente que a passa às gerações seguintes sem acrescentar nada. Em Sl 48,10, referência a

essa experiência pessoal do crente que a transmite como um tesouro, numa cadeia de transmissão da fé.

Trata-se de acolher em profundidade. (cf. Lc 2,17 – reacção semelhante dos pastores diante da notícia do nascimento de Jesus. Foi depois de terem visto e confirmado a mensagem dos anjos que partiram a anunciar o nascimento de Jesus).

No Sl 48, 10 também se diz, depois de narrar as maravilhas de Deus há que contá-las às gerações futuras: este é o nosso Deus eterno e para sempre. É a cadeia da transmissão da fé baseada no tríptico: *como nos disseram, assim vimos e anunciamos*.

Também o Sl 87 é um bom exemplo dos salmos de Sião. É um salmo breve, complexo, mas muito belo, um salmo construído sobre a imagem do recenseamento em que Jerusalém é apresentada como a preferida de Deus que é o seu arquitecto. Jerusalém é a cidade de Deus. Neste salmo se escreve: *Cada um nasceu em Sião* (v.4); *o Senhor a firmou* (v.5); *todas as minhas fontes estão em ti* (v.7).

Trata-se de um salmo construído sobre a imagem de um recenseamento, para dizer que Deus privilegiou Jerusalém em relação às demais cidades. Ele é o seu arquitecto. Ele é o fundador da cidade de Deus e dela se dizem coisas maravilhosas. (Sl 87,3).

No v. 4, Deus apresenta-se como aquele que regista imagens personalizadas dos povos que vêm inscrever-se em Jerusalém para afastar os que durante o exílio se tinham misturado e punham em causa a pureza do sangue. O recenseamento era, então, usado como forma de exclusão.

É um salmo escrito no pós-exílio e reflecte o universalismo, opondo-se a uma certa tradição xenófoba (*todos os povos nasceram em Jerusalém*),

No v.5 é o grande louvor que explode: Jerusalém é celebrada como a Mãe de todos os povos, a mãe de Sião (cf. a referência da epístola aos Gálatas à Jerusalém do Alto e à Jerusalém celeste).

No v.6 diz-se que é o próprio Deus que escreve no registo dos povos: *esta também lá nasceu*.

Termina o salmo com um reconhecimento universal: *Todas as minhas fontes estão em ti*, referenciando assim a origem universal de todos os povos da terra.

O salmo 87 é considerado, pela tradição cristã, como um salmo escatológico, pois aponta para a Jerusalém do alto onde todos os povos se vão encontrar.

Em Ap 21,3, fala-se de uma outra imagem – a tenda de Deus com os homens; Deus será o seu Deus. Aí, a palavra povo é substituída por povos. Assumindo as diferenças de todos povos diante de Deus, o Senhor a todos acolhe como seus filhos.

A Aliança que Deus estabeleceu com Jerusalém faz-se agora com todos os povos; as diferenças serão assumidas e Deus será o Deus de todos os povos.

F – SALMOS DO REINO, SALMOS DE DEUS-REI

São salmos muito semelhantes entre si, hinos que celebram a realeza de Deus universal sobre todo o cosmos, que se estende a todos os povos. São cânticos usados numa liturgia que incluía uma procissão com a Arca, símbolo da presença de Deus no meio do seu povo.

O Senhor é Rei (Adonai; Malak) – uma aclamação que se repete e que é convite ao louvor.

Como é que Deus é rei? Cf. SL 93, 1-2

A partir da criação (a separação das águas da terra firme; separação das trevas e da luz, ...), mas também por toda a história da salvação - da escravidão à liberdade.

O Sl 93,1-2 exprime ideia semelhante: mas a partir do reconhecimento de que Deus se revela poderoso, o *Senhor reina e reveste-se de majestade* (v.1), Deus reina desde o momento da criação e durante a história de Israel guardando o seu povo até à salvação.

Este salmo fala da manifestação do poder de Deus. Nos v. 3-4 encontramos a regra do paralelismo ascendente: o Senhor é mais poderoso que a própria morte.

No salmo 98,1-2, Deus aparece como poderoso e interventor na história do povo. Em Sl 98, 9 introduz-se novo elemento: a imagem do Senhor que vem para julgar e governar e para instaurar a verdadeira realidade: a salvação para sempre e para todos.

Estes salmos são importantes, porque foram rezados durante séculos pelo povo de Israel e alimentaram a sua esperança na vinda do reino de Deus. Foram apropriados pelo Novo Testamento com o entendimento de que o Reino de Deus já chegou. O Reino de Deus é Jesus Cristo. É o próprio Jesus que o declara.

Estes salmos abrem o nosso coração à esperança dum reino que se cumpre mas que ainda espera que o mal, que continua a devastar a vida do mundo, seja remido por Deus.

G – SALMOS IMPRECATORIOS

São os mais difíceis de rezar! Muitos destes salmos têm, frequentemente, expressões de grande violência e, por isso, são designados de imprecatórios. São rezados por alguém ou por um povo que pede a intervenção castigadora de Deus. Do ponto de vista literário, são súplica perante alguma ameaça à vida pessoal ou para à vida do povo.

O salmista grita a sua raiva e, consciente da sua impotência diante do adversário, pede a Deus que faça justiça. Pede, inclusivamente, que Deus destrua o inimigo, o que levanta problema à oração dos cristãos. Com efeito, como conciliar esta linguagem com o preceito do amor que deve estender-se aos próprios inimigos? Como pode um cristão rezar estes salmos já que tem Jesus como modelo, Ele que, nem na cruz, invocou o castigo contra os seus adversários, mas antes lhes perdoou?

A dificuldade é ainda maior quando deparamos com alguns versículos que aparecem citados no NT. Acresce que alguns destes salmos têm uma profecia escatológica. Veja-se Lc 24: *é preciso que tudo se cumpra, a Lei e os salmos.*

A Igreja, por seu turno, manteve a totalidade destes salmos, reconhecendo, embora, que eles levantam problemas à oração litúrgica. É, pois, uma tradição bi-milenar que o Concílio Vaticano II reconhece, ainda que durante o Concílio alguns padres conciliares tivessem apresentado propostas no sentido da sua eliminação. Durante esse debate, foi constituída uma comissão especializada que se manifestou no sentido da integridade do Saltério, tendo dado à

assembleia eclesial a possibilidade de os substituir de acordo com a sua maturidade. Imprimiu-se, assim, o Saltério mantendo caracteres diferentes no que é imprecatório e permitindo a sua substituição. Em 1968, Paulo VI decidiu eliminar do Saltério litúrgico católico todos estes salmos imprecatórios ou algumas das suas estrofes mais contundentes, alegando que tal decisão tinha por base razões de ordem psicológica e não teológica¹.

Nos anos 60 e 70 do século XX, houve um amplo debate sobre esta questão nas revistas da especialidade.

O problema não diz respeito apenas aos salmos ditos imprecatórios; é problema de toda a Escritura, mormente em relação aos textos com carácter poético em que o recurso às imagens está muito dependente da cultura da época, o que coloca problemas difíceis de tradução. Veja-se, por exemplo, o Apocalipse (cap. 17 e 18) e as referências que nesse livro se fazem à violência.

Os textos lidos isoladamente fazem correr muito sangue, e muita violência é colocada na boca dos justos. Contudo, se tomarmos a Bíblia no seu conjunto, o que ressalta é o caminho por que se chega à formulação de ideias e conceitos relativos à esperança libertadora de toda e qualquer violência. Veja-se o exemplo daqueles que na Bíblia apelam à não-violência, como Isaías e Miqueias. *Os homens transformarão as suas armas em instrumentos de trabalho* (Is 2,4).

Podemos dizer que alguns autores da Bíblia têm a coragem de desmascarar a violência. Para tanto, há que olhá-la de frente e nomeá-la, ousar dizer a violência diante de Israel. Como David, ter a coragem de dizer que a violência é um grande pecado. Para sair do círculo da violência, é preciso olhá-la de frente e é isso que o salmista faz nestes salmos imprecatórios.

Israel percorreu um caminho muito difícil para encontrar uma saída para a violência. Não é de estranhar que toda a Bíblia seja também uma narrativa de luta entre o bem e o mal.

Sair da sacralização não era um caminho fácil no Médio Oriente Antigo onde todos os gestos públicos eram sagrados. Os textos bíblicos fizeram um caminho penoso para se libertarem da violência sobretudo nos textos proféticos.

Nos salmos imprecatórios há um colorido muito especial, com recurso a formas redundantes e imagens expressivas muito fortes. Por exemplo: *Ó Deus parte-lhes* (aos inimigos) *os dentes!* (Sl 58,7). É uma forma poética excessiva tanto quanto é pesada a injustiça que o pobre sente. São palavras violentas, frequentes na boca dos pobres, quando estes não têm ao seu dispor outras armas senão o seu próprio grito: *Que Deus faça justiça!* É uma oração que se dirige a Deus, um pedido para que faça Ele justiça. Como a dizer: “eu, o pobre e o oprimido, não intervenho, mas tu, ó Deus, faz com que o abusador desapareça, faz justiça Tu próprio”.

Paradoxalmente, são salmos de não-violência. O salmista reconhece o trágico e dramático que é a situação de violência, mas prescinde de agir pelos seus próprios meios, confiando isso a Deus.

Os salmos imprecatórios santificam a não-violência (cf. Livro dos Macabeus, escrito dois séculos antes de Cristo). Os orantes que os rezam são exigentes, não se habitam ao mal, não dizem: “assim vai o mundo e não se pode mudar nada”; pelo contrário, sentem-se chamados á indignação, ao escândalo. O seu grito é a Deus: o mal está aí, faz justiça ... *faça-se a tua vontade e não a dos ímpios.*

Quem reza os salmos imprecatórios é chamado/a a gritar contra a injustiça; reconhecendo que este mundo não está redimido, implora-se que não se faça a vontade dos ímpios. Os salmos imprecatórios comprometem os crentes histórica e escatologicamente: *venha o teu reino – a esperança de um mundo em que reine a justiça.*

Um dos motivos por que estes salmos repugnam à nossa sensibilidade é a linguagem usada pelo salmista, típica da poética semítica, que é forte e colorida (ex.: *raça de víboras*, expressão usada por Jesus ou *odiar pai e mãe*, expressão semítica usada para estabelecer prioridades).

O mesmo se passa afinal com outros textos do Novo Testamento, onde Jesus recorre a hipérboles quando quer realçar alguma ideia ou acontecimento (cf. Lc 14, 26 (*sepulcros caiados de branco* ou, ainda, *quem quiser ser meu discípulo negue-se a si mesmo*)).

Vejam os alguns exemplos deste tipo de expressões nos salmos imprecatórios:

Sl 58,7 - Quando o orante afirma *Senhor, parte-lhe os dentes todos*, trata-se da orientação das emoções para Deus, uma vez que esta imprecação é contra os juízes corruptos que não fazem justiça. O orante expõe a sua fragilidade e a sua indignação e pede a Deus que faça justiça.

Todo o Sl 83 é uma imprecação contra os povos inimigos que entre si formaram uma aliança para destruir Israel (o salmista grita: *faz que eles desapareçam!*). O orante pede a Deus a eliminação dos inimigos, afastando-os também da salvação. O orante quer que Deus elimine estes obstáculos. Em rigor, estas imprecações têm, como já se disse, carácter escatológico – que Deus faça desaparecer o mal sobre a terra. Uma tal aspiração compreende-se melhor quando inserida na história da salvação.

Veja-se o Sl 137, 8-9, onde temos uma imagem terrível da guerra aplicada à Babilónia, o símbolo do mal, do medo, do poder totalitário, do mal por excelência. O mesmo se aplica à figura imperial de Roma que combate Israel e opõe à libertação do povo de Israel. Este seu poder opõe-se ao desígnio de Deus. Neste contexto, o salmista grita a Deus para que destrua o mal nas suas raízes (*esmaga as crianças de peito contra a rocha, v.9*). Babilónia e Roma são apresentadas como cidades simbólicas que se opõem aos desígnios de Deus. Esta linguagem só pode ser entendida no sentido alegórico e espiritual. Comentando este salmo, Orígenes escreve: *o cristão é chamado a extirpar o mal desde a sua origem*.

Se estes salmos têm uma dimensão escatológica, também têm alguma coisa a dizer-nos acerca de Cristo. Veja-se o salmo 40,15-16 onde se fala de vergonha e confusão sobre a morte do maldito de Deus na cruz. Jesus morre no lugar sem Deus – lugar ateu.

A maldição está associada à teologia da Cruz. Cf. Gl 3,13 ou II Co 5,21. Os salmos imprecatórios são profecia da paixão e morte de Cristo. De facto, a morte de Cristo não é a morte de um mártir, mas de um maldito; é um lugar ateu onde Jesus morre na nudez e sem dignidade. Ele, o justo, é o maldito de Deus, o castigado.

O Sl 68 é um salmo difícil, com recurso a elementos muito coloridos e arcaicos e que teve um longo processo redacional (uma leitura dos acontecimentos, em tempo real e pós-exílico). Refere o

gesto do guerreiro que esmaga com os pés os vencidos, como era usual na época. O salmista fala de Deus com a linguagem do seu quotidiano. O que quer ressaltar é a vitória absoluta de Deus sobre os inimigos, inimigos de Deus e inimigos do seu povo, Israel. É esta a leitura que fazem os Padres da Igreja. Por exemplo, santo Agostinho quando diz: o salmista está mais a profetizar do que a maldizer o guerreiro inimigo.

Os salmos imprecatórios são cânticos da misericórdia de Deus.

H – OS SALMOS DE SUBIDA

É um conjunto de 15 salmos, todos seguidos no Saltério (SI 120-134). Têm em comum o mesmo título: Cântico das subidas. Referem-se à peregrinação a Jerusalém, ao cimo do monte.

Alguns autores crêem que estes salmos das subidas eram salmos que acompanharam o retorno do exílio.

São salmos com diferentes estilos literários. São todos salmos breves, com excepção para o salmo 132 que tem um cunho particular nesta colecção.

Nestes salmos há uma palavra-chave que é repetida e dá o tom teológico e espiritual do salmo. Trata-se de reconstituir o itinerário desenhado para a peregrinação, o itinerário concreto, mas sobretudo o itinerário espiritual.

O SI 120 começa por se referir aos preparativos da peregrinação. O sujeito é um crente israelita que vive na diáspora. Para qualquer emigrante, a peregrinação a Jerusalém assume grande importância, algo que acontece uma ou raras vezes na sua vida. O salmista exprime a dificuldade de viver no estrangeiro (SI 120,5-7); refere tribos de beduínos, o que significa que saiu do seu contexto sociopolítico e passou a ser universal.

O SI 121 começa com *Senhor abre os meus olhos* (v.1) e continua nos versículos seguintes (v. 3-8) mostrando que estamos diante de uma bênção prometida pelo sacerdote que abençoa a caravana que parte em peregrinação. Nela se invoca a protecção de Deus para toda a viagem.

O Sl 122 refere-se à chegada a Jerusalém, o termo da viagem e, por isso, o salmista exclama: *oh! que alegria quando me disseram vamos para a casa do Senhor*. Surgem então os cânticos de louvor à Cidade Santa – símbolo da unidade da fé, lugar onde todos os homens se encontram unidos. Lembram-se também os ausentes que não puderam vir e reza-se pela paz em nome de todo o povo.

O Sl 123 contém uma súplica por Jerusalém. Estamos, porventura, no começo do período pós-exílico, quando Jerusalém se está a reerguer, ainda em situação precária e sujeita a divisões internas. Repetem-se as petições e a invocação da piedade de Deus. Jerusalém não pode fracassar porque isso seria factor de desprezo do próprio Deus.

O Sl 124 é um salmo de agradecimento ao Senhor, porque a viagem correu bem (*se o Senhor não tivesse estado connosco, ... o Senhor livrou-nos de todos os perigos*. Cf. v.2-3. Voltar-se-á ao mesmo tema no salmo 128,8 (*A nossa ajuda vem-nos do Senhor*).

O Sl 125 é um salmo que exprime confiança. O orante medita sobre a fidelidade dos montes sobre os quais está construída a cidade de Jerusalém, símbolo da protecção constante de Deus. O salmista parte desta contemplação para renovar a sua profissão de fé: Deus é fiel ao seu povo hoje e para sempre.

O Sl 126 tem a característica de um ritual referido ao templo, supostamente cantado durante a procissão das oferendas agrícolas que os peregrinos levavam para deixar no templo. É também uma oração de reconhecimento pelos frutos da terra. *O Senhor fez por nós maravilhas* (Sl 126,2-3). Aos que ainda lá estão no exílio, fá-los voltar como a neve (imagem duma mudança radical). Termina com a imagem do sementeiro que à ida vai a chorar levando a semente, mas à volta vem a cantar trazendo os feixes das espigas. É a memória do caminho de libertação que Israel fez.

O Sl 127 refere-se à apresentação dos filhos como o dom mais belo. É um hino de acção de graças, pois os filhos são recebidos como dom de Deus.

O Sl 128 fala das bênçãos que os sacerdotes davam aos peregrinos e aos rituais próprios destas bênçãos.

O Sl 129 começa com uma súplica, evocam-se os inimigos e para eles se pede a maldição.

O Sl 130 é um belo salmo, utilizado na liturgia dos funerais (*De Profundis*). É um salmo em que se apresenta a Deus uma oferta como sacrifício pelos pecados: os pecados do próprio que se reconhece pecador e, por isso, pede perdão e invoca a misericórdia de Deus e a redenção. Trata-se de um salmo com uma clara leitura cristológica: Cristo tornou-se redenção, misericórdia; nele encontramos o perdão para os nossos pecados.

No Sl 131, o salmista apresenta-se como *criança nos braços de sua mãe (v.2)*. É um salmo messiânico; nele se refere o Messias. Compreende-se que esteja incluído nesta colecção, porque a renovação da Aliança fazia parte do ritual de cada peregrinação.

Os Sl 133 e Sl 134 são ritos de despedida, a assinalar os últimos gestos de encontro dos irmãos; recordam-se as raízes comuns e canta-se a beleza da fraternidade. É a alegria do reencontro (*o óleo que desce sobre a barba de Aarão (Sl 13,2)*), uma imagem da bênção que desce de Deus sobre os peregrinos no seu retorno.

Vale a pena reler estes salmos à luz dos salmos 1 e 2, como um itinerário que vai do isolamento à comunhão, da solidão à fraternidade.

O salmo 134 é a verdadeira despedida, a bênção final do Senhor que fez o céu e a terra. É um salmo que ainda hoje constitui um apelo forte à viagem espiritual, à ascese e à mística. Trata-se sempre do apelo para ir ao encontro de Deus - foco de toda a vida do crente.

(NOTAS)

- * Notas de leitura sobre o curso promovido pela Fundação Betânia e realizado no Convento dos Dominicanos em Lisboa, em 23-24 de Outubro 2010. Redacção de Maria do Céu Tostão e Manuela Silva.
- 1 Cabe notar que só com a tradução da Bíblia para as línguas nacionais é que as pessoas passaram a perceber o que lá se dizia, pois antes rezavam em latim.

On the other hand, the... of the... of the... of the...

The... of the... of the... of the... of the...

It is... of the... of the... of the... of the...

The... of the... of the... of the... of the...

It is... of the... of the... of the... of the...

The... of the... of the... of the... of the...

It is... of the... of the... of the... of the...

The... of the... of the... of the... of the...

It is... of the... of the... of the... of the...

The... of the... of the... of the... of the...

It is... of the... of the... of the... of the...

The... of the... of the... of the... of the...

It is... of the... of the... of the... of the...

NOTES

1. The... of the... of the... of the... of the...

2. The... of the... of the... of the... of the...

O PADRE LEBRET - UM PROFETA E UM HOMEM DE ACÇÃO

Manuela Silva

Vivia na terra e partilhava profundamente a história dos homens.
(Cosmao)

1 .DADOS BIGRÁFICOS PARA UM BREVE RETRATO DE FAMÍLIA

Louis-Joseph Lebret nasceu a 26 de Junho de 1897, em Minihic-sur-Rance, na Bretanha, tendo deixado este mundo em Julho de 1966. Viveu, pois, 69 anos.

Pode dizer-se que não teve uma vida longa, segundo os actuais critérios de esperança média de vida, mas foi, seguramente, uma vida rica de presença marcante no mundo e na Igreja do seu tempo, como procurarei ilustrar nesta apresentação.

Seguindo as tradições da família (o seu pai era mestre carpinteiro na marinha de guerra francesa), Louis-Joseph começou por ingressar na marinha, aos 15 anos, como aprendiz de marinheiro e candidato à escola naval. Nesta fez os seus estudos. Segundo os seus biógrafos, era um aluno particularmente bem dotado e ganhou vários prémios e distinções. Não admira, pois, que tivesse sido convidado a desempenhar actividade docente na mesma escola, o que fez até 1923. Nesse ano decide dar novo rumo à sua vida, deixando uma situação profissional consolidada e promissora para corresponder ao chamamento a uma vocação religiosa. Cabe recordar que, segundo escreve um seu biógrafo e companheiro, Frei François Malley, também dominicano, Louis-Joseph nasceu e foi educado num ambiente de fé

cristã esclarecida e que, desde cedo, conheceu o “gosto de Deus” e a riqueza da Palavra libertadora do Evangelho.

Pensou em entrar na Trapa de Briquebecq, mas cedo compreendeu que, com o seu temperamento, a contemplação que desejava deveria ir a par com o empenhamento na acção de transformação do mundo. Ultrapassadas as hesitações do processo de discernimento vocacional, decide-se pela Ordem dos Pregadores e ingressa no Convento de Anger, pertencente à Província de Lyon, onde fez o noviciado. Tem na altura 26 anos apenas, mas traz consigo uma larga experiência de quem já correu mundo e o visitou com os olhos da fé, ou seja, partilhando das suas angústias, sofrimentos, alegrias e esperanças.

2. O CONTEXTO HISTÓRICO EM QUE DECORREU A VIDA DESTE DOMINICANO FRANCÊS EX-MARINHEIRO

Para melhor se entender a vida de alguém, é indispensável ter presente o contexto em que ela se desenrola, pois ninguém é uma ilha isolada, mas antes o fruto de um singular interagir com o seu meio envolvente.

A existência do Padre Lebret decorre nas primeiras seis décadas do século passado, uma etapa da história da Europa e do mundo marcada por duas grandes guerras (1914-18 e 1938-45) e seus efeitos devastadores. Uma Europa abalada por uma crise económica e financeira mundial (1929-30) que parecia anunciar, para quem a viveu, a derrocada total da organização da economia. Uma Europa sacudida pela experiência do comunismo, do nazismo e de outras formas de ditadura que deixaram as suas sequelas. Mas foi também uma Europa que promoveu a descolonização e a emancipação dos povos das suas ex-colónias. Uma Europa que conheceu, a partir de meados de cinquenta, um período florescente de crescimento económico e de paz social e se lançou na aventura da construção de uma comunidade económica europeia, inspirada na ideia de “guerra nunca mais”. Uma Europa inebriada por uma modernidade que abria o caminho a novas categorias de pensamento e anunciava inovações tecnológicas então insuspeitadas.

No plano mundial, foi um tempo histórico que conheceu vários sinais de esperança: a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a criação de instituições de âmbito mundial para prevenir e dirimir conflitos de interesses e para promover o crescimento económico, os processos de descolonização e os primeiros ensaios de ajuda ao desenvolvimento dos países que chegavam à independência política.

Por outro lado, sobretudo nos anos que se seguiram ao termo da Segunda Guerra Mundial, multiplicaram-se as iniciativas, quer por parte dos Estados, quer também pelo lado da iniciativa privada, de criar novos alicerces para uma paz justa e verdadeira e um desenvolvimento para todos.

A Igreja católica não esteve ausente deste processo histórico. A hierarquia de então encorajava os leigos a um empenhamento esclarecido nos diferentes meios sociais e nas estruturas sócio-políticas em mudança. É o tempo florescente da Acção Católica. Por seu turno, o Magistério da Igreja, em linha com a primeira encíclica social de Leão XIII (a *Rerum Novarum*, de 1891), vai desenvolvendo todo um corpo doutrinário acerca das realidades terrestres e consolidando um pensamento social cristão com vista a formar as consciências dos fiéis e a inspirar o seu modo de agir na sociedade. A partir do final dos anos 50, assiste-se, no mundo católico, a um fervilhar de ideias e de iniciativas que alimentam a esperança de construir um mundo novo, com alicerces nos valores do Evangelho. Neste percurso, não é estranho o encontro com o marxismo e a sua influência no modo de pensar e de agir de muitos cristãos, na Europa e, sobretudo, em outros continentes, designadamente, na América latina. Surgem tensões e, não raro, conflitos declarados, mas fica uma fecundação recíproca com impacto na relação Igreja-mundo.

Em traço grosso, foi este o contexto histórico em que se situou a vida do Padre Lebret e que vai influenciar a sua própria acção, como adiante se verá.

3. O MOVIMENTO DE SAINT MALO E O MANIFESTO DE 1942

Começo por uma referência ao Movimento de Saint-Malo e ao manifesto de 1942. Estas duas iniciativas estão interrelacionadas e

constituem uma concretização da ideia-chave que animou a visão lebreitiana da acção no mundo: *“O mundo moderno apresenta-se a nossos olhos não como uma casa a construir, mas como um organismo que deve ser curado. Ora, se um edifício pode ser reparado do exterior, um organismo só pode curar-se a partir de dentro.”*

A experiência pessoal de trabalho profissional e o contacto com as classes trabalhadoras, nomeadamente os trabalhadores do mar, deu ao jovem adulto Louis-Joseph uma sensibilidade muito especial relativamente às condições de trabalho e de vida do mundo operário. Por outro lado, as suas viagens por outros continentes e as suas permanências em países africanos e asiáticos pô-lo em contacto directo com os problemas do subdesenvolvimento. A sua visão de fé e de esperança abriram-lhe novos horizontes de construção de uma civilização mais solidária e alimentaram a urgência de uma mobilização de esforços no sentido do esclarecimento e da formação das consciências e do empenhamento colectivo na promoção de um desenvolvimento humano e solidário à escala mundial.

Ainda quando estava na marinha é ele o dinamizador do jornal *“La voix du marin”*, publicação mensal iniciada em 1932 e que se mantém até 1939. O jornal é porta voz de um Movimento social, *Le Mouvement de Saint-Malo*, que procura ir ao encontro das consequências da Grande Depressão, nomeadamente chamar a atenção para o desemprego e para as difíceis condições de vida de muitas famílias. Defende, igualmente, a necessidade de se criarem condições para a organização dos trabalhadores e para a criação de um sindicalismo, livre, forte e interveniente.

Cruzando espiritualidade com acção, o Movimento de Saint-Malo caracteriza-se por um conjunto de princípios de base e por uma certa metodologia de intervenção na sociedade que não difere, aliás, do método da Acção Católica, o *“ver, julgar e agir”*.

Quanto aos princípios orientadores, podem sintetizar-se nos seguintes:

- Desenvolver em si próprio *“entranhas de misericórdia”* que levem a conceber a economia em função do ser humano e a orientá-la para a satisfação das necessidades e das aspirações das pessoas;

- Adoptar uma perspectiva revolucionária acerca da necessária transformação do mundo, não se limitando a manter e a corrigir o *status quo*;
- Partir sempre de uma análise objectiva dos factos, donde decorre a importância atribuída por Lebret aos inquéritos sociológicos como base para a acção;
- Pensar a acção, isto é, programá-la e avaliá-la;
- Cuidar da formação das pessoas, em especial dos dirigentes empresariais e políticos, em ordem à intervenção na sociedade;
- Procurar a colaboração com os leigos, nomeadamente de quantos têm responsabilidades no domínio do conhecimento ou da liderança sociopolítica;
- Ter a preocupação de assumir uma responsabilidade concreta por um sector humano específico, porque, como mais tarde escreverá o Padre Lebret, e cito: *C'est par la prise en charge d'un projet spécifique que tu montreras l'authenticité de ta vie et du don de toi aux autres* » (É pelo assumir de responsabilidade por um projecto específico que mostrarás a autenticidade da tua vida e do dom de ti aos outros). Não posso deixar de sublinhar como, ainda hoje, é verdadeira e oportuna esta convicção para tornar a palavra e a acção autênticas e fecundas.

É em torno destas ideias que se vão reunir alguns intelectuais cristãos das áreas da economia e da sociologia em resposta ao apelo deste dominicano ex-marinheiro.

Uma das primeiras tomadas de posição pública deste grupo entretanto alargado reveste a forma de um Manifesto para uma civilização solidária. É publicado em 1942 e como se diz nas primeiras palavras do preâmbulo, trata-se de um texto que “*procura lealmente alertar para a situação do mundo e abrir uma via que permitirá sair dos impasses em que a humanidade se encontra comprometida*”. O texto nada tem de espontaneidade, é fruto de uma reflexão acumulada ao longo de muitos anos de observação e intervenção aos diferentes níveis (local e nacional) e em vários continentes

e contou com o contributo de mais de uma centena de pessoas. Tem, pois, o carácter de embrião de Movimento ou, mais exactamente, constitui um seu primeiro fruto. É um texto de cerca de uma centena de páginas impressas que, nas palavras dos seus subscritores, *se dirige exclusivamente aos homens e às mulheres de boa vontade que considerem desejável e possível um esforço desinteressado e eficaz para a instauração de uma economia humana.*

O seu conteúdo pode apreender-se através de alguns subtítulos dos quais saliento como mais significativos os seguintes:

- A “economia humana” não significa “economia social”, já que económico e social não podem ser dissociados.
- O desígnio investigação – acção (não se pretende apenas uma elaboração intelectual de diagnóstico, mas um empenhamento real numa acção de criação de uma civilização que coloque o ser humano no centro);
- O problema primordial do poder sobre os bens e a propriedade (cap. 2);
- As nossas posições face ao capitalismo, ao socialismo, ao comunismo, ao terceiro mundo (cap. 3, 4, 5 e 6, respectivamente);
- Valorizar a humanidade (cap. 7);
- Ao serviço do movimento operário e do movimento rural (cap. 8 e 9);
- Formar elites autênticas (cap. 10);
- Promover uma nova civilização (cap. 11).

Pelo enunciado dos temas, ficamos também a conhecer a teia de problemáticas que atravessavam o debate entre os intelectuais e outros líderes cristãos da época acerca do seu compromisso relativamente à transformação do mundo. É uma perspectiva que vai mergulhar as suas raízes na fé e decorre de uma autenticidade e vontade de coerência entre a mundividência cristã e a vida nas suas diferentes vertentes, sem esquecer, a economia, a política ou a cultura.

A questão da matriz civilizacional já está subjacente à temática deste primeiro manifesto, mas será ainda mais explícita no manifesto de 1959, em que é clara a posição de que não se trata de colar o social a uma economia que é geradora de tanta injustiça humana, “*trata-se de pôr em prática um regime económico de integração, ao mesmo tempo personalizada e diferenciada, cujo objectivo seja o desenvolvimento humano universal, isto é, segundo a expressão de François Perroux, do homem todo e de todos os homens*” (Manifesto de 1959). Como é sabido, esta última expressão vem a ser acolhida pelo Papa Paulo VI na Carta encíclica *Populorum progressio*.

4. A REVISTA “ÉCONOMIE ET HUMANISME”

Já depois de ter professado como dominicano e uma vez fixado em Lyon, o Padre Lebret anima círculos de estudo sobre, entre outros temas, as necessidades humanas, o desenvolvimento, o emprego, a cooperação e a solidariedade internacional. Reúne neste projecto intelectuais de grande prestígio académico e profissional, sendo de destacar os nomes de François Perroux, Gustavo Thibon, Dubois, René Moreux, Jacques Loew e outros, que repartem entre si a responsabilidade da reflexão sobre diferentes áreas temáticas: o processo de transformação sócio-económico-política em curso (F. Perroux) , a problemática da empresa (Dubois), as relações agricultura - indústria (Jean-Marais Gatheron), as transformações mundiais dos centros de produção (René Moreux), etc. É neste cadinho de reflexão e empenhamento intelectual que surgem duas iniciativas de vulto que viriam a ter um impacto assinalável no pensamento económico e social europeu. Refiro-me à revista *Économie et Humanisme* fundada em Marselha em 1941 e que só viria a terminar no final de 2007 com o número 382; e ao Movimento dos economistas cristãos iniciado em 1943 em Lyon e em cujo âmbito se criaram grupos locais e centros de estudo em várias cidades de França. Ainda hoje, sob designações e expressões diferentes, é visível a influência da visão lebretiana em algumas organizações. Penso, designadamente, no Movimento dos Quadros Cristãos ou nas Semanas Sociais de França.

Estes dois projectos (*Économie et Humanisme* e Movimento dos economistas cristãos) estão interligados por um denominador comum - o conceito de “economia humana”, uma economia posta ao serviço das pessoas e dos povos, de todas as pessoas e de todos os povos. É um conceito de inspiração cristã que tem atravessado os documentos do magistério da Igreja e tem a sua consagração na Carta Encíclica *Populorum progressio*.

É importante assinalar que se fica a dever à revista *Economie et Humanisme* um dos maiores contributos à problemática do desenvolvimento do então designado terceiro mundo, a ponto de ser atribuída à revista a categoria de ser um pólo relevante de um terceiro mundismo católico.

De notar, ainda, que *Economie et Humanisme* não é apenas um repositório de artigos de qualidade; é, principalmente, o veículo do pulsar da vida de reflexão e das iniciativas que se vão multiplicando com base em diagnósticos sobre as diferentes realidades da vida económica e sócio-política

5. AS MISSÕES DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA NO DESENVOLVIMENTO DOS PAÍSES SUBDESENVOLVIDOS, A PREOCUPAÇÃO COM A FORMAÇÃO DE QUADROS CRISTÃOS E A FUNDAÇÃO DO IRFED

Queria ainda abordar uma outra faceta da vida do Padre Lebreton - o serviço por ele prestado a alguns países em desenvolvimento, através de missões de assistência técnica e aconselhamento político no domínio do planeamento.

Através das suas viagens na América latina e em África, o Padre Lebreton entra em contacto directo com o subdesenvolvimento nas suas manifestações mais severas e degradantes: a fome, os bairros de lata, o analfabetismo massivo, a mortalidade infantil, o desemprego. São experiências marcantes que o movem à urgência da acção com vista à promoção do desenvolvimento nesses países.

De notar que, na década de 50, vários países davam os primeiros passos no caminho da consolidação de uma independência política recentemente alcançada e do indispensável desenvolvimento económico a partir dos seus próprios recursos. O Padre Lebreton era um homem de forte convicção acerca da necessidade do

desenvolvimento (nas suas palavras: o desenvolvimento é o problema do século). Acredita que o desenvolvimento é possível e deve ser canalizado prioritariamente para a satisfação das necessidades a partir da identificação dos recursos potenciais e sua valorização. Acredita na importância da participação das pessoas no seu próprio desenvolvimento e nas virtudes de um desenvolvimento a partir da base. Partilha com outros a ideia do desenvolvimento comunitário e aprofunda técnicas para o implementar.

A sua visão é contagiante e suscita adesões. É que o Padre Lebret é também um homem de síntese, o que facilitava a transmissão das suas ideias entre os seus discípulos. Por exemplo, recorro esta sua ideia chave acerca do desenvolvimento: *O desenvolvimento autêntico não pode ser senão a série de passagens, para uma população determinada e para todas as sub-populações que a compõem, de uma fase menos humana a uma fase mais humana, ao ritmo mais rápido possível, ao custo menos elevado possível, tendo em conta a solidariedade entre todas as sub-populações e a população no seu todo.* (In Propriedade e Socialização, Liv. Figueirinhas, Porto, 1961).

Não se limita, porém a difundir estas ideias, desempenha várias missões de assistência técnica na elaboração de planos de desenvolvimento em vários países de África e da América latina e também no Vietname. E porque é um homem sempre atento às necessidades com que vai deparando e sempre procura responder-lhes descobre nestas suas experiências uma grande urgência na formação de líderes destes países em vias de desenvolvimento. É com esse objectivo que lança os programas de formação de quadros que viriam a dar origem ao IRFED – *Institut de Recherche et Formation en vue du développement*, por cujas sessões de formação passaram sucessivas gerações de técnicos dos países em desenvolvimento.

6. A INFLUÊNCIA DE LEBRET NOS TRABALHOS DO CONCÍLIO VATICANO II E NA CARTA ENCÍCLICA *POPULORUM PROGRESSIO*

O pensamento e a acção do Padre Lebret vai ter influência no pensamento e na acção da Igreja a nível do Vaticano e de algumas conferências episcopais. Antes de ser nomeado perito do concílio

Vaticano II, o Padre Lebret já havia representado a Santa Sé junto da conferência da ONU sobre o planeamento da ciência e da tecnologia em benefício dos países em vias de desenvolvimento e tinha desempenhado várias missões de assessoria junto da Conferência episcopal Francesa e de outras Conferências Episcopais, nomeadamente da CELAM, dos Bispos da África do Sul, dos bispos do Vietname, entre outras.

Por este mero enunciado, fica-se com uma ideia acerca da dimensão universalista da acção deste dominicano e de como o seu pensamento foi permeabilizando as consciências dos líderes das comunidades cristãs em várias partes do mundo.

Isto iria reflectir-se nos trabalhos do Concílio Vaticano II e nos seus documentos finais. Cabe destacar em particular o contributo decisivo do Padre Lebret na redacção do esquema XIII que viria a dar origem à Constituição pastoral *Gaudium et Spes* e à criação de um Secretariado para a justiça e a paz o qual está na génese do actual dicastério que é o Conselho Pontifício para a Justiça e a Paz.

Uma marca visível do pensamento lebretiano encontra-se nos próprios documentos do pensamento social da Igreja dados a conhecer nos anos 60. Refiro-me à encíclica *Mater et Magistra* de João XXIII e à carta encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, esta publicada já depois do encerramento do Concílio Vaticano II e um ano após a morte de Lebret.

Um mês antes de morrer (Junho 1966) tinha sido nomeado para a Comissão Pontifícia para o estudo dos problemas da família, da população e da natalidade, temática com que a Igreja já então se preocupava, o que mostra como este profeta e homem de acção se mantém, até ao fim da sua vida, atento e empenhado na construção do Reino de Deus na cidade dos humanos.

7. A ACTUALIDADE DO TESTEMUNHO DESTA PROFETA E HOMEM DE ACÇÃO: QUE LIÇÕES PARA NÓS HOJE?

Só porque o tempo não permite maior explanação chego ao fim da apresentação de um retrato de família de Louis-Joseph, o dominicano Padre Lebret como ficou conhecido.

Percorri convosco nestes poucos minutos o caminho espiritual e humano de alguém que soube escutar o seu Deus a quem entregou a sua vida, servindo os seus irmãos.

Um outro dominicano, o brasileiro Padre Cosmao que, em muitos aspectos foi um seu continuador, dizia de Lebret que ele era acima de tudo um homem de Deus e que “quando ele falava ...através das suas palavras passava a terrível e reconfortante experiência daqueles que viram o invisível”.

Decorrido meio século sobre a morte deste irmão dominicano, continuam válidas muitas das suas intuições proféticas acerca da fé dos cristãos e de como esta, para ser autêntica, tem de incarnar no tempo, em palavras e em obras.

São certamente outros os desafios do tempo presente e novas as oportunidades ao nosso dispor pelos recursos da ciência e da tecnologia. Mas é o mesmo desafio para que tenhamos um coração limpo de preconceitos e de tabus de impotência e conformismo com o *status quo* das injustiças e das grandes desigualdades do mundo em que vivemos.

É o mesmo apelo da esperança de que, através da acção humana, é possível uma civilização mais solidária e mais feliz.

É a mesma urgência de unir profundamente o caminho da fé com a atenção e o serviço em favor dos mais pobres e a criação de condições para uma civilização sustentada no amor.

É a mesma obrigação imperiosa de não ficar cego e surdo ao grito das vítimas da opressão gerada por um modelo de economia globalizada que assenta os seus alicerces no poder despótico do dinheiro e do mais ter, com desconsideração do ser.

É o mesmo alcance de fazer nosso o testemunho de vida do Padre Lebret: construir em nós, como pessoas e como comunidades, uma síntese operativa da misericórdia e da caridade.

Termino com uma citação das palavras do Padre Fernandez, Geral da Ordem dominicana, por ocasião do elogio fúnebre de Louis-Joseph Lebret: *Agora que ele já não existe, apercebemo-nos melhor da unicidade da sua vida ...a caridade e a misericórdia que nele ardiam, a sua solicitude para com os mais pobres, o seu cuidado permanente*

em procurar o bem do ser humano, o seu ardor ao trabalho, a sua visão de sabedoria pela qual pôde situar todos os acontecimentos à luz do desígnio de Deus.

Maio 2008

Manuela Silva

A IMAGO-BILD ECKHARTIANA ENQUANTO PRINCÍPIO HERMENÊUTICO

Matteo Raschiatti
Campinas (SP) - Brasil

INTRODUÇÃO

A questão central da teoria do conhecimento de Meister Eckhart é representada pela geração de uma imagem no fundo da alma. Esta teoria apresenta dois aspectos principais: por um lado, há o conhecimento sensível (dependente das imagens), cuja superação se torna necessária; do outro, a recuperação desse mesmo conhecimento dá a possibilidade de elevá-lo em direção de Deus. Esses dois momentos se compreendem a partir da duplicidade que é própria da imagem, enquanto ela condensa a suprema precariedade ontológica e a possibilidade de expressar a plenitude do ser. Não se trata de dois aspectos contraditórios, pois a condição de existência de um depende do outro; para o mestre dominicano, com efeito, a imagem possui essencialmente duas características: a absoluta identidade ao modelo e a absoluta falta de ser próprio. E isso tem valor para qualquer tipo de imagem, seja ela o Filho imagem do Pai, o homem imagem de Deus, ou as representações racionais e sensíveis das coisas. Para resolver a questão da percepção sensível e do seu valor, o turingio lança mão do conceito aristotélico de *species* na sua interpretação tomista: os sentidos recebem imagens, que são representações de realidades exteriores, materiais, sensíveis. A representação interior, a *species sensibilis* que se forma através dos sentidos, é uma imagem da realidade: sua função é remeter à sua origem, ao ser do qual é imagem. O problema é o

estatuto ontológico das coisas criadas, que não possuem o ser em si mesmo e não têm em si o próprio fundamento. Aqui se compreende a diferença radical entre o conhecimento do sensível e o conhecimento perfeito de Deus: o verdadeiro conhecimento das coisas não pode deter-se no nível da sensibilidade porque aqui, a imagem, remete a um ser não subsistente em si, que por sua vez é sinal de outra realidade. Para encontrar a verdade das coisas, portanto, é necessário transcender esse conhecimento, mas não através de uma negação, e sim na realização mais verdadeira da imagem, além de si mesma, rumo à sua origem, que não se encontra na existência exterior das coisas, mas na vida de Deus.

A freqüência com que a palavra *imago* ou *Bild* aparece nos escritos do turíngio, ao lado dos principais conceitos teológicos como alma, Filho, criatura, natureza, permite não apenas salientar a relevância do termo, mas também falar de uma verdadeira teoria da imagem, da qual ele representa um princípio hermenêutico legítimo. O termo *Bild* não apresenta um significado só e seu campo semântico é mais amplo do que o termo latim *imago*: a distinção lingüística entre imagem-cópia e modelo-exemplar, com efeito, é mais fácil de ser encontrada nos textos em latim (*imago-exemplar*), enquanto nos textos em alemão o significado deve ser individuado a partir do contexto. Apesar disso, o fato de *Bild* indicar seja o modelo seja a cópia, não se deve atribuir somente a uma limitação da linguagem, mas é conseqüência positiva de uma reflexão na qual a imagem recebe todo o seu ser daquilo de que é imagem, sem que entre os dois subsista alguma diferença.

A análise do conceito de *imago* nas obras em latim e do conceito de *Bild* nas obras em alemão revela a riqueza e a importância que a imagem assume no âmbito da especulação eckhartiana. Ultrapassando a definição de mero conceito, a imagem assurge como princípio hermenêutico legítimo, autêntica chave de leitura que possibilita a compreensão dos nós fundamentais de seu pensamento: nascimento do *logos* no fundo da alma, deidade, desprendimento, conhecimento, tempo e eternidade, justiça, entre outros.

IMAGO

Meister Eckhart trata explicitamente da questão da imagem em quatro partes de sua extensa obra:

- no Comentário do Evangelho de João (*Expositio sancti Evangelii secundum Johannes*, LW III,19,5-21,5);
- no Comentário do Livro da Sabedoria (*Expositio libri Sapientiae*, LW II,480,9-481,2);
- no *Sermo XLIX* “*Cuius est imago haec*” (LW IV,505,5-512,10);
- na Pr. 16b (*Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*) em alemão (DW I,265,9-270,8) e em outras pregações de maneira fragmentada.

A época de composição desses textos pode ser estabelecida somente por aproximação: a redação do Comentário do Livro da Sabedoria é atribuída à época do primeiro magistério parisiense (1302), enquanto ao segundo magistério (1311) é atribuído o Comentário do Evangelho de João e a coleção dos sermões em latim. A Pr. 16b, com toda probabilidade, foi redigida por volta de 1326. O método utilizado nessa tese para a leitura dos textos eckhartianos é a análise comparativa, em primeiro lugar das obras latinas e, sucessivamente, das obras em alemão, evidenciando as semelhanças e as diferenças entre as duas. Esta escolha metodológica não pretende operar um juízo de valor das duas produções, latina e alemã, mas visa salvaguardar a possibilidade de considerar cada texto em seu esforço teórico, não havendo contraposição entre a *cathedra* ou *pulpitu* de uma igreja ou de um convento.

Do ponto de vista filosófico, as referências explícitas podem ser encontradas no Comentário do Evangelho de João (o *De anima* de Averrois) e no *Sermo XLIX* (Agostinho, Aristóteles e Platão). Quanto ao número de propriedades da imagem, varia de obra para obra: no Comentário do Evangelho de João são nove, no Comentário do Livro da Sabedoria são três, no *Sermo XLIX* oito, fato que evidencia como o mestre dominicano não era propriamente um “prosélito”

da numerologia (na Pr. 16b falta, inclusive, uma numeração determinada). Priorizando a sistematização das propriedades da *imago* feita no Comentário do Evangelho de João, é possível esboçar um esquema que evidencia os traços comuns em relação aos outros textos escritos em latim e também em alemão.

Procedência da origem: “Com efeito, uma imagem, enquanto imagem, não recebe nada de si a partir do sujeito em que está, mas recebe todo seu ser do objeto do qual é imagem” (*In Ioh n. 23*)¹.

Conforme o pensamento neoplatônico, a imagem revela a procedência de uma origem: sua essência é ser ela mesma enquanto remissão a outro de si. Se a atenção fosse fixada apenas na imagem não haveria o conhecimento da origem, e ela perderia sua razão de ser.

Relação exclusiva ...: “Novamente, segundo, recebe o seu ser somente daquele” (*In Ioh n. 23*)².

Entre a imagem e sua origem não há nenhum tipo de mediação. No Comentário do Livro da Sabedoria (*In Sap n. 143*), essa propriedade vem em segundo lugar e é expressa negativamente em termos de participação: “Segundo, [a imagem] é aquilo em que nada de alheio participa, a não ser aquilo da qual é imagem”³.

O exemplo do espelho ajuda esclarecer esta propriedade: se alguém estiver diante de um espelho e observar a própria imagem refletida, o que ele vê não é apenas um espelho, mas um outro de si. No *Sermo XLIX* esta propriedade aparece em oitavo lugar: “Em oitavo lugar nota que, para que a imagem represente verdadeiramente aquilo do qual é imagem, se requer que nada falte dentre as coisas que estão nele, e que aquela não apresente ou contenha coisas que estão em algum outro”⁴.

... imagem – modelo:

“Terceiro, [a imagem] recebe todo o ser daquele [leia-se: objeto] segundo tudo o que é seu, pelo que é seu modelo.

Pois, se a imagem recebesse algo de algum outro ou não recebesse algo de seu modelo, não seria mais imagem dele, mas imagem de um outro” (In Ioh n. 23)⁵.

Meister Eckhart acentua, nesta terceira propriedade, o elo ontológico da imagem: esta recebe a totalidade do ser do seu modelo, razão pela qual não é apenas uma cópia, nem reproduz apenas certos aspectos exteriores ou parciais do seu *exemplar*. Para que a imagem receba o ser do modelo e somente dele, nada de alheio (*alio*) pode haver entre eles e nada do que está no modelo pode faltar na imagem, senão ela simplesmente não seria. A relação entre a imagem e o modelo diz respeito tanto ao referencial lógico quanto ao referencial ontológico, e talvez por causa disso, no Comentário do Evangelho de João, Eckhart revela uma brilhante precisão terminológica: a procedência da imagem a partir da origem é relativa *ab obiecto*, enquanto a restrição da recepção do ser por parte da imagem (*secundum omne sui*) é relativa ao *exemplar*. Diferenciando, nesse modo, o objeto “em si” e o objeto enquanto “*exemplar*”, ressalva a totalidade da recepção do ser por parte da imagem. Wilde traduz *exemplar* como “modelo” (*das Urbild*) e não como “protótipo” (*das Vorbild*) porque, segundo ele, o primeiro expressa melhor a origem comum da imagem e do modelo. *Imago* é traduzida como “imagem” e não como “retrato” (*das Abbild*).

O mestre dominicano, que parece estar mais interessado no referencial ontológico da relação imagem-modelo, no Comentário do Livro da Sabedoria menciona o caráter de “perfeição” da imagem: “A primeira [propriedade] é, se [a imagem] for perfeita, que nada lhe falta daquilo de que é imagem”⁶.

Unicidade: “Quarto, que a imagem de alguém é única em si mesma e é imagem só de um. Por isso é que na deidade é único o Filho, e somente de um, ou seja, do Pai” (In Ioh n. 23)⁷.

A imagem não é apenas semelhante ao seu modelo, pois, se assim fosse, haveria inúmeras possibilidades de ela ser. Introduzindo a exemplaridade trinitária, na qual há um único Filho de um único Pai

e uma única relação entre os dois, o turíngio exclui a possibilidade de existir uma relação analógica entre a imagem e seu modelo. Esta propriedade é ulteriormente esclarecida pela seguinte, na qual Eckhart dá prosseguimento à reflexão sobre o modelo.

Reciprocidade e localização: “Quinto, do que foi dito é evidente que a imagem está no seu modelo. Com efeito, nele ela recebe todo o seu ser. E vice-versa o modelo, enquanto é modelo, está na sua imagem, de modo que a imagem tem em si todo o ser dele” (In Ioh n. 24)⁸.

Conseqüência direta da univocidade é a reciprocidade que há entre a imagem e o modelo: não só a primeira recebe todo ser do segundo (com uma dependência total e exclusiva), mas o mesmo modelo não pode subsistir sem a imagem e está totalmente presente nela, e nela somente. A imagem é o único modo de o modelo se apresentar, de tal forma que os dois elementos não se distinguem no ato de acontecer como imagem. Há uma dependência recíproca do que gera e o que é gerado, na unicidade do evento que se assiste na imagem. Esta quinta propriedade é uma síntese do princípio da semelhança-dessemelhança plotiniano e do princípio de causalidade procliano. O *Sermo XLIX* indica a localização da imagem e do modelo como sétima característica da imagem:

*“Em sétimo lugar, conseqüentemente, é necessário que a imagem esteja somente na natureza intelectual, na qual o mesmo retorna sobre si mesmo ‘com um regresso completo’, e o gerador com o gerado (ou prole) é uma coisa só, o mesmo em outro de si, e encontra si mesmo como outra coisa em outro si”*⁹.

Neste *Sermo*, Eckhart esclarece a relação recíproca entre imagem e modelo por meio dos acusativos neutros latinos *unum* e *alterum*, preanunciando a propriedade seguinte.

Identidade e unidade na distinção:

“Mas, além disso, segue, em sexto lugar, que a imagem e aquilo do que é imagem, enquanto tais, são um só [como diz e Evangelho de] João 10: ‘eu e o Pai somos um só’. Diz ‘somos’, enquanto o modelo exprime ou gera, enquanto a imagem é expressa ou gerada; ‘um’, enquanto todo o ser de um está no outro, e ali não há nada de alheio” (In Ioh n. 24)¹⁰.

O modelo e a imagem são dois aspectos de uma única realidade: o primeiro ativo que exprime, gera, mas, sobretudo “se exprime”, “se gera”, “se reflete”, e o segundo receptivo, que é expresso, gerado, formado como imagem. Em virtude desse evento, as duas realidades são uma coisa só (*unum*), se realizam unitariamente, sem nada de exterior, sem mediação, sem diferença. Se assim não fosse, a plenitude do evento permaneceria inacabada. A unidade da imagem e do modelo exclui qualquer separação (inclusive intelectual), como o turíngio afirma no *Sermo XLIX*: “Segundo, nota que a imagem, enquanto tal, nem o intelecto pode separar daquilo de que é imagem”¹¹.

Se no Comentário do Evangelho de João, contudo, o neutro *unum* expressa a identidade entre a imagem e seu modelo, o verbo na primeira pessoa do plural (*sumus*) realça a distinção. Imagem e modelo são uma coisa só, mas não a mesma coisa. Essa distinção, entretanto, não é substancial, e se refere principalmente à função que a imagem e o modelo têm uma para com o outro: a identidade e a distinção devem acontecer ao mesmo tempo. Com isso, Eckhart evita o perigo de identificar a imagem com seu modelo, preservando o valor intrínseco de cada um sem perder a unidade. Na filosofia de Plotino, esta relação dialética está indicada através da antinomia semelhança-dessemelhança, que o turíngio resolve em uma síntese alicerçada no mesmo princípio: “a filosofia da *species*, semelhança intencional da forma, assim como a teologia do Filho-Imagem conatural ao Pai, têm por fundamento o mesmo princípio: *unum, sed non unus*”¹². Em virtude desse princípio, a imagem e o modelo

refletem a unidade trinitária e o elo profundo entre o justo e a justiça, outro tema essencial no pensamento eckhartiano:

“A imagem com aquilo do qual é [imagem] não forma um número nem são duas substâncias, mas são uma coisa no outro, ‘eu no Pai e o Pai em mim’. Ainda, o justo depende da justiça devido a uma dependência formal, não como de algo estranho ou de uma coisa fora de si, alheia a si mesmo” (Sermo XLIX)¹³.

Resultado de uma emanção formal: *“Ainda, em sétimo lugar: esta expressão ou geração da imagem é uma certa emanção formal” (In Ioh n. 25)¹⁴.*

Por meio da metáfora da emanção (*emanatio*), o mestre dominicano traz à tona o caráter dinâmico da relação imagem-modelo sem prejudicar a unidade deles. Isto aparece também na quarta característica da imagem no *Sermo XLIX*: “Em quarto lugar, que [a imagem] é expressa e efluída a partir daquilo de que é [imagem]”¹⁵. O fato de a imagem ser uma emanção formal é explicado com mais clareza logo em seguida:

“Imagem em sentido próprio é uma emanção simples, formal, que transmite toda a essência, pura e nua, como o metafísico a considera, após excluir a causa eficiente e final, que fazem parte do estudo da natureza que compete ao físico. Portanto, a imagem é uma emanção desde o íntimo, no silêncio e na exclusão de toda exterioridade, uma certa vida, e que se poderia representar como alguma coisa que a partir de si mesma e em si mesma intumesce e ferve, mesmo sem ainda pensar na ebulição” (Sermo XLIX)¹⁶.

O modo de a imagem se produzir, enquanto emanção formal, não envolve as causas eficientes e finais que operam no nível da criação; além disso, aqui é a própria imagem que se produz a partir dela mesma. O processo da *emanatio* se distingue da *factio* e da

creatio, porque na emanção “algo produz a partir de si mesmo e em si mesmo, uma natureza nua que se difunde formalmente, sem a intervenção da vontade que, antes, é concomitante” (*Sermo XLIX*)¹⁷.

A vontade não faz parte desse processo, porque é uma mediação; conseqüentemente, a produção da imagem só poderá ser um processo intelectual: somente o intelecto é verdadeiramente livre, expressão de si, sem nada de exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige a algo exterior.

Ainda no *Sermo XLIX*, é possível encontrar uma metáfora singular da emanção da imagem: “*Em segundo lugar, [é evidente] que a imagem tem o modo de ser do parto, ou seja, da prole e do filho, enquanto procede na mesma natureza, igual e semelhante em todas as coisas àquilo que produz*”¹⁸.

Mais uma vez, o caráter dinâmico da relação imagem-modelo se manifesta com pares correspondentes: o modelo como gerador (*gignens*) ou parturiente (*pariens*), a imagem como gerada (*genitus*) ou parida (*partus* ou *proles*). Essa forma de expressar, por um lado, realça de maneira muito eficaz o caráter de receptividade do ser das imagens e, do outro, evidencia com cores muito vivas a dinâmica do processo que, como foi visto, não segue uma direção única e sim prevê um movimento de inversão. No Comentário do Livro da Sabedoria, ao n. 143, Eckhart expõe dessa forma o caráter dinâmico da imagem: “*Em terceiro lugar que [a imagem] é sua expressão formal, mas não efeito*”¹⁹.

O nexa causal pelo qual o modelo seria a causa eficiente da imagem, os tornaria duas substâncias passíveis de numeração. Eckhart, entretanto, conforme a passagem acima citada do *Sermo XLIX*, exclui a possibilidade do princípio de causalidade eficiente assinalar esta relação, assim como Proclo o tinha eliminado do âmbito dos seres inteligíveis.

Contemporaneidade:

“*Oitavo: a imagem e o modelo são contemporâneos – e isto é o que aqui se diz, que o Verbo, a imagem, estava em princípio junto de Deus –, assim que nem o modelo*

pode ser entendido sem a imagem, nem a imagem sem o modelo, como está escrito em Jo 14: quem vê a mim, vê o meu Pai” (In Ioh n. 25)²⁰.

Após ter falado sobre a correlação e união íntima entre imagem e modelo, Eckhart enfatiza sua co-eternidade, razão pela qual não há um momento em que a imagem subsiste sem o modelo, nem o modelo sem a imagem: ela não é derivada e nem sucessiva. Esta co-eternidade, porém, não tem a ver somente com o momento originário, mas também com o modo de a imagem e o modelo se produzirem, de forma tal que na imagem está presente contemporaneamente o modelo. Alguém poderia argumentar que, pelo menos do ponto de vista lógico, é possível pensar o modelo sem a imagem. Do ponto de vista da ontologia da imagem eckhartiana, porém, esse argumento é falacioso em virtude da identidade e unidade na distinção (propriedade n. 3.6), pela qual o modelo e a imagem devem ser pensados como “dois em um”, “emanação” e “retorno”, um único acontecimento além do tempo e do espaço. Foi assim que os dois filósofos neoplatônicos Plotino e Proclo tinham concebido a relação da imagem com o tempo.

Princípio de conhecimento:

“Nono: ninguém conhece a imagem senão o modelo, nem o modelo senão a imagem, como está escrito em Mateus 11: ‘ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho’. A razão disso é que o ser deles é um só, e não há nada de alheio entre os dois. Mas os princípios do ser e do conhecer são os mesmos, nem alguma coisa é conhecida pelo que é alheio” (In Ioh n. 26)²¹.

O mestre dominicano, em virtude da relação exclusiva que há entre modelo e imagem, alça essa última a princípio de conhecimento, retomando o argumento aristotélico segundo o qual o semelhante se conhece pelo semelhante. O conhecimento, que implica uma semelhança entre sujeito que conhece e objeto conhecido (Filho-Pai),

procura uma identidade entre os dois termos. Na esfera inteligível, à qual pertence o ser original das coisas antes de sua criação, o conhecido e aquele que conhece formam um único ser:

“esta é a força do conhecimento que, separando para unir, estabelece entre o espírito e seu objeto uma identidade no ser. Eckhart retorna constantemente a esse tema que permite compreender ‘o fundo de toda sua intenção’: nos conduzir para conhecer a Deus, despindo-nos de tudo neste conhecimento e tornando-nos um com ele”²².

A teoria do conhecimento eckhartiana estabelece a identidade dos princípios do ser e do conhecer, onde o *intelligere* funda a realidade e a imagem pertence à esfera intelectual: o ápice dessa identidade, para o turíngio, é o nascimento do *logos* no fundo da alma, grau supremo do conhecimento, cujo âmbito de realização é supra-racional.

BILD

Nos escritos de Eckhart em vernáculo, o campo semântico-conceitual da palavra neutra *Bild* é caracterizado por uma variação de significados bastante ampla. O caráter especular da imagem, em particular, é uma metáfora utilizada pelo mestre dominicano para re-velar (na dupla acepção de “re-cobrir com véu” e, contemporaneamente, “desvelar”) o mistério da *unio* na qual Deus e a alma coincidem no mesmo fundo (*Grund*), mantendo, porém, suas individualidades. Este dinamismo de semelhança–dessemelhança articula o campo semântico da palavra *Bild*, como afirma Masini:

“Bilde está vinculada estritamente a glîcheit, pois para Eckhart não há imagem se, ao mesmo tempo, não há semelhança («Bilde enmac niht gesîn âne glîcheit»). A imagem como ‘reprodução’ (Abbild) não tem em si nenhum ser, ‘non habet rationem entis’: ela recebe sua substância daquilo do qual é imagem e com o qual se identifica plenamente. [...] A imagem, portanto, é reconduzida a uma

relação de derivação fundamentada em uma identidade de natureza, na geração. Quanto mais clara vier à tona na alma a imagem de Deus, tão mais claro será o nascimento de Deus na alma – vai dizer Eckhart. A *Gottesgeburt* se alicerça na ‘*glícheit des bildes*’²³.

Na *regio dissimilitudinis infinitae* do horizonte mundano, as imagens estão dissipadas no tempo e no espaço e são caracterizadas pela dessemelhança, porque a semelhança (assim como a unidade e a identidade) pertence única e exclusivamente a Deus e, segundo Eckhart, não pode ser encontrada fora do intelecto.

As propriedades da imagem analisadas anteriormente, a partir das obras latinas, encontram seus correspondentes nas obras alemãs, em particular na *Pr. 16b*, como evidencia o seguinte esquema:

- procedência da origem:
“Por isso [a imagem] não é nem a partir de si mesma, nem para si mesma, mas provém propriamente daquilo do qual é imagem e lhe pertence totalmente”²⁴;
- a imagem não é de si mesma:
“Uma imagem não é a partir de si mesma nem é para si mesma”²⁵;
- relação exclusiva..
“Mas Deus reservou isto somente para si mesmo: onde quer que Ele forme a sua imagem, sua natureza e tudo aquilo que Ele é e pode oferecer”²⁶;
- imagem – modelo:
“A primeira [propriedade] é que recebe seu ser imediatamente daquilo do qual é imagem, para além da vontade”²⁷;
- unicidade:
“[Daquilo do qual é imagem] toma seu ser e é o mesmo ser”²⁸;

- identidade e uni-dade na distinção:
“Uma imagem apreende seu ser imediatamente só daquilo do qual é imagem, e tem um ser com ele e é o mesmo ser”²⁹;
- princípio de conhecimento:
“Pois os mestres não colocam a imagem no Espírito Santo, mas antes a colocam na pessoa intermediária, porque o Filho tem a primeira irrupção da natureza; por isso Ele se chama, em sentido próprio, uma imagem do Pai, mas não assim o Espírito Santo: ele é (antes disso) só uma floração do Pai e do Filho, e assim possui uma natureza com ambos. Mas a vontade não é um mediador entre a imagem e a natureza; sim, nem o conhecer, nem o saber, nem a sabedoria podem ser aqui um mediador, porque a imagem divina irrompe sem mediação da fecundidade da natureza. Se, porém, há aqui um mediador da sabedoria, ele é a própria imagem. Por isso, na deidade, o Filho se chama sabedoria do Pai”³⁰.

Eckhart se insere na tradição teológica do Filho como imagem com uma interpretação peculiar do dogma, quando aplicado ao homem criado “à imagem e semelhança”. O Filho como imagem do Pai manifesta a relação ontológica imediata entre a imagem e sua origem: esta recebe sua essência sem mediação, de tal forma que, conhecendo o Filho, se conhece também o Pai. Lossky escreve:

“O Filho é a Imagem natural do Pai, porque sua geração é uma ‘emanação simples’, ‘formal’, uma ‘transfução da Essência total’; o homem é ‘à imagem de Deus’, ‘à imagem de toda a Trindade’, porque ele deve alcançar a ‘conformidade da natureza’ com Deus pela ‘regeneração’. A geração natural do Filho único e a regeneração dos filhos adotivos pela Graça têm o mesmo princípio formal: o Ser total de Deus ou a Essência divina que se tornou operante, geradora, na pessoa do Pai”³¹.

A partir desse princípio, o *locus proprius* do conhecimento está entre o modelo e sua imagem que, pelo fato de ser um vetor do conhecimento, não pode contê-lo em si: “*Há muitos desses mestres cuja opinião é de que esta imagem nasceu da vontade e do conhecimento, mas não é assim; ao contrário, eu afirmo que essa imagem é uma expressão de si mesma sem vontade e sem conhecimento*” (Pr. 16a)³².

Na imagem não há conhecimento, afirma o turíngio, assim como não há vontade, porque “*a imagem estabelece à vontade uma finalidade e a vontade segue a imagem, e a imagem tem a primeira irrupção a partir da natureza e atrai para dentro de si tudo aquilo que a natureza e o ser possam apresentar*” (Pr. 16b)³³.

Assim como no *Sermo XLIX*, Eckhart afirma aqui que a produção da imagem só pode ser um processo intelectual: somente o intelecto é verdadeiramente livre porque nada possui de exterior, enquanto a vontade é subordinada e inferior porque se dirige para algo fora de si.

Nessas palavras do turíngio ecoa a questão que opôs, nos séculos XIII e XIV, o intelectualismo dominicano (que privilegiava o *nous* aristotélico) ao voluntarismo franciscano (que via na *caritas* o ato por excelência da bem-aventurança divina). Se, como afirma De Libera³⁴, durante o primeiro magistério parisiense (1302-1303) Eckhart não se envolveu diretamente nessa polêmica, no período do segundo magistério (1311-1313) ele se viu obrigado a defender a doutrina de Tomás de Aquino dos ataques dos franciscanos. A partir da sua praxe de pregador, entretanto, a linha intelectualista sofre uma evolução, como testemunham várias pregações sobre a bem-aventurança que colocam a vontade acima do intelecto, ou subordinam ambos a uma instância superior. Entre as afirmações intelectualistas, se destacam as que têm uma relação com o tema da imagem, como atestam as Pregações 2, 9 e 13:

“Virgem quer dizer um homem desprendido de todas as imagens estranhas, tão desprendido como quando ele era sem ainda existir. Vede, alguém poderia agora perguntar como um homem que nasceu e foi vivendo até à vida de razão pode ser tão desprendido de todas as imagens como

quando ainda não era e, no entanto, sabe muitas coisas que são todas imagens; como pode, então, ser desprendido? Agora dai atenção ao ensinamento que quero vos dar. Se eu tivesse um intelecto tão amplo, de modo a se acharem nele todas as imagens que todos os seres humanos conceberam (em si) e, (também), as que estão no próprio Deus, e eu fosse tão livre do vínculo do meu 'eu' para com elas naquilo que eu faço ou deixo de fazer, assim como do antes e do depois; antes disso, se eu fosse livre e desprendido nesse instante presente, para a mais amada vontade de Deus a fim de realizá-la sem interrupção, plenamente, então eu seria virgem sem impedimento através de todas as imagens, tão certo, como eu o era quando não existia ainda" (Pr. 2)³⁵.

"Eu disse na escola que o intelecto é mais nobre do que a vontade, apesar de ambos pertencerem a esta luz. Um mestre disse, em outra escola, ser a vontade mais nobre do que o intelecto, pois a vontade apreende as coisas como elas são em si mesmas; mas o intelecto apreende as coisas como estas estão nele. Isso é verdade. Um olho é mais nobre, em si mesmo, do que um olho pintado na parede. Mas eu digo que o intelecto é mais nobre do que a vontade. A vontade apreende Deus sob a roupagem da bondade. O intelecto apreende Deus nu, como ele é despido de bondade e de ser. A bondade é uma roupagem sob a qual Deus está escondido e a vontade apreende Deus sob esta roupagem da bondade. Se não houvesse bondade em Deus, minha vontade não poderia querê-lo. Quem quisesse vestir um rei no dia da sua coroação, e o vestisse com roupas cinzentas, não o vestiria bem. Não é por essa razão eu sou bem-aventurado, porque Deus é bom. Eu jamais quero (também) desejar que Deus me torne bem-aventurado com sua bondade, pois isso Ele não poderia fazer de jeito nenhum. Assim eu sou bem-aventurado somente porque Deus é intelecto e eu conheço isto. Um mestre diz: é do intelecto de Deus que depende inteiramente o ser do anjo. Alguém pergunta onde o ser das

imagens estaria mais propriamente: no espelho ou naquilo de que procede? Ele está mais propriamente naquilo de que procede. A imagem está em mim, [provém] de mim, [chega] para mim. Enquanto o espelho estiver exatamente diante do meu rosto, a minha imagem está ali; se o espelho caísse, a imagem desapareceria. O ser do anjo depende disso, que o intelecto divino lhe seja presente, e nisso ele se reconhece” (Pr. 9)³⁶.

“Há uma potência na alma, da qual eu já falei várias vezes, que se a alma fosse toda assim, seria incriada e incriável. Mas isso não é assim. Com a outra parte (do seu ser) ela tem uma apreensão e um vínculo com o tempo, e com isso toca as coisas criadas e é criada – (ela é) o intelecto: para essa potência nada é distante, nada é exterior. Aquilo que está além do mar ou mais distante que mil milhas é para ela igualmente conhecido e presente como este lugar, no qual eu estou. Essa potência é uma virgem e segue o cordeiro aonde ele vai. Essa potência apreende a Deus totalmente despojado em seu ser essencial; ela é Um na unidade, não igual na igualdade” (Pr. 13)³⁷.

Essa última citação foi incluída na lista de acusação apresentada aos inquisidores de Colônia e, em seguida, condenada na bula *In agro dominico* pelo papa João XXII³⁸. A mesma formulação pode ser encontrada também na Pr. 12:

“Como eu disse muitas vezes, há algo na alma que é tão aparentado com Deus que ele é um e não unido. Ele é um, não tem algo em comum com nada, nem algo é para ele comum com aquilo que é criado. Tudo aquilo que é criado é nada. Ora, isso é distante e estranho a toda criaturalidade. Se o homem fosse inteiramente assim, seria plenamente incriado e incriável; se tudo fosse assim concebido na unidade, daquilo que é corpóreo e defeituoso, não seria outra coisa senão a própria unidade. Se eu me encontrasse

*por um só instante nesse ser, daria tão pouca consideração a mim mesmo como a um vermezinho do esterco*³⁹.

Esses textos poderiam permitir classificar o pensamento do mestre dominicano como um intelectualismo aristotélico. Entretanto, não se encontra nele um intelectualismo aristotélico “quimicamente puro”, mas antes um aristotelismo revisto pelo neoplatonismo grego e árabe. Eckhart, como afirma De Libera, “lê Aristóteles com os olhos de Avicena”⁴⁰. Por exemplo, na Pr. 16b, o turíngio faz uma distinção entre potências inferiores e potências superiores citando, indiretamente, o *De anima* de Avicena:

*“Um mestre diz que todas as potências inferiores da alma, em igual proporção, pelo fato de ter tocado o tempo ou espaço, perderam sua pureza virginal e nunca mais podem ser totalmente despidas e passar pelo crivo para poder alcançar as potências superiores; entretanto, obtêm a cunhagem de uma imagem igual” (Pr. 16b)*⁴¹.

Entre as potências superiores, Eckhart cita também a vontade:

*“Há ainda uma potência que também é incorpórea; ela flui do espírito e permanece no espírito, e é inteiramente espiritual. Nessa potência Deus é sem interrupção incandescente e ardente com toda sua riqueza, sua doçura e toda sua delícia. Em verdade, nessa potência há uma alegria tão grande e um deleite tão incomensurável, que ninguém consegue expressar ou revelar completamente. Eu digo mais uma vez: se houvesse um homem que contemplasse verdadeiramente por um instante, com seu intelecto, o deleite e a alegria que ali está, tudo aquilo que pudesse sofrer e tudo aquilo que Deus quisesse ele ter padecido, tudo isso seria para ele insignificante, uma ninharia. Eu digo mais ainda: seria para ele totalmente uma alegria e um remanso” (Pr. 2)*⁴².

A partir desses textos é possível afirmar que, no pensamento eckhartiano, intelectualismo e neoplatonismo estão intimamente ligados. Conseqüentemente, defender a tese de um Eckhart puramente aristotélico, ainda que mediado por Avicena, é uma conjectura, assim como afirmar o caráter exclusivo⁴³ da sua dependência neoplatônica. A teoria da imagem eckhartiana, localizada no cruzamento dessas duas posições, representa seu ponto de encontro. A metáfora fundamental desse encontro é representada pela imagem da pequena cidadela (*Bürglein*)⁴⁴ da Pr. 2:

“Vede, agora prestai atenção! Tão uma e simples é esta pequena cidadela na alma, do qual eu falo e que tenho em mente, elevada acima de todos os modos, que aquela nobre potência, da qual eu já falei, não é digna, nem mesmo por uma única vez, de espreitar dentro desta pequena cidadela, e tampouco a outra potência, da qual eu falei, onde Deus incandesce e arde com toda sua riqueza e toda sua delícia, jamais ousa espreitar ali para dentro. Tão inteiramente uma e simples é essa pequena cidadela, e tão elevada acima de todos os modos e de todas as potências é esse único Um, que jamais uma potência ou um modo pode olhar ali dentro, nem sequer o próprio Deus. Na mais plena verdade e tão verdadeiramente como Deus vive: o próprio Deus jamais dará uma única olhada dentro dela, nem jamais olhou por um momento sequer, enquanto Ele existir no modo e na ‘propriedade’ de suas pessoas. Isso se pode intuir facilmente, pois esse único Um é sem modo e sem propriedade. E por isso: se Deus quiser penetrá-lo com o olhar, deve pagar o preço de renunciar a todos seus nomes divinos e sua propriedade de pessoas; Ele deve deixar tudo isso fora para olhar dentro. Mas, assim como Ele é Um simples, sem qualquer modo e propriedade, Ele não é, nesse sentido, nem Pai nem Filho nem Espírito Santo, mas algo que não é nem isto nem aquilo. Vede, assim como Ele é Um e simples, vem dentro nesse Um que eu chamo uma pequena cidadela na alma, e não de outra forma, Ele

pode ali penetrar de nenhum outro modo, mas só assim Ele penetra e está dentro. Com a parte a alma é igual a Deus e não de outro modo. Aquilo que eu vos disse é verdadeiro; disso tenho a verdade como testemunha e vos dou minha alma como penhor” (Pr. 2)⁴⁵.

Nesta pregação, o dominicano alemão apresenta a noção do lugar onde a alma é retirada do mundo e também dela mesma, tornando-se uma coisa só com Deus. Desta pequena cidadela, que designa a essência da alma, emanam intelecto e vontade, e nenhuma das duas potências tem prioridade sobre a outra: o *einige Eine* é fundamento de ambas, assim como a *causa universalis* dionisiana superior a toda afirmação e superior a toda negação que não pode, portanto, ser alçada a princípio de distinção e nem exigir prioridade.

Outra característica de *Bild* é enunciada, na Pr. 69, em termos de “ausência”, pois, além de não haver nem conhecimento e nem vontade, a imagem subsiste “sem imagem”. Esse modo de escrever paradoxal, típico do estilo eckhartiano, é o traço distintivo da sua teoria do conhecimento: a imagem enquanto imagem não possui nenhuma imagem concreta, e a idéia da corrida não tem nenhuma corrida concreta. Assim, o conceito de grandeza está sem grandeza mensurável, mas é aquilo que permite a mensuração. Portanto, a imagem enquanto tal está sem imagem visível e não pode ser vista em outra imagem. Do ponto de vista da relação imagem-modelo, assim como entre os dois não pode haver nem conhecimento, nem vontade, nem tempo e nem espaço, tampouco pode existir outra imagem que prejudique sua unidade. Estritamente falando, não é somente uma outra imagem que pode prejudicar a unidade imagem-modelo, mas também a própria imagem: ela, conseqüentemente, deve existir “sem ser-em-si”, pois recebe todo seu ser única e exclusivamente do seu modelo. Essa ambigüidade ontológica da imagem, já evidenciada por Proclo, tinha sido enunciada anteriormente pelo turíngio na sua primeira *Quaestio parisiense Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*: “Assim, também, a imagem enquanto tal é um não-ente, porque quanto mais tu consideras sua entidade, tanto mais ela te afasta do conhecimento da coisa da qual é imagem”⁴⁶.

Para a imagem realizar sua função mediadora de conhecimento, deve desaparecer enquanto meio. Semelhantemente, o ser humano, para realizar-se plenamente como *imago Dei* e assumir sua nobreza em virtude da identidade com o divino no fundo da alma, “deve apartar-se de todas as imagens e de si mesmo, e distanciar-se e desassemelhar-se de tudo isso, se é que realmente quer e deve acolher o Filho e tornar-se filho no seio e no coração do Pai” (VeM)⁴⁷.

CONCLUSÃO

O caminho para Meister Eckhart conduzir seus ouvintes, de ontem e de hoje, aos cumes do espírito, tem o ponto de partida na experiência da vida cotidiana, feita de coisas simples e corriqueiras. O frade dominicano tem os olhos abertos para o mundo: aquilo que escreve e anuncia do púlpito, em latim ou em *mittelhochdeutsch*, não é fruto de invenção, mas sim de uma observação atenta e aguda que se traduz em palavras perspicazes e originais, profundas e provocantes, que desafiam constantemente os limites angustos da ortodoxia. Talvez seja por isso que seus inquisidores, de ontem e de hoje, manifestam total intransigência em relação a algo novo, não aceitando suas idéias e elevando barricadas para conter o ímpeto da des-construção de verdades duradouras, de dogmas indiscutíveis, de imagens cristalizadas.

A “imagem sem imagem” que Eckhart propõe como alternativa vai além do paradoxo, da hipérbole e do oximoro: quer ele observe a própria imagem no espelho, quer ouça o som da própria voz diante da montanha, quer utilize um selo para autenticar suas cartas aos confrades da Boêmia ou da Teutônia, seu pensamento dominante, que se sobrepõe a qualquer outro, ultrapassa o ato em si, cava nas profundezas das coisas, destitui imagens e conceitos de seus poderes efêmeros e abstrai verdades tão simples que contêm, em seu bojo, o olor das coisas eternas. Por causa desse processo de abstração, a teoria da imagem do mestre dominicano pode ser definida como uma ontologia dinâmica da imagem e seu gênio pode ser comparado à maestria do escultor que, como dizia Michelangelo, extrai do mármore o Davi que já existe nele. No lugar do cinzel, o mestre dominicano

utiliza a pena que, molhada no tinteiro, dá forma, constrói, arranja, mas também des-forma, des-trói, des-arranja. Segundo essa concepção dinâmica, *Bild* é “*bilden*”, formar, construir, mas também “*entbilden*”, des-construir, ou ainda “*überbilden*”, trans-formar, transfigurar, “*verbilden*”, de-formar, e nenhum desses verbos constitui uma oposição ao outro, e sim uma complementação.

A função hermenêutica da teoria da imagem eckhartiana se torna meridianamente clara em relação à teologia. Quando o dominicano alemão faz alguma afirmação sobre Deus, nunca toma como ponto de partida a realidade concreta, como fazem aquelas pessoas que, no dizer dele, “*querem ver a Deus com os mesmos olhos com que vêem uma vaca, e querem amar a Deus como amam uma vaca*” (Pr. 16b)⁴⁸.

Por isso, ele lança mão da *imago Dei*, homem e mulher, como ensina o livro do Gênesis. Na teologia eckhartiana, o ser humano é uma imagem especular de Deus, um verdadeiro espelho através do qual Ele se torna visível. Na imagem refletida, a unidade com o modelo tem precedência sobre a distinção. O olho de Deus e o olho do homem são a mesma realidade: “*O olho com que eu vejo Deus, é o mesmo olho com que Deus me vê; meu olho e o olho de Deus são um olho, um ver, um conhecer e um amar*” (Pr. 12)⁴⁹.

O ser humano é *aspectum* de Deus e Deus é *respectum* do ser humano: os dois formam uma única realidade, da mesma forma em que o modelo e a imagem são *unum*, e não há *inter*-mediação que os separe, nem tempo, nem espaço, nem vontade, nem qualquer outra potência. Segundo McGinn, é decisivo “compreender o *unum* como o ‘não-ser-distinto’. Esse é o sinal de distinção. Para compreender a Deus como *unum*, se deve compreendê-Lo como simultaneamente distinto e indistinto, imanente e transcendente ao mesmo tempo”⁵⁰. Conseqüentemente, para o ser humano realizar sua vocação profunda de ser *unum* com Deus, tem que fazer retorno para Ele. O nascimento eterno e o nascimento no tempo fazem parte de um duplo movimento que, nos sermões de Eckhart, é expresso por dois verbos, “*fließen*” e “*durchbrechen*”: o primeiro indica o ato de “escorrer” ou de “fluir” a partir da origem, enquanto o segundo dá a idéia de abrir uma passagem para o retorno, “através da representação e multiplicidade, até o lugar sem nome dessa origem determinada como término e

como fim”⁵¹. Nesse duplo movimento, a *imago-Bild* revela uma dúplici possibilidade de interpretação, passiva e ativa: a primeira considera o ser humano quando é gerado por Deus “à sua imagem”, comunicando-lhe sua essência; a segunda contempla o ser humano na sua dimensão de criador que, “no mesmo instante em que recebe a si mesmo, gera a si mesmo e não só isso, mas também a Deus e a criatura”⁵². Esse evento acontece toda a vez que o ser humano, através de um despojamento radical, assume plenamente seu *status* de *imago Dei*, seu *titulus* de nobreza e seu *éthos* de justiça: “Por isso, um homem justo é única e exclusivamente aquele que reduziu a nada todas as coisas criadas e está em pé, voltado sem desvios, com olhar direto para a Palavra eterna, espelhando-se e refletindo-se na justiça” (Pr. 16b)⁵³.

(NOTAS)

- 1 “*Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago*”. LW III,19,5-6.
- 2 “*Iterum, secundum accipit esse suum a solo illo*”. LW III,19,7.
- 3 “*Secundum est quod nihil sibi assit penitus alienum eius cuius est imago*”. LW II,480,10-481,1.
- 4 “*Octavo nota quod ad hoc, quod imago vere repraesentet imaginatum, requiritur quod nihil desit eorum, quae sunt in ipso imaginato, et quod ibi assit vel insit eorum, quae sunt in quolibet altero*”. LW IV,510,8-10.
- 5 “*Tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est. Nam si ab aliquo alio quidquam acciperet imago vel quidquam exemplaris sui non acciperet, iam non esse imago illius, sed cuiusdam alterius*”. LW III,19,8-10.
- 6 “*Primum est, si sit perfecta, quod nihil sibi prorsus desit eius cuius est imago*”. LW II,480,9.
- 7 “*Quarto quod imago alicuius et in se unica est et unius tantum est. Propter quod in divinis unicus est filius et unius solius, patris scilicet*”. LW III,19,11-12.
- 8 “*Quinto ex dictis patet imago est in suo exemplari. Nam ibi accipit totum suum esse. Et e converso exemplar, in quantum exemplar est, in sua imagine est, eo quod imago in se habeat totum esse illius*”. LW III,19,13-15.
- 9 “*Septimo, consequenter oportet quod in sola intellectuali natura sit imago, ubi redit idem super se ‘reditione completa’ et pariens cum parto sive prole est unum idem in se altero et se alterum invenit in se altero*”. LW IV,510,5-8.
- 10 “*Adhuc autem sexto sequitur quod imago et cuius est imago, in quantum huiusmodi, unum sunt, Ioh. 10: ‘ego et pater unum sumus’. ‘Sumus’ inquit, in quantum exemplar exprimens sive gignens est, imago vero expressa sive genita est; ‘unum’, in quantum totum esse unius in altero est, et nihil alienum ibi est*”. LW III,20,1-4.

- 11 "Secundo nota quod imago in quantum huiusmodi nec intellectu potest separari ab eo, cuius imago est". LW IV,505, 11.
- 12 LOSSKY, V. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 274.
- 13 "Imago cum illo cuius est non ponit in numerum nec sunt duae substantiae, sed est unum in altero, et ego in patre, et pater in me. Rursus, iustus dependet a iustitia formali dependentia, non quasi ab extraneo sive ab alio extra se, alio a se, alieno sibi". LW IV,509,14-17.
- 14 "Rursus septimo: talis expressio sive gignitio imaginis est quaedam formalis emanatio". LW III,20,5-6.
- 16 "Imago proprie est emanatio simplex, formalis transfusiva totius essentiae purae nuda, qualem considerat metaphysicus circumscripto efficiente et fine, sub quibus causis cadunt naturae in consideratione physici. Est ergo imago emanatio ab intimis in silentio et exclusione omnis forinseci, vita quaedam, ac si imaginis rem ex se ipsa et in se ipsa intumescere et bullire in se ipsa necdum cointellecta ebullitione". LW IV,510,15-20.
- 17 "Quid producit a se et de se ipso naturam nudam formaliter profundens voluntate non cooperante, sed potius concomitante". LW IV,511,7.
- 18 "Secundo, quod imago habet rationem partus sive prolis et filii, utpote procedens in eadem natura, aequalis et similis per omnia producenti". LW IV,511,19-20.
- 19 "Tertio est quod sit formalis expressio illius, non tamen effectus". LW II,481,1.
- 20 "Octavo: imago et exemplar coaeva sunt – et hoc est quod hic dicitur, quod verbum, imago, erat in principio apud deum -, ita ut nec exemplar sine imagine nec imago sine exemplari possit intelligi, Ioh. 14: qui videt me, videt et patrem meum". LW III,20,11-13.
- 21 "Adhuc autem nono: imaginem non novit nisi exemplar, nec exemplar quis novit nisi imago, Matth. 11: 'nemo novit filium nisi pater, nec patrem quis novit nisi filius'. Ratio est, quia unum est esse, nec quidquam alienum utriusque est. Eadem autem sunt principia essendi et cognoscendi, nec quidquam per alienum cognoscitur". LW III,21,1-5.
- 22 ZUM BRUNN, E. e DE LIBERA, A. *Maître Eckhart: Métaphysique du verbe et théologie négative*. Paris : Beauchesne, 1994, p. 15.
- 23 MASINI, F. *Meister Eckhart e la mistica dell'immagine*. In: *VV.AA. Problemi religiosi e filosofia*. Padova: La Garangola, 1975, p. 13.
- 24 "Darum ist es weder aus sich selbst noch ist es für sich selbst, sondern es stammt eigentlich von dem, dessen Bild es ist und gehört ihm gänzlich". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*. München: Carl Hanser Verlag, 5. Auflage, 1978, p. 226.
- 25 "Ein Bild ist nicht aus sich selbst noch ist es für sich selbst". *Ibidem*, p. 226.
- 26 "Aber dies hat Gott sich allein vorbehalten, daß, worein immer er sich erbildet, er seine Natur und alles, was er ist und aufzubieten vermag". *Ibidem*, p. 225.
- 27 "Das eine ist, daß es von dem, dessen Bild ist, sein Sein unmittelbar empfängt, unwillkürlich". *Ibidem*, pp. 224-225.
- 28 "Und von ihm nimmt es sein Sein und ist dasselbe Sein". *Ibidem*, p. 226.
- 29 "Ein Bild nimmt sein Sein unmittelbar allein von dem, dessen Bild es ist, und hat ein Sein mit ihm und ist dasselbe Sein". *Ibidem*, p. 226.
- 30 "Denn die Meister verlegen das Bild nicht in den Heiligen Geist, vielmehr verlegen sie es in die mittlere Person, weil der Sohn den ersten Ausbruch aus

- der Natur hat; darum heißt er im eigentlichen Sinne ein Bild des Vaters, nicht aber so der Heilige Geist: der ist (vielmehr) nur ein Ausblühen aus dem Vater und aus dem Sohn und hat doch *eine* Natur mit ihnen beiden. Und doch ist der Wille nicht ein Vermittelndes zwischen dem Bild und der Natur; ja, weder Erkennen noch Wissen noch Weisheit kann hier ein Vermittelndes sein, denn das göttliche Bild bricht aus der Fruchtbarkeit der Natur unvermittelt aus. Gibt es aber hier ein Vermittelndes der Weisheit, so ist es das Bild selbst. Darum heißt der Sohn in der Gottheit die Weisheit des Vaters". *Ibidem*, p. 225.
- 31 LOSSKY, *Op. cit.*, p. 360.
- 32 "Der Meister gibt es viele, die der Ansicht sind, daß diese Bild vom Willen und vor Erkenntnis ausgeborn sei, dem ist nicht so; ich sage vielmehr, daß dieses Bild ein Ausdruck seiner selbst ohne Willen und ohne Erkenntnis sei". DW
- 33 "Denn das Bild setzt dem Willen ein Ziel, und der Wille folgt dem Bilde, und das Bild hat den ersten Ausbruch aus der Natur und zieht alles das in sich hinein, was die Natur und das Sein aufzuweisen haben". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*, *Op. cit.*, p. 225.
- 34 DE LIBERA, A. *Mystique et philosophie: Maître Eckhart*. In: ZUM BRUNN, E. (org). *Voici Maître Eckhart*. Grenoble : Ed. Jérôme Millon, 1994, p. 322.
- 35 "Jungfrau besagt so viel wie ein Mensch, der von allen fremden Bildern ledig ist, so ledig, wie er war, da er noch nicht war. Seht, nun könnte man fragen, wie ein Mensch, der geboren ist und fortgediehen bis in vernunftfähiges Leben, wie der so ledig sein könne von allen Bildern, wie er da noch nicht war, und dabei weiß er doch vieles, das sind alles Bilder; wie kann er dann ledig sein? Nun gebt acht auf die Unterweisung, die will ich euch dartun. Wäre ich von so umfassender Vernunft, daß alle Bilder, die sämtliche Menschen je (in sich) aufnahmen und (zudem) die, die in Gott selbst sind, in meiner Vernunft stünden, doch so, daß ich so frei von Ich-Bindung an sie wäre, daß ich ihrer keines im Tun noch im Lassen, mit Vor noch mit Nach als mir zu eigen ergriffen hätte, daß ich vielmehr in diesem gegenwärtigen Nun frei und ledig stünde für den liebsten Willen Gottes und ihn zu erfüllen ohne Unterlaß, wälich, so wäre ich Jungfrau ohne Behinderung durch alle Bilder, ebenso gewiß, wie ich's war, da ich noch nicht war". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*, *Op. cit.*, p. 159.
- 36 "Ich sagte in der Schule, daß die Vernunft edler sei als der Wille, und doch gehören sie beide in dieses Licht. Da sagte ein Meister in einer andern Schule, der Wille sei edler als die Vernunft, denn der Wille nehme die Dinge, wie sie in sich selbst sind; Vernunft aber nehme die Dinge, wie sie in ihr sind. Das ist wahr. Ein Auge ist edler in sich selbst als ein Auge, das an eine Wand gemalt ist. Ich aber sage, daß die Vernunft edler ist als der Wille. Der Wille nimmt Gott unter dem Kleide der Gutheit. Die Vernunft nimmt Gott bloß, wie er entkleidet ist von Gutheit und von Sein. Gutheit ist ein Kleid, darunter Gott verborgen ist, und der Wille nimmt Gott unter diesem Kleide der Gutheit. Wäre keine Gutheit an Gott, so würde mein Wille ihn nicht wollen. Wer einen König kleiden wollte am Tage, da man ihn zum König machte, und kleidete ihn in graue Kleider, der hätte ihn nicht wohl gekleidet. Nicht davon bin ich selig, daß Gott gut ist. Ich will (auch) niemals danach begehren, daß Gott mich selig mache mit seiner Gutheit, denn das vermöchte er gar nicht zu tun. Davon allein bin ich selig, daß Gott vernünftig ist und ich dies erkenne. Ein Meister sagt: Gottes Vernunft ist es, woran des Engels Sein gänzlich hängt. Man stellt die Frage, wo das Sein

des Bildes ganz eigentlich sei: im Spiegel oder in dem, wovon es ausgeht? Es ist eigentlicher in dem, wovon es ausgeht. Das Bild ist in mir, von mir, zu mir. Solange der Spiegel genau meinem Antlitz gegenübersteht, ist mein Bild darin; fiele der Spiegel hin, so verginge das Bild. Des Engels Sein hängt daran, daß ihm die göttliche Vernunft gegenwärtig ist, darin er sich erkennt". *Ibidem*, pp. 198-199.

- 37 "Eine Kraft ist in der Seele, von der ich schon öfter gesprochen habe, - wäre die Seele ganz so, so wäre sie ungeschaffen und unerschaffbar. Nun ist dem nicht so. Mit dem übrigen Teil <ihres Seins> hat sie ein Absehen auf und ein Anhängen an die Zeit, und da <mit> berührt sie die Geschaffenheit und ist geschaffen - <es ist> die Vernunft: dieser Kraft ist nichts fern noch draußen. Was jenseits des Meeres ist oder über tausend Meilen entfernt, das ist ihr ebenso eigentlich bekannt und gegenwärtig wie diese Stätte, an der ich stehe. Diese Kraft ist eine Jungfrau und folgt dem Lamm nach, wohin es auch geht. Diese Kraft nimmt Gott ganz entblößt in seinem wesenhaften Sein; sie ist eins in der Einheit, nicht gleich in der Gleichheit". *Ibidem*, p. 221.
- 38 O texto latim da Bula de condenação, com tradução à frente, pode ser encontrado em: GUERIZOLI, R. *A condenação de Meister Eckhart. Apresentação e tradução da Bula Papal In Agro Dominico*. In: Síntese - Revista de Filosofia, Belo Horizonte, vol. 27, n. 89, 2000, pp. 387-403; cf. também RASCHIATTI, M. *Quaestiones Eckhartianae: o Uno e o Ser, a Alma, o Agora Eterno, o Nascimento do Logos*. Campinas: Unicamp, 2004, pp. 135-141. A proposição incriminada é a vigésima sétima: "*Obiectum praeterea extitit dicto Ekardo, quod praedicaverit alios duos articulos sub his verbis: Primus articulus. Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis; et hoc est intellectus*".
- 39 "Wie ich schon öfter gesagt habe, daß etwas in der Seele ist, das Gott so verwandt ist, daß es eins ist und nicht vereint. Es ist eins, es hat mit nichts etwas gemein, noch ist ihm irgend etwas von alledem gemein, was geschaffen ist. Alles, was geschaffen ist, das ist nichts. Nun ist dies aller Geschaffenheit fern und fremd. Wäre der Mesch ganz so geartet, er wäre völlig ungeschaffen und unerschaffbar; wäre alles das, was körperlich und bresthaft ist, so in der Einheit begriffen, so wäre es nichts anderes, als was die Einheit selbst ist. Fände ich mich (nur) einen Augenblick in diesem Sein, ich achtete so wenig auf mich selbst wie auf ein Mistwürmlein". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate, Op. cit.*, p. 215.
- 40 DE LIBERA, A. *Op. cit.*, p. 325.
- 41 "Ein Meister sagt, daß alle niedersten Kräfte der Seele im gleichen Maße, wie sie Zeit oder Raum berührt haben, ihre jungfräuliche Reinheit verloren haben und niemals so gänzlich ausgezogen und gebeutelt werden können, daß sie je in die obersten Kräfte zu gelangen vermögen; wohl aber wird ihnen die Einprägung eines (=jenes) ähnlichen Bildes zuteil". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate, Op. cit.*, p. 228.
- 42 "Noch eine Kraft gibt es, die ist auch unleiblich; sie fließt aus dem Geiste und ist ganz und gar geistig. In dieser Kraft ist Gott ohne Unterlaß glimmend und brennend mit all seinem Reichtum, mit all seiner Süßigkeit und mit all seiner Wonne. Wahrlich, in dieser Kraft ist so große, unermeßliche Wonne, daß es niemand erschöpfend auszusagen oder zu offenbaren vermag. Ich sage wiederum: Gäbe es irgendeinen Menschen, der hierin mit der Vernunft

- wahrheitsgemäß einen Augenblick lang die Wonne und die Freude schaute, die darin ist, - alles, was es leiden könnte und was Gott von ihm erlitten haben wollte, das wäre ihm alles geingfügig, ja ein Nichts: Ich sage noch mehr: Es wäre ihm vollends eine Freude und ein Gemach". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*, Op. cit., p. 162.
- 43 Esta, por exemplo, é a posição que HART, R. L. expressa no texto "*La négativité dans l'ordre du divin*", publicado na obra de ZUM BRUNN, E (org.). *Voici Maître Eckhart*, Op. cit., p. 193. Na nota de rodapé n. 19 ele escreve: "O teor de seu pensamento [de M. Eckhart], no conjunto, prova que nos pontos mais importantes ele rompeu com a metafísica aristotélico-tomista para abraçar uma metafísica platônica e neoplatônica".
- 44 A publicação brasileira dos Sermões Alemães de Eckhart, pelas editoras Vozes - São Francisco (Vol. 1: 2006, Vol. 2: 2008), traduz o substantivo feminino *Burg* com burgo. Embora o Dicionário Aurélio, entre os vários significados de burgo, o defina assim: "na Idade Média, castelo, ou casa nobre, ou mosteiro, etc., e suas cercanias, rodeados por muralha de defesa, muitos dos quais vieram a transformar-se em cidades", esta tese prefere utilizar o termo "cidadela" (do italiano *cittadella*), que o mesmo dicionário define como "fortaleza defensiva numa cidade", amparado também na definição do dicionário alemão Duden que define *Burg* como "antiga fortaleza" (*Alte Festung*). Isso evitaria, segundo o autor da tese, uma possível ambigüidade com outra definição de burgo, a saber: "povoação menor que cidade ou vila, especialmente a que se caracteriza por sua tranqüilidade ou pouca importância", que desvirtuaria totalmente o sentido eckhartiano de *Bürglein*. Além disso, o substantivo feminino "cidadela" é mais côsono, do ponto de vista estilístico, ao correspondente feminino alemão *Burg*. Cf. DUDEN. *Stilwörterbuch der deutschen Sprache*. Band 2. Mannheim/Wien/Zürich: Dudenverlag, 1988, p. 182.
- 45 "Seht, nun merkt auf! So eins und einfaltig ist dies 'Bürgleins' in der Seele, von dem ich spreche und das ich im Sinn habe, über alle Weise erhaben, daß jene edle Kraft, von der ich gesprochen habe, nicht würdig ist, daß sie je ein einziges Mal (nur) einen Augenblick in dies Bürglein hineinluge, und auch die andere Kraft, von der ich sprach, darin Gott glimmt und brennt mit all seinem Reichtum und mit all seiner Wonne, die wagt auch nimmermehr da hineinzulugen; so ganz eins und einfaltig ist dies Bürglein und so erhaben über alle Weise und alle Kräfte ist die einige Eine, daß niemals eine Kraft oder eine Weise hineinzulugen vermag noch Gott selbst. In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und 'Eigenschaft' seiner Personen existiert. Dies ist leicht einzusehen, denn dieses einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; da muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, da weder dies noch das ist. Seht, so wie er eins und einfaltig ist, so kommt er in dieses Eine, das ich da heiße ein Bürglein in der Seele, und anders kommt er auf keine Weise da hinein; sondern nur so kommt er da hinein und ist darin. Mit dem Teile ist die Seele Gott gleich und sonst nicht. Was ich euch gesagt habe, das ist wahr; dafür setze ich euch die Wahrheit zum Zeugen und meine Seele

- zum Pfande". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*, Op. cit., pp. 163-164.
- 46 "Sicut etiam imago in quantum huiusmodi est non ens, quia quanto magis consideras entitatem suam, tanto magis abducit a cognitione rei cuius est imago". Cf.: RASCHIATTI, M. Op. cit., p. 152.
- 47 "Der Mensch muß aus allen Bildern und aus sich selbst ausgehen und allem gar fern und ungleich werden, wenn anders er wirklich den Sohn nehmen und Sohn werden will und soll in des Vaters Schoß und Herzen". DW V, p. 500.
- 48 "Manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*, Op. cit., p. 227.
- 49 "Das Auge, in dem ich Gott sehe, das ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht; mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben". *Ibidem*, p. 216. Esta frase foi censurada pelos inquisidores de Colônia, como aparece no 19º Artigo do *Processus Coloniensis II*, ao qual Meister Eckhart responde: "Muß man sagen, daß dies wahr ist. Damit stimmt überein, was Augustinus (De Trinitate 1. IX c. 12) über den vom Erkenntnissubjekt und objekt gemeinsam erzeugten Sproß lehrt. Und der Apostel sagt: 'Dann werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin' Kor. 13": Deve-se dizer que isto é verdade. Com isso concorda aquilo que Agostinho ensina no De Trinitate (Livro IX, cap. 12) sobre o sujeito de conhecimento e o objeto, produzidos a partir de um rebento comum. E o Apóstolo diz: 'Pois eu conhecerei como eu sou conhecido' 1 Cor 13". Disponível em: <http://www.eckhart.de>. Acesso em: 12 de junho de 2007.
- 50 McGINN, B. *The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart*. The Journal of Religion Vol. 61, n. 1 (Jan. 1981), p. 9.
- 51 JARCZYK, G. e LABARRIÈRE, P.-J. *L'impronta del deserto. La-teismo místico di Meister Eckhart*. Napoli: Guerini e Associati, 2000, p. 257-258, p. 159.
- 52 *Ibidem*, p. 160.
- 53 "Darum ist einzig der nur ein gerechter Mensch, der alle geschaffenen Dinge zunichte gemacht hat und geradlinig ohne alles Auslugen auf das ewige Wort hin gerichtet steht und darein eingebildet und widergebildet in der Gerechtigkeit". ECKHART, M. *Deutsche Predigten und Traktate*, Op. cit., p. 227.