



2003

Pedagogia Ignaciana

José Manuel Martins Lopes

Follow this and additional works at: <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy>

Recommended Citation

Lopes, José Manuel Martins. Pedagogia Ignaciana. Broteria: Cultura e Informacao, 157, : 223 - 236, 2003. Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography, <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/381>

This Journal Article is brought to you for free and open access by the Faculty Center for Ignatian Pedagogy at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Ignatian Pedagogy Bibliography by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact ecommons@luc.edu.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

Outubro 2003

Série Mensal

Assinatura para 2003: *Portugal 40.00 €; U. Europeia 75.00 €; Outros países Dol. \$75.00*

Número avulso: *4.50 € (IVA de 5% incluído)*

ISSN 0870-7618

Depósito Legal 54960 / 92
Reg. da D.G.C.S. 101763

Tiragem: 1450 exs.

Director *Hermínio Rico SJ*

Director Adjunto *Domingos Terra SJ*

Conselho de Direcção *Isidro Ribeiro da Silva SJ*
Luís Rocha e Melo SJ

Conselho de Redacção *Luís Archer SJ*
Francisco Sarsfield Cabral
Roberto Carneiro
Manuel Braga da Cruz
Alfredo Dinis SJ
Mário Garcia SJ
Nuno da Silva Gonçalves SJ
Emília Nadal
Michel Renaud
Daniel Serrão

Secretariado *Maria Adelaide Madureira*
Ana Maria Pereira da Silva

Propriedade *Brotéria — Associação Cultural e Científica*

**Direcção, Administração,
Assinaturas e Distribuição** *R. Maestro António Taborda, 14 • 1249-094 Lisboa*
Tel. 21 396 16 60 - Fax 21 395 66 29

Design Gráfico *Teresa Olazabal Cabral*

Composição e impressão *Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Lda., Braga*
Rua Gabriel Pereira de Castro, 31-A e C
Tels. 253 618 916 / 253 263 063 – Fax 253 615 350
NIPC 500041539

ÍNDICE

- 223 *José Manuel Martins Lopes SJ*
Pedagogia inaciana - I
- 237 *Domingos Terra SJ*
Os jovens como terreno da fé
- 253 *António Manuel Ferreira*
A Outra Cidade:
Os contos de Tomaz de Figueiredo
- 261 *A. Madeira-Lopes*
O que é a vida?
O que vemos e o que pensamos dela
- 271 *John Navone SJ*
O carácter único de Jesus Cristo
- 279 *Norberto Dallabrida*
**O colégio jesuítico da Vila do Desterro
e a expansão portuguesa no Atlântico Sul**

NOTAS E COMENTÁRIOS

- 297 *Luís Machado de Abreu*
Padre José Joaquim de Sena Freitas:
Coordenadas do Pensamento e da Acção
- 301 **Bibliografia**
- 317 **Obras recebidas na redacção**

Introdução

A pedagogia inaciana é hoje em dia um tema apetecido para muitos estudiosos. Todavia, trata-se de um mundo muito vasto onde, com facilidade, qualquer principiante se poderá ver um pouco perdido. Haverá um fio condutor, um conjunto de princípios que ajudem a estruturar, a encadear, a formular as suas linhas básicas?

Dialogando historicamente com os *Exercícios Espirituais*¹, com as *Constituições da Companhia de Jesus*² e com a *Ratio Studiorum*³, procurámos responder a esta questão. Reconhecemos que haverá muitos modos de abordar o problema. Com base num estudo inspirador de Bertrán Quera⁴, seguimos aquele que nos pareceu ser o mais adequado e o mais coerente com o pensamento de Santo Inácio de Loiola.

Acreditamos que este trabalho poderá facilitar ulteriores linhas de investigação que poderão ser extremamente úteis.

1. Pedagogia inaciana

A primeira pergunta que nos deveremos colocar é esta: porque se chama à pedagogia da Companhia de Jesus «inaciana» e não, por exemplo, «jesuíta»?⁵ Precisamente, porque, como a própria palavra diz, é a pessoa de Santo Inácio de Loiola,

Apresentação, através da análise e sistematização do fio condutor *Exercícios – Constituições – Ratio Studiorum*, das linhas básicas da pedagogia da Companhia de Jesus. Pedagogia que parte da pessoa e experiência de Inácio de Loyola; se caracteriza pela adaptabilidade; faz a síntese do humano e do divino; centrada no religioso-espiritual, mas radicada na experiência e na história; fortemente regulamentada, mas procurando a integração dos níveis religioso, pessoal e escolar do aluno.

¹ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Exercícios Espirituais*, Trad. de Vital Cordeiro Dias Pereira, Organização e Notas de F. Sales Baptista, Braga, Livraria A.I., ³1999. O livro dos *Exercícios Espirituais* teve um longo labor de redacção. O núcleo deste livro, podemos situá-lo em Manresa, onde, junto ao rio Cardoner, durante o ano de 1522, Santo Inácio teve uma experiência espiritual que mudou toda a sua vida. Pensa-se que, ali mesmo, Inácio teria feito a primeira redacção dos *Exercícios Espirituais*. O Papa Paulo III, em 31 de Julho de 1548, pelo Breve *Pastoralis Officii*, aprovou o livro dos *Exercícios Espirituais*, oito anos antes da morte de Inácio. Mesmo depois da aprovação pontifícia, Santo Inácio continuou a corrigir os *Exercícios Espirituais*, com a sua letra – não o original espanhol, que se não conserva, mas uma cópia, feita pelo português Bartolomeu Ferrão, seu secretário. Foi esta cópia, que

* Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa.

apresenta trinta e duas correções, feitas por Santo Inácio e chamada, por isso, «Autógrafo espanhol», que foi traduzida por Vital Cordeiro Dias Pereira e que nós seguimos neste trabalho.

² Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral 34 e Notas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*, Braga, Livraria A.I., 1997.

³ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, in Eusebio Gil Coria (ed.), *La pedagogia de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid, CONEDSI/Universidad Pontificia Comillas, 1999. Esta obra contém, além de outros documentos pedagógicos da Companhia de Jesus, a tradução da *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, de 1599. Optámos por esta tradução de Gil Coria, por ser aquela que mais nos satisfaz em termos de fidelidade ao texto latino. Esta edição traz o texto latino original e a sua respectiva tradução em castelhano. Será sempre à *Ratio* de 1599 que nos referiremos ao longo do nosso trabalho. Existe uma tradução, embora não integral, desta *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, de 1599, em português, de Manuel Pereira Gomes, *Sto. Inácio e a Fundação dos Colégios*, GRACOS, INA, 1996.

⁴ Cfr. Miguel Bertrán Quera, *Los principios de la primera pedagogia de los jesuitas, (Un nuevo análisis y sistematización de sus fuentes desde San Ignacio basta las primeras «Ratio Studiorum»)*, Resumen de la Tesis presentada para el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Barcelona, Universidad de Barcelona - Secretariado de Publicaciones, 1967.

⁵ Talvez esta questão merecesse um estudo e uma explicação mais aprofunda-

fundador da mesma Companhia de Jesus, o pilar onde ela assenta. É na pessoa, na personalidade e na vida de Inácio que a pedagogia da Companhia de Jesus ganha o seu carácter, a sua peculiaridade, o seu dinamismo e a sua força.

Antes de ser um mestre pedagogo, Santo Inácio foi um aluno – um bom aluno, porque viveu em primeiro lugar aquilo que depois ensinou e, sobretudo, porque teve como mestre, o Único Mestre, Deus: «le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole»⁶. Com método, ordem e fidelidade ele soube, com o máximo proveito, tirar partido das graças que Deus lhe ia dando.

É por essa razão que a pessoa de Santo Inácio é a primeira fonte da pedagogia da Companhia de Jesus. A maneira como ele viveu a sua vida, como se conheceu, como cresceu, é uma fonte inspiradora para toda a pedagogia dos jesuítas que se queira genuína e fecunda.

2. Pedagogia fiel e criativa

A pedagogia dos jesuítas tem vingado ao longo dos séculos, porque tem sabido gerir, com sabedoria e equilíbrio, a sua adaptabilidade aos ventos de mudança da história.

A fonte das fontes desta pedagogia, já o sabemos, é a pessoa de Santo Inácio. Nele vão beber as outras fontes da pedagogia inaciana: os *Exercícios Espirituais*, a Parte IV das *Constituições da Companhia de Jesus*, o *modus parisiensis*⁷ e as *Ratio*⁸. Há, na pedagogia dos jesuítas, uma fidelidade, uma linha contínua, que vai de Santo Inácio às *Ratio* e que continua a exprimir-se nos nossos dias em obras como *Características da Educação da Companhia de Jesus*⁹ e *Pedagogia Inaciana – Uma Abordagem Prática*¹⁰.

Em nossa opinião, o que dá força a esta pedagogia dos jesuítas, é a sua coerência interna. Santo Inácio é o seu impulsionador e inspirador; os *Exercícios Espirituais* dão-lhe o espírito religioso; a Parte IV das *Constituições*, a sua ideologia e legislação; as *Ratio* concretizam no campo o que as outras fontes preconizam.

Por isso, nutrindo-se principalmente de si própria e sendo fidelíssima às suas fontes, a pedagogia dos jesuítas é muito pouco dependente da variabilidade dos «modismos» de cada época histórica. Isto não significa que não se saiba adaptar e responder adequadamente aos desafios que a evolução dos tempos lhe vai constantemente colocando. Adaptabilidade e criatividade, portanto, em fidelidade.

3. Pedagogia de síntese integradora

Santo Inácio pode ser considerado um homem de síntese entre os mundos medieval e renascentista. Ele foi uma espécie de ponte entre estes dois mundos, porque soube aproveitar e tirar partido, sem preconceitos, do que um e outro tinham de melhor.

A pedagogia inaciana é essencialmente religiosa. É Deus a base, o fundamento da construção do edifício pedagógico idealizado por Inácio¹¹. Neste aspecto Inácio é herdeiro do mundo medieval. Deus é o centro do Universo. Por outro lado, Inácio é fruto do Renascimento, porque se abriu ao homem como centro do mundo, de um mundo a descobrir e a valorizar. Deus, portanto, centro do Universo e o homem centro do mundo. Assim, a aposta no homem e nas suas múltiplas possibilidades de manifestação e de acção (pensamento, ciência, ilusões, criatividade, dúvidas...), é uma realidade na pedagogia de Inácio.

Estamos, portanto, face a uma pedagogia de síntese de integração entre o espírito medieval e a mentalidade renascentista, uma pedagogia cuja base é o modelo cristão. Deus e o homem têm o seu justo lugar, sem se cair em ostracismos: Deus é Senhor e Criador; o homem é criatura redimida, dotada de liberdade. Deus não quis poder existir sem o homem; o homem só *com* e *em* Deus se pode plenificar. Inácio e esta pedagogia representam, por isso, uma integração entre o teísmo medieval e o humanismo renascentista, dentro de uma fórmula cristã de educação.

dos. Todavia, no âmbito deste trabalho, queremos apenas dar ao leitor as linhas básicas da pedagogia inaciana, sem entrarmos em questões mais problemáticas. Pensamos que poderemos falar de uma pedagogia inaciana e de uma pedagogia jesuíta que entronca naquela. Todavia, repetimos, esta não é a problemática movente deste trabalho.

⁶ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, in Idem, *Ejercicios Espirituales y Autobiografía*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1991, n. 27¹.

⁷ Para o estudo do *modus parisiensis* aconselhamos o trabalho de Gabriel Codina Mir, *Aux Sources de la Pédagogie des Jésuites – Le «Modus Parisiensis»*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1968.

⁸ Para um estudo sobre a génese das várias *Ratio*, Cfr. José Manuel Lopes, *O Projecto Educativo da Companhia de Jesus – Dos Exercícios Espirituais aos nossos dias*, Coleção «Estudos Sociais», Publicações da Faculdade de Filosofia – Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2002, pp. 108-113.

⁹ Cfr. *Características da Educação da Companhia de Jesus*, Braga, Gracos – Grupo de Reflexão e Análise dos Colégios da Companhia de Jesus, 1987.

¹⁰ Cfr. *Pedagogia Inaciana – Uma Abordagem Prática*, Braga, Gracos – Grupo de Reflexão e Análise dos Colégios da Companhia de Jesus, 1994.

¹¹ Cfr. Santo Inácio de Loyola, *Constituições da Companhia de Jesus*, v.g., nn. 307, 392, 395, 440, 483... e *Exercícios Espirituais*, nn. 16⁶, 23²...

Assim se elabora uma síntese entre o que deve ser absoluto e imutável, na educação (como é o fim, Deus) e o relativo, perfectível, livre, como é o humano. Daí a conjugação entre a invariabilidade do elemento divino e a variabilidade do elemento humano. Por isso, esta pedagogia aparece, por um lado, inflexível e absoluta – porque assim o exige o Ser de Deus e, por outro lado, adaptável, mutável – porque o ser do homem está sujeito ao tempo e ao espaço¹².

¹² Cfr. Miguel Bertrán Quera, *op. cit.*, p. 9.

A pedagogia inaciana está, portanto, projectada para um fim claro, Deus, que a inspira, a guia e a conduz e funciona como uma norma, como um imperativo categórico em todo o seu percurso. Tudo é medido, discernido, ponderado, decidido, a partir de Deus.

Por outro lado, não podendo Deus ser pensado *sem* o homem, e sendo a pedagogia inaciana pensada *para* o homem, o seu protagonista é a pessoa em construção.

É por este motivo que alguns afirmam ser esta uma pedagogia finalística (porque Deus é o Alfa e o Ómega) e personalista (porque o seu centro motivador é a construção do homem como pessoa)¹³.

¹³ Cfr. *Ibidem*, pp. 9-11.

Para Inácio, Deus e o homem complementam-se numa dinâmica de adesão a um projecto de amor em liberdade. Deus quis não poder mais que a liberdade do homem. Por outras palavras, Deus Criador, ao criar o homem dotado de liberdade, quis, na Sua Suma Liberdade e Sabedoria Infinitas, não poder mais que a liberdade do próprio homem. O homem pode poder mais que o seu próprio Criador, nas decisões da sua vida. Ele pode, por isso, inclusive, recusar Deus, no uso pleno da sua liberdade e Deus nada pode contra essa vontade, porque Deus assim o quis e quer!

Todavia, a pedagogia inaciana tenta, na construção do homem como pessoa, educar a liberdade a ser livre, isto é, a optar sempre e incondicionalmente pelo bem e optar pelo bem significa optar sempre pelo Bem, isto é, Deus. Uma liberdade que escolha o mal é uma liberdade não livre, porque doente.

Dentro desta linha, a pedagogia inaciana interessa-se por como transmitir o que se propõe. Todavia, mais importante que o *como* é o *fim*, o *porquê* e o *para quê*. O *fim*, Deus, é uma ideia reguladora, a razão de ser que justifica o *porquê* e o *para quê*. Santo Inácio recorre, por isso, à Filosofia e à Teologia para legitimar a sua intuição que deriva da conjugação da razão e da fé.

É importante dizer-se que Inácio jamais separou a razão da fé, os dois grandes pilares da pedagogia inaciana, embora seja a fé que ilumina a razão. A Teologia era, claramente, para Inácio, a rainha de todas as ciências.

Para Inácio, portanto, Deus e homem não são entidades distintas mas antes complementares, no sentido acima referido. O homem é um ser peregrino, em construção do seu «destino» através das suas opções livres. Todavia, o fim último do homem coincide com Deus, e assim temos de novo a síntese entre o Inácio renascentista e o Inácio medieval. Por isso, o fim último da sua pedagogia coincide com o fim último do homem, Deus.

4. Pedagogia religiosa

Pelo dito anteriormente, compreende-se que a pedagogia de Inácio é uma pedagogia marcada pelo aspecto religioso. Deus, para Inácio, é o princípio, o meio e o fim. Esta sua forma de estar na vida, repercute-se em tudo o que ele é e faz.

Por isso se compreende que também nos *Exercícios Espirituais* Deus seja o centro de tudo. Através do discernimento, a pessoa vai encontrando na Vontade de Deus o caminho para que a sua vontade seja uma vontade cristificada. Isso exige, por parte do exercitante, grande confiança e docilidade a Deus. Daí o papel essencial do exercitador-mestre, que deve ser como o fiel da balança¹⁴ e ajudar o exercitante, a predispor-se a procurar e encontrar, em indiferença¹⁵, a vontade de Deus para a sua vida.

As *Constituições da Companhia de Jesus* vão pelo mesmo caminho. A primeira característica que assinala a Parte IV das

¹⁴ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Exercícios Espirituais*, n. 15.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*, nn. 166, 157, 23...

mesmas é a finalidade religiosa dos estudos. *Virtus et litterae*, virtude e ciência, sabedoria e saber, andam sempre juntos¹⁶. Por outro lado, é para a Teologia que tendem os estudos na Companhia¹⁷, porque ela «é o meio mais apropriado»¹⁸ para ajudar o próximo a salvar a sua alma. Dizem as mesmas *Constituições* que o aspecto religioso-espiritual é a finalidade para a qual devem tender o Reitor, o mestre e o discípulo¹⁹.

Na mesma linha vai a *Ratio*. O educador deve ter sempre Deus na maneira como guia o caminho dos seus alunos²⁰.

Diz o P. Jerónimo Nadal a este respeito, resumindo um pouco o que acabamos de dizer: «sean todos [los alumnos] incitados poco a poco a la piedad [...] también a la perfección religiosa; y todos [los maestros] se resuelvan a ayudar las almas, e imprimam este deseo en el corazón desde los más tiernos años»²¹.

Dentro do aspecto religioso, podemos dizer ser a pedagogia inaciana uma pedagogia Trinitária, isto é, centrada na Santíssima Trindade, e de serviço.

É comum dizer-se que a pedagogia inaciana é cristocêntrica. Jesus Cristo aparece, à primeira vista, como o centro da sua espiritualidade. É verdade que, para Inácio, Cristo é o centro dinamizador da sua vida. Os *Exercícios Espirituais* vão nessa mesma linha, já que vão construindo paulatinamente essa ideia no exercitante.

Todavia, seria injusto pensarmos que Inácio não era um homem trinitário. Antes pelo contrário. Diz a *Autobiografía*: «Tenía mucha devoción a la Santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente»²². Para Inácio, onde está Jesus Cristo está o Pai e o Espírito Santo; onde está o Pai está o Filho e o Espírito Santo; onde está o Espírito Santo está o Pai e o Filho. Portanto, seria reducionista dizer-se que Inácio é tão só cristocêntrico. Ele é cristocêntrico, porque é trinitário. Cristo é, para Inácio, o caminho mais fácil para se chegar à Trindade e é apenas por essa razão que ele fala tanto de Cristo.

Nos *Exercícios Espirituais* é através do Deus incarnado, do Deus feito Homem, do Deus que se quis deixar ver, tocar,

¹⁶ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus*, n. 308.

¹⁷ Cfr. *Ibidem*, n. 450.

¹⁸ *Ibidem*, n. 446.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, nn. 424, 435, 437, 518, 360...

²⁰ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, nn. 125, 314...

²¹ *Mon. paed.*, (107), 812. *Mon. paed.* é a sigla que utilizaremos, neste trabalho, para nos referirmos a Ladislaus Lukács et al. (a cura de), *Monumenta Pedagogica Societatis Iesu*, 5 Vols., Romae, A Patribus Ejusdem Societatis Edita, 1965-1986, (= MHSL, 92, 107, 108, 124, 129).

²² San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, n. 28.

amar, sofrer, morrer, que o exercitante se aproximará do Deus Uno e Trino. Trata-se de um processo psicopedagógico que parte do «Dizível» para o Indizível, do «Finito» para o Infinito, do «Fugaz» para o Eterno, a fim de se chegar à identificação em amor com o Deus Uno e Trino. Trata-se de um processo que tem de conduzir, necessariamente, a um programa de vida de serviço aos outros.

Esse serviço significa esforço generoso para dar o melhor de si mesmo no que se é e no que se tem. Os dons e carismas recebidos são isso mesmo, dons! O homem de serviço que a pedagogia inaciana quer educar visa transformar o homem agraciado num *líder*, num homem para o mais, porque humildemente está preparado, educado, para mostrar o caminho a seguir, já que é de justiça dar de graça o que de graça foi recebido²³.

²³ Cfr. *Características da Educação da Companhia de Jesus*, nn. 105, 107, 109, 167.

5. Pedagogia feita de experiência e historicamente radicada

A pedagogia inaciana vive da época histórica, do ambiente, da história, da personalidade e do carácter do seu fundador, Inácio. A educação não é neutra e a pedagogia também não. A pedagogia inaciana é fruto da pessoa de Inácio e da época em que ele viveu.

Santo Inácio foi um místico que aprendeu, com a sua vida, a obedecer sempre com prontidão à vontade de Deus. Porque teve, como poucos, uma capacidade de interiorização muito forte, Inácio foi sobretudo, com a graça de Deus, um navegador vencedor, nas tempestades do seu rico mundo interior.

Inácio teve dois pólos fundamentais na sua história: a vontade de Deus – que ele amava sobre todas as coisas – e a sua experiência pessoal. Por meio do discernimento, era esta sempre um motivo para conhecer mais a Deus. Inácio acreditava que Deus lhe falava, trabalhava e o conduzia através da sua vida. Foi em Manresa, que ele aprendeu, com sofrimento, o que significa docilidade à vontade de Deus²⁴ e onde aprendeu também a «ler» de outro modo, a sua vida.

²⁴ Cfr. San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, nn. 18-34.

Mas, a pedagogia de Inácio é também fruto do seu tempo. O seu percurso académico influenciou decisivamente o modo como estruturou os estudos nas instituições educativas da Companhia de Jesus, isto é, nas Universidades e nos Colégios jesuítas.

Inácio começou a sua vida de estudante em Espanha (Barcelona, Alcalá, Salamanca) e terminou em França, em Paris (Colégios de Montaigu, Santa Bárbara e São Tiago)²⁵. Essa experiência foi decisiva, por exemplo, na sua adesão incondicional ao *modus parisiensis* e não ao *modus italicus*. Acreditamos aliás que, dada a maneira peculiar de ser de Inácio, o *modus parisiensis* não é um *plus* para ele, mas antes um complemento. Se virmos bem a estrutura dos *Exercícios Espirituais*, antes de o viver em Paris, o *modus parisiensis* já fora uma «descoberta» de Inácio.

Por outro lado, na sua pedagogia, Inácio deixou-se influenciar, por grandes humanistas, como Erasmo e Vives, embora de modo diverso. Erasmo era anti-hierarquia da Igreja. Por isso, Inácio, conquanto nutrisse por ele uma grande admiração, não o aconselhou aos alunos das Escolas da Companhia de Jesus, ao contrário de Vives que era mais dócil nesta questão.

Esta pedagogia feita de experiência vê-se na forma como Inácio dava corpo a uma ideia. Era um homem muito sábio. Antes de chegar a uma conclusão sobre um determinado aspecto, rezava e experimentava tudo no campo. É o que se vê, por exemplo, num dos grandes princípios da pedagogia inaciana: o *princípio de adaptabilidade*, que consiste em respeitar uma casuística na aplicação dos princípios gerais. Dizendo de outro modo, os princípios gerais deveriam adaptar-se, acomodar-se, tendo em conta as circunstâncias de lugares e pessoas e «nos casos particulares há-de haver grande variedade, consoante as circunstâncias de lugares e pessoas [...] haja Regras que se apliquem a todas as necessidades de cada colégio»²⁶. E é esta característica que dá força à pedagogia inaciana, porque a torna realista e, por isso, exequível.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, nn. 54-86; Ricardo García-Villoslada, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria, o.p. (1507-1522)*, Tesi PUG, Analecta Gregoriana 014, Romae, 1938, 440ss.; Jules Quicherat, *Histoire de Sainte Barbre - collège, communauté, institution*, Vol. 2, Paris, Libr. Hachette, 1861, 139 e 409.

²⁶ Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus*, n.º 395.

6. Pedagogia normativizada e hierarquizada

Uma das notas mais características da pedagogia inaciana deriva da sua estruturação a partir de um Regulamento. Todos os intervenientes no acto educativo, educadores e educandos, estavam sujeitos a um Regulamento que ditava a ordem e o método.

Isto resulta um pouco do dito anteriormente. Inácio, homem metódico por natureza, percebeu que, para progredir era necessária uma metodologia funcional. Encontrou-a, como sabemos, no *modus parisiensis*²⁷.

Por outro lado, o Regulamento dava a Inácio a possibilidade de conjugar dois aspectos: o colectivo e o individual. Para ter êxito, uma instituição escolar deve preocupar-se com o todo, sem descurar a parte. A *cura personalis* foi sempre uma das grandes preocupações de Inácio. Mas esta, somente poderá ser uma realidade se o corpo funcionar bem como um todo, porque só assim estarão criadas as condições para a parte se desenvolver harmoniosamente.

É por isso que a *Ratio* chega a pormenores como o horário das lições e matérias a ensinar e a aprender, a forma e o modo de corrigir, castigar, premiar, etc.²⁸. Deste modo se pretende evitar todo o anarquismo docente e educacional, tendo sempre em conta, já se sabe, as circunstâncias de tempos e de lugares. A *Ratio* tenta sancionar, no fundo, o que a experiência revelou como um êxito.

Um Regulamento não pode ser funcional sem uma hierarquia forte, porque esta cria laços de união entre as pessoas. Uma instituição hierarquizada, com uma estrutura «decisional» forte dá mais garantias de sucesso. É uma hierarquia forte que dá visibilidade e dinamismo a qualquer Regulamento, quer se chame *Ratio*, quer *Ordenamento de Estudos*, ou outra coisa qualquer...

A *Ratio* só poderia funcionar com uma estrutura hierárquica forte. A Companhia de Jesus já a tinha, e a *Ratio*, a partir das *Constituições da Companhia de Jesus*, nada mais fez, que

²⁷ O *modus parisiensis* pode ser caracterizado por quatro pontos concretos: distribuição dos alunos em classes; uma actividade constante dos alunos nos seus exercícios escolares; incentivos para o trabalho escolar e união da piedade e bons costumes com as letras. Cfr. José Manuel Martins Lopes, *O Projecto Educativo da Companhia de Jesus*, pp. 77-90.

²⁸ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, nn. 52, 331, 260, 274, 280, 281-285, 81, 315-316, 278, 279, 305-317...

substanciá-la no campo pedagógico. Para se impor, A *Ratio* precisou do «sistema» monárquico que vigorava na Companhia. Foi este que permitiu unanimidade no pensar, no sentir, no decidir e no actuar, sem deixar de respeitar as diferenças.

Dada esta estrutura, podemos dizer que a pedagogia dos jesuítas era e é vertical. O Reitor era a figura nomeada pelo Provincial que assegurava a unidade, a que era a cabeça de toda esta hierarquia. Ele era a pedra angular de todo o edifício educacional. Além de ser o ente responsável no andamento de toda a instituição, o Reitor deve ser o modelo do educador.

Por isso, mais do que mandar exige-se-lhe que governe ²⁹.

É bom ter sempre em conta que, para Inácio, quem tem um poder de autoridade serve, pois a dita autoridade é uma delegação derivada da autoridade de Deus. Assim, dentro do espírito inaciano, quem detém o «poder» deve assumir as suas responsabilidades, exercendo-o com autoridade (não com autoritarismo).

Santo Inácio tinha muito cuidado em escolher as pessoas para os lugares de responsabilidade. Por isso estabelece:

[o Reitor deve ser] homem de grande exemplo e edificação, mortificado em todas as más inclinações [...] provado na obediência e na humildade. Tenha também discernimento e aptidões para o governo, prática de negócios e experiência nas coisas do espírito. Saiba, a seu tempo, aliviar a severidade com a bondade. Seja cuidadoso, sofredor no trabalho e homem de letras. Seja, enfim, homem de quem os Superiores se possam fiar, e em quem possam delegar com segurança e autoridade ³⁰.

O Reitor devia preocupar-se com o bem espiritual-religioso dos que estavam sob o seu encargo e com o progresso das suas qualidades humanas, de carácter e de ciência ³¹. Isto é, ele devia tentar conjugar harmónica e simultaneamente a *virtus et litterae*.

Por outro lado, era ele o responsável último pela condução didáctica, dentro de cada Escola da Companhia de Jesus. Deveria velar para que o espírito das Constituições fosse

²⁹ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 419-439.

³⁰ *Ibidem*, n. 423.

³¹ Cfr. *Ibidem*, n. 424.

vivido por cada um dos alunos e por cada um dos educadores. Com este intuito chegava-se ao mais ínfimo pormenor: era ele o responsável último dos horários, programas, livros a seguir, do aproveitamento de cada um, etc. Era este espírito que deveria informar a pedagogia e dar a unidade e a ordem que se pretendia³². A *cura personalis*³³ é já aqui uma realidade bem palpável. A pedagogia diferencial de que hoje se fala, já aqui está bem patente. Na mesma linha viria a *Ratio*³⁴.

No entanto, esta hierarquia piramidal da Escola, cujo cume era ocupado pelo Reitor, era «moderada» por uma certa colegialidade. Se a figura do Reitor surgia como um pai, a Escola deveria aparecer como uma família onde a caridade deveria ser a palavra-mestra. Numa estrutura tão complexa como um Colégio, o Reitor não podia exercer a cem por cento uma *cura personalis*, que, no fundo, era o mais procurado. Ora, com as escolhas que fazia dos seus colaboradores (prefeitos), o Reitor «amenizava» o sistema monárquico que à partida poderia parecer absolutista. Estes colaboradores funcionavam como uma espécie de conselho colegial do Reitor. Com ele deveriam reunir de tempos a tempos, para darem conta do andamento das coisas e definirem estratégias a seguir. Os prefeitos deveriam aplicar as normas dadas pelo Reitor e tinham, por sua vez, como colaboradores, professores e prefeitos de disciplina de cada grupo³⁵.

No espírito da primeira pedagogia dos jesuítas, a ideia de uma estrutura colegial entre os educadores está somente semeada, mas não desenvolvida. Pretendia-se insistir nos elementos directivos – Reitor e Prefeito de estudos – como eixos de unidade e de organização. O primeiro desenvolvimento sério da ideia colegial foi posterior, assinalado incipientemente na *Ratio* de 1599 que Aquaviva promulgou. Foi a necessidade de delegar funções, devido à impossibilidade de um contacto directo e pessoal do Reitor com todos, que levou pouco a pouco a uma estrutura mais complexa³⁶.

³² Cfr. *Ibidem*, nn. 419-439.

³³ Cfr. José Manuel Martins Lopes, *O Projecto Educativo da Companhia de Jesus*, pp. 162-164.

³⁴ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, nn. 68-91.

³⁵ Cfr. *Ibidem*, nn. 2, 69, 85, 125, 328...

³⁶ Cfr. Miguel Bertrán Quera, *op. cit.*, p. 16.

7. Pedagogia de interdependência entre os níveis religioso, caracterológico e escolar

Esta característica resulta do facto de a pedagogia inaciana ser uma pedagogia de síntese e de integração. Preocupa-se com a formação integral do aluno. *Virtus et litterae* significa isso mesmo, que todas as dimensões do ser humano sejam educadas: alma, espírito e corpo. *Virtude* indica o campo do religioso, principalmente enquanto praticado por uma conduta moral, mas também inclui, como condição prévia, o domínio das paixões e a formação do carácter. Consequentemente, com a palavra *virtude* ficam assinalados os níveis religioso-espiritual e humano caracterológico. Por outro lado, com a palavra *letras* indica-se todo o campo cultural de estudos e formação intelectual³⁷.

³⁷ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 392, 440 e 481-483; Miguel Bertrán Quera, *op. cit.*, p. 16.

Educar uma personalidade unitária, harmoniosa, implica, portanto, em primeiro lugar, conhecer bem o ser humano e, depois, não descurar nenhuma dimensão, por mais pequena que seja. Inácio nunca separou corpo e alma, nunca os «dualizou». O ser humano é unitário. Assim como nunca dualizou matéria e espírito, ciência e religião. Para ele, Deus era o princípio de todas as coisas criadas. O Deus da ciência era o Deus da religião, o Deus da alma era o Deus do corpo, o Deus da matéria era o Deus do espírito. Por isso, ele nunca fraccionou o ser humano em «gavetas» educacionais: religião, ciência, espírito, intelecto, carácter, *v.g.*, não se podem separar em compartimentos estanques na educação do homem.

Nesta linha vão os *Exercícios Espirituais*. Eles apontam para um objectivo espiritual-sobrenatural, sem negar o humano. O exercitante que opta definitivamente por Jesus Cristo coloca em jogo todas as suas dimensões humanas e sobrenaturais. É nas opções conscientes e livres pela pessoa de Jesus Cristo que o homem vai cristificando o seu carácter³⁸.

³⁸ Cfr. I. Iparraguirre e C. De Dalmases (eds.), *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, B.A.C., 1982, pp. 175-177.

Ninguém pode exigir a outro o que não vive. É por essa razão que, dentro da lógica inaciana, se exige ao Reitor, prin-

cipal modelo, e também a todo o educador, virtudes religioso--espirituais, como o sentido de autoridade paterna de grande exemplo e edificação, a mortificação, a obediência e a humildade e virtudes humanas, como o ser cuidadoso com os alunos, ou ser trabalhador³⁹. Também se lhe exige que tenha doutrina, que seja diligente, benevolente, atencioso nas respostas, e que se esforce por fazer que os escolásticos tenham bom aproveitamento⁴⁰. Por outro lado, ao mestre pede-se que se conforme com a capacidade dos ouvintes⁴¹, que seja inteligível, que seja parco em palavras, que explique coisas úteis, seguras e não novidades perigosas⁴². Estas últimas qualidades entram já no âmbito do docente-escolar.

Também as *Constituições* partem do religioso como atitude fundamental na educação do educando. Um aluno que se disponha bem com Deus está em condições de aprender bem. A recta consciência é a porta para um estudo eficiente. Pensamos ser este um pressuposto básico na pedagogia inaciana. Por isso, Inácio diz que o aluno deve ter uma «alma pura e uma intenção recta no estudo»⁴³ e não procurar nele «senão a glória divina e o bem das almas. Para este fim, peçam frequentemente na oração a graça de progredir na ciência»⁴⁴. Será isso que fará do estudo uma missão, porque os alunos «devem [...] decidir-se a ser estudantes aplicados, persuadidos de que não podem nos colégios fazer nada mais agradável a Deus Nosso Senhor que estudar»⁴⁵ com recta intenção. Portanto, a dimensão religiosa aponta para a missão, neste caso, para a escola, para uma aprendizagem com máximo aproveitamento.

Dentro desta linha, Inácio, nas mesmas *Constituições*, aponta as virtudes da abnegação e da humildade como condições prévias e necessárias para fortalecerem a vontade no estudo⁴⁶. Procura-se, portanto, que fé e razão caminhem de mãos dadas, a fim de que o estudante consiga ser um estudante a sério, juntamente com um esforço da vontade por ir tirando impedimentos como a dispersão mental, preocupação, ocupações e conversações alheias ao estudo⁴⁷.

³⁹ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus*, n. 423.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, nn. 423-424.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, nn. 358, 410, 456 e 464.

⁴² Cfr. *Ibidem*, nn. 358, 369, 378 e 464.

⁴³ *Ibidem*, n. 360.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, n. 361.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, nn. 289 e 307.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, nn. 244, 247...

Na pedagogia inaciona, os níveis religioso, caracterológico e escolar andam de mãos dadas. O religioso dá o clima, a orientação e a motivação fundamental; o humano-caracterológico a terra apta das disposições e das atitudes da mente, vontade e sentimento sobre os quais semear as ideias, princípios e hábitos intelectuais. Ora, são precisamente estes últimos que constroem o terceiro nível do escolar: a formação académico-científica ⁴⁸.

⁴⁸ Cf. Miguel Bertrán Quera, *op. cit.*, p. 18.

A Igreja em Portugal, particularmente os sectores que trabalham directamente com os jovens, dispõe agora de um documento intitulado *Bases para a Pastoral Juvenil*. Foi elaborado pela Conferência Episcopal Portuguesa em Assembleia Plenária reunida em Fátima, em Novembro de 2002. Respondeu, assim, ao apelo dos Responsáveis da Pastoral Juvenil, cuja experiência de várias anos

levou a solicitar à CEP «um conjunto de orientações básicas que sejam comuns a todos quantos na Igreja se dedicam aos jovens, respeitando a especificidade das diversas instituições e promovendo a maior convergência e comunhão entre elas»¹. Pretendendo dar continuidade à acção já desenvolvida, tais orientações fornecem às Dioceses e aos Movimentos Apostólicos Juvenis um quadro referencial que lhes permita estabelecer procedimentos adequados às respectivas realidades concretas.

O documento elaborado pela nossa Conferência Episcopal parece surgir também na sequência do *X Simpósio do Conselho das Conferências Episcopais da Europa* (CCEE), realizado em Roma, em Abril do mesmo ano. O texto sobre o qual este trabalhou intitula-se *Os Jovens da Europa na mudança. Laboratório da Fé*. Nele se desenvolve uma reflexão teológica a partir duma análise do mundo dos jovens do nosso continente. As *Bases para a Pastoral Juvenil*, elaboradas em Portugal, devem muito a este Simpósio, dele aproveitando certas linhas

Apresentação da reflexão teológica sobre os jovens na Europa e a da transmissão da fé proposta pelo Conselho das Conferências Episcopais da Europa e recolhida em parte nas *Bases para a Pastoral Juvenil* da Conferência Episcopal Portuguesa. Clarificação do significado da «crise» enquanto desafio pastoral; necessidade de elaborar uma proposta experimental da fé; através de itinerários de fé, indutivos mas interpeladores; transformando a crise em oportunidade para aprofundar a natureza da fé.

¹ Assembleia Plenária da CEP, «Bases para a Pastoral Juvenil», *Lumen*, Ano 63, Série III, n.º 6, Nov/Dez 2002, p. 61.

de força e também vocabulário importante. Aliás, procuram aplicar ao nosso contexto português a dinâmica que nele foi gerada. Começando por enunciar algumas implicações do mundo dos jovens para a vida da Igreja – «princípios de ordem geral» –, continua com uma série de «orientações pastorais» e acaba com a indicação de «estruturas» necessárias para levar por diante o que se pretende.

A reflexão, que agora é feita, pretende dar relevo a certas ideias avançadas pelo Simpósio europeu e posteriormente recolhidas no documento português.

1. Falar de *crise*

Não é raro as conversas sobre a pastoral juvenil oscilarem entre a convicção profunda de que a fé cristã tem uma palavra a dizer aos jovens de hoje e a dificuldade em lhes abrir efectivamente o coração para ela. Pode, porventura, cair-se na tentação de pensar que a visão cristã da existência humana e o modo como uma grande parte dos jovens se situa actualmente na vida são duas realidades que pouco ou nada têm a ver uma com a outra. A dificuldade em cativar o interesse deles, o fracasso de certas iniciativas de evangelização e a impressão de que o resultado obtido está aquém do que seria de esperar pelo esforço feito, são aspectos que podem alimentar a ideia dessa tal disjunção.

Porém, uma vasta experiência de trabalho com os jovens desmente isso por completo. Muitos agentes pastorais não têm quaisquer dúvidas sobre a capacidade de os jovens se abrirem à fé cristã e até sobre a apetência que têm por ela. Segundo eles, a evangelização dos jovens é uma missão fecunda, embora possa ser árdua pela preparação, imaginação, carisma e convicção que exige. Pode ser experimentada também como uma tarefa atraente e gratificante, quando se vêem jovens a serem verdadeiramente tocados pela acção de Deus.

O problema não reside então na mensagem cristã enquanto tal, mas na forma de a apresentar. Isto parece, aliás, uma conclusão banal entre os agentes pastorais e não só.

Mas, se a levarmos verdadeiramente a sério, talvez possamos perceber a crise actual de transmissão da fé dum modo que nem sempre tem sido claro para muita gente. Quase todos estão convencidos da existência dessa crise, mas uma boa parte parece não saber o que fazer com ela. É provável que o desconhecimento dum definição clara deste conceito de *crise* leve a atribuir-lhe uma conotação demasiado negativa.

Contornos duma definição

Segundo a recente Carta dos bispos franceses, aos católicos do seu país, foram «abalados os *savoir-vivre* fundamentais que veiculavam as grandes tradições» nas nossas sociedades². Significa isto, antes de mais, que estamos perante um problema que não afecta apenas a fé cristã. Nas nossas sociedades de fragmentação e sincretismo cultural, assim como de constantes transformações, está em crise praticamente tudo o que é transmissão de saber dum geração à que se lhe segue. É uma crise de toda a memória que comporta uma determinada visão da existência humana, uma crise das doutrinas, das instituições e dos valores. Digamos, então, que a crise actual de transmissão da fé é sintoma dum fenómeno mais vasto.

Está em crise o próprio tecido humano em que precisa de se apoiar a existência de cada um. Torna-se difícil estruturar coerentemente uma personalidade de acordo com uma determinada visão da vida. A precariedade dos laços de família e de comunidade desagrega a referência espacial que deveria reforçar aquilo que se recebe em ocasiões explícitas de formação cristã. Desagrega também a continuidade no tempo que deveria permitir que essa formação se consolidasse no interior da pessoa.

Mesmo onde tal precariedade não se verifica, é possível que haja um desalinhamento entre os diversos intervenientes no processo formativo dos mais novos. Pode não valer de muito o esforço da Igreja, quando nem a família nem a escola vão na linha dela. Refira-se o caso em que os pais enviam

² Les évêques de France, *Proposer la foi dans la société actuelle III. Lettre aux catholiques de France*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 24.

o filho à catequese de base, quando eles praticamente não vivem a fé. Convém salientar também que dificilmente se conseguirá uma formação cristã adequada, apenas com uma hora de religião e moral por semana no ensino secundário. Nos E.U.A., por exemplo, as escolas católicas são livres de organizarem várias aulas por semana com vista a essa formação. Pode acontecer, ainda, que a família e a escola andem de costas voltadas. Há pais cristãos que se queixam da escola, porque o ambiente que nela se vive desfaz aquilo que eles pretendem construir em família. Mas há também professores cristãos que procuram dar uma boa formação aos seus alunos e consideram que o ambiente familiar contraria o seu esforço. Enfim, não se pode esquecer que os grandes meios de comunicação social são capazes de neutralizar os valores que muitos pais desejam comunicar aos seus filhos. Referimo-nos sobretudo à televisão, considerada como a grande *baby-sitter* dos nossos tempos.

Quando as instituições com influência sobre o crescimento dos jovens andam desalinhas, a formação cristã que lhes é oferecida dificilmente ganha lastro na sua personalidade. A Igreja costuma ser a parte fraca na competição que se gera entre tais instituições. O que eles captam nessa formação dificilmente lhes passará dos sentidos para o coração. Provavelmente vêm já habituados a dispersarem-se ao sabor do que lhes atrai a atenção e a evoluírem por impulsos descontínuos. Está-se perante um crescimento em *zapping* que dificulta a formação na fé, na medida em que vivê-la exige algo mais do que pensar simplesmente «com os olhos»³. De facto, os jovens parecem mais inclinados a coleccionar emoções avulsas, possibilitadas por ofertas pastorais escolhidas *à la carte*, do que a seguir um percurso de formação estruturado no tempo⁴. Uma peregrinação a pé, uma excursão de cariz religioso, um fim-de-semana de convívio, ou mesmo uma via-sacra, são propostas que podem suscitar uma forte adesão. Importa saber, no entanto, se a vivência desses momentos chega a mover eficazmente o coração.

³ Conselho das Conferências Episcopais da Europa, «Os Jovens da Europa na mudança. Laboratório da fé» (Documento de Base), *Lumen*, Ano 63, Série III, n.º 3, Maio/Junho, 2002, p. 16 (n.º 3).

⁴ Assembleia Plenária da CEP, *op. cit.*, p. 62 (n.º 4).

Desafio pastoral

A crise do próprio tecido humano que deveria ajudar a formação cristã a consolidar-se no coração do jovem sugere-nos uma enorme tarefa pastoral. É evidente que, numa sociedade democrática e pluralista, não se pode obter por decreto o acordo entre as várias instâncias educativas, cuja influência se repercute no processo de transmissão da fé. A Igreja pode é lutar por uma maior liberdade de acção que facilite uma formação na fé mais sólida. Porém, o grande trabalho tem de ser feito a partir da base, congregando uma série de esforços no sentido de desenvolver espaços de cultura cristã no seio da atmosfera cultural mais vasta, de dispersão, sincretismo e descontinuidade temporal: promover escolas cristãs de pais, para que estes apoiem mais os filhos na integração da fé; cultivar os laços de comunidade com iniciativas paralelas às celebrações litúrgicas⁵, de modo a que ela se torne mais consciente da sua responsabilidade no quadro da Igreja; apostar em actividades extracurriculares nas escolas cristãs, como forma de desenvolver um ambiente propício à consideração da fé; enfim, incentivar as associações de famílias com vista a troca de experiências, apoio mútuo e amplificação duma voz que se quer fazer ouvir no conjunto da sociedade. A formação na fé cristã terá tanto melhores condições de sucesso, quanto mais humanamente coeso e espiritualmente vivo for o suporte comunitário em que ela decorre.

Da definição que aqui foi dada de *crise*, se depreende que ela não é forçosamente da tradição cristã enquanto tal. O problema está na forma de fazer passar esta às novas gerações. Porém, se não se fizer urgentemente um estudo aprofundado da situação e não se puserem em prática novos modos de transmissão, o problema repercutir-se-á sobre a própria tradição. Com o arrastar do tempo, a ineficácia da transmissão resultará na perda da visibilidade e da pertinência social da mundividência cristã. Se o carácter provisório de qualquer método de evangelização deve ser considerado como normal no contexto da nossa sociedade actual, a ausência

⁵ Talvez não sejam precisas iniciativas sofisticadas para cumprir este objectivo. Pode facultar-se, por exemplo, o simples encontro para café num espaço contíguo à igreja, logo após a missa dominical.

prolongada de novas soluções pode ter consequências sérias para a Igreja. Requer-se, então, uma grande flexibilidade pastoral, avaliando continuamente o que se faz e imaginando novos modos de actuar. Hoje em dia, evangelizar significa experimentar, sabendo que cada método de trabalho, entretanto adoptado, vale para uma situação específica e não necessariamente por muito tempo.

2. Uma fé a elaborar

Para repensar a transmissão da fé cristã, é preciso saber por onde começar. É um dado adquirido que não serve um qualquer método dedutivo e voluntarista, ainda que bem elaborado, que conceba a transmissão como simples transporte dum conteúdo da procedência até ao destinatário. Será extremamente difícil despertar o interesse dos jovens por uma proposta que não tenha em conta, de alguma forma, as vias pelas quais eles poderão eventualmente acolhê-la. O que vivem ao nível da experiência é o critério de avaliação de tudo o que lhes vem a partir do exterior. Não basta que uma proposta seja boa em si; ela tem de ser pertinente, isto é, de vir a propósito do que se vive tanto positiva como negativamente. A experiência pessoal prevalece hoje sobre a autoridade exterior, de tal modo que o crédito desta assenta na capacidade de se dirigir àquela. Mais ainda, a experiência que o jovem valoriza hoje em dia é a que se apresenta como gratificante, seja porque tem uma tonalidade explicitamente agradável, seja porque, exigindo embora algo da pessoa, vem ainda em seu próprio benefício. O jovem pode não ser muito claro a descrever o mundo da sua experiência, mas faz desta um tribunal implacável no julgamento de tudo o que é posto à sua frente e requer a sua adesão.

Sabe-se também que já não serve um método de evangelização que tenha correspondido ao tipo de abertura que as gerações anteriores lhe mostravam. A pastoral num Centro Universitário, por exemplo, dá-se muito facilmente conta disso. Este é o género de instituição onde mais se nota a mudança

das gerações. Dada a duração limitada dos cursos superiores, a população estudantil desse Centro muda quase por completo em pouquíssimos anos. O ambiente que aí se vive altera-se rapidamente, sendo possível que certas propostas com grande êxito em anos anteriores deixem de dar resultado. Isto pode causar alguma perplexidade aos agentes pastorais, pois mesmo a aceitação da inevitabilidade das mudanças e o desprendimento em relação a métodos do passado não evitam a dificuldade de inventar novas maneiras de abordar os jovens. Este é um trabalho fortemente marcado pela instabilidade, uma vez que se desenvolve na fronteira entre dois tempos, um que está em vias de desaparecer e outro que está a chegar ou mesmo já aí. O problema reside sobretudo na falta de modelos que permitam preparar, um pouco de antemão, o encontro com o tempo que agora surge. Esta sensação de estar perante o desconhecido não é, aliás, exclusiva da pastoral juvenil; é um desafio que se coloca actualmente em muitos sectores da Igreja ⁶.

⁶ Les évêques de France, *op. cit.*, p. 22.

Entrar no mundo dos jovens

É preciso, então, mergulhar a sério no mundo dos jovens para aí descobrir novas aberturas à possibilidade da fé. Torna-se necessário perscrutar no seu modo de pensar, de querer e de sentir, aquilo que pode ser receptivo à proposta da fé. Estes canais por onde ela pode ter acesso aos jovens são evidentemente os mesmos pelos quais eles próprios poderão vir a agarrá-la. São aquilo a que se pode chamar os «vectores operacionais» da fé ⁷: uma expressão que, embora nunca apareça no último Simpósio dos bispos europeus, alude a uma preocupação evidenciada ao longo do documento que lhe serviu de base. De geração em geração, há uns vectores da fé que caducam e outros que emergem. Serão tanto mais eficazes, quanto mais corresponderem às fomes e sedes profundas dos jovens e, portanto, mais carregados estiverem de significado humano para eles. É precisamente sobre este significado que deverá assentar a proposta da fé; doutro modo, não se vê

⁷ Jacques Hamaide, *Dire la foi*, Paris, Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1983, pp. 69-70.

como ela possa ser interiorizada. Várias são as passagens do «Documento de Base» do Simpósio que mostram essa preocupação, algumas até com vocabulário sugestivo. Do ponto de vista geral, reconhece-se aí que «os jovens constituem problema, mas são também um imenso recurso»⁸. Por exemplo, o facto de atribuírem um valor absoluto à liberdade individual, e defenderem o direito de cada um a situar-se na vida conforme entender, não impede que desejem conhecer verdadeiramente aquilo que o Evangelho de Jesus Cristo lhes tem a propor. O seu interesse multiforme e instável reserva também espaço para que o Evangelho lhes comunique o que tem de próprio⁹. Numa perspectiva mais de detalhe, o referido documento fala na necessidade de «recolher os sinais ‘proféticos’ que estão presentes nas experiências dos jovens em relação à fé»¹⁰. Incluem-se aqui as suas exigências, as suas carências, os seus mal-estares e os seus apelos, enfim, os seus «pedidos existenciais profundos»¹¹.

O mundo dos jovens tem uma importância muito particular na vida da Igreja, pois indica-nos algo com que teremos de contar daqui para o futuro. Através deles, poderemos ter uma ideia das transformações culturais que estão em curso entre nós. É por isso também que aquilo que eles experimentam já hoje em relação à fé, nos permite «discernir os sinais – mesmo se eles são por vezes incertos, fracos, problemáticos e ambíguos – da emergência de uma nova inculturação da fé nesta Europa em mudança»¹². Este modo de caracterizar os ditos sinais é, aliás, significativo. De facto, não há dúvida que a estrutura do jovem está impregnada pela força dum desejo profundo que é próprio de qualquer ser humano. O problema está em descodificá-lo no nosso contexto cultural em que a confusão das referências exteriores é facilmente interiorizada por quem não tem capacidade de se distanciar dela. Tal problema não é sentido apenas pela pessoa ou comunidade que acompanha o jovem em causa; é possível que ele próprio não saiba bem o que deseja verdadeiramente. Muitas vezes parece que a sua vontade é dispersa, difusa e instável. Quando se procura propor algo que pode vir a comprometê-lo, tem de

⁸ Conselho das Conferências Episcopais, *op. cit.*, p. 18 (n.º 9).

⁹ *Ibidem*, p. 20 (n.º 12).

¹⁰ *Ibidem*, p. 15 (n.º 2).

¹¹ *Ibidem*, p. 22 (n.º 17).

¹² *Ibidem*, p. 17 (n.º 7).

se avançar em função de impressões e palpites sobre a sua capacidade de abertura e de adesão. Nestas condições, a fé cristã deve ser apresentada de modo experimental, dando pequenos passos com base em pequenas certezas. Sabendo de antemão que os percursos de crescimento na fé tendem a ser marcados pelo aleatório, é importante que a pastoral juvenil associe as dúvidas, que possa ter neste processo, à convicção de que a acção divina trabalha no coração humano.

Laboratório da fé

Precisamente para frisar esta ideia de que a fé do jovem tem de ser continuamente elaborada, o Simpósio dos bispos europeus usa uma expressão sugestiva: «laboratório da fé»¹³. Apareceu, pela primeira vez, num discurso de João Paulo II, por ocasião da XV Jornada Mundial da Juventude (JMJ), que teve lugar no verão de 2000. Foi, mais precisamente, na Vigília de Oração de 19 de Agosto, em Tor Vergata, nos arredores de Roma. O Papa empregou aí a referida expressão seis vezes, para caracterizar o tipo de experiência de fé a que são convidados os jovens de hoje. Trata-se dum conceito inovador. De facto, a palavra laboratório não parece remeter para uma imagem tradicional da linguagem da fé. Alude, antes, ao dinamismo da pesquisa, da experimentação de hipóteses e da chegada a novas descobertas. O Papa parecia ter consciência de que muitos daqueles que o ouviam fizeram cursos que lhes permitiram relacionar-se com as ciências modernas. Estaria também atento ao facto de que os jovens vivem hoje marcados por um ambiente pluralista e andam à busca de experiências que se lhes anunciem prometedoras para a organização da sua vida¹⁴.

O Evangelho é apresentado como uma palavra que convida a fazer uma experiência. Essa palavra contém um apelo que, fazendo-se sentir no coração do ser humano, desencadeia um movimento que o afecta inteiramente e extravasa para fora de si. Tende a desembocar naturalmente numa resposta que dá sentido à existência no seu todo. João Paulo II refere duas

¹³ *Ibidem*, pp. 16-17 (n.º 5, 7).

¹⁴ Henri Madelin, «Les laboratoires de la foi», *Christus* 48 (2001), 367.

passagens bíblicas para ilustrar a sua expressão 'laboratório da fé'. A primeira é a pergunta de Jesus aos discípulos, na região de Cesareia de Filipe: «E vós, quem dizeis que Eu sou?» Pedro responde então: «Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo»¹⁵. Aqui se detecta o mistério do início e da maturação da fé. A segunda passagem é o episódio de Tomé no Cenáculo de Jerusalém após a ressurreição de Cristo. Desta vez, a incredulidade da pessoa, o encontro com Jesus Cristo e a resposta de fé evidenciam-se dum modo mais profundo¹⁶.

¹⁵ Mt 16, 15-16.

¹⁶ Jo 20, 24-29.

Para o Papa, o encontro dos jovens em Roma aparece também como um laboratório da fé. É natural que, como crentes, se defrontem com interrogações e dificuldades. Mas podem «experimentar também uma gradual maturação na consciência e na convicção da sua própria adesão de fé»¹⁷. É possível que o jovem encontre Jesus Cristo no laboratório íntimo do seu ser, pois ele permite-lhe experimentar aí a sua presença. Daí poderá resultar uma declaração de fé convicta, à semelhança do que aconteceu com Tomé.

¹⁷ João Paulo II, *Discurso na Vigília de Oração da XV Jornada Mundial da Juventude*, Tor Vergata, 19 de Agosto de 2000, n.º 3.

A propósito da expressão 'laboratório da fé', D. José Policarpo considera que a desestruturação interior do jovem, alimentada pela confusão das referências socioculturais, requer uma caminhada de elaboração da sua personalidade crente. Na medida em que a comunidade eclesial o ajudar a encontrar Jesus Cristo e criar condições propícias ao trabalho do Espírito no seu coração, o jovem poderá ir construindo as suas próprias sínteses pessoais, a partir do que for captando das experiências e dos ensinamentos que lhe são oferecidos. Irá aprendendo a posicionar-se na vida como criatura de Deus e tomando assim consciência do seu lugar no mundo. Não se trata, portanto, duma integração pessoal qualquer; é um processo que surge, evolui e deve ser interpretado no ambiente específico da fé¹⁸.

¹⁸ «Entrevista com D. José Policarpo», *Lumen*, Ano 63, Série III, n.º 3, Maio/Junho 2002, pp. 35-36.

Mas o carácter experimental do crescimento na fé nunca poderá reduzi-la a algo menos do que ela é na sua essência. A substância da fé não é negociável, por mais que se aceitem as inflexões, os ziguezagues, os recuos, as rupturas, enfim, toda a obscuridade que possa existir na sua vivência. Quer isto

dizer que a apresentação da fé aos jovens supõe exigências de que não abdica. Declara a abertura a um Deus que se manifesta em três pessoas – Pai, Filho e Espírito Santo – e, deste modo, nos cria, salva e santifica. Ajuda-nos a fazer face ao mal, tanto no coração humano como no mundo que nos rodeia. Convida-nos a progredir no conhecimento de Deus para irmos aderindo a Ele com mais profundidade. Para isso, abrimos a Sagrada Escritura, cujas páginas nos relatam uma história ao longo da qual Ele se foi manifestando e que culminou em Jesus de Nazaré, que passou a vida fazendo o bem e fez a experiência da cruz e da ressurreição. Finalmente, é uma fé que, lembrando como Deus está implicado na nossa existência, nos exorta ao esforço constante da conversão pessoal, do serviço fraterno e do empenhamento na construção dum mundo melhor. Sendo isto o núcleo da fé cristã, é basicamente isto que a evangelização tem de pôr diante dos jovens de hoje. Com toda a compreensão que possa mostrar pela singularidade dos percursos individuais, ela deve apelar a um acto que envolva a pessoa inteira perante Deus e não apenas uma parte que esta estivesse eventualmente disposta a disponibilizar de si mesma.

3. Itinerários de fé

Consciente desta necessidade de fazer passar o essencial da fé por uma caminhada de experimentação pessoal, o Simpósio, acima referido, fala em organizar itinerários de formação dos jovens. De facto, ‘laboratório da fé’ e ‘itinerários de fé’ são duas expressões que aludem ao que parece ser a ideia central deste Simpósio. Representam um progresso na percepção que os bispos europeus têm dos desafios postos pelas sociedades do seu continente à Igreja de que são responsáveis. Segundo eles próprios afirmam, os temas que vão sendo abordados nos sucessivos simpósios são sinal desse mesmo progresso.

Dum simpósio ao outro, esforçámo-nos por ter em conta, o mais objectivamente possível, as condições reais dessas sociedades: as suas forças e fraquezas, os sinais de vida e de morte que delas emanam e sobretudo as mudanças consideráveis que nelas decorrem sob os nossos olhos¹⁹.

¹⁹ Conseil des Conférences Épiscopales d'Europe, *La religion, fait privé et réalité publique. La place de l'Église dans les sociétés pluralistes*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 17.

No simpósio anterior (o IX), realizado em 1996, foi fundamental reconhecer que a vida de fé tem lugar num contexto de afirmação da liberdade individual. A fé já não é uma herança, mas escolha livre. Agora, o X Simpósio pensa nas implicações desta nova situação para o modo de apresentar a própria fé.

Organizar tanto quanto

Como será possível organizar itinerários de formação na fé, tendo em conta uma realidade bastante informe e instável como parece ser actualmente o mundo dos jovens? Como conceber uma estratégia pastoral com uma certa consistência, dando a primazia ao método indutivo? Sublinhe-se, em primeiro lugar, que todo o modo de propor a fé cristã tem de dar a conhecer o que esta é na sua essência. Não é legítimo considerá-la como um simples sector da existência humana que, em absoluto pé de igualdade com outros, pode estar à mercê do capricho individual. A fé é uma realidade que diz respeito à pessoa toda e à sua vida inteira. Ao pô-la, com simplicidade, à livre consideração do jovem, deve-se fazê-lo de modo a que ela interpele todo o seu ser. A fé precisa de ser apresentada em todo o seu vigor de experiência que dá sentido, sem nunca se impor como inevitável face à vontade individual. Assegure-se, pois, que esta apresentação, sem timidez nem preconceitos, decorra no inteiro respeito da liberdade da pessoa a quem se dirige. Aliás, não é por acaso que, após a catequese sistemática no período da infância, se passa à fase dos itinerários de fé, que abrem espaço para uma maior intervenção dessa tal liberdade²⁰.

A verdade é que a descoberta e o crescimento na fé não acontecem no vazio, mas têm de começar por algum lado. Propor a fé é, antes de mais, criar um ambiente onde o jovem se possa situar perante ela dum modo que lhe é próprio. Para que ele não se sinta invadido pela proposta que lhe é feita, é bom que esta não seja descarada, nem dê a impressão de que a Igreja é movida por uma qualquer lógica de interesse.

²⁰ Assembleia Plenária da CEP, *op. cit.*, p. 63 (n.º 10).

Contudo, mostrando compreensão, paciência e talvez até discrição face à possível desestruturação interior dos jovens, a Igreja precisa também de lhes inspirar uma confiança própria de quem sabe quem é e para onde vai. Os seus corações dificilmente se abrirão a ela, se lhes parecer que não está segura do que lhe é essencial. Uma Igreja assim não conseguirá despertar o interesse deles, muito menos para uma realidade que os pode comprometer a sério.

Em segundo lugar, o último Simpósio fala na necessidade dos tais itinerários de formação, mas sem os concretizar. Tem a noção de que não poderia chegar a esse ponto, devido à diversidade do espaço geográfico a que se refere. Situa-se, de facto, numa etapa anterior: «o desafio lançado ao simpósio é tentar delinear alguns exemplos sintéticos, espécies de modelos para elaborar [esses] itinerários»²¹. É uma tarefa que se apoia no facto de o mundo dos jovens apresentar certas características comuns no espaço europeu. Competirá depois às Igrejas locais prosseguir-la de modo mais concreto: «elaborar e desenrolar uma mensagem segundo modalidades de aproximação, de estrutura e de linguagem que sejam adaptadas» aos jovens com que têm de lidar²². Poderão suscitar, assim, a sua abertura à Palavra de Deus, tendo em conta a especificidade das suas inquietações, manifestadas directamente ou, pelo menos, dadas a perceber indirectamente.

Em terceiro lugar, as comunidades eclesiais locais não poderão esquecer que uma coisa é o itinerário de fé proposto, outra coisa são as diversas maneiras de o viver por cada jovem. Aquelas têm de estar abertas à distância que vai do proposto comunitariamente ao vivido pessoalmente. O facto de se discutirem as dificuldades verificadas hoje na evangelização dos jovens revela precisamente a descontinuidade que existe entre estes e ela. Tal descontinuidade não se elimina com uma qualquer estratégia pastoral por mais inteligente que seja. A proposta da fé pode ser aperfeiçoada de modo a adequar-se o mais possível à sensibilidade e ao desejo do jovem. Mas, mesmo assim, fica um hiato entre o raio de alcance daquela e a disponibilidade de percepção e adesão deste.

²¹ Conselho das Conferências Episcopais, *op. cit.*, p. 21 (n.º 15).

²² *Ibidem.*

É o jovem quem dá o passo final de aproximação à proposta. Por isso, a comunidade eclesial não pode querer introduzir a fé no seu coração por uma qualquer via sofisticada. Fazendo certamente uso de ocasiões, lugares e gestos, deve pô-la em comunicação com os aspectos que no jovem pareçam mais permeáveis à referida proposta. Será ele a ir buscá-la à *porta de entrada*, para que a sua vontade pronuncie a palavra final sobre o assunto.

A sabedoria do acompanhamento

Porém, isto não significa que a comunidade tenha acabado aqui a sua missão. Ela não deve ausentar-se, mas permanecer do lado de fora dessa *porta*, sempre à espera do jovem para o que for preciso: tentar responder às suas questões e também acompanhá-lo dando testemunho da fé que ela mesma vive. A comunidade será como o espelho diante do qual o jovem se pode ver e rever de modo a ir elaborando, ele mesmo, a sua personalidade crente. Terá de ser ele a fazê-lo, mas dificilmente o conseguirá se for abandonado à sua sorte. É possível que a vontade de ser senhor da própria decisão coexista com a insegurança quanto ao simples facto de ter que decidir. Reside aqui uma grande sabedoria da Igreja, que não quer fazer tudo no lugar do jovem, nem baixa os braços perante os fracassos pastorais. A formação da personalidade crente segue forçosamente o ritmo de cada um, pois é da construção da própria pessoa que se trata. Mas será de braço dado com a comunidade eclesial: «a identidade pessoal não é uma variável independente, nem um ‘produto’ social, mas um facto constitutivamente relacional»²³.

É fundamental neste processo o intercâmbio entre a comunidade dos que já são crentes e os jovens que entram em contacto com a fé. Não é apenas aquela que tem algo a oferecer a estes. Gera-se um fluxo de vida que conta com o contributo de todos os intervenientes e os beneficia igualmente a todos. Claro que os crentes dão o seu testemunho perante os recém-chegados. Mas estes poderão também fazê-los desco-

²³ *Ibidem*, p. 25 (n.º 26).

brir novas formas de se situar no universo da fé. Neste processo, não é apenas quem descobre a fé que se edifica a si mesmo. A comunidade cristã também se constrói a si própria, pois ao ser despertada para novas maneiras de crer e ao integrá-las no seu seio, sai enriquecida. Em última análise, de cada vez que alguém faz sua a fé cristã, é a Igreja que se gera a si própria. Está-se perante um verdadeiro acontecimento de 'eclesiogénesis'.

4. A situação crítica da fé

Se a crise do método tradicional de transmissão da fé cristã pode ser entendida como um problema, ela é também a oportunidade de aprofundarmos a natureza da própria fé. Perante o falhanço de certos procedimentos habituais, os agentes pastorais e a comunidade eclesial no seu conjunto podem despertar para uma realidade que talvez tenha sido negligenciada. De facto, enquanto a simples repetição das actuações do passado dá resultado, dificilmente se aprofunda o sentido do que se faz. Não se coloca a questão de distinguir aí entre o essencial e o secundário. Muito menos se imagina que a sucessiva acumulação de aspectos secundários pode vir a ofuscar o que é essencial. Corre-se, então, o risco de confundir o método de transmissão da fé com a essência da própria fé. Se não estivermos conscientes disso, só a ineficácia daquela nos poderá alertar para a necessidade de estudar melhor esta. Ter de encontrar formas de apresentação da fé, que sejam adequadas aos jovens de hoje, é uma excelente ocasião de a Igreja aprofundar em que consiste essa mesma fé.

Talvez após uma certa experiência de criatividade pastoral, incluindo naturalmente fracassos e não apenas êxitos, se compreenda melhor que tanto viver a fé como propô-la a outros implica passar por momentos críticos. A variação constante das situações da existência humana faz com que as coisas da fé possam ver-se sempre confrontadas com questões novas. Nada na fé pode, em princípio, considerar-se como um dado adquirido: não há certezas terrestres que a tornem

inteiramente segura de si própria, nem condições que garantam a invulnerabilidade das suas formas concretas ao longo da história. A fé é confiar de pessoa inteira em Deus, que permanecerá sempre um mistério para nós.

Mas ela é também um risco fascinante, uma aventura que vale a pena. Muitos são os crentes que estão convencidos disso. Convém, de facto, que eles o vivam primeiro, para comunicá-lo depois aos jovens que entram em contacto com o universo da fé.

A Outra Cidade: Os contos de Tomaz de Figueiredo

António Manuel Ferreira*

TEXTO LIDO
NA SESSÃO DE HOMENAGEM
A TOMAZ DE FIGUEIREDO,
NA BIBLIOTECA GERAL DA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA,
NO DIA 27 DE NOVEMBRO
DE 2002.

Nos «Apontamentos sobre as *Memórias de Adriano*», Marguerite Yourcenar escreve, a certa altura, o seguinte: «Fazer o melhor que puder. Refazer. Retocar ainda imperceptivelmente esse retoque. ‘É a mim próprio que eu corrijo ao retocar as minhas obras’, dizia Yeats»¹.

Não sei se Tomaz de Figueiredo (1902-1970) gostava de Marguerite Yourcenar, mas estou certo de que gostaria desta frase. Na verdade, a obra literária de Tomaz de Figueiredo é um «monumento de palavras» – para usar a expressão de um conhecido poema de David Mourão-Ferreira² – monumento de palavras vivas, ou simplesmente vivificadas pela memória afectiva do escritor. Monumento e memória são termos irmanados pela etimologia³, e contêm, em conjunto, as ideias de morte, de recordação e de construção⁴. O trabalho de Yourcenar é conduzido pela insistência no «refazer»; e Yeats, segundo Yourcenar, refaz a sua imagem, retocando a obra. O «monumento de palavras» é, por conseguinte, um meio de recordação construtiva e uma forma de permanência, isto é, uma tentativa de impedir a morte da memória. Ora, a obra de Tomaz de Figueiredo é, nas suas linhas axiais, uma reconstrução obsidiante de um universo cercado pela ameaça da ruína.

Não se trata, porém, de uma simples recuperação do tempo passado. Reagindo a uma crítica elogiosa de Óscar

Introdução ao universo estético do escritor, complexo e irredutível, situando a sua escrita num plano de recordação monumental do sujeito enquanto resistência à ameaça de ruína, que configura uma visão do mundo. Com algum desenvolvimento da problemática da classificação genológica das suas obras, propondo uma enumeração dos seus contos e indicando o lirismo e o realismo crítico como coordenadas estéticas deles.

¹ Marguerite Yourcenar, *Memórias de Adriano*, Lisboa, Ulisseia, 1981, p. 268.

² David Mourão-Ferreira, «Testamento», in *As Lições do Fogo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1976, p. 162: «Que fique só da minha vida/um monumento de palavras (...)».

³ Ver F. Martin, *Les Mots Latins*, Paris, Hachette, 1976, pp. 148-150.

⁴ Recorde-se, por exemplo, o verso inicial da ode 3,30 de Horácio: «Exegi monumentum aere perennius».

* Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro.

Lopes ao romance *A Toca do Lobo* (1947), o escritor enuncia, no prefácio a *Uma Noite na Toca do Lobo* (1952), uma ideia essencial para a compreensão da matriz estética e ética da sua escrita. Declarando sem reboço não apreciar a obra de Proust – quando já havia afirmado o seu desinteresse por Faulkner, Hemingway e Afonso Ribeiro – Tomaz de Figueiredo recusa, assim, a família literária que lhe havia sido designada por Óscar Lopes e define o tema central de grande parte dos seus livros:

⁵ Tomaz de Figueiredo, «Umhas poucas de palavras do autor», in *Uma Noite na Toca do Lobo*, 4.^a ed., Lisboa, Verbo, 1985, p. XIX.

⁶ Idem, «Umhas poucas de palavras do autor», in *A Toca do Lobo*, 6.^a ed., Lisboa, Verbo, 1984, p. XIII.

⁷ Idem, «Umhas poucas de palavras do autor», in *Procissão dos defuntos*, 2.^a ed., Lisboa, Editorial Verbo, 1967, p. XXII: «Pois não houvera eu de exaltar a escrita! Se desesperasse da escrita, que me restava então? Ela me tem servido, em troca do que a sirvo. Ela me serve a intenção de justiça, de menino meu fincapé, minha precisão de Deus.

⁸ Ver João Bigotte Chorão, *O essencial sobre Tomaz de Figueiredo*, Lisboa, IN-CM, 2000, p. 56: «Prosador da família de Vieira e de Camilo, tem-se comparado também Tomaz de Figueiredo a Aquilino. Mas, aqui, afigura-se menos seguro o parentesco. São ambos, sem dúvida, prosadores de grande exuberância vocabular, gulosos do termo inusitado ou castiço, com recurso ao regionalismo. Mas Aquilino é um escritor mais pitoresco, um grande prosador solar; Tomaz, até nas suas acrobacias verbais, é sobretudo um poeta nocturno, que não refreia um frémito sempre que reflecte sobre o mistério da vida e o mistério, mais insondável, da morte.

⁹ João Bigotte Chorão, *op. cit.*, p. 22.

E siga Diogo Coutinho em busca do Bem perdido, não do Tempo, o buscado por Proust – e faz sua diferença –, porque também eu, até hoje, e vai há uns seis anos, somente li página e meia de *A l'Ombre des Jeunes Filles en Fleur*, e confesso que não se me avermelha a cara, pois escrevo o autor enrodilhadamente, e falece-me a paciência⁵.

E num interessante prefácio de 1962, exalta *A Toca do Lobo*, esse «livro amado, porque nele sangra a essência de todo o meu Bem Perdido, ferida nem de assemelhar à do tempo, ferida sem nenhum limite»⁶. Buscando o «Bem perdido» e não o «Tempo», Tomaz de Figueiredo situa a sua escrita num plano de reconstrução «monumental» do sujeito, pois, como diz no prefácio a *Procissão dos Defuntos* (1954), «se desesperasse da escrita, que me restava, então?»⁷. No entanto, a reconstrução do «Bem perdido» não depende inteiramente da nostalgia de um tempo passado; porque o «Bem perdido» não é apenas um enunciado ético que sinaliza o percurso pessoal do escritor; é também a linha de rumo que enquadra uma visão do mundo alicerçada na observação atenta da sociedade portuguesa e da condição humana. Carecem, portanto, de pertinência as leituras que pretendam restringir a obra de Tomaz de Figueiredo a um solipsismo saudosista, ou, pior ainda, a um mero rendilhado estilístico, tributário de um léxico exótico e falsamente aquilinoano⁸.

João Bigotte Chorão diz-nos que

os contos d'*A Outra Cidade*, escritos em várias épocas – dos anos 40 a 70 –, mostram ao leitor as diversas facetas de um autor ora pícaro ora elegíaco, obsessivamente autobiográfico no seu mal de viver, inadaptado ao mundo burguês do dinheiro e ao mundo suficiente de bacharéis e doutores⁹.

não há, decerto, na literatura portuguesa contemporânea, exemplos de tão satírica truculência como aqueles que se encontram em muitas páginas do *Nó Cego*, de *A Gata Borralheira* ou do *Dom Tanas de Barbatanas*; mas tão-pouco se vislumbram, em contrapartida, voos líricos de mais transbordante sensibilidade que os voos que atravessam os céus familiares de *A Toca do Lobo*¹⁰.

Tomaz de Figueiredo é, por conseguinte, um escritor complexo, irreduzível a um retrato esquemático. E igualmente complexos são os seus contos, porquanto, quer no plano temático, quer no domínio dos processos estilísticos, não há diferenças essenciais entre o romancista, o novelista e o contista. Citando novamente Bigotte Chorão, «mais do que livros autónomos, os romances e contos de Tomaz de Figueiredo constituem um só livro, são obsessivos retornos ao mesmo mundo, voltas ou variações do mesmo tema»¹¹.

Este efeito de repetição propicia mesmo alguma incerteza quanto à terminologia genológica. Assim, *Procissão dos Defuntos* ora é uma novela, ora é um romance, consoante as edições; e *Vida de Cão* (1963), *Tiros de Espingarda* (1966) e *A Outra Cidade* (1970) ora são novelas ora são contos. À semelhança de outros escritores do seu tempo, como, por exemplo, Branquinho da Fonseca, Tomaz de Figueiredo parece demonstrar um certo desprezo pelas classificações com que os críticos costumam «arrumar» os vários tipos de textos, nomeadamente no que diz respeito à tríade narrativa *romance, novela, conto*. Uma passagem do prefácio inserto em *Vida de Cão* é, a este nível, muito esclarecedor:

Eu sei da vida de cão. Ao homem, prefiro o cão. Se mais fácil o cão se afaz ao banho do que o homem!

Sei, por isso, da vida do homem. Tanto de uma e outra sei – sei de sobra! – que, escritas em período cujos extremos vão de 1942 a 1962, as peças desta *Vida de Cão* (novelas ou contos: borrifo-me para classificações e classificadores) me parecem ter a unidade que ao título se ajusta. Sem custo de maior – questão de o querer – poderia literariamente e, ao todo, chamar-lhe romance¹².

¹⁰ David Mourão-Ferreira, «Tomaz de Figueiredo, prosador-poeta», in *Hospital das Letras*, Lisboa, Guimarães editores, 1966, p. 269.

¹¹ João Bigotte Chorão, *op. cit.*, p. 56.

¹² Tomaz de Figueiredo, «Umás poucas de palavras do autor», in *Vida de Cão*, Lisboa, Editorial Verbo, s.d., p. XIV.

Se tivesse querido chamar romance a *Vida de Cão*, Tomaz de Figueiredo teria escrito um romance muito estranho, mesmo que aceitássemos tratar-se de um romance «de elos, os da essência»¹³, como diz no referido prefácio. O livro é uma colectânea de contos, coordenados por um título que estabelece, com diferentes graus de eficácia, uma totalidade narrativa que não é romanesca, mas tipicamente contística. O mesmo processo é utilizado em *Tiros de Espingarda* e *A Outra Cidade*.

O menosprezo do escritor por «classificações e classificadores» não deve ser levado muito a sério; trata-se apenas de uma irritação bastante comum, suscitada por um problema teórico com evidentes consequências pragmáticas: haverá, de facto, diferenças essenciais que permitam distinguir o conto da novela? Os estudos acerca deste intrincado assunto dizem que sim, e Tomaz de Figueiredo – apesar do seu aparente desinteresse – também pensa que sim. Na verdade, um dos traços distintivos da sua escrita manifesta-se na tendência teorizadora, que surge não só em alguns dos seus saborosos prefácios, mas também nos próprios textos. O romancista tece interessantes considerações sobre o romance, e o contista suspende, por vezes, o andamento narrativo dos seus contos para reflectir sobre a natureza do texto que está escrevendo. Atente-se, por exemplo, numa passagem do conto «Serenata a uma Porta», de *Tiros de Espingarda*, um texto em que, muito sintomaticamente, é solicitada, logo no início a ajuda de Maupassant¹⁴:

Cortando razões, e porque apenas pretendo contar um simples e acontecido caso, não vou deter-me nos passos da subida. Pó, sim, havia-o, também caliça e teias de aranha, mas nada vi de ratazanas, morcegos e lacraus, de quaisquer de tais bichos bons para meter medo. Se tecera uma novela, decerto que empregaria receitas de tão milagrosa virtude para impressionar, mas só escrevo uma narrativa, até descolorada, e por isso rompo direito ao fim¹⁵.

É claro que há nestas palavras um tom de graciosa ironia, mas o excerto exemplifica a consciência «poética» do escritor, patenteada em outros textos, especialmente em «Folha

¹³ *Ibidem*, p. XV.

¹⁴ Idem, «Serenata a uma Porta», in *Tiros de Espingarda*, 2.^a ed., Lisboa, Verbo, 1984, p. 40.

¹⁵ *Ibidem*, p. 53.

Corrida», «A Viúva das Camélias» e «O Lado de Lá», três contos que formam um conjunto coerente na organização de *A Outra Cidade*.

Em meu entender, *Vida de Cão*, *Tiros de Espingarda* e *A Outra Cidade* constituem o conjunto de contos publicado por Tomaz de Figueiredo, embora não consubstanciem toda a sua produção no domínio da narrativa breve, pois *Procissão dos Defuntos* é um texto que pode ser aproximado da novela, e nos livros de poemas *Guitarra* (1956) e *Viagens no meu Reino* (1968) detectamos um forte pendor narrativo que revela, segundo David Mourão-Ferreira, a «intervenção do ficcionista – da arte do ficcionista – através da sugestão de ambientes, da criação de personagens, da tecedura de conflitos»¹⁶. *Guitarra* e *Viagens no meu Reino* contêm poemas que, não raras vezes, se encaminham na direcção do conto breve de tonalidade marcadamente lírica, um subgénero muito apreciado pelos contistas contemporâneos¹⁷.

O lirismo é, com efeito, uma das coordenadas estéticas que norteiam a escrita contística de Tomaz de Figueiredo. E, como tem sido apontado por alguns ensaístas, são igualmente relevantes «a existência de um inato ‘realismo crítico’»¹⁸, bem como a «concepção heróica do homem enquanto força da natureza» e a sua distorção grotesca «quando fantoche da sociedade»¹⁹. Esta estética compósita, que se adapta muito bem ao conto moderno, permite situar Tomaz de Figueiredo numa linhagem de grandes contistas seus contemporâneos, pois tanto os contos de Branquinho da Fonseca como os de Domingos Monteiro são devedores de processos estéticos muito similares. *Histórias Castelbanas* (1955), de Domingos Monteiro, ou *Rio Turvo* (1945), de Branquinho da Fonseca – para dar apenas dois exemplos – são livros que configuram um universo humano que mantém diversos pontos de contacto com o mundo de luz e sombras representado em *Vida de Cão*, *Tiros de Espingarda* e *A Outra Cidade*.

No conto «Tentação», de *Histórias Castelbanas*, Domingos Monteiro diz que «a mocidade é fome, e a gente só envelhece quando perde o apetite»²⁰. É precisamente esta fome de vida

¹⁶ David Mourão-Ferreira, *op. cit.*, p. 266.

¹⁷ Ver Irene Andres-Suárez, «Tendencias del microrrelato español», in José Romera Castillo (ed.), *El Cuento en la Década de los Noventa*, Madrid, Visor Libros, 2001, pp. 559-673.

¹⁸ David Mourão-Ferreira, *op. cit.*, p. 264.

¹⁹ *Ibidem*, p. 267.

²⁰ Domingos Monteiro, «Tentação», in *Contos e Novelas*, Vol. II, Lisboa, IN-CM, 2000, p. 76.

que se transforma em motivo condutor de grande parte dos contos de Tomaz de Figueiredo. O desejo de «viver plenamente» traça os contornos temáticos e estéticos dos contos, porquanto, à tentativa de reconstrução do «Bem perdido» corresponde uma forma de escrita que repele os falsos valores socialmente dominantes e define um espaço onde narradores e personagens podem viver de forma plena. O tom satírico e grotesco harmoniza-se com o «realismo crítico», na denúncia acerada de uma sociedade materialista e injusta, dominada por figuras gananciosas e oportunistas, normalmente organizadas em famílias interesseiras e herdeiros depredadores. Veja-se, como exemplo, esta «cena familiar» extractada do conto «A Pisca», de *A Outra Cidade*:

Quando já não acertava coisa com coisa e consumida pelas moscas, a adivinhavam carne podre, tinham então aparecido os tais herdeiros da cidade – o sobrinho e a mulher –, que tomavam posse de tudo, sem lhe darem satisfações, fazendo tanto caso dela como dum cão²¹.

²¹ Tomaz de Figueiredo, «A Pisca», in *A Outra Cidade*, Lisboa, Editorial Verbo, s.d., p. 35.

A descrição grotesca de pessoas e objectos cria um ambiente sufocante e miasmático, conduzindo o narrador a processos de escrita de teor surrealizante. Em «Sala de Jantar» e «Umás Horas Agradáveis ou 'Requiem' por uma Infausta Defunta» (*Vida de Cão*), a insistência na enumeração de pormenores disfóricos configura um mundo distorcido e desconfortável – um lugar de abandono ou «chão de exílio»²² – onde só conseguem sobreviver os deserdados e onde fingem viver aqueles que nem se apercebem do seu próprio fingimento. A verdadeira vida não está aí, está nos lugares que ainda acalentam o «Bem perdido».

²² Idem, «Sala de Jantar», in *Vida de Cão*, Lisboa, Editorial Verbo, s.d., p. 6.

Em oposição ao espaço geográfico, social e familiar da peste, surge o «hortus conclusus», desenhado pelo traço mais lírico do contista. Em contos como «Tempo de Valsa», «Gente de Paz», «Dez quilos de Trutas», de *A Outra Cidade* ou «Drama», de *Tiros de Espingarda*, a linguagem torna-se plástica e musical, nomeadamente quando o narrador-poeta fala da natureza e dos animais. Em «Gente de Paz» a água que cobre a aldeia

sepultada ganha vida, transformando-se em voz audível e visível:

Tranquilizado, iscava novamente a linha e arremessava-a: a queda, desenvolvida toda a liaça da linha, fez falar a água²³.

²³ *Ibidem*, p. 112.

E, ainda no mesmo texto:

Acendeu mais um cigarro e deu-lhe umas fumaças, até que lhe caiu dos dedos esquecidos. Queimada, a água queixou-se²⁴.

²⁴ *Ibidem*, p. 118.

Esta maneira de falar da água tem uma longa tradição: vem de *Os Lusíadas*, daquelas estrofes onde Camões presta homenagem aos versos mais rumorosos da *Odisseia*. Nos contos de Tomaz de Figueiredo, a água é, porém, mais do que uma simples reminiscência clássica: constitui um dos elementos definidores do jardim da felicidade. Jardim evanescente, tornado visível pelo poder da palavra. A água e a terra, porque a imagem final que estes contos nos desenham tem o perfil de um Anteu exilado. É o próprio autor quem o diz em «Relatório Sentimental» (*Vida de Cão*):

Uma pessoa como eu, degredada, havia de poder dispor dum autogiro que aos domingos a levava até onde pisasse terra verdadeira: fome que chega a ser angustiada, donde se colhe que o mito de Anteu, longe de só fábula poética, assentava na essência da alma: nessa, pelo menos. Precisa o homem que é homem de pisar terra, e quem já prescinde de a pisar é que passou a bonifrate! Fome de terra! Incomparável e dolorosa fome!²⁵

²⁵ Idem, «Relatório Sentimental», in *Vida de Cão*, p. 96.

Anteu exilado, ou novo Tântalo, como o pescador insatisfeito²⁶, a fome de Tomaz de Figueiredo só na «Outra Cidade» será saciada.

²⁶ *Ibidem*, p. 99.

O que é a vida?

O que vemos e o que pensamos dela

A. Madeira-Lopes*

Em 1943, o físico austríaco Erwin Schrödinger (1887-1961) realizou uma série de três seminários no Trinity College de Dublin, com o título de «What's life?», a que assistiram permanentemente mais de 400 pessoas. Os assuntos tratados nesses seminários foram publicados pela Cambridge University Press¹ e tiveram influência reconhecida nos primórdios da biologia molecular.

Erwin nasceu em Viena, ensinou em Estugarda, Breslau e Zurique, sucedeu a Max Planck na Universidade de Berlim, e fez investigação e ensino em Oxford. Considerado um dos fundadores da mecânica quântica², foi galardoado com um prémio Nobel em 1933. Os seus interesses intelectuais variados levaram-no a explorar áreas adentro da filosofia, biologia, astronomia, história, psicologia, sociologia, além da termodinâmica. Dedicou-se, nomeadamente, à termodinâmica dos sistemas vivos, onde foi estimulado por Boltzmann, e à hereditariedade, tendo partilhado e desenvolvido pontos de vista de Delbrück³.

Nos seminários e no livro discutiu o tema da «ordem a partir da ordem», interpretando observações da passagem de bioinformação para gerações posteriores e da resistência da informação à disrupção térmica, através da formulação da

Partindo da evocação de antevisões Schrödinger sobre o modo como hoje pensamos a vida, reflexão sobre exemplos de incorrecções na transmissão do conhecimento, para clarificar, nos processos de aquisição do conhecimento científico, a distinção entre os processos sensoriais de descrição de observações e os processos mentais de interpretação destas. Inferindo que há ainda muito por saber (tanto por ver como por pensar) nas nossas tentativas de compreensão da vida.

¹ E. Schrödinger, *What is life? The physical aspects of the living cell*, Cambridge University Press, 1944.

² F. Ashall, *Remarkable discoveries, 1944*; edição portuguesa em 2001: *Descobertas notáveis*, Editora Replicação. D. Peat, *From certainty to uncertainty*, Washington, Joseph Henry Press, 2002.

³ M. P. Murphy and L. A. J. O'Neil, «What is life? The next fifty years, an introduction», in Idem (eds.), *What is life? The next fifty years - speculations on the future of biology*, Cambridge University Press, pp. 1-4.

* Centro de Recursos Microbiológicos da Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa.

hipótese de que os genes são cristais aperiódicos armazenando informação na sua estrutura. Noutro tema, a «ordem a partir da desordem», formulou o conceito de que os organismos geram desordem no ambiente, donde resulta ordem neles próprios; esta ordem seria altamente improvável, de acordo com a 2.^a lei da termodinâmica (desordem a partir da ordem).

Ordem a partir da ordem: o DNA

O cinquentenário dos seminários de Schrödinger foi comemorado com um congresso, em 1993, no mesmo Trinity College, e, desse congresso, saiu o livro «What is life? The next fifty years – speculations on the future of biology»⁴. Para Kaufmann⁵, Schrödinger previu o futuro duma ciência que não era a dele e, ao formular o tema da ordem a partir da ordem, com os seus sólidos aperiódicos e o microcódigo, estaria a antecipar-se aos conceitos actuais de DNA e de código genético, considerados essenciais à continuação da vida, como a vemos e como a pensamos presentemente. Pensamos que a composição química e a estrutura do DNA são a garantia da preservação da ordem (através da replicação) e da construção da ordem a partir da desordem (através do restante metabolismo).

Ora, a 25 de Abril de 2003, comemorou-se o cinquentenário da formulação da hipótese da hélice dupla para a estrutura do DNA, que foi publicada em *Nature*⁶. No seu número de 23 de Janeiro, a revista dedicou 59 páginas ao que os editores, Carina Dennis e Philip Campbell, chamaram, impropriamente, «the 50th anniversary of the discovery of the DNA double helix»⁷, como se a hélice dupla tivesse sido encontrada debaixo duma mesa ou atrás duma porta!... Aliás, Watson e Crick não falaram, pelo menos originalmente, numa descoberta (que diz respeito a uma observação primordial) mas na proposta dum modelo operacional, que corresponde à formulação dum conceito, ou ainda a uma invenção, a uma criação⁸:

Tanto o modelo como o esquema de replicação, que sugerimos, sairão reforçados se surgir apoio experimental de que a especifici-

⁴ Murphy and O'Neil (eds.), *op. cit.*

⁵ S. A. Kaufmann, «What is life?: was Schrödinger right?», in Murphy and O'Neil (eds.), *op. cit.*, pp. 83-114.

⁶ J. D. Watson and F. H. Crick, «Molecular structure of nucleic acids», *Nature* 171 (1953), 737-738.

⁷ C. Dennis and P. Campbell, «The eternal molecule», *Nature* 421 (2003), 396.

⁸ L. Archer, «Como se chegou à era da genética molecular», *Brotéria Genética V* (1984), 13-36; L. Archer, «Vinte anos de genética molecular em Portugal», *Brotéria Genética X* (1989), 19-48.

dade genética (dos organismos) tem a ver apenas com o DNA, e, no campo molecular, do modo como a estrutura proposta exerceria a sua influência específica nas células que a albergam⁹.

Assim sendo, a hélice dupla do DNA não é uma descoberta, uma vez que não foi vista mas pensada.

No entanto, a palavra «descoberta» logo surgiu na comunicação social, como no artigo de Ritchie Calder no *News Chronicle* de 15 de Maio de 1953¹⁰: «Mais perto do segredo da vida – uma excitante *descoberta* sobre aquilo que nos faz sermos as pessoas que somos...». E, da comunicação social, os conceitos voltam deturpados para a ciência, quando a ciência é que deveria ensinar ao jornalismo o conhecimento adquirido cientificamente e a utilização correcta e rigorosa dos conceitos e dos termos que os expressam! A referência generalizada de *código genético* aplicado ao genoma¹¹ é disso um exemplo compreensível (por a explicação do conceito não ser muito linear), embora altamente reprovável por incorrecta e geradora de confusões¹².

Em quase todos, dos 15 artigos da comemoração da hélice dupla, se encontram pequenas incorrecções destas, como a menção a «factos», em vez de observações, a «provas», em vez de apoios experimentais, a «conclusões», em vez de interpretações, ou ao código genético aplicado ao DNA, em vez de ao mRNA.

Também no interessante artigo de Pearson¹³, sobre a dinâmica do DNA e doutras estruturas diferentes das da hélice dupla, diz ele: «...uma parte do DNA humano adopta a estrutura dum hélice (as pás dum propulsor) talvez *para* evitar desfiar-se». O DNA terá então decidido adoptar a tal estrutura porque lhe convinha!... No entanto, não se tem encontrado apoio experimental para este conceito teleonómico! As aves têm asas não *para* voar: elas voam porque têm asas!

O artigo original de Watson e Crick¹⁴ não contém resultados experimentais, com a excepção de fugidias referências a observações doutros. Os resultados vêm nos dois artigos que se lhe seguem – o de Wilkins, Strokes e Wilson¹⁵, e o de

⁹ J. D. Watson and F. H. Crick, «The structure of DNA», *Cold Spring Harbor Symposium of Quantitative Biology* 18 (1953), 123-131, citado em L. Archer, «Como se chegou à era da genética molecular».

¹⁰ Referido em R. Olby, «Quiet debut for the double helix», *Nature* 421 (2003), 402-405.

¹¹ E. Pennini, «A planned boost for genome sequencing, but the plan is in flux», *Science* 281 (1998), 148-149; R. Waterston and J. E. Sulston, «The human genome project: reaching the finish line», *Science* 282 (1998), 53-54.

¹² Ver definição correcta de código genético em F. J. Regateiro, «Glossário de genética médica», *Brotéria Genética* XXII (2001), 5-47.

¹³ H. Pearson, «Beyond the double helix», *Nature* 421 (2003), 310-313.

¹⁴ J. D. Watson and F. H. Crick, «Molecular structure of nucleic acids».

¹⁵ M. H. F. Wilkins, A. R. Strokes and H. R. Wilson, «Molecular structure of deoxypentose nucleic acids», *Nature* 171 (1953), 738-740.

¹⁶ R. E. Franklin, and R. G. Gosling, 'Molecular configuration in sodium thymonucleate', *Nature* 171 (1953), 400-401.

¹⁷ B. Maddox, 'The double helix and the 'wronged heroine'', *Nature* 421 (2003), 407-408.

¹⁸ J. Watson, *The double helix. A personal account of the discovery of the structure of DNA*, New York, Atheneum, 1968; J. Watson, *DNA – the secret of life*, London, William Heinemann, 2003.

¹⁹ F. Ashall, *op. cit.*

²⁰ M. Mahner and M. Bunge, *Foundations of biophilosophy*, Springer-Verlag, 1997.

Franklin e Gosling¹⁶ – quando estes dois artigos deviam estar antes! O prémio Nobel, entregue a Wilkins, a Watson e a Crick, em 1962, não contemplou Rosalind Franklin, talvez devido à sua morte prematura, combinada com o comportamento misógino da comunidade científica dominada pelos homens¹⁷. O próprio James Watson admitiu ter roubado os resultados a Franklin¹⁸.

No livro de Ashall sobre descobertas notáveis¹⁹, de que saiu recentemente uma tradução em português, há três capítulos dedicados ao DNA. E lá distingue-se bem entre observações, resultados experimentais e descobertas, por um lado, e interpretações, conceitos, hipóteses, teorias, modelos e invenções, por outro (ver *Figura 1*): assim o exigem a compreensão e a transmissão do conhecimento, de todo o conhecimento, e não apenas do científico²⁰.

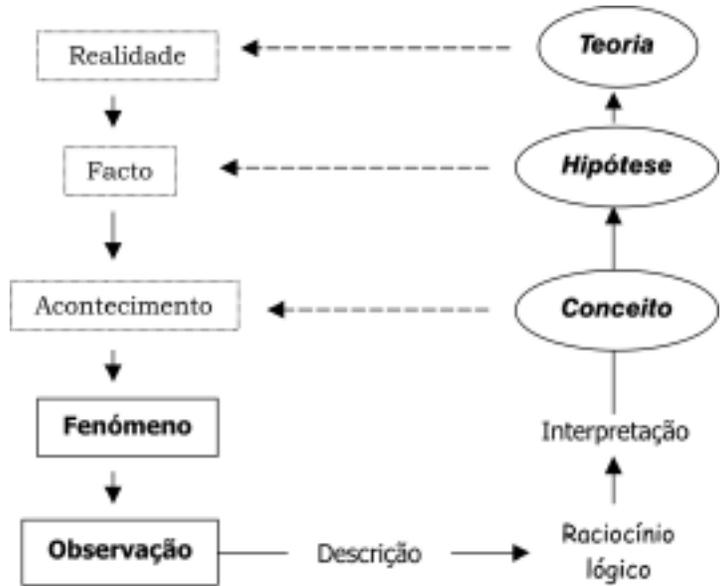


Figura 1. A aquisição do conhecimento científico envolve processos científicos: os processos essencialmente sensoriais (*o que vemos*), que consistem na descrição de observações, e os processos essencialmente mentais (*o que pensamos*), que consistem na interpretação de observações, com a formulação de conceitos. Os factos (que o realismo ontológico julga terem existência própria) são apenas aflorados, através das hipóteses formuladas.

Durante os anos que se seguiram à proposta do modelo de Watson e de Crick sobre a estrutura do DNA em hélice dupla, levaram-se a cabo variados estudos de difracção com fibras de DNA. Contudo, só surgiu apoio experimental relativo aos pormenores atómicos da hipótese da estrutura da hélice dupla quando, nos anos 1973-1982, se tornaram acessíveis nucleótidos quimicamente puros, que permitiram o estudo de cristais isolados²¹.

Somos, muitas vezes, tentados a pensar que já sabemos tudo o que há para saber, sendo disto exemplo a expressão corrente: «dantes pensava-se... mas sabe-se agora...». Temos já formuladas hipóteses, apoiadas experimentalmente, para mais de 600 estruturas de DNA. No entanto, a informação observacional relativa ao modelo da estrutura do DNA em hélice dupla está ainda limitada a sequências ricas em citosina e guanina, e a muito poucas sequências (apenas duas) com pares de adenina e timina.

Ordem a partir da desordem: biossíntese e bioenergética

No outro tema de Schrödinger, a ordem a partir da desordem, houve esforço de ligação da biologia aos teoremas fundamentais da termodinâmica²². Os seres vivos são constituídos por estruturas altamente organizadas, sintetizadas a partir da desordem ambiental. As substâncias químicas de que essas estruturas se compõem são retiradas do ambiente e rearranjadas de acordo com as instruções contidas no organismo. A energia utilizada nesses arranjos também é retirada do ambiente. Estes processos constituem aquilo a que chamamos metabolismo: o metabolismo biossintético, anabolismo ou assimilação, e o metabolismo bioenergético, catabolismo ou dissimilação²³.

Devemos ter em conta que o elemento mais comum nos seres vivos – se excluirmos o oxigénio e o hidrogénio da água – é o carbono (cerca de 50% da biomassa seca), que provém ou do dióxido de carbono (autotrofismo) ou de compostos orgânicos (heterotrofismo). Outro elemento vital (constituente

²¹ J. A. Subirana, «DNA discoveries through crystallography», *Nature* 423 (2003), 683.

²² E. D. Schneider, and J. J. Kay, «Order from disorder: the thermodynamics of complexity in biology», in Murphy and O'Neil (eds.), *op.cit.*, pp. 161-173.

²³ A. Madeira-Lopes e A. Fonseca, *Biologia microbiana*, Universidade Aberta, 1996; A. Fonseca e A. Madeira-Lopes, «Biodiversidade», in Mota e Lima (eds.), *Biotechnologia*, Lidel Edições Técnicas, 2003, pp. 3-31.

essencial de proteínas, DNA, RNA) é o azoto (cerca de 14%), que apenas poucas bactérias retiram da atmosfera e fixam em compostos que elas próprias e os outros seres utilizam. A informação contida no DNA dirige a construção da ordem da vida a partir da desordem do ambiente. Nessa construção, utiliza-se energia.

Podem generalizar-se em duas as formas de energia utilizadas pelos organismos (gradiente iônico transmembranar e ATP), e em três os processos energéticos (respiração, fermentação e fotossíntese), várias vezes reformulados de modo a ter em conta observações que têm vindo a descrever-se²⁴. Presentemente, o conjunto das observações disponíveis aponta para que consideremos estar perante uma respiração ou uma fermentação quando a fonte de energia é química (nestes dois processos pode ser orgânica ou inorgânica), e fotossíntese quando a fonte de energia é luminosa. Relativamente às formas de energia, na fermentação primeiro gera-se ATP e, a partir dele, o gradiente membranar, enquanto na respiração e na fotossíntese gera-se primeiro o gradiente e, a partir dele, o ATP. São definições minimalistas, mas abrangentes, da generalidade dos mecanismos presentemente conhecidos²⁵.

O tema da ordem a partir da desordem, está também conotado com a origem da vida. Num programa transmitido a 15 de Julho de 1997, a BBC-World reuniu opiniões de vários biólogos, químicos e um advogado²⁶, que se têm dedicado a esse tema. As opiniões, apoiadas por achados deles próprios ou doutros, eram interessantíssimas, embora contivessem algumas incorrecções (por exemplo, a participação de Graham Cairns-Smith sobre síntese proteica), e insistências em hipóteses presentemente com reduzido suporte experimental (Stanley Miller). Havia referências a observações de ecossistemas em fendas hidrotermais²⁷, onde a vida se teria originado (Karl Stetter, Jack Szostak e Everett Schock). Ainda nesse programa, cujo título, sugestivo da nossa ignorância sobre a vida, era «Life is impossible», Remy Hennet tentava uma relação à termodinâmica, sugerindo que a vida está constantemente a ser gerada no universo, e Christopher Chyba admitia a entrada de

²⁴ A. Madeira-Lopes, «Seres celulares: classificação genética e fontes de energia», *Brotéria Genética* VI (1985), 99-120; A. Madeira-Lopes, «Produção primária sem fotossíntese», *Brotéria Genética* IX (1988), 127-129; A. Madeira-Lopes e A. Fonseca, *Biologia microbiana*; A. Fonseca e A. Madeira-Lopes, «Biodiversidade».

²⁵ A. Fonseca e A. Madeira-Lopes, «Biodiversidade».

²⁶ Gunter Watcherhäuser, sobre cujas ideias pode consultar-se A. Madeira-Lopes, «Ímanes vivos, evolução energética e origem da vida», *Brotéria Genética* XV (1994), 129-140.

²⁷ A. Madeira-Lopes, «Produção primária sem fotossíntese».

vida na Terra trazida por cometas e asteróides, que é uma tese muito do agrado dos astrónomos Fred Hoyle (que tinha uma imaginação prodigiosa) e Chandra Wickramasinghe²⁸ (Wickramasinghe 2002).

²⁸ C. Wickramasinghe, «The long road to panspermia», *Astronomy Now* 16, 4 (2002), 57-60.

O que vemos e o que pensamos da vida

De qualquer modo, a tentativa de compreensão da vida, sua natureza e origem, passa necessariamente pela descrição das observações que se têm realizado em seres vivos, isto é, pelo que vemos (processos essencialmente sensoriais ou observacionais). A integração de todas as observações feitas em seres vivos não é praticamente viável, nem nesta era de computadores: temos de optar por generalizar, e o pior é que isso implica escolha, deitando fora muita coisa boa. Na generalização das observações já entram processos mentais ou conceptuais, que se tornam dominantes na interpretação das observações (através duma lógica com muitas falhas), gerando hipóteses e teorias (*Figura 1*). Para Watson²⁹, «embora os factos (leia-se: observações) sejam inerentemente menos satisfatórios do que as conclusões que deles se tiram (leia-se: conceitos que, a partir delas, se formulam), nunca deve pôr-se em causa a sua importância».

²⁹ Referido em B. Alberts, «DNA replication and recombination», *Nature* 421 (2003), 431-435.

Pois não! Não deve pôr-se em causa a importância das observações, que são por si só conhecimento (sensorial), e ainda constituem o motor e o suporte do restante conhecimento (conceptual). Pelo menos em ciência, carece de rigor falar em factos³⁰: o que deles julgamos conhecer consiste apenas em ideias (hipóteses, teorias, modelos) constantemente reformuladas com apoio de observações novas (descobertas). Também na linguagem corrente, ou ainda na linguagem jurídica (por exemplo, em «foi dada como provada a veracidade dos factos») não deveria utilizar-se o termo facto, por incorrecto o seu uso, daí resultando confusões. É que, aquilo que costuma designar-se por facto tem uma componente condicionada culturalmente, é criado pelas teorias aceites e, por conseguinte, sujeito a alteração: poderá ser o que a maioria ou a autoridade

³⁰ M. Mahner and M. Bunge, *Foundations of biophilosophy*.

³¹ M. Goldstein, and I. Goldstein, *How we know – an explanation of the scientific process*, New York, Da Capo Press, 1978.

³² Citados em C. C. Gaither and Cavazos-Gaither, *Naturally speaking*, London, The Institute of Physics, 2001.

³³ M. Eigen, «What will endure of the 20th century biology?», in Murphy and O'Neil (eds.), *op. cit.*, pp. 5-23.

aceitar³¹. Esta parecia ser também a opinião de Stephen Jay Gould mas não a de Antoine Lavoisier, de Claude Bernard nem de Charles Darwin³², que concebiam *facto* mais como uma observação concreta, de certo modo intocável.

Ao generalizarmos (generalização é processo mental), podemos entender a existência de três características no comportamento dos seres vivos, tal como os conhecemos³³: (1) a automultiplicação, sem a qual a informação se perderia; (2) a mutação, sem a qual a informação não sofreria alteração (evolução) e nem sequer poderia ter surgido (origem da vida); (3) o metabolismo, sem o qual o sistema regressaria ao equilíbrio e não funcionaria (tudo isto já diagnosticado por Schrödinger em 1944). As duas primeiras características têm a ver com o material genético: a informação, o seu processamento, a manutenção da informação, a transmissão da informação, a modificação da informação, a transmissão da informação modificada. A terceira tem a ver com o restante metabolismo biossintético (vias metabólicas) e com o metabolismo bioenergético, ambos referidos anteriormente.

Evolução e ciclos de vida

A evolução, teoria assente em fortes apoios experimentais – mas teoria, não *facto* – seria uma característica da vida, no seu tema de ordem a partir da ordem. As reformulações que tem sofrido ultimamente – por via de sequenciação genómica (DNA) e proteómica (proteínas) em centena e meia de organismos, e sua generalização a outros – conduziram a uma teia filogenética, em vez de árvore. Além de mutação e de duplicação (na evolução vertical, de pais para filhos, com geração de espécies novas), parece ter cabimento pensarmos ainda em variadas transferências génicas horizontais (entre indivíduos de espécies diferentes). Deste modo, todos os seres vivos actualmente conhecidos seriam quimeras. É que, mesmo nos seres arrumados em cada um dos dois domínios considerados menos complexos – arqueobactérias e eubactérias – encontra-

ram-se porções significativas de DNA, geralmente consideradas como características do outro domínio. Os eucariontes (animais, plantas, fungos, algas, protozoários) teriam genomas provenientes de até 9 bactérias³⁴, ou talvez mesmo mais. As observações que para tal apontam provieram da comparação, em menos de 0,01% dos organismos conhecidos, de sequências de aminoácidos em proteínas, assim como de sequências nucleotídicas de RNA dos ribossomas e do próprio DNA (dos genomas já sequenciados e que vão sendo caracterizados).

Habitua-mo-nos a pensar na vida como propriedade exclusiva dos humanos. Com algum esforço, alargámos o conceito a outros animais e, depois, às plantas. Mais dificilmente, fomos levados a considerar os microrganismos: mas é entre eles que se tem encontrado a maior diversidade de vida³⁵.

Será que também devemos considerar como vida cada uma das diversas fases do ciclo de vida dum organismo? Por exemplo, será mais vivo o basideocarpo dum cogumelo do género *Agaricus* do que cada um dos basideósporos gerados, por meiose, num basídeo do seu chapéu? Se desse basideósporo se não construísse uma hifa monocariótica que, fundindo-se com outra hifa monocariótica desse uma hifa dicariótica, nunca esta chegaria a sofrer diferenciação e compactação, reconstituindo o basideocarpo. De todas estas fases, qual é o organismo? Talvez o que gostamos de ter no prato: o basideocarpo! Mas nem sempre é a geração esporófito a mais conspícua. No musgo *Funaria*, é o gametófito que exhibe maiores dimensões e suporta o produtor de esporos.

A cargo do leitor fica a extrapolação destas ideias para outros organismos, incluindo o homem, possível mas limitada pelos paradigmas e pelos dogmas resultantes dos nossos processos mentais, formulados muitas vezes com bases mais emocionais do que com fundamentos sensoriais consistentes.

A nossa incapacidade de sintetizar vida³⁶, mesmo as formas dela que achamos menos complexas, é reflexo do nosso desconhecimento: indica que não vimos tudo e que o que pensamos ainda não chega!

³⁴ A. Madeira-Lopes, «As linhas-mestras da evolução celular», *Brotéria Genética* VII (1986), 115-116; «Um esboço da filogenia dos eucariontes», *Brotéria Genética* IX (1988), 131-133; «A guerra entre as bactérias e a origem dos eucariontes», *Brotéria Genética* X (1989), 105-108; «Donde vieram os cloroplastos?», *Brotéria Genética* XII (1991), 129-131; «A importância de ser bactéria», *Brotéria Genética* XIV (1993), 129-140; «Com quantas bactérias se faz um eucarionte?», *Boletim da Sociedade Portuguesa de Microbiologia* 2 (1998), 4-6; «A origem dos eucariontes», *Actualidades Biológicas* 48 (1999), 1-16; A. Madeira-Lopes e A. Fonseca, *Biologia microbiana*; A. Fonseca e A. Madeira-Lopes, «Biodiversidade».

³⁵ A. Madeira-Lopes, «A importância de ser bactéria»; A. Madeira-Lopes e A. Fonseca, *Biologia microbiana*; A. Fonseca e A. Madeira-Lopes, «Biodiversidade».

³⁶ J. W. Szostak, D. P. Bartel and L. Luisi, «Synthesizing life», *Nature* 409 (2001), 387-390.

Todos os primeiros cristãos eram judeus. De facto, isto é tão verdade que na primitiva Igreja se pôs a questão se seria possível a um gentio tornar-se cristão. Cornélio, um centurião romano do exército italiano estacionado em Cesareia na costa da Palestina, simpatizava com a fé e os costumes judaicos.

No seguimento duma visão, mandou chamar Pedro que lhe falou de Jesus Cristo e o baptizou a ele e a todos os da sua casa. Esta decisão histórica de Pedro de baptizar um gentio representa a inauguração da missão cristã aos gentios (Actos 10).

Não só eram todos os primeiros cristãos judeus, como nas décadas anteriores aos primeiros escritos do Novo Testamento as Escrituras Judaicas (Antigo Testamento) eram as Escrituras Cristãs. Os salmos eram as orações dos judeo-cristãos. Em todos os relatos sinópticos da morte de Jesus, Jesus morre com um salmo nos lábios. As orações de Israel eram as orações dos cristãos.

Os primeiros cristãos – todos judeus – acreditavam que eram verdadeiramente judeus e que Jesus era o cumprimento das promessas de Deus a Israel. Jesus era o prometido Messias de Deus. A sua missão messiânica a favor de Israel estava no coração de toda a história da sua vida. O que é que, então, provocou a ruptura entre o judaísmo e os seguidores de Jesus?

A partir duma razão pela qual o Cristianismo se separou do Judaísmo – a autocompreensão de Jesus com Filho de Deus e, portanto, único intérprete autêntico das Escrituras – desenvolvimento, explorando as relações trinitárias, do carácter único da experiência humana de Jesus que, como pessoa divina, revela a humanidade plena a si própria e lhe abre o caminho de união a Deus, possibilidade de realização completa.

* Universidade Gregoriana, Roma.

Interpretação das Escrituras sinal de divisão

Uma resposta a essa questão é hermenêutica. O modo como interpretamos a realidade depende do tipo de pessoa que somos. Quanto mais dotados de dons intelectuais, culturais, morais, espirituais e psicológicos, mais equipados estamos para perceber a nossa experiência humana¹. Na medida em que, de acordo com a fé cristã, é o Filho de Deus, uma Pessoa divina igual ao Pai, Jesus Cristo trouxe à sua leitura das Escrituras judaicas algo que mais nenhum ser humano podia trazer. Como Filho do Deus vivo, Jesus estava dotado dum modo absolutamente único para interpretar o sentido intendido por Deus das Escrituras Judaicas. Compreendeu-as no seu último e verdadeiro contexto: o seu Pai celeste. (Não há verdadeira compreensão de coisa nenhuma fora de contexto.) Aí, compreendeu-se verdadeiramente a si mesmo como sendo o cumprimento messiânico das Escrituras Judaicas, da promessa de Deus a Israel. Nenhum outro ser humano está/estava existencialmente equipado com a autoridade para fazer semelhante reivindicação. Ele somente, acreditam os cristãos, é o divino Filho cuja conaturalidade com o divino Pai o habilita tanto a reconhecer como a revelar o Deus de Israel por aquilo que Ele verdadeiramente é: o Pai de Jesus Cristo, seu Filho.

No Evangelho de João, Jesus faz sete afirmações «Eu sou» que implicam o seu carácter único na história humana e a sua igualdade com o Deus que se revelou a Moisés na teofania da sarça ardente como «Eu Sou Aquele que Sou» (*Êxodo* 3, 14): o pão da vida (*João* 6, 35); a luz do mundo (*João* 8, 12); a porta das ovelhas (*João* 10, 7); o bom pastor (*João* 10, 11); a ressurreição e a vida (*João* 11, 25); o caminho, a verdade e a vida (*João* 14, 6); e a verdadeira vide (*João* 15, 1). As sete asseverações «Eu sou» de Jesus afirmam que ele é uma pessoa divina com um propósito divino na história humana. Neste contexto, ele é o único e ultimamente autorizado intérprete das Escrituras judaicas e das promessas do seu Pai celestial a Israel.

A interpretação de si mesmo de Jesus torna-se um sinal de contradição e divisão para a comunidade de fé judaica.

¹ Bernard Lonergan S.J., rejeitou o princípio hermenêutico da «mente vazia» como a condição *sine qua non* para uma objectiva ou verdadeira compreensão dum texto. Segundo este pressuposto, o texto fala por si. Os pressupostos ou condicionamento cultural do intérprete impedem uma compreensão objectiva e verdadeira do texto. Tem-se, por isso, que trazer ao texto uma «mente vazia» para uma leitura verdadeira e objectiva. Lonergan afirmou que tal coisa não existe, uma compreensão dum texto sem pressupostos ou dados não interpretados. De facto, uma hipotética «mente vazia» deixaria uma pessoa absolutamente não equipada para compreender/interpretar qualquer texto ou experiência humana. É claro que, neste contexto, a educação religiosa é indispensável para uma verdadeira compreensão da Escritura e da tradição cristã.

Os que aceitam a sua auto-interpretação como base da sua fé cristã tornam-se a comunidade cristã primordial. Para a maior parte da comunidade judaica a auto-interpretação de Jesus é errada e blasfema, uma forma de auto-idolatria.

Jesus Cristo é definitivamente a verdadeira descendência de Abraão (*Mateus* 1, 1), mas maior do que Abraão (*João* 8, 53). Entre os descendentes do patriarca ele é mesmo o único a quem a herança da promessa chega na sua plenitude. Ele é a descendência acima de todas as outras (*Gálatas* 3, 16). É para a vinda de Jesus que Abraão, desde o tempo do seu chamamento, trabalhou, e a sua alegria foi ver esse dia através das bênçãos da sua própria vida (*João* 8, 56; *Lucas* 1, 54-55, 73).

A concentração da promessa a Abraão num só descendente é a condição para um verdadeiro universalismo, que é também definido de acordo com o plano de Deus (*Gálatas* 4, 21-31; *Romanos* 9-11). Todos os que acreditam em Cristo podem ter parte nas bênçãos de Abraão (*Gálatas* 3, 14). A sua fé faz deles a descendência espiritual daquele que acreditou e é, desde esse dia, «o pai de todos os crentes» (*Romanos* 4, 11-12). «Todos sois um só em Cristo Jesus. E se sois de Cristo, sois então descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa» (*Gálatas* 3, 28-29).

O Jesus dos Evangelhos não fala como Deus falou pelos profetas, mas por si mesmo. Enquanto nas Escrituras Judaicas é a palavra de outro, a palavra do Senhor, que permanecerá para sempre, Jesus diz que as suas próprias palavras não passarão, e que sobreviverão ao céu e à terra (*Marcos* 13, 31). Enquanto no Judaísmo «amen, amen» é a resposta de aliança do povo à palavra do Senhor, Jesus prefacia com ela as suas próprias palavras. Por inferência, o homem que fala e age como este homem falou e agiu não é meramente homem – e o foco no «Eu sou» tem de indicar que ele não é uma pessoa humana, para quem tal afirmação seria arrogância blasfema.

A experiência humana de Jesus

Para apreciar a diferença entre a nossa própria experiência pessoal como pessoas humanas e a experiência humana de

Jesus como uma pessoa divina, para lá da medida da nossa experiência, poderá ser útil considerar a diferença entre a sua morte e a morte duma pessoa humana. A nossa existência como seres humanos é radicalmente instável. A existência de Jesus enquanto pessoa divina é indestrutível. A sua pessoa está totalmente presente mesmo na morte e ele pode, pelo poder criativo do Pai, retomar aquilo que, pelo seu próprio acordo e enquanto homem e pelo poder criativo do Pai (para ser o Bom Pastor) ele entregou (*João* 10, 17-18). Nenhum mero homem pode retornar da morte pelo seu próprio univocamente comunicado direito pessoal (sua «autoridade», *exousia*, para usar o termo bíblico).

Embora Jesus tenha morrido verdadeiramente, a morte deste homem não é a morte duma pessoa divina. É na verdade a morte de Deus, pois este homem é Deus, mas é a morte de Deus por causa do facto de o todo deste homem estar unido numa pessoa que é Deus. Mas aquele que genuinamente existe não teve a sua existência ou poder diminuídos. Embora o Filho de Deus, verdadeiro Deus, tenha experimentado a morte, a sua existência pessoal não foi destruída. A encarnação nela mesma não foi destruída, mesmo pela morte, que afectou este homem apenas na sua fraqueza, não a pessoa divina, e que afectou realmente a pessoa divina, mas apenas como alguém com esta temporária e vulnerável maneira de existir, em que o papel de Servo é preponderante.

A nova aliança surge precisamente nisto, que o Senhor e o seu Servo são uma e a mesma pessoa; o Deus único, sem cessar de existir para além da sua criação e do seu povo, torna-se um deles através duma comunicação pessoal. O Pai envia o seu Filho para ser o perfeito servo e assim re-forma o seu povo a partir de dentro, comunicando ao seu ser mais íntimo, «os seus corações» (*Jeremias* 31, 31; *Ezequiel* 36, 26-28), como resultado da sua própria existência vivida e transformada no meio deles, o Espírito divino de compreensão e de acção efectivamente santa. A união efectuada pelo Filho transcende a fórmula de acordo pessoal de aliança entre um povo temporal e espacialmente limitado, por um lado, e, por outro, o

divino Soberano de toda a terra (*Êxodo* 19, 3-6). Tudo aquilo que constituiu a vida do povo de Deus no Antigo Testamento é realizado na experiência vivida da única pessoa que é ao mesmo tempo Servo e Senhor.

Do mesmo modo, a ressurreição de Jesus é uma experiência pessoal e única. Não é um sinal temporário, sujeito a uma segunda chamada da morte, como foi o caso com todos os que a Escritura relata terem sido despertados da morte por Jesus ou os seus discípulos. No caso de Jesus, a ressurreição é um triunfo pessoal com o intento de ser um sinal permanente e uma garantia pessoal. Pela acção da sua própria autoridade enquanto autoridade partilhada do Pai, Jesus regressa à vida com um modo de existência dinamicamente renovado que ele pode pessoalmente garantir por si mesmo enquanto Filho. Provou a sua relação com o Pai como aquele que pode garantir pessoalmente a vida eterna para toda a humanidade.

A humanidade de Jesus

Os evangelistas oferecem aos seus leitores uma visão meditativa da experiência de vida única de Jesus o Filho de Deus. Ele não é representado como alguém que busca a verdade, ou que passa por uma experiência de conversão através da qual se torna aquilo que simplesmente antes não era, isto é, o revelador, nem como alguém que luta para encontrar a vontade de Deus e por cumpri-la pela força humana.

No combate no Getsemani, a sua vontade humana retrai-se perante o horror da morte, pois trata-se duma privação séria do que é bom e da angústia humana última. Mas ele t i n h a predito o que tem que acontecer para que um evento maior tenha lugar. A sua oração é condicionada ao poder (*dynaton*, *Mateus* 26, 39; *Marcos* 14, 35: o que é possível) enquanto poder pessoal do seu Pai, e ao plano pessoal (*ei boule*, *Lucas* 22, 42) do seu Pai.

O conflito aqui é um conflito entre este homem e a morte, não entre este homem e Deus, ou entre uma vontade

humana e uma vontade divina. Jesus fala enquanto este homem ao falar pessoalmente com o seu Pai acerca do conflito que se levanta perante ele. Pessoalmente defere ao Pai. Que a sua vontade não está em oposição à vontade do Pai mostra-se precisamente por este a deferir à vontade do Pai. Jesus age como uma pessoa cuja existência se define em relação a outra pessoa. Quer o que vai além da coisa oferecida («este cálice», nomeadamente, de sofrimento e morte), aquilo que se tornará possível pela intenção e poder pessoalmente exercido do Pai, do qual Jesus é o agente pessoal. Jesus, o Filho de Deus, não tem gosto pela morte, e não beberia o cálice a não ser pelo propósito pessoal do Pai a ser realizado através disso. Ele faz o que não lhe apetece fazer ou que não queria fazer por si próprio, e pôde fazê-lo livremente somente porque conhece o seu Pai dum modo unicamente familiar (*Mateus*: «Meu Pai», *Marcos*: «Abba»).

A humanidade de Jesus é a humanidade totalmente possuída e a operar criativamente porque ele é uma pessoa divina, alguém que, simplesmente sendo e agindo ele próprio, num modo de viver e sofrer que é muito concretamente típico das pessoas humanas, lhes pode apontar o caminho para serem e agirem. A natureza humana, ser «como os seres humanos são», é plenamente realizada apenas quando se é como homem o mais autenticamente imagem e semelhança de Deus. Sem o Espírito de Deus, as «semelhanças» são ídolos estúpidos, não pessoas vivas; não têm o sopro da vida. Sem a genuína presença pessoal e operação dum pessoa divina numa vida humana experimentada de forma única, o Espírito de Deus plenamente pessoal não pode ser transmitido pessoalmente a partir de dentro da humanidade – de modo único, por um só – a outras pessoas humanas. A não ser que haja um ser humano que seja realmente Deus, não podemos tornar-nos verdadeiramente semelhantes a Deus através da comunicação pessoal no nosso idioma único, o nosso modo de ser e fazer, a nossa «natureza».

A «Boa Nova» que o Evangelho é consiste em que meros seres humanos podem unir-se ao único Deus, seu Pai, por uma

comunicação pessoal unicamente efectivada na sua maneira própria de ser pelo único autêntico Filho. A revelação cristã do único Deus é o único Deus enquanto pessoalmente comunicado por um único Filho, pelo qual Deus é pessoal e efectivamente um sobre todos, o Pai de todas as pessoas humanas (*Romanos* 3, 29-30), e no Filho, através do qual um Espírito pessoal, vindo como único pelo amor pessoalmente enunciado do Pai e do Filho, lhes é comunicado. Nenhuma pessoa meramente humana pode realizar isto. O Evangelho perde-se se Jesus Cristo, o Filho de Deus, que é a Boa Nova, não é aceite ele próprio, mesmo enquanto homem, como sendo uma pessoa divina que efectua uma comunicação única através da qual de forma única conheceu e quis, disse e fez ².

(Traduzido do inglês por *Hermínio Rico SJ*)

² As operações humanas de Jesus não podem ser medidas pela nossa experiência como meros seres humanos. A sua «semelhança» não significa identidade igualitária. Embora Jesus falasse a linguagem que falam os seres humanos, ninguém falou como ele falou (*João* 7, 46) – porque ninguém conheceu como ele conheceu. A medida da verdade da humanidade de Jesus é a correspondência entre aquilo que ele unicamente disse e aquilo que ele unicamente conheceu – não a correspondência entre o que ele disse ou conheceu e o que meros seres humanos dizem ou conhecem. Não podemos projectar a nossa experiência pessoal enquanto pessoas humanas na experiência pessoal única de Jesus Cristo.

O colégio jesuítico da Vila do Desterro e a expansão portuguesa no Atlântico Sul

Norberto Dallabrida*

No dia 18 de Março de 1748, aportaram na Ilhota de Anhatomirim os padres jesuítas Francisco de Faria e Bento Nogueira, com o intuito de fixar residência na Vila de Nossa Senhora do Desterro. Foram recebidos pelo governador da Capitania da Ilha de Santa Catarina, brigadeiro José da Silva Paes, que os acomodou numa casa que pertencia à Coroa e se localizava na praça principal da Vila do Desterro. O governador também lhes providenciou víveres – uma porção diária de peixe e, a cada sábado, carne, azeite e farinha – e destacou-lhes um indígena, que, juntamente com o escravo que os jesuítas haviam trazido do Rio de Janeiro, os servia nos afazeres domésticos.

A pedido da autoridade máxima da capitania, os padres missionários deram assistência espiritual e temporal à segunda leva de imigrantes açorianos que naquele momento chegava à Ilha de Santa Catarina, pelo facto de não estar acompanhada por sacerdote e boa parte padecer de escorbuto. Na Semana Santa daquele ano, os padres jesuítas pregaram missões e ouviram confissões na Vila do Desterro e em todas as fortalezas, proporcionando o cumprimento do preceito pascal. No mês de Outubro pregaram missões na Vila da Lagoa e, no início do ano seguinte, no litoral de Rio Grande de São Pedro¹.

Relato da fundação do colégio jesuítico no sul do Brasil e da sua muito breve duração. Recolha sobre as missões jesuíticas anteriores na região e contextualização do papel do colégio na capitania da Ilha de Santa Catarina, como parte da integração da fronteira sul na política colonial de expansão e povoamento, sempre acompanhado, no Brasil, pela presença jesuítica. Caracterização geral dos colégios da Companhia, pedagógica, de funções e de meios de sustentação.

¹ Apoio-me na narrativa, provavelmente feita pelo padre Bento Nogueira – um dos missionários que veio para Desterro –, em 1767, citada pelo historiador português Serafim Leite, cf. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus*, Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro e Lisboa, Livraria Portuguesa, 1945, t. VI, pp. 468-470.

* Professor titular de História da Educação da Universidade Estadual de Santa Catarina. Este trabalho contou com a colaboração de Karine de Matos Borges.

Por determinação de D. João V, os dois padres da Companhia de Jesus foram enviados à Ilha de Santa Catarina pelo seu superior no Brasil, padre Simão Marques, para dar atendimento religioso à população, que crescia de forma significativa com a imigração açoriana, e realizar «missões volantes» entre os Carijó, desde o rio São Francisco – localizado no norte da Capitania da Ilha de Santa Catarina – até ao lugar chamado «Cerro Azul» no território de São Pedro do Rio Grande². A decisão real de enviar religiosos à Ilha de Santa Catarina foi uma resposta à solicitação do governador José da Silva Paes, que numa missiva ao Rei, em 1747, afirmava que «resulta que nem os soldados satisfazem em todo o ano o preceito da missa, nem tem quem lhes administre os sacramentos, quando sucede falecer algum»³. No início de 1750, quando os padres jesuítas ainda realizavam missões em Rio Grande de São Pedro, o governador de Santa Catarina reclamava que os sacerdotes que tinham acompanhado os imigrantes açorianos na Ilha de Santa Catarina não davam assistência religiosa aos soldados nas fortalezas, sugerindo que se estabelecesse um «hospício de religiosos», para que estes assumissem a função de capelães militares⁴.

Um colégio na Ilha de Santa Catarina

A provisão régia de 6 de Dezembro de 1750, já sob o reinado de José I, determinava a criação de um colégio jesuítico na Vila do Desterro, procurando, desta forma, responder à intermitente assistência religiosa na Ilha de Santa Catarina. O colégio seria mantido com parte dos dízimos recolhidos no litoral de Santa Catarina e do Rio Grande de São Pedro, de forma que cada religioso recebesse a cõngrua de cinquenta mil réis por ano.

Em meados do ano seguinte, os dois padres que missionavam em Rio Grande de São Pedro voltaram à Ilha de Santa Catarina e dirigiram-se para o Rio de Janeiro. Todavia, chegou à Vila do Desterro o padre Paulo Teixeira, tornando-se o superior do colégio que iniciava as suas actividades⁵. A fundação

² Estes objectivos são citados pelo cronista Bento Nogueira, cf. *ibidem*, p. 469. Cerro Azul localizava-se no actual território do Uruguai.

³ Registro de Alvarás, Provisões e Cartas Régias – Livro 3.º, fls. 75 e 75v, apud Osvaldo Rodrigues Cabral, *Os jesuítas em Santa Catarina e o ensino de humanidades na Província*, Florianópolis, Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 1940, p. 8. Em verdade, o governador José da Silva Paes, em carta ao Rei, datada de 19 de Abril de 1741, observava a ausência de sacerdotes para atender os soldados nas fortalezas e, para resolver o problema, sugeria o estabelecimento de um convento de capuchinhos, cf. Walter Fernando Piazza, *O Brigadeiro José da Silva Paes: estruturador do Brasil Meridional*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1988, p. 132.

⁴ Cf. Carta de 9 de Janeiro de 1750, citada por Osvaldo R. Cabral, *op. cit.*, p. 9. A palavra hospício é utilizada para designar residência fixa ou hospedagem de religiosos.

⁵ Serafim Leite, *op. cit.*, pp. 470-471. A passagem por Santa Catarina do governador do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade, em 1750, deve ter contribuído para determinar o estabelecimento do colégio da Companhia de Jesus na Ilha de Santa Catarina. Em 1749, o secretário do Estado Manoel António de Azevedo Coutinho comunicava ao governador da Ilha de Santa Catarina, Manoel Escudeiro Ferreira, que havia escrito ao governador do Rio de Janeiro sobre a fundação de um colégio jesuítico na Vila do Desterro, cf. Manoel António de Azevedo Coutinho, «Carta a Manoel Escudeiro Ferreira», 20 Nov. 1749.

do colégio marcou efectivamente o estabelecimento dos jesuítas na Ilha de Santa Catarina, pois a instituição escolar indicava residência fixa dos membros da Companhia de Jesus como vinha ocorrendo no litoral brasileiro, a partir do qual eram realizadas diversificadas obras de evangelização.

Segundo Serafim Leite, sacerdote jesuíta e historiador português, que se apoiou na Carta Anua de 1754⁶, os padres da Companhia de Jesus actuavam em duas frentes de trabalho apostólico: no acolhimento e na doutrinação dos imigrantes açorianos e madeirenses, que na década de 1750 chegavam em diferentes levas, e no ensino da doutrina e das letras aos meninos. Além de trabalharem na Vila do Desterro, os discípulos de Inácio de Loyola pregavam e ministravam sacramentos nas povoações vizinhas na Ilha de Santa Catarina e no continente fronteiro, que se estavam a formar com o afluxo da imigração em massa. O colégio que os padres jesuítas instituíram não tinha prédio próprio, mas funcionava na residência jesuítica, localizada no lado esquerdo da praça principal de Desterro – olhando da igreja matriz para a praia –, junto da casa onde funcionava a Câmara Municipal. Segundo a documentação da Companhia de Jesus, em 1754, a escola era frequentada por cinquenta alunos, «todos de exímia índole e propensos por si mesmos à piedade»⁷.

No entanto, segundo Osvaldo Rodrigues Cabral, «não se deu por satisfeito El-Rei com a existência do hospício e capelinha dos jesuítas, na Ilha; a sua vontade era que houvesse um verdadeiro colégio»⁸. A provisão régia de 16 de Outubro de 1754 determinava que o governador de Santa Catarina, José de Melo Manuel, suspendesse os mantimentos que eram doados aos dois padres jesuítas, mantendo somente as suas côngruas anuais. A atitude de D. José I – que era assessorado pelo futuro Marquês de Pombal – em relação à actuação dos jesuítas em Desterro pode ser lida como um sintoma da política antijesuítica do pombalismo, que passaria a dominar a cena política e religiosa na década de 1750. Não se têm notícias sobre o desdobramento da escola dos jesuítas de Desterro, muito menos informações acerca das suas práticas pedagógicas

⁶ Carta Anua, tradução do latim de «Litterae Annuae», era a crónica feita anualmente pelas residências ou colégios da Companhia de Jesus, escrita em latim e que procurava informar das actividades apostólicas das comunidades jesuíticas.

⁷ Serafim Leite, *op. cit.*, p. 471.

⁸ Osvaldo R. Cabral, *op. cit.*, p. 16.

e do perfil do alunado que a frequentava, com exceção do marcador social gênero, pois os alunos eram do sexo masculino, como vinha ocorrendo nas instituições educativas jesuíticas, bem como nos colégios europeus durante o Antigo Regime.

Expulsão dos jesuítas

Em 1758, por determinação da Coroa portuguesa, os dois jesuítas que residiam na Vila do Desterro foram enviados para o Rio de Janeiro. O Aviso do Secretário de Estado Thomé Joaquim da Costa Corte-Real, de 31 de Janeiro desse ano, constatava que os jesuítas vinham transgredindo leis divinas e humanas e praticando violências contra os índios e comunicava a seguinte ordem ao Governador da Ilha de Santa Catarina José de Melo Manuel:

faça imediatamente embarcar para a cidade do Rio de Janeiro a todos os [jesuítas] que nela [na Vila do Desterro] se acharem, substituindo-se os seus ministérios por sacerdotes do hábito de São Pedro, não dando Vossa Mercê mais entrada a algum deles, ou seja, português ou castelhano, e sequestrando todas as cartas que quaisquer deles mandarem aos outros⁹.

⁹ Aviso de Thomé Joaquim da Costa Corte Real ao governador José de Melo Manuel, em 31 de Janeiro de 1758.

¹⁰ Extracto de uma carta do Governador da Ilha de Santa Catarina, que chegou a Lisboa em 22 de Julho de 1758.

¹¹ Sobre o conflito entre os jesuítas e o Marquês de Pombal, ver Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996, especialmente o capítulo 4. Em relação ao Brasil, ver Kenneth Maxwell, «A Amazônia e o fim dos jesuítas», *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26 Ago. 2001, *Mais!*, pp. 14-17.

Em meados desse mesmo ano, o Governador da Capitania da Ilha de Santa Catarina comunicou às autoridades portuguesas que a ordem de enviar os dois jesuítas tinha sido executada e que os seus bens haviam sido entregues ao Provedor da Fazenda Real¹⁰. A deportação dos dois padres da Vila de Desterro, a proibição da entrada de outros membros da Companhia de Jesus na Ilha de Santa Catarina e o controle da sua correspondência faziam parte da política antijesuítica do Marquês de Pombal, que se colocou a partir do Tratado de Madrid (1750) e se exacerbou com a tentativa de regicídio em Setembro de 1758¹¹.

No ano seguinte, quando foi decretada a supressão da Companhia de Jesus do Reino de Portugal e dos seus domínios coloniais, os jesuítas que actuavam na América Portuguesa

foram enviados para a metrópole para, a partir dali, serem banidos do território lusitano. As propriedades da Companhia de Jesus em Portugal e nos seus domínios, que eram grandes tanto nas áreas urbanas como no meio rural, foram expropriadas pelo Estado.

A expulsão dos jesuítas da América Portuguesa teve um respingo curioso na Capitania da Ilha de Santa Catarina: a detenção do desembargador José Mascarenhas Pacheco Pereira Coelho de Melo na Fortaleza Santa Cruz do Anhatomirim, por não ter cumprido imediatamente as determinações pombalinas. Na sua passagem pela Ilha de Santa Catarina em 1763, o navegador francês Dom Pernetty manteve contacto com o ilustre prisioneiro por meio de seu secretário – que falava francês – e afirmou:

No relato que nos fez [o secretário] das causas da detenção do prisioneiro, desculpou-se o tanto que pôde, dizendo-nos que sua culpa na verdade era não ter executado imediatamente as ordens da Corte, pois o Arcebispo, que era a favor dos jesuítas, o havia impedido, assegurando-nos ter recebido por sua vez, ordens contrárias¹².

Por determinação oficial, em 18 de Agosto de 1760, os bens da Companhia de Jesus em Desterro – casa, capelinha, ornamentos, alfaias, entre outros – foram entregues ao bispo do Rio de Janeiro, a cuja jurisdição pertencia a freguesia de Nossa Senhora do Desterro. A capelinha e a casa dos jesuítas foram emprestadas à igreja matriz, tornando-se residência do seu clero secular¹³. A residência fixa ou «hospício» da Companhia de Jesus na Vila do Desterro e sua «escola para meninos» tiveram vida curta, sendo peremptoriamente encerradas pela determinação real, sustentada pela obstinação do Marquês de Pombal. Ao referir-se à «casa-colégio» dos jesuítas em Desterro, Serafim Leite afirma que se tratou de uma «árvore nova derrubada pela tormenta». Aliás, a tormenta pombalina derrubou, em curto espaço de tempo, a principal rede escolar na América Portuguesa.

¹² Paulo Berger (org.), *Ilha de Santa Catarina: relatos de viajantes estrangeiros nos séculos XVIII e XIX*, Florianópolis, Editora da UFSC, 1984, p. 81.

¹³ Osvaldo R. Cabral, *op. cit.*, pp. 17-18.

Com a saída dos jesuítas não foram criadas instituições educativas em Desterro, pois, no início do século XIX, o governador Paulo José Miguel de Brito afirmava que na Capitania de Santa Catarina

não há colégios, nem seminários; apenas um Professor Régio de Gramática Latina na Vila Capital e algumas escolas de primeiras letras são os únicos meios de instrução que couberam em partilha a estes desgraçados povos, que pela maior parte fora das vilas não sabem ler, nem escrever¹⁴.

¹⁴ Paulo José Miguel de Brito, *Memória política sobre a Capitania de Santa Catarina*, Lisboa, Typografia da Academia Real de Sciencias, 1829, p. 72.

A política pombalina substituiu os colégios jesuíticos por «aulas régias» tanto em Portugal como nas áreas coloniais. Na América Portuguesa, apesar de certa resistência, as aulas régias foram instituídas na segunda metade do século XVIII e o professor de latim de Desterro citado pelo governador Miguel de Brito é um exemplo dessas aulas¹⁵. Por outro lado, neste período, em algumas freguesias, há sinais que indicam a existência de alguns mestres-escola que ensinavam a ler–escrever–contar, que não foram devidamente estudados pela historiografia catarinense¹⁶.

¹⁵ Sobre as aulas régias de latim, grego e retórica instituídas pelas reformas pombalinas, consultar Laerte Ramos de Carvalho de Carvalho, *As Reformas Pombalinas da Instrução Pública*, São Paulo, Saraiva, 1978.

¹⁶ Nereu do Vale Pereira cita o caso de Marcelino Antônio Dutra, que, em 1830, na Freguesia do Ribeirão da Ilha, substituiu o falecido professor Belarmino, cf. Nereu do Vale Pereira, «Uma panorâmica dos primórdios da educação escolar na Ilha de Santa Catarina», in Idem (org.), *A Ilha de Santa Catarina: espaço, tempo e gente*, Florianópolis, Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 2002, V. 2, p. 173.

Expedições missionárias anteriores

Apesar da fixação dos jesuítas na Ilha de Santa Catarina ter sido bastante curta e modesta em relação à presença efetiva e prolongada da Companhia de Jesus no litoral nordestino e norte da América Portuguesa, marcou um avanço significativo em relação à estada intermitente da Companhia de Jesus por meio de expedições missionárias. Desde meados do século XVI, missionários jesuítas realizavam várias incursões no litoral sul do Brasil – a chamada «Terra dos Carijó» – em que a Ilha de Santa Catarina geralmente era visitada. O primeiro jesuíta que esteve no litoral catarinense foi o padre Leonardo Nunes, em 1553, sendo apelidado pelos indígenas de «Abaré–bebé» – isto é, padre que voa – devido à sua agilidade como missionário¹⁷.

¹⁷ Osvaldo R. Cabral, *op. cit.*, p. 10.

Em 1635 passaram pela Ilha de Santa Catarina os padres Francisco de Moraes e Inácio de Sequeira, como parte integrante da sua «missão aos carijós». De acordo com Serafim Leite, o segundo padre produziu o primeiro relato de viajantes estrangeiros sobre a Ilha de Santa Catarina, onde constatou que ela era mais deserta do que o Monte Sinai e nela «a gloriosa Virgem reside só no nome». Se não há documentação comprobatória da vinda de jesuítas com Francisco Dias Velho, sabe-se que, em 1722, o Ouvidor passou pela Ilha de Santa Catarina acompanhado de um padre jesuíta residente em Paranaguá. Este sacerdote presenciou um conflito entre o vigário e a população local e constatou a existência de duas aldeias de indígenas alheios à fé cristã¹⁸.

¹⁸ Serafim Leite, *op. cit.*, pp. 464-467.

A Capitania da Ilha de Santa Catarina

O estabelecimento dos jesuítas na Vila do Desterro e a instituição da sua escola para meninos fazia parte da nova paisagem social da Ilha de Santa Catarina que se formava em meados do século XVIII. Como parte integrante da expansão territorial do Império Português no Atlântico Sul, sinalizada com a fundação da Colônia do Sacramento no final do século XVII, foi criada, em 1738, a Capitania da Ilha de Santa Catarina, cuja capital passou a ser a Vila de Nossa Senhora do Desterro. O seu primeiro governador, o brigadeiro José da Silva Paes, empenhou-se na edificação de um sistema de fortificações na Ilha de Santa Catarina e no continente fronteiro, e na criação do Regimento de Infantaria de Linha da Ilha de Santa Catarina. Silva Paes, com larga experiência em engenharia militar em Portugal e no Brasil, afirmou que «sem gente que as guarnessa, [as fortalezas] são corpos sem alma» e envidou esforços no sentido de povoar o litoral catarinense com imigrantes portugueses¹⁹.

Entre 1748 e 1756, aproximadamente 6.000 imigrantes provenientes das ilhas dos Açores e da Madeira estabeleceram-se na Ilha de Santa Catarina e no continente fronteiro, transformando o desenho social do litoral catarinense. O

¹⁹ Sobre a actuação militar do Brigadeiro José da Silva Paes no Império Português e na Capitania da Ilha de Santa Catarina, consultar Walter F. Piazza, *O Brigadeiro José da Silva Paes*.

impacto demográfico foi significativo, pois nesse momento a Capitania contava com uma população de 4.194 habitantes e a massa dos imigrantes açorianos representou um aumento de 140% da população. As primeiras levas de imigrantes foram fixadas na Ilha, mas depois a colonização tomou o rumo do litoral catarinense e rio-grandense. Este povoamento da fronteira sul do Brasil, tendo como referência a Ilha de Santa Catarina, foi realizado a partir de uma política de povoamento colocada em marcha pelo governo de D. João V. O deslocamento da massa de imigrantes das ilhas dos Açores e da Madeira foi, em boa medida, estimulado pela divulgação de promessas da Coroa portuguesa em relação ao transporte marítimo e às instalações nas novas terras, que em parte não foram cumpridas²⁰.

²⁰ Em relação à imigração açoriana e madeirense, apoió-me nos seguintes trabalhos: Walter Fernando Piazza, *A epopéia açoriana (1748-1758)*, Florianópolis, Conselho Estadual de Cultura, 1987; Maria Bernardete Ramos Flores, *Povoadores da fronteira: os casais açorianos rumo ao sul do Brasil*, Florianópolis, Editora da UFSC, 2000.

A criação da Capitania da Ilha de Santa Catarina, a edificação do sistema de fortificação e o povoamento português, proporcionaram a integração do litoral catarinense no Antigo Sistema Colonial. No entanto, esta integração não se processou por meio da produção de bens agrícolas demandados pela metrópole portuguesa – especialmente o açúcar – e de ouro, mas foi realizada a partir de motivos político-militares. A Ilha de Santa Catarina configurou-se como uma fortaleza lusitana, em que os seus esforços económicos e políticos foram direccionados para objectivos militares da Coroa portuguesa no Atlântico Sul. A produção agrícola, especialmente a farinha de mandioca, era utilizada sobremaneira para alimentar os soldados que guarneciam as fortalezas e a incipiente burocracia administrativa e militar. Boa parte dos imigrantes açorianos e seus descendentes foram deslocados para atender funções militares, prejudicando o incremento de actividades agrícolas e comerciais.

O aumento populacional viabilizado pela imigração açorico-madeirense proporcionou o desdobramento da organização social. Desta forma, além do fortalecimento da Freguesia de Nossa Senhora do Desterro – que havia sido criada em 1730 –, cujo sinal arquitectural foi a construção da nova igreja matriz, outras freguesias foram estabelecidas na Ilha de Santa Catarina, como as de Nossa Senhora da Conceição da Lagoa e

de Nossa Senhora das Necessidades e Santo António, e, no continente fronteiro, as de São Miguel e São José. As novas comunidades nuclearam-se em torno das igrejas, que eram ao mesmo tempo instituições eclesiais e civis, algumas delas atendidas por sacerdotes de origem açoriana, que haviam acompanhado o êxodo do seu povo. A vida social foi incrementada também com a fundação de irmandades e ordens terceiras, como a Ordem Terceira da Penitência, criada em 1744, e a Irmandade do Senhor dos Passos, instituída duas décadas depois, que passaram a dominar as práticas católicas, em que se destacavam as festas e as procissões.

O estabelecimento dos padres jesuítas na Vila do Desterro também significava integração da Ilha de Santa Catarina na área litoral dinâmica da América Portuguesa. A Companhia de Jesus fora parte integrante do processo de povoamento da colónia lusitana no Novo Mundo, pois os seus primeiros membros chegaram, em 1549, junto com o primeiro governador-geral, Tomé de Sousa. Chefiados pelo padre Manuel da Nóbrega e animados pelo fervor catequético do padre José de Anchieta, os jesuítas marcaram presença no litoral brasileiro, por meio da catequese dos indígenas e do ensino nos colégios. Como missionários, participaram da expansão sertaneja do domínio lusitano em torno do rio São Francisco, juntamente com outras ordens religiosas, entre as quais os capuchinhos, oratorianos e franciscanos. No Estado do Maranhão, os jesuítas tiveram actuação singular, pelo facto de realizarem um projecto missionário autónomo em relação à Coroa portuguesa, que se assemelhava à experiência dos Sete Povos das Missões. Até à sua expulsão da América Portuguesa, a Companhia de Jesus marcara presença nos principais movimentos de expansão colonial, com excepção da região aurífera das Minas Gerais nos oitocentos, onde prevaleceram as irmandades laicas e o clero secular²¹.

²¹ Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*, Petrópolis, Vozes, 1983, pp. 42-103.

Os colégios jesuíticos

Os colégios jesuíticos localizaram-se nas cidades e vilas litorâ-

neas, com raríssimas exceções, como o Colégio São Paulo, implantado no interior da área colonial. Em 1759, quando a Companhia de Jesus foi suprimida, tinha dezoito colégios que constituíam a principal rede escolar do território colonial português no Novo Mundo. No entanto, é fundamental acentuar que os colégios jesuíticos eram diferenciados, de acordo com a sua localização e a sua relação com a metrópole portuguesa. Em primeiro lugar, destacavam-se os chamados colégios reais, que eram subsidiados pela Coroa portuguesa, com o intuito de formar quadros eclesiásticos para a evangelização dos indígenas. Além de receber apoio financeiro da Coroa, esses colégios gozavam de concessões especiais, como isenção de impostos e isenções na alfândega²². Além dos colégios reais, havia uma série de colégios jesuíticos de menor porte e algumas «casas--colégios», ou seja, escolas de ler e escrever, que funcionavam nas residências dos padres jesuítas. Às vezes as «casas-colégios» eram o embrião do futuro colégio jesuítico e geralmente localizavam-se nas fronteiras do território colonial, como foi o caso da «escola de meninos» da Vila do Desterro²³.

Entre as instituições escolares da Companhia de Jesus, apenas três tinham o «status» de colégios reais: o Colégio da Bahia, fundado em 1556, o Colégio do Rio de Janeiro, instituído em 1568 e o Colégio de Olinda, criado em 1576. Os três foram estabelecidos na segunda metade do século XVI e localizavam-se na área colonial litorânea, onde se efectuava a vinculação nevrálgica da América Portuguesa com a política colonial lusitana. Esses colégios, bem como aqueles localizados na metrópole, deveriam seguir as orientações curriculares do Real Colégio das Artes de Coimbra, também dirigido pela Companhia de Jesus, considerado o padrão para todo o Império português. Os egressos desses colégios geralmente faziam cursos superiores na Europa, principalmente na Universidade de Coimbra, de forma que aqueles alunos que se destinavam à vida religiosa cursavam Filosofia e Teologia, enquanto os outros se formavam em Direito ou Medicina²⁴.

O primeiro e principal colégio dos jesuítas na época colonial brasileira foi o Colégio da Bahia, localizado em Salva-

²² Beatriz Vasconcelos Franzen, «Os colégios jesuíticos no Brasil: educação e civilização na Colônia (1549--1759)», *Brotéria* 155 (2002), 72-73.

²³ F. M. de Madureira, *A liberdade dos índios. A Companhia de Jesus. Sua Pedagogia e resultados*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1929, V. II, pp. 389-405.

²⁴ Beatriz V. Franzen, *op. cit.*, 72-66.

dor, sede do governo metropolitano. Seguindo as orientações da «Ratio Studiorum», o currículo do colégio priorizava o ensino das línguas e literaturas clássicas: o latim, com destaque para Virgílio e Cícero, e a língua grega, que somente foi introduzida no século XVII. A língua portuguesa era falada nos recreios e feriados e provavelmente nos primeiros anos de estudo e a chamada «língua brasílica» – o tupi – fora introduzida em 1560, por determinação do padre provincial, baseada na «Arte da Gramática da língua mais usada na costa do Brasil», elaborada pelo padre José de Anchieta. O ensino de tupi fora introduzido com o objectivo de formar os futuros padres jesuítas, cuja principal missão era catequizar os indígenas. O Colégio da Bahia proporcionava estudos superiores, que deveriam ser complementados nas universidades portuguesas, como analisa a historiadora Beatriz Vasconcelos Franzen:

Apesar de nunca ter sido elevado à condição de Universidade, o colégio da Bahia, na prática, era-o, pois possuía quatro Faculdades superiores e concedia graus académicos. Porém, a complementação dos estudos devia ser feita em Portugal. «Concentrar os estudos no Reino» era a política portuguesa, dessa forma atendia-se à orientação do Conselho Ultramarino que considerava que a dependência das colônias em relação à metrópole se sustentava na necessidade de ir estudar em Portugal²⁵.

²⁵ *Ibidem*, 80-81.

Os colégios dirigidos pelos jesuítas na América Portuguesa pautavam as suas práticas educativas na «Ratio Studiorum», o método pedagógico da Companhia de Jesus, oficializado em 1599 com o intuito de uniformizar a cultura escolar jesuítica. Desde meados do século XVI, a Companhia de Jesus constituiu uma rede escolar que se disseminou no continente europeu, no Oriente e no Novo Mundo, acompanhando os novos espaços de evangelização abertos pela expansão marítima e respondendo aos desafios colocados pelas reformas protestantes. Essa rede escolar emergiu de forma meteórica e a nível mundial e demandava homogeneização, apesar de estar enraizada em diferentes realidades culturais. A «Ratio Studiorum» é um código educativo composto por 467 regras, aglutinadas

em 30 conjuntos, dirigidas aos agentes educativos e instituições escolares jesuíticos. As regras abordam a administração, o plano de estudo, o método e a disciplina escolares, sendo dirigidas às três «classes» do ensino jesuítico – classes inferiores, Filosofia e Teologia –, que tinham princípios pedagógicos comuns²⁶.

Grosso modo, as estratégias educativas prescritas pela «Ratio Studiorum» foram colocadas em marcha nos colégios jesuíticos na América Portuguesa. Devido à condição colonial e periférica, provavelmente não foi possível estabelecer instituições educativas com o rigor disciplinar europeu. A maquinaria escolar jesuítica previa a escanção do tempo, o controle do espaço, o incitamento ao trabalho regular por meio de exercícios, a existência de hierarquia escolar, a emulação, a vigilância panóptica, os castigos físicos e morais. Neves afirma que nos colégios reais do século XVI, «as formas pedagógicas eram rigorosamente determinadas e previstas as durações. [...] Havia horas determinadas para o início das aulas e tempos fixos: duas horas pela manhã e duas horas pela tarde»²⁷. Aos sábados havia disputas entre os alunos, uma estratégia inventada nos primeiros colégios da Companhia de Jesus e posteriormente inscrita na «Ratio Studiorum», tendo por escopo o estímulo ao trabalho escolar intenso. O regulamento do Seminário de Belém da Cachoeira – fundado na Bahia em 1687, em regime de internato – prescrevia divisão rígida do tempo, alternando horas de trabalho escolar e pausas estratégicas, determinação da ocupação espacial e previsão de orações e exame de consciência diário²⁸.

A concorrência entre os alunos estava conectada com o sistema de classificação e premiação prescrito na pedagogia jesuítica, contrastando com as práticas educativas medievais. Assim, além das disputas hebdomadárias, que destacavam os melhores, havia a premiação anual, mediante a realização de provas, examinadas por uma banca de três professores. Os resultados eram anunciados nas festas anuais que concediam os graus acadêmicos, caracterizadas pela pomposidade que quebrava a rotina nas terras coloniais.

²⁶ Sobre a «Ratio Studiorum», ver Norberto Dallabrida, «Moldar a alma plástica da juventude: A *ratio studiorum* e a manufatura de sujeitos letrados e católicos», *Brotéria* 155 (2002), 451-466.

²⁷ Luiz Felipe Baeta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e representação cultural*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978, pp. 142-143.

²⁸ Ilário Govoni, «Os 400 anos da Ratio Studiorum: uma experiência pedagógica no Brasil Colonial», *Revista de Educação CEAP*, n. 25 (Jun. 1999), 71-72.

Por outro lado, o sistema escolar jesuítico empregava punições morais e físicas aos comportamentos que se desviavam da normalidade planejada e desejada. Os castigos morais consistiam geralmente de repreensões, reclusões e privação dos recreios, indicando medidas disciplinares próprias da pedagogia moderna que visava sobremaneira marcar a alma dos alunos.

No entanto, os castigos físicos continuaram a ser empregados nos colégios da Companhia de Jesus e posteriormente prescritos na «Ratio Studiorum». Essa prática educativa era vista como último recurso, quando «as boas palavras e exortações» esgotavam a sua capacidade de coerção. Segundo a «Ratio», os castigos físicos deveriam ser aplicados pelo «corrector», alguém que não pertencesse à Companhia de Jesus, de forma que nenhum professor jesuíta tocasse ou maltratasse o corpo dos alunos. Neves constata que a presença do corrector nos colégios jesuíticos da América Portuguesa – e inclusive a utilização do «tronco» – e chama atenção para a existência da relação entre tipos de castigos e idade:

Assim, os «estudantes externos» compreendiam: estudantes menores – podiam ser açoitados; estudantes médios – podiam ser «palmatoados»; estudantes grandes – não podiam ser açoitados, nem palmatoados; seriam apenas repreendidos, primeiro em particular, depois em público. A escala é cronológica e se articula com uma ideologia evolucionista das «idades» em que o acúmulo de anos, o crescimento cronológico são sinônimos de amadurecimento, de experiência, de maior compreensão do «mundo»²⁹.

²⁹ Luis F. B. Neves, *op. cit.*, pp. 151-152.

Para ser eficaz, a maquinaria escolar jesuítica necessitava de uma hierarquia escolar bem definida e detalhada, geralmente constituída de professores, inspectores – chamados de padres-prefeitos –, reitor – o director do colégio – e os inspectores metropolitanos. Esse corpo docente e dirigente viabilizava a vigilância escolar e produzia o registo escrito detalhado do fazer educativo, transformando a massa estudantil num corpo discente. Nos colégios da Companhia de Jesus, o olhar panóptico de todos para todos era ajudado pela arquitectura linear, que permitia ver em detalhe os comportamentos, em particular

aqueles que se desviavam da lei e da norma. O registo escrito também se constitui numa estratégia de regulação escolar, na medida em que produz a memória de papel, geralmente mais eficiente e contundente que a memória oral. Ademais, constata-se que nos colégios jesuíticos, especialmente em Olinda e na Bahia, foram instituídas «companhias de estudantes», milícias discentes que combateram piratas franceses e ingleses e os invasores holandeses³⁰.

³⁰ F. M. Madureira, *op. cit.*, pp. 391-393. Beatriz V. Franzen, *op. cit.*, p. 80.

Funções dos colégios

Os colégios jesuíticos das cidades litorâneas tinham a função de educar a elite religiosa e civil lusitana da América Portuguesa, contribuindo para construir a colonização cultural. Em primeiro lugar, os colégios da Companhia de Jesus eram destinados à formação do seu clero e isto verificou-se tanto na Europa como nas áreas coloniais. Nos primeiros anos de existência da congregação chefiada por Inácio de Loyola, a preocupação com os colégios emergiu da necessidade intra-institucional de proporcionar formação regular aos seminaristas jesuítas. Contudo, pressionada pelo avanço das religiões protestantes e das guerras de religião do século XVI, a Companhia de Jesus passou a admitir alunos externos nos seus colégios, transformando-os em trincheiras católicas, especialmente após o Concílio de Trento. Na América Portuguesa, os colégios jesuíticos passaram a admitir filhos de portugueses e alguns mestiços que não pretendiam seguir a carreira clerical, mas a sua função primordial era produzir o clero que actuaria na catequização dos indígenas. Se em Portugal³¹ – e no continente europeu – os colégios jesuíticos foram instituídos para combater as heresias modernas que grassavam e reduziam o território católico, na América Portuguesa eles tiveram sobremaneira a função social de preparar quadros eclesiásticos para a outra frente de batalha: a conversão do «gentio».

Entre os membros da Companhia de Jesus, pode-se destacar a figura de António Vieira, que estudou e foi professor no Colégio da Bahia. Sobre ele, diz o padre Madureira:

³¹ Segundo Sebe, em Portugal, os jesuítas assumiram os principais colégios, como os de Coimbra, de Évora e de Lisboa, combatendo a influência protestante. Nesta direcção, afirma: «O Colégio das Artes foi entregue aos padres da Companhia de Jesus após a crise de 1555, quando os professores manifestaram tendências luteranas e foram depostos», cf. José Carlos Sebe, *Os jesuítas*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 53.

O padre Antonio Vieira, com aquele estilo e aquela eloquência, nada mais foi do que um fruto admirável dos jesuítas. Vindo para o Brasil pequenino, só voltou a Lisboa quando era o grande Vieira. Tudo e tudo deveu ao Colégio da Bahia ³².

³² F. M. Madureira, *op. cit.*, pp. 390-391.

Mas também os padres jesuítas Simão de Vasconcelos, egresso do Colégio da Bahia, reitor do Colégio do Rio de Janeiro e autor da «Crônica da Companhia», André João Antonil, autor de «Cultura e Opulência no Brasil», e Bartolomeu Lourenço de Gusmão, chamado de «padre voador», por ter inventado um balão aerostático. Seu irmão, Alexandre de Gusmão (sobrinho), que estudou no Colégio de Santos e foi diplomata e secretário de D. João V, era sobrinho do padre jesuíta e escritor Alexandre de Gusmão. Entre os egressos dos colégios jesuíticos que não seguiram carreira eclesiástica também se pode destacar o poeta satírico Gregório de Mattos Guerra – irmão de Eusébio de Mattos, padre e escritor –, os escritores Cláudio Manuel da Costa e José Basílio da Gama e o astrônomo José Monteiro da Rocha, um dos mentores da reforma pombalina da Universidade de Coimbra ³³.

³³ *Ibidem*, pp. 394-400.

Mais do que uma simples instituição escolar, o colégio jesuítico na época colonial brasileira constituiu-se numa verdadeira base para a catequização dos povos indígenas, tanto das missões volantes como dos aldeamentos. Por exemplo, os aldeamentos do Recôncavo Baiano tinham o seu ponto de referência no Colégio da Bahia de Salvador e aqueles do Norte do Brasil tinham como base o Colégio São Luiz do Maranhão e Colégio Santo Alexandre de Belém do Pará. A escola para meninos da Vila do Desterro – como foi citado acima – era o ponto de apoio para as missões volantes dos padres jesuítas entre os Carijó. Laura de Mello e Souza afirma que os colégios jesuíticos, bem como os conventos e as fortalezas militares, eram «locais de sociabilidade e do exercício de uma privacidade possível», convertendo-se em locais privilegiados de repouso para os viajantes ³⁴.

³⁴ Laura de Mello e Souza, «2 Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações», in *Idem* (org.), *História da vida privada no Brasil 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 61.

Sustentação dos colégios

Ademais, os colégios jesuíticos possuíam propriedades produtivas, que lhes davam sustentação económica, quando não recebiam subsídios reais ou mesmo quando esses atrasavam, geralmente por causa dos conflitos entre as autoridades metropolitanas e os jesuítas. Em relação às propriedades dos três colégios reais da América Portuguesa, a historiadora Beatriz Vanconcelos Franzen comenta:

Para sua subsistência, o colégio [de Olinda] possuía além do próprio solar, três lotes de terra, um oriundo de uma sesmaria, outro, comprado e um terceiro, doado. [...] o colégio do Rio de Janeiro e o da Bahia também possuíam grandes bens tais como fazendas, quintas, propriedades urbanas, doadas ou adquiridas. Mem de Sá foi um dos grandes doadores do Colégio da Bahia. Mais tarde, descendentes de seu sobrinho, Salvador Correia de Sá, primeiro governador do Rio de Janeiro, também muito ligado aos jesuítas, fizeram muitas doações [...] ³⁵.

³⁵ Beatriz V. Franzen, *op. cit.*, p. 75.

A principal fonte de sustento dos colégios da Companhia de Jesus eram as grandes propriedades rurais como os engenhos de cana-de-açúcar que utilizavam a mão-de-obra escrava ou fazendas de gado vacum. Vera Lúcia Amaral Ferlini afirma que o engenho de Sergipe do Conde, na Bahia, que pertencia à Companhia de Jesus, era de grande porte e tinha uma organização administrativa mais complexa que os engenhos de leigos, contando com a figura do «escrivão», que controlava os estoques e os registava nos livros de controlo ³⁶. O Colégio--Seminário de Paranaguá, em 1757, era sustentado pelas fazendas de Curitiba e de Pitanguí, que criavam cavalos e gado vacum e tinham quarenta escravos cada; de Superagui e do Rocio, que produziam farinha de mandioca, legumes e peixe seco e a Fazenda de Morretes, que tinha a mineração do ouro como actividade principal, realizada por dez escravos ³⁷. No chamado Estado do Grão-Pará e Maranhão, a Companhia de Jesus tinha considerável actividade comercial, onde os produtos amazónicos como drogas nativas, cravo, cacau e canela eram recolhidos nos armazéns dos colégios jesuíticos

³⁶ Vera Lúcia Amaral Ferlini, *A civilização do açúcar – séculos XVI-XVII*, São Paulo, Brasiliense, 1986, pp. 29-62.

³⁷ Serafim Leite, *op. cit.*, p. 455.

e exportados para a metrópole. Kenneth Maxwell constata que «somente na ilha do Marajó os jesuítas administravam fazendas que continham mais de cem mil cabeças de gado e propriedades rurais produtoras de açúcar»³⁸.

³⁸ K. Maxwell, *op cit.*, p. 58.

A escola para meninos da Vila do Desterro diferenciava-se bastante dos colégios jesuíticos estabelecidos nas grandes cidades litorâneas da América Portuguesa, que tinham estrutura física e pedagógica adequada e eram mantidos com recursos da Coroa e/ou com rendimentos dos engenhos ou fazendas da Companhia de Jesus. No entanto, é fundamental assinalar que a pequena instituição escolar dos padres jesuítas da Vila do Desterro foi um sintoma de integração da Ilha de Santa Catarina na política colonial metropolitana, pelo facto de a Companhia de Jesus ter sido a principal congregação católica que acompanhava a expansão dos domínios lusitanos na sua colónia americana. Os jesuítas estiveram presentes no projecto de dilatação do domínio lusitano na sua fronteira sulina, por meio da fundação de colégios em pontos estratégicos, como na Colónia do Sacramento, em 1717, e no litoral paraense, aproximadamente duas décadas depois.

O colégio jesuítico da Vila do Desterro foi instituído oficialmente no final do ano de 1750, após a assinatura do Tratado de Madrid a 13 de Janeiro daquele ano, em que os portugueses entregaram aos espanhóis a Colónia do Sacramento e, em troca, ganharam as terras dos Sete Povos das Missões. Apesar de ter tido vida curta, tornou-se o colégio da fronteira sulina, como parte integrante da ocupação política e militar da Ilha de Santa Catarina, ligada à expansão portuguesa no Atlântico Sul, da qual faziam parte a criação da Capitania da Ilha de Santa Catarina, a construção do sistema de fortificação e a imigração açórico-madeirense.

Padre José Joaquim de Sena Freitas: Coordenadas do Pensamento e da Acção

Luís Machado de Abreu *

Com este título realizou-se, no passado dia 17 de Maio, na Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, um seminário aberto onde foram abundantemente explanados temas relativos à obra e percurso eclesial do Padre Sena Freitas (1840-1913).

Os últimos anos têm sido férteis em estudos destinados a restituir a verdadeira importância e alcance de acontecimentos e de figuras que marcaram a história religiosa de Portugal. Uma das notas nem sempre suficientemente atendida em trabalhos anteriores é a necessidade de inserir esses elementos no emaranhado processo histórico a que pertencem e do qual são simultaneamente agentes e efeitos sociais. Para que uma perspectiva mais dilatada e completa das grandes encruzilhadas culturais seja possível, é necessário abordar as questões recorrendo a equipas multidisciplinares adequadamente preparadas para valorizar os muitos aspectos susceptíveis de iluminar a compreensão dos acontecimentos e dos homens.

Parecem estar criadas as condições para resgatarmos o engenho multifacetado do Padre Sena Freitas do injusto olvido a que a cultura portuguesa o tem votado até hoje. Há uma instituição académica interessada em lhe promover a obra e o percurso humano e eclesial. É o Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira (CLCPB) da Universidade Católica de Lisboa que, no âmbito das suas actividades de investigação,

* Universidade de Aveiro.

acolheu e tem apoiado o projecto Sena Freitas. Existe uma equipa pluri-disciplinar constituída por cerca de duas dezenas de investigadores com formações muito variadas, tais como teologia, filosofia, literaturas modernas, história, história da arte. Essa equipa é igualmente inter-universitária e internacional, pois agrupa elementos oriundos das Universidades dos Açores, Aveiro, Brown University (Estados Unidos), Católica, Évora, Clássica de Lisboa, Porto, S. Paulo (Brasil), Instituto de Ciências Sociais (Lisboa).

Depois de definidas algumas tarefas sectoriais, tem a equipa de investigação procedido de maneira sistemática ao inventário de fontes documentais e à recolha da respectiva informação. Com o desenrolar dos trabalhos foi possível reunir as cartas endereçadas por Sena Freitas a Camilo Castelo Branco, cujos autógrafos se encontram no Centro de Estudos Camilianos, em Famalicão, e no Real Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, bem como a correspondência com António Feliciano de Castilho que se encontra na Torre do Tombo, o espólio de Sena Freitas guardado na Biblioteca Pública de Ponta Delgada, de que já se fez o inventário, e ainda a identificação de todas as publicações periódicas – e são imensas – em que ele colaborou, com recolha dos respectivos textos. Embora muito se tenha avançado até agora, seria imprudente considerar definitivamente encerrado este trabalho de levantamento documental. As surpresas vão acontecendo, como sucedeu, vai para cerca de dois meses, quando em caixas da Torre do Tombo foram encontrados numerosos documentos, ainda por classificar, pertencentes ao espólio de Castilho. E entre eles há correspondência enviada da casa Mãe dos Lazaristas, em Paris, a Júlio de Castilho, filho de António Feliciano.

Entretando, foi sendo lida e estudada a vastíssima obra e delineado um programa editorial em que, além da reedição, precedida de introduções críticas, de *Autópsia da Velhice do Padre Eterno*, *Perfil de Camilo Castelo Branco*, *A Alta Educação do Padre*, serão objecto de publicação a *Correspondência*, em grande parte inédita, uma antologia, um volume de ensaios interpretativos, um catálogo da Exposição Iconográfica e as actas do Congresso Internacional a realizar no Outono do próximo ano.

O seminário aberto de 17 de Maio passado reuniu a equipa de investigação com o objectivo de serem apresentados, discutidos e articulados os textos que devem figurar no volume de ensaios consagrado à obra de Sena Freitas. Dele constará uma bem documentada biobibliografia, com especial realce para o percurso eclesiástico do autor. São assinaladas

tanto a saída definitiva da Congregação, que se dá em 1882, a nomeação como Cónego da Sé Patriarcal, no final do século, como a sua destituição deste cargo eclesiástico em começos de 1911, publicada em Diário da República, acusado de abandono do lugar, em virtude de se haver exilado no Brasil, onde veio a falecer em 1913.

Outros estudos sublinham, ao lado de uma formação filosófica bastante limitada, a coerência teológica e pastoral deveras notável, em que avultam uma concepção cristológica e uma visão do homem na história alimentadas pela dinâmica pascaliana de razões do coração que sobrelevam quaisquer acenos de cartesianismo. Importantes, e porventura a merecer ainda estudiosa reflexão, são as suas ideias pedagógicas, nomeadamente no que respeita à formação do clero. Igualmente estimulantes são as concepções estéticas e a literatura de viagens que cultivou com deleite. O grande escritor que ele foi denuncia o leitor compulsivo que se deixa adivinhar nas muitas referências em que se patenteia oportuna informação religiosa, política e literária em permanente reconstrução.

Conhecido, desde sempre, como grande polemista ao serviço da causa da Igreja numa sociedade ora acomodada e tibia, ora sobressaltada por fúrias de anticlericalismo oportunista, Sena Freitas cultivou uma política da palavra gerida com desassombro e que, em certos momentos, raiou mesmo o território da palavra política. Assim ocorreu nas causas da união católica, logo convertida em causa do partido católico, sobretudo a partir da década de 1880. Nas batalhas que travou, o Padre Sena Freitas soube reflectir sempre a obediência esclarecida às directivas da Igreja, dando um belo testemunho de capacidade evolutiva bem documentada em alguns tiques de rigidez e intransigência sob o pontificado de Pio IX, superados depois por gestos de grande abertura às realidades sociais e às políticas liberais e democráticas sob o pontificado de Leão XIII.

Qualquer que seja o juízo acerca do relacionamento atribulado do Padre Sena Freitas com os Padres da Congregação da Missão, vulgarmente chamados Lazaristas, um dado avulta no seu perfil moral: profundo apego ao Pai fundador, S. Vicente de Paulo, e ao carisma da família vicentina, traduzido na fundação e animação de numerosas Conferências Vicentinas, na entrega à acção evangelizadora e na atenção dispensada à formação do clero.

Numa congregação religiosa de inserção eminentemente rural, como a da Congregação da Missão, só uma mais que agressiva violência interior

poderia ter aclimatado a nervosa mentalidade urbana de Sena Freitas. De qualquer modo, nem Sena Freitas pode ser apreciado e compreendido sem as marcas profundas do espírito vicentino nele inscritas, nem a Congregação da Missão em Portugal se pode alhear de um capítulo tão notável da sua história escrito pela rebeldia generosa desse homem cujo perfil Camilo traçou assim: «... um excelente escritor, um homem de bem, um argumentador convicto e em grande parte irrefutável. [...] O snr. Sena Freitas nobilita o clero português e honra as letras pátrias».

Bíblia

CARREIRA, José Nunes:

Por terras de Jerusalém e do Próximo Oriente.

404 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

Um livro de ‘viagens’, sim. Mas não como as outras, porque são também e sobretudo de peregrinação. E esta mais interior do que exterior. Verdadeira ‘sagração’ da memória: «Fiz o périplo de Israel» (9, 175ss). E também o do Próximo Oriente. Como quem diz: o das terras e culturas de família – que o parentesco é amplo, duradouro, vivaz. Mas «Jerusalém embrenhou-se-me na memória, na saudade, na alma» (41).

Para que não descaia o crescente fértil em desolação vazia, nem definhe submersa na areia ou mergulhada em petróleo toda a herança que dali proveio para o mundo em esplendor de civilizações. O livro é sobretudo uma descida até às origens linguísticas e significantes da cultura que regeu o mundo ocidental ao longo de milénios, mas hoje tão ameaçada em seus alicerces locais como em sua autenticidade humana. Nem mais nem menos do que em três partes: Jerusalém, Terra Santa, rotas do crescente fértil. Num afã de «saber que história se esconde na terra» (147).

Segundo a coleção, nem só ‘viagens’, também ‘aventura’. E esta no sentido mais pleno da palavra: a aventura humana, per-

corrida em sua antiguidade e revivida em sua modernidade, ligando assim a maior dimensão deixada pelo autor: «morador [em Jerusalém] e estudioso de Ciências Bíblicas e Orientais». Até o andar no mundo vai do sentido em que e do sentimento com que se anda. Estilo e vivência traçam o gosto da leitura, tal o valor de reciclagem para as várias dimensões do humano e do divino no humano.

Para a síntese teológica, cfr. 30-34. Outras se sucedem no «palco das civilizações orientais e da Bíblia» (143). Em geral, as notas têm numeração por página; mas em breve passagem (65-76) misturam possível numeração serial. Estranhámos a distração ‘Canaã’ (226) em confronto com ‘Caná’ (189). – *F. Pires Lopes.*

Ciência

BRADBURY, Ray:

Cântico à humanidade.

MORRIS, Desmond:

A olbo nu – Viagens em busca da humanidade.

344, 284 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

1. Há muita coisa desconhecida e muita maravilha oculta que a maior parte das vezes só nos chegam através de escritores, artistas, poetas, investigadores, filósofos: «Você fala muito... daria um mau escritor» (17). Mas há os amores de noivos, de

mães e de avós «que abraçam o coração do futuro (...) e há a nossa própria humanidade, o nosso próprio sonho, o nosso próprio medo», onde o norte-americano mestre do fantástico imaginário vai buscar, através de pequenas histórias, os elementos mais misteriosos em que funda este 'cântico à humanidade' (1969, 1997). «Não creio que sejam loucos» (189). Se Marte e Vénus também vêm à colação é por apelo de uma humanidade insatisfeita e circunscrita – uma das dimensões fundamentais de toda a ficção.

Um quase teste de Rorschach (198ss), em que, sob aparência de extravagâncias, une a sensibilidade espacial aos encantos da vida e a Cristo, desde e para a eternidade. Interrogação básica: «Como é possível passar metade da vida meio morto sem saber?» (203). Até «uma feiticeira nasce dos desejos verdadeiros do seu tempo» (324). De palmatória: «Todos vós merecem» (211).

2. O divulgador científico que já nos mostrou 'o macaco nu' no 'zoo humano' continua (2000) a viajar pelo mundo, na esperança de, 'a olho nu', descobrir a espécie humana. Tarefa ingrata, porque tão infundável como evidente, verificável através dos gestos e tradições dos povos mais diversos. Mas... tarefa antropológica. Na esteira de Darwin e outros investigadores, não se contenta com olhar para o passado morto porque todo o vivo nasce para crescer. Daí misturar, muito pessoalmente, no seu género de escrita, viagens, antropologia e autobiografia.

O inesperado é seu domínio preferido (no texto, como na TV). Nem só *gangs* de L. A. – que reflectem «o grande mundo exterior» (176) –, especificidades maltesas, templos de Bali, etiqueta japonesa, etc. – um caleidoscópio que tem exemplificação

nas 16 folhas de ilustrações a cores e extrapaginação. Atento à «espécie humana como se fosse nova espécie animal descoberta pela primeira vez» (270). Razões que o movem: «olhar curioso, espírito infantil, sentido de humor – com a nota, «muito do humor nasce do medo» (112). Seu lema. «Muita coisa está lá fora, à espera de ser descoberta simplesmente a olho nu» (270). Resumo de 1 e 2: o Universo, a Alma, o Ser – um só cântico de existir –
F. Pires Lopes.

Filosofia

CROLARD, Jean-Francis:

Renascer após a morte.

154 págs. EUROPA-AMÉRICA,
MEM MARTINS, 2003.

Renascer após a morte é coisa que nem a boa filosofia nem a recta teologia admitem. Renascer, não; ressuscitar, sim – incompatíveis perante a sã razão. Por isso, renascer ou reencarnar não integra o património cultural do Ocidente. Da reencarnação, Buda disse pouco, Cristo nem falou e a Igreja condena-a (104).

Mas a característica insegurança da colecção 'Millenium' admite tudo, indistintamente, em eclectismo confrangedor. Por aqui anda sobretudo budismo e espiritismo. Este é apenas mais um livro que não merece confiança total. Toca problemas preocupantes ou mesmo angustiosos, mas as respostas não têm todas a mesma seriedade e coerência. Nem sempre a resposta 'surpreendente' comporta um esclarecimento sequer aceitável.

Vidas anteriores e reencarnações não se compaginam com o catolicismo. Mas são a tônica do texto, a razão do título e a mensagem do autor. E erros destes arrastam outros. Às cambulhadas, como as cerejas (sem o gosto delas). E com a pretensão de reduzir a isso o melhor da revelação cristã. – F. Pires Lopes.

MORIN, Edgar:

O método: IV – *As ideias* (natureza, vida, habitat, organização) + *O método*: V – *A humanidade da humanidade* – A identidade humana.

336, 304 págs. EUROPA-AMÉRICA, MEM MARTINS, 1993/2003.

Escapou-nos sem oportuna referência o vol. IV de ‘O método’ (original de 1991) relativo às ideias e traduzido em 1993. Vem agora à lista de leitura, atraído pela tradução do vol. V (2001) acabada de sair.

Complementando ‘O paradigma perdido’ (também traduzido) e tentando uma revisão crítica da nossa visão do Universo, ‘O método’ – «isto é, as ideias que defendo pessoalmente» (65) – alongou-se mais do que previsto. Tentado desde o princípio pela oscilação entre ciência e filosofia – separadas do social, encontram-se a ‘voar’ –, Morin tende normalmente para a ciência, não obstante reconhece-la como o «vazio bárbaro do nosso saber» (cfr. *Brot*. Abril 85, 477 e Dez. 87, 582). Continua pois ‘O método’ marcado pela dúvida, com mais interrogações do que respostas. Mas, nessa dúvida, prefere terreno sólido.

1. No vol. IV considera a ideia em três estádios: primeiro sob o ponto de vista cultural e social (é a ecologia da esfera

antropo-social das ideias), depois sob o aspecto da autonomia ou dependência (é a noosfera), finalmente sob a perspectiva da organização das ideias (é a noologia). Junto com alguma novidade no ordenamento desta visão ou divisão, há também o pendor morínico de jogar por vezes mais com palavras do que com efectivos conceitos. E progride tanto que, reconhece a abrir, «este volume poderia ter sido o I», mas «é preciso encará-lo como a continuação do precedente», quanto à natureza e eclosão das ideias – a referida ordem do índice. Confessa mesmo que ‘contorna’ ou evita o problema fundamental do ‘conhecimento comum’ ou do ‘bom senso’ – aquele onde se movem poetas e prosadores, a par com todos os seres humanos em todas as culturas – chegando a reconhecer «sabedorias ancestrais com fontes misteriosas», distintas de «superstições sem fundamento» e aceitando por fim que «todo o conhecimento filosófico, científico ou poético emerge do mundo da vida cultural vulgar». Assim, «ideias, crenças, símbolos e mitos são não só potências e valores cognitivos mas também forças de ligação/coisas sociais» (18). Pelo que «a cisão entre *intelligentsia* humanista e *intelligentsia* científica corresponde a uma ruptura grave no seio da cultura»; a segunda «reduz o humano a biológico e o biológico ao físico» – um ‘atraso mental’ (59ss). Mas o encontro Chardin-Monod incita a nunca esquecermos o aquém biológico nem o além espiritual dos seres (100). Alguma dimensão espiritual? Não vai além de igualizar espírito/cérebro. Desilude-nos com um Jesus essénio de ressurreição mística (137). Morin, qual ave marinha que pode voar longe mas se deixa envenenar pela maré negra, não vai além da lingua-

gem e nela se embrulha; mas «as palavras caem como folhas» (148). Na batalha ideias-vida e na arena da sociedade, o homem tanto pode ser cavaleiro de ideias como escravo de paixões.

2. Prenunciando o V vol., leva-se já a consciência viva de que a miséria e a grandeza da condição humana são inseparáveis. Somos nós que, em liberdade, fazemos a história. Mas não vai além disto: «A poesia da vida é a única verdadeira resposta à morte» – e «isso é assumir o destino humano» (151). Só que liberdade e verdade correm o mesmo risco: erro (269). Ao passo que toda a melhoria trazida por esta civilização provoca novas carências e nem assegura um futuro democrático (190-1).

Voluntária e biologicamente crepuscular, «a longa maturação» (15) dos dez anos que separam o IV e V volumes. Dos preliminares retivemos a ideia de Ortega: o homem é o que é e o que há-de ser; a de Heidegger: nunca houve tantos saberes, mas nunca como hoje se soube menos o que é o homem; e a de Carrel: o homem continua ‘esse desconhecido’, mais devido à falsa ciência do que à ignorância. O paradoxo de partida é, pois, «quanto mais conhecemos o ser humano, menos o compreendemos»; boa perspectiva de arranque: «Nem deve mesmo reduzir-se o humano ao humano» (12-13).

Intuito de Morin: romper com a fragmentação do humano, recuperar palavras que as ciências perderam (alma, espírito, pensamento) para «ensinar a humanidade à Humanidade». Mas resta o termo e mais o campo ‘religião’, em que não sai dos limites ‘microfísica’ e ‘astrofísica’ – nunca «uma inteligência primeira» nem «uma situação final»; apenas «este destino incerto» (24), essa pequena diferença que faz a

grande, como os 2% dos genes originais que nos separam dos macacos superiores: só isso ‘a hominização’ ou o início da vocação do homem? E só «até ao neanderthalense e ao *sapiens*? Ausência de prova não é prova de ausência (27-29). Além de que «a moderna super-especialização desvitaliza o pensamento» (100), «o real começa a revoltar-se contra a tecnociência» (150). Morin até quando fala de estética alerta para «aqueles que a nossa desumanidade ignora ou despreza». Porque «a beleza da alegria é a alegria da beleza: *a thing of beauty is a joy for ever*» (145).

Muito bom para ver de fora; menos, para ver por dentro. A muitos não vai agradar a referência a «problemas sem solução, entre eles os metafísicos» (99). E daí a conclusão: «Nada garantido, inclusive o pior» (288). Portanto, a pesar no futuro as características mais salientes da humanidade e dos humanos. Mensagem de profeta desesperado: «A 11 de Setembro de 2001 talvez tenha nascido uma nova forma de guerra, portadora de todos os perigos e de todas as loucuras. Ainda não sabemos se se trata apenas da agonia de um mundo velho, que anuncia um novo nascimento, ou de uma agonia mortal. Não chegamos a salvar a humanidade realizando-a. A humanidade não chega a dar à luz a humanidade» (238). Contudo, «a hipótese otimista guia as minhas esperanças» (242ss): «Cada um transporta em si uma solidão inacreditável, uma pluralidade inaudita, um cosmos insondável» (91); daí que «o pensamento mais original é aquele que transgredir a norma» e «os grandes pensadores são criaturas que modificam o nosso olhar sobre o mundo» (99). A concordar com Séneca: «Todos os nossos

receios são receios de mortais, todos os nossos sonhos são sonhos de imortais». – *F. Pires Lopes*.

História

COSTA, João Bénard da:

Nós, os vencidos do catolicismo.

104 págs. TENACITAS, COIMBRA, 2003.

Como na literatura passou à história o reduzido grupo de bons escritores que se chamaram os ‘vencidos da vida’, assim agora aparece um grupo de ascendência católica autoproclamado de ‘os vencidos do catolicismo’ – expressão, aliás, de Ruy Belo em 1969. Primeiro, ‘católicos progressistas’; depois, ‘católicos de esquerda’ (53). No caso pessoal do autor, o percurso vai da JUC a ‘o tempo e o modo’, cinema, belas-artes Gulbenkian e cinemateca.

Além do título, também o conteúdo irá lembrar polémicas. Mas, em colecção ‘itinerários’, salva-se a liberdade de consciência e de expressão. Alguns passos mais marcantes afligiram todos os que se sentiram desafiados no seu catolicismo antes e depois do 25 de Abril: os que sofreram, os que se resignaram, os que se revoltaram, os que... Não muitos, mas julgando-se os melhores (54). Quase todos vieram a abandonar a Igreja (70): «a derrota, não lhe consigo dar outro nome» (90).

Insondáveis são os caminhos de Deus, e todos conduzem a alguma das muitas moradas que nos reserva. Ele escreve direito por linhas tortas, e escreverá mais direito se não as entortarmos tanto. Mas continua o Senhor do futuro e da história

de todos e de cada um. Santa liberdade dos filhos de Deus, mas carneirada é que não! Aí o centro do drama agónico do viver.

Dá gosto ler esta retrospectiva histórica (pessoal e eclesial) onde os factos são vistos sem facciosismo e esclarecida a sua dimensão. Como pormenor, tocou-me em especial a notícia (que não conhecia) sobre o P. Antunes e projecto ‘Pacto’ (69). A análise vai até 68, com breve remate sobre o depois e certa nostalgia de ‘vencidos’. Se a esperança é nostalgia do futuro, aqui ela é sobretudo nostalgia do passado. Compreende-se. Até que se unifiquem na plenitude da vida. – *F. Pires Lopes*.

WHITE, Michael:

Leonardo, o primeiro cientista.

308 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

Segundo a sua mitologia, inventou quase tudo o que era possível no seu tempo – que até as invenções têm sua oportunidade condicionada por vários factores: antes da electricidade ninguém inventou máquinas eléctricas.

Nem sequer existia a palavra ‘ciência’ na Europa renascentista (200). Mas em alguns aspectos caminhou 500 anos à frente do seu tempo (230). Assim, fantasta e fora do tempo, conseguiu chegar a conclusões certas por premissas falsas, e «não foi o único cientista a quem o mesmo aconteceu» (239).

Teorias porém é outro campo de invenção – ainda que alguém dissesse que a melhor prática é uma boa teoria; quando se identificam aparece a invenção. Além do adquirido, Leonardo (1452-1519) deixou cerca de 13.000 páginas de notas. Empreendeu muito, acabou pouco.

Difusor científico, o autor acabou por dedicar-se a biografias de figuras significativas no campo da invenção, incluindo Tolkien. Esta é de 1999 e traça o percurso intelectual de Leonardo, recordando fracassos e triunfos: «um amontoado de contradições e conflitos» (18) constitui o interesse desta biografia leonardiana.

A par com o artista, fica-se agora a conhecer melhor ‘o primeiro cientista’, pois a prioridade vai para «as suas ideias científicas». Exemplo: «Quem não dá valor à vida, não a merece» (116). Livro enriquecedor, quer para o conhecimento da época, quer para o da ciência e da arte, mas sobretudo para o pintor da Gioconda. No exemplar que nos chegou, em vez do caderno 129-60 repete o 97-128. – *F. Pires Lopes*.

FONSECA, Henrique Salles da:

Exsurge Deus.

162 págs. (policopiado). LISBOA, 2003.

Belo exemplo de como uma frase (título, conclusão) retida na memória suscita liberdade de espírito para investigar e relacionar figuras e factos que determinaram a história do mundo e da Igreja para uma das épocas mais gloriosas e turbulentas a que os jesuítas, Vieira, a Inquisição, a Europa, o Marquês e o papado não ficaram indiferentes.

Exemplo também do interesse cultural e da investigação histórica que o progresso técnico permite a quem deseje aprofundar qualquer tema, via Net. Exemplo tanto mais de admirar quanto «pretende que seja o leitor a descobrir onde começa a fantasia por ter acabado a realidade» (capa).

A divisão de opiniões e atitudes a respeito da Companhia de Jesus e suas diversas actividades vem logo desde a sua origem no tempo de S. Inácio. E Vieira nas mãos da Inquisição não é caso único. Nem em Portugal, nem na História, nem no mundo.

A chispa saltou para o autor ao fixar o lema inquisitorial que tantas vezes leu como estudante no lintel da porta do tribunal da Inquisição em Évora. «Exsurge Deus, judica causam tuam» (Levantai-Vos ó Deus e julgai a vossa causa). O poder da Inquisição vinha de longe e as suas vítimas também. Em paralelo com disputas de prestígio entre ordens religiosas, vários cleros e até senhorios civis.

Inquisição e Vieira revelam-se os pólos de interesse que levam o investigador a ampliar o ramalhete com mais dados e perspectivas que buscou na Internet e em algumas leituras na ‘Brotéria’ (revista e biblioteca). Apanhados os temas-chave (‘Monita secreta’ e lutas subjacentes, Inquisição, Vieira e Restauração), lança-se o autor a ‘atar os cabos’ de um novelo de curiosidades: na Polónia, no mundo, em Portugal, no tribunal, até à absolvição de Vieira e sua notável acção posterior. A coincidência com as ‘Monita secreta’ é denunciada por Madrid em Roma, quando ‘a causa’ já fazia ferver a política europeia e Vieira a embrulhava ainda mais no interesse da independência portuguesa.

De passagem, mas no desenvolvimento, aparece uma galeria de pessoas que ajudam a travejar uma visão da história que permita julgar ‘a causa’ a que o próprio Deus é convocado desde o título e como motivo inspirador. Assim, Vieira é estrela que vai subindo em céu turvo, até às várias culminâncias (religiosa, literária,

política, diplomática) a que o conduz a coragem de viver e de lutar.

Ao autor se deve reconhecer a arte de cerczir, com algum humor e ironia, tantos e tão diferentes dados que soube articular sob o mote recolhido do lintel do tribunal da Inquisição em Évora.

As ilustrações fotográficas ajudam o leitor a configurar a história, tal como o abundante recurso às fonte ajuda a fundamentá-la. – *F. Pires Lopes*.

Literatura

PEARCE, Joseph:

Tolkien, o homem e o mito – Uma vida literária.

TOLKIEN, J. R. R.:

O hobbit + O silmarillion.

256, 264, 392 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2002.

1. Tradução de original inglês de 1998, muito pode ajudar a compreender este autor. Fenómeno literário, como relâmpago Tolkien riscou o céu e iluminou o mundo. E atrás da surpresa veio a imitação, o modelo inspirativo ou escola. E até o cinema, outra forma de recriação.

Terra média e seus habitantes (12 vols. entre 1983 e 1997, além de outros subsidiários) já deram aventuras suficientes para formar uma pequena biblioteca especializada, em eco a um mago da ficção para um mundo mais humanizado que o da ficção científica, à base de nova interpretação de velhas lendas nórdicas, encenadas nas brumas, lagos, florestas e montanhas de influência céltica e na sua

Inglaterra adoptiva (pois nasceu na África do Sul).

Contudo, o sucesso não irrompeu logo às primeiras edições. «Controverso e incompreendido como sempre», suscita igual «admiração popular e hostilidade crítica» (11). Mas, quando começou a ser compreendido, pegou como fogo em palha – mau grado a contestação de certos críticos iniciais. Por isso, o mais decisivo para compreender este ‘fenómeno’ é tentar ver como e porquê surge Tolkien, os seus motivos de inspiração e pontos fortes das suas chamadas vital e interior. Em suma, como surge ‘o homem e o mito’, como se gera e amadurece este produtor de ficção literária dentro da sua autêntica vida humana (1892-1973) de inventivo filólogo em Oxford, seguindo o critério e o testemunho do próprio, analisados profunda e completamente em seu catolicismo.

Esse é o intento (1998) do ensaísta, que vai valorizar sobretudo o ‘mito’ subjacente: a fuga do exterior sórdido para um mundo alternativo de imaginação e espiritualidade (vg. 157). O próprio Tolkien diz que na sua obra «o elemento religioso é absorvido pela história e pelo simbolismo» (120), mas daí recolhendo um rumo de vida «tão certo como um homem poder distinguir a direcção do sol com os olhos fechados» (122). Daí poder-se considerar mensagem sua a de que a natureza é base de estudo para a vida e até para a eternidade (156). Já no fim da existência confessa: ‘A minha natureza expressa-se sobre coisas que se sentem mais profundamente em contos e mitos» (215).

Tolkien, o homem que abriu o imenso campo do «fantástico como uma bolha mágica onde (ainda) é permitido sonhar» – na bela expressão de um jovem escritor (Filipe Faria, *D.N.*, 24.Nov.02,16).

2. «Um buraco de hobbit significa conforto» (13) nesta história antiga das aventuras de um grupo de anões que andam à procura de tesouro escondido guardado por um dragão. Com algum desagrado, acompanha-os Bilbo, hobbit apreciador de conforto e vida tranquila. Por isso também este «desaparece silenciosamente quando gente grande e estúpida como você e eu aparece a fazer barulho como manada de elefantes» (14).

As histórias que se seguem dão conta de toda a espécie de imprevistos e encontros com bicharada e gente da floresta e de zonas que têm de atravessar. «As noites eram o pior» (126). Num mundo ainda silvestre e de grutas, abundam as descrições imaginativas que são o segredo de Tolkien: «histórias e aventuras por todo o lado» (15).

É talvez o volume mais legível do A. porque segue narração progressiva (19 caps.) e em ambiente já humanizado mas ainda «no tempo em que todo o mundo era maravilhoso» (187). Com evocações ocasionais do romance de cavalaria e da canção de gesta. Lições: «Se mais de nós apreciássemos comida, alegria e canções acima de ouro entesourado, o mundo seria mais alegre. Mas triste ou alegre tenho de deixá-lo» (245). «No fim de contas és apenas um indivíduo pequenino num grande mundo» (258).

3. Como os mitos primitivos não são história mas um poço de sabedoria, assim Tolkien descobriu a força motriz das velhas lendas nórdicas e deu-lhes a forma de histórias mais convincentes que documentos. 'Silmarill' é uma pedra-estrela, jóia não só brilhante mas luminosa. O inolvidável 'Senhor dos anéis' (de que acaba de sair

a 14.^a edição da II parte em tiragem especial com imagens do filme correspondente e agora como número 55 da coleção 'Contemporânea') narrara grandes acontecimentos da terceira era da Terra média. 'Silmarillion', publicado quatro anos após a morte de Tolkien, recua ainda mais até à primeira era do mundo quando o senhor das trevas habitou a terra e à terceira idade em que «ainda havia esperança e recordação do riso» (315) mas «o domínio dos Homens está em preparação» (317).

Também no espírito do autor teve matriz antiga e figura como núcleo inspirador de obras que daqui nasceram e lhe deram fama. Talvez o principal referente da sua 'fabulosa imaginação': «um fundo para escritos posteriores» – revela o filho, prefaciador. Ao mesmo tempo, «mito e poesia vão cedendo a mais preocupações teológicas e filosóficas» – acrescenta (9-10). Nesta perspectiva católica de recriação, note-se como abre com 'o Único' e a conseqüente 'dissonância' de Lúcifer (15-16). Leia-se, em fundo, um inovador comentário bíblico. Com outros nomes que o inventivo filólogo ia organizando na dupla fidelidade às origens (cfr. 332ss).
– F. Pires Lopes.

Pastoral

VALADIER, Paul:

La condition chrétienne – Du monde sans en être.

256 págs. SEUIL, PARIS, 2003.

Bem lido o título, está resumido o conteúdo: a condição do cristão hoje é sê-lo num mundo que o não é, ou, em leitura

mais imediata: a condição cristã consiste em estar no mundo sem ser do mundo.

Alonga-se nas sociedades modernas a ideia de que todas as verdadeiras religiões se equivalem, e portanto ser cristão consiste em ser boa pessoa – um pouco como toda a gente, inserido na sua história, na sua cultura, na ética social dominante, mas sem qualquer cunho especial, típico do cristão.

Mas não. Cristianismo não é conformismo. Foi-o talvez naquele tempo ido a que se chamou ‘cristandade’ e que hoje ainda pesa tanto em certos meios populares pouco escolarizados. O jesuíta francês P. Valadier, professor de filosofia moral e política nas faculdades jesuíticas de Paris e autor de livros como *L'anarchie des valeurs* (1997), *Un christianisme d'avenir* (1999) e *Morale en désordre* (2002) – sugestões que não se identificam – procura mostrar que «a ética cristã se caracterizou pela ‘liberdade dos filhos de Deus’ que vivem do Espírito de Cristo». Nessa medida são ‘do mundo’ porque se interessam pela vida e pela sociedade, sem fugir nem desprezar o verdadeiro mundo das pessoas (tentação antiga) ao mesmo tempo que sabem praticar o distanciamento suficiente (ou até a recusa) para com todo o conformismo mundano ou mesmo determinadas atitudes religiosas menos esclarecidas – o que constitui real desafio de consciencialização da sua própria ‘condição cristã’.

Grandes ideias orientadoras: harmonia fé-costumes, responsabilidade histórica, existir em Igreja como humanidade inspirada. Fundamental, a refontalização permanente nos recursos do Espírito de Cristo, pois «nada garante que uma moral secular ou laica se mantenha» (14), enquanto o

cristão é «le citoyen de la cité à venir» (Paulo). Em suma: ser ‘du monde sans en être’ contribui para uma visão esclarecida da existência cristã. Na temporalidade que a caracteriza, alguma impressão de excesso de análise intelectualista (aliás combatida pelo autor) pretende só dinamizar «invenções e audácias do Espírito» (130) para bom cumprimento da condição cristã em constante discernimento e conversão. Na recta afirmação da pessoa se cumpre a recta afirmação de Deus. Homem e Deus caminham de mão dada.

Uma vez que a movência dos textos é basicamente ‘teologia e moral’, o livro é também na vertente humana um bom guia de espiritualidade, até porque toda a exposição gira em torno da regra inaciana para encontrar a vontade de Deus e a ela conformar a acção (43ss). – *F. Pires Lopes*.

Política

**SANTOS, Gen. Loureiro dos e
MEIRELES, Luísa:**

E depois do Iraque?

224 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

De depois do Iraque? A *ira que* sucede a todas as guerras e só abranda com a mudança de atitude por parte dos beligerantes – apetece responder de imediato, conforme a lição da história.

Da colaboração pergunta-resposta e mútuas solicitações nasce este livro e o género que não tem sido muito cultivado entre nós. O estratega teórico-prático e comentador da política militar, em diálogo

orientado pela jornalista que tem acompanhado as grandes mudanças na Europa centro-leste e é auditora em defesa nacional. A oportunidade do tema é tão indiscutível como discutida, a tal ponto que determinou a obra e a longa entrevista que «pretende mostrar ao leitor o actual estado do mundo, ajudá-lo a ir além do óbvio, e chegar mais próximo do ponto central, àquilo ‘que interessa’, e descobrir o que se passa nos bastidores do império» (capa).

Mas há outro sentido possível para ‘depois do Iraque’ na lógica dos bastidores imperiais em que se enquadra mais esta arrancada guerreira da administração americana. E aí está o foco do presente-futuro do Iraque, dos vizinhos e do mundo, em especial sob o aspecto de um poder sem concorrentes bélicos mas capaz de meter medo a todos. «O poder americano impôs-se ao mundo», mas não para levar o medo a toda a parte.

As reacções diversas abriram brecha entre americanos, na NATO, na UE. A ONU revelou-se incapaz para contrariar a guerra. Diversos orientais batem o pé para também fazer tremer a zona. A África ateia mais o fogo que sempre a queimou. E a estopa acumula-se para suscitar preocupações implícitas no título: «Depois do Iraque, o que é que se descobre desta Administração americana, que parece ter um projecto para o mundo e no qual estamos todos incluídos?» (10, capa). Interrogação de meter medo. Este talvez o resultado mais concreto e visível do sucedido no Iraque. Verificação jornalística inicial: «O mundo mudou depois da guerra do Iraque (...) ao ponto de se perguntar hoje se europeus e americanos vão ou não continuar unidos. Seja ao menos por tal nova

parceria que esta guerra mais vai entrar nos anais da História» (D. Rumsfeld).

A análise é bastante limitada ao curto prazo da guerra como factor decisivo, pelo que alguma solução parcial futura pode sair fora da linha encarada. Por isso (e sem brincadeira) nos parece que, depois do Iraque, a ira que é lição da história enquanto for à custa da guerra que o poder pretende ordenar este tão desordenado mundo de poderosos impotentes – mau grado a «posição psicológica de poder explicar o sucesso em termos políticos» (46).

Os sete capítulos: Iraque, médio Oriente, mundo na mira, Europa, estratégia americana, guerra; epílogo: informação e jornalistas. Muitas pois as preocupações implícitas... Horas antes de começarmos a leitura, Bush garantiu que «a acção das forças americanas é de longo alcance e vai levar tempo» (*DN*, 2.VII.03, 3). Assim, e na circunstância, talvez o maior problema nem seja o Iraque como parte em causa, mas os EUA como parte causadora. E até a experiência familiar internacional afirma a necessidade de um pai, mas digno e aceite. Nesta perspectiva, «a evolução estratégica mundial até pode gerar a necessidade de a Europa assumir a liderança mundial» (16). – *F. Pires Lopes*.

Teologia

**GOUDINEAU, Hubert et
SOULETIE, Jean-Louis:**

Jürgen Moltmann.

252 págs. CERF, PARIS, 2002.

Dar a conhecer os grandes teólogos cristãos contemporâneos, situando-os no

âmbito do seu diálogo com a cultura, é o objectivo da recente colecção «Iniciações aos teólogos», concebida como instrumento de trabalho para estudantes e outros interessados pelo pensamento religioso.

Aí se insere o presente vol., assinado por um teólogo baptista e um professor católico. Conjuntamente, eles evocam um dos grandes teólogos alemães da segunda metade do século XX, espírito curioso e homem de diálogo que vivia a teologia como «uma aventura imensa, uma partida sem certeza de retorno»; um teólogo universalmente conhecido sobretudo pela sua vigorosa insistência na esperança cristã e, de igual modo, na solidariedade do *Deus crucificado* com os homens feridos da história – tema que Ignacio Elacuria e Jon Sobrino haveriam de desenvolver na América Latina, esse continente de «povos crucificados» (157).

Trata-se aqui do autor da famosa *Teologia da esperança* (1964), obra programática que pretendia acolher em registo cristão o desafio lançado pelo não menos famoso *O Princípio Esperança* do filósofo Ernst Bloch. Dá-se, em suma, a conhecer melhor quem, ao longo de uma produção teológica «audaciosa e estimulante», persistiu em pensar e tentar exprimir, de maneira adaptada à mentalidade moderna e aberta ao futuro, a identidade e a pertinência de fé cristã para os homens de hoje. Daí a ampla recepção registada pela sua obra à escala mundial.

A apresentação da personalidade e da teologia de *Jürgen Moltmann* (Hamburgo, 1926-) surge com idêntico perfil ao do dos demais contemplados pela referida colecção: apresentação do teólogo em causa, combates intelectuais por ele travados em toda a linha de evolução do seu trabalho de pesquisa, geografia da sua

obra, recepção desta na cultura e no pensamento cristão e, por fim, selecção de textos significativos do próprio teólogo.

Começam os AA. por traçar o itinerário pessoal de Moltmann, desde a sua juventude durante a Guerra até à jubilação, em 1995, no termo de uma brilhante carreira universitária, continuando embora o autor de *Teologia da esperança* (1964), de *O Deus crucificado* (1972) e de *A Igreja na força do Espírito* (1975) – sem falar já nos seis vols. de *Contributos sistemáticos à teologia*, escalonados de 1980 a 1999 – continuando, dizíamos, como teólogo atento e activo; o capítulo inclui também a indicação das principais fontes de inspiração – «uma grande variedade de correntes» (52) – do teólogo de Tubinga bem como a alusão aos contextos da época, marcados pelos grandes debates da modernidade do século XX.

Deparamos ainda, a preceder a longa análise subsequente dos vectores mais fortes deste pensamento teológico, com uma visão de conjunto sobre obra teológica moltmanniana ao longo de meio século, registando a sua enorme influência para lá das fronteiras linguísticas e confessionais, já que é um dos teólogos mais citados a par de Barth, Bultmann e Rahner. Ele próprio assim caracteriza o seu legado teológico: «teologia bíblicamente fundamentada, de orientação escatológica, e politicamente responsável» (43, n. 1). Em suma, registam por sua vez os AA. do vol.: «uma teologia em diálogo» na direcção da comunidade ecuménica e do mundo contemporâneo (48) e «uma teologia generosa, audaciosa e estimulante» com «ressonância no mundo inteiro», «sempre aberta ao futuro e nisso homogénea à sua perspectiva escatológica» (157). – *I. Ribeiro da Silva*.

MOTTU, Henry:

Dietrich Bonhoeffer.

220 págs. CERF, PARIS, 2002.

Teólogo protestante alemão e conhecido resistente contra o nazismo, Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) não só deixou obra teológica de vulto como se envolveu numa conspiração que visava neutralizar Hitler, no fim da II Guerra Mundial, acabando por ser executado com outros conjurados no campo de concentração de Flossenburg a 9 de Abril de 1945.

Nesta excelente obra introdutória ao seu pensamento e ao seu testemunho de cristão, apresenta-nos H. Mottu, professor da Faculdade de Teologia protestante da Universidade de Genebra, a biografia intelectual do visado bem como as coordenadas principais da obra por ele legada, mormente a sua doutrina da Igreja, a sua cristologia, a sua antropologia teológica e a sua perspectiva original acerca de uma interpretação não religiosa dos conceitos bíblicos. Uma selecção de textos incluída no vol. reflecte essa diversidade teológica e literária do pensamento bonhoefferiano veiculado através de uma obra reconhecidamente «polifónica» que, sobretudo nos anos 1950-1960, começou a ser lida e discutida por um público cada vez mais vasto, graças ao empenho do discípulo e amigo Eberhard Bethge: «O que fascina na sua obra, não é o rigor; não é a coerência; não é mesmo a originalidade; é o seu carácter *multidimensional*» (9).

Vários são os perfis do grande teólogo-filósofo da vida e grande humanista que foi Bonhoeffer quando atentamos na perspectiva que é privilegiada por cada uma das diferentes linhas de admiradores:

deixam-se fascinar uns pelo homem de fé e de oração, enquanto outros admiram antes o líder espiritual que já em vida tivera enorme influxo sobre os discípulos de Finkenwalde; fixam-se estes de preferência no pregador combativo que se rebelara contra a Igreja-instituição pactuante com a impostura do Estado totalitário, enquanto aqueles fazem do teólogo alemão o profeta de um mundo adulto (*world come to age*, nos USA) e «não religioso», incitando assim o cristianismo a situar-se com novo estilo no processo de secularização em curso; realçam uns o pastor intransigente e sofredor, paradoxalmente aliado ao visionário do cristianismo do futuro, enquanto outros, vendo no prisioneiro de Tegel o militante político, preso pelas suas ideias e resistindo até ao fim, o evocam como o mártir que soube enfrentar com denodo a ditadura nazi, tornando-se assim representante desassombrado da «outra Alemanha».

O fio condutor ou, segundo imagem musical do próprio Bonhoeffer, o *cantus firmus* de toda a obra é, como bem realça o A., uma questão de vulto ou uma espécie de tormento pessoal e colectivo: *Quem é Cristo para nós hoje?* Isso aparece fortemente vincado, aliás, em carta de 30 de Abril de 1944: «A questão de saber o que é o cristianismo e quem é *verdadeiramente* Cristo para nós hoje, preocupa-me constantemente» (*Dietrich Bonhoeffer Werke*, 8, 402). Lá para o fim do seu curso sobre a cristologia, Cristo vai avultando sob esta forma: «Irmão em humanidade, acompanha-nos no nosso caminho, mesmo nos nossos caminhos transviados. Ele reina sobre um universo muito mais vasto do que a nossa subjectividade. Assim como é o Senhor exigente da Igreja, é

também o Senhor fraternal do mundo moderno» (120).

Ao concluir a exposição sobre a ressonância da obra bonhoefferiana, aponta H. Mottu uma lacuna que urge colmatar e à qual nos pareceu dever dar aqui voz em razão da sua flagrante actualidade: «Falta escrever um trabalho de fundo sobre o Bonhoeffer ecumenista, que estudasse a questão não só sob um ponto de vista histórico, mas também sob um ponto de vista teológico, com o objectivo de fazer sair o ecumenismo da crise actual e de o reconquistar como utopia criadora» (161). – *I. Ribeiro da Silva*.

Viagens

MÉLUL, Philippe:

A volta ao mundo de comboio.

WHEELER, Sara:

Terra incógnita.

240, 336 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

1. Partir à aventura (1995-6) para percorrer seis continentes e trinta países, conhecer outros povos e costumes. Do conhecido transiberiano, a circuitos mais ignotos mas igualmente surpreendentes. Mais de 1.200 horas de ‘pouca terra’, pela Europa, Ásia, Oceânia, África, do sul ao norte da América. Percorrendo planícies e montanhas, florestas tropicais e desertos. Escreve um apaixonado que fez carreira na SNCF e se estreia em livro (1999) sobre o que lhe ficou no coração, incluindo a recta mais comprida do mundo, 479 km, e a surpresa das informações. Por vezes em horários à antiga espanhola: ‘llega quando llega, sale quando sale’. Para dar tran-

quilidade ao funcionamento da memória: «Olhando em silêncio a paisagem, sinto uma grande felicidade» (16).

2. Por muita volta ao mundo que se dê, fica sempre alguma ‘terra incógnita’. No caso, a dos pinguins, focas e gente dedicada – a Antárctida, com sua condicionante entre todas especial. Para aí nos leva a autora que já nos conduziu pelo Chile noutra obra de ‘aventura e viagens’ (coleção): a terra-sonho de tantos exploradores e quimera de tantos escritores, amplidão gelada que afogueia imaginações (para lá da Terra do Fogo). O segredo principal do livro (1996) é levar-nos pelas bases de investigação científica por ali semeadas, ao mesmo tempo que recorda vidas e impressões de outros exploradores que lá deixaram a vida ou parte dela. Três zonas, cada uma com seu mapa. Quatro dos dezassete capítulos: paisagens da mente, o outro lado do silêncio, a alma nua do homem, a resposta do espírito. Prova de que este viajar não é só o sonho. É também a sensibilidade, a busca e... alguma resposta. «Continente de ninguém: *tabula rasa* perfeita», onde cada um se autoriza «a preencher a necessidade de asilo sagrado sentida pelo Homem». – *F. Pires Lopes*.

TAMES, Richard:

Londres – Guia histórico para viajantes.

COLE, Robert:

Paris – Guia histórico para viajantes.

DUROU, Jean-Marc:

A exploração do Sara.

332, 332, 300 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2001/02/02.

Viagens, mas a começar pelas de informação histórica.

1. «Londres não é nem nunca foi uma cidade inglesa. É e sempre foi uma cidade internacional» (13): negócios, dinheiro, *city*, coração do Império, câmara de compensação do mundo. Especialista de história e da cidade, o A. deposita neste texto-guia (1992/2001) muito do seu saber relativo ao património e testemunhos históricos monumentais e culturais de uma das mais antigas capitais da Europa e do mundo.

Por isso não é só um guia turístico para identificar memórias edificadas, é também «um auxiliar excepcionalmente civilizado» para compreender os fios que ligam passado e presente, de modo a ‘descobrir a cidade’. É vista em dez capítulos ou diversas fases, desde o nome romano à conquista, evolução e revoluções, contrastes e tensões, motor do Império e cidade Fénix. Anexos: cronologia, governantes, locais emblemáticos, bibliografia e índice alfabético. Impressão dominante, antiga e moderna: «bastião da liberdade em inúmeras causas» – até Marx repousa tranquilo num cemitério.

2. Paris, aonde é sempre tentação voltar. Mesmo que só lendo, começa-se ou recorda-se viagem, estada, apreço. Para saber mais, temos em oito capítulos: a história desde a Lutécia de 53 a.C. até à actualidade. Em seus contrastes, suas luzes e sombras, quase emblema da Europa e do mundo. Mesmo ‘em França’, potente a sua ‘mentalidade orgulhosa’ – uma Bastilha já inexistente mas ainda significativa. Comparação entre Paris do Terror, Genebra de Calvino, Moscovo de Estaline (132), e primeira guerra com vanguardistas e boémios: «Paris era [é] um estilo de vida» (191).

Mais em pormenor: ilustrações, mapas, cronologia, governantes, edifícios histó-

ricos, pontes, jardins, metro. Vivendo da ostentação e satisfeita da sua vaidade fantasista, Paris é a impressão de Paris. Confirma a verificação: «A França nasceu quando o trono imperial abandonou Paris» (34), mas deixando a convicção de que «todos os parisienses são Deuses ou Reis» (Corneille, 87).

3. Não é nenhum Paris-Dacar nem qualquer rali TT para exibir caras, dinheiro e modelos de fábrica. Mas este n.º 39 do ‘Fórum da História’ termina lá perto e, muito mais seriamente, é «a primeira história completa do Sara» (1993) com exposição das grandes expedições científicas que trouxeram ao conhecimento público «o maior deserto do mundo», desde 2.500 a.C. tão extenso e adusto que durante séculos, da antiguidade à época contemporânea, permanecera secreto monopólio de comerciantes e caravaneiros em suas rotas de ligação entre pontos onde farijasse riquezas e tráfico, sobretudo ouro e escravos.

Gente mais interessada: romanos, árabes, europeus. Fornecem primeiros dados sobre épocas, zonas e comércio efectuado, até às grandes descobertas sistemáticas no século XIX. Depois os grandes exploradores, outras conquistas mais em profundidade, ocupação militar e descoberta das riquezas do deserto – nem só as materiais mas os valores religiosos que animam a vida sariana. Por fim, a exploração motorizada. Histórico: há 110 anos um desportista foi para o deserto de bicicleta e passado algum tempo regressou de camelo. Mas motor e rodas entram na dança.

Exposição tanto mais interessante quanto o conhecimento pormenorizado das realidades permite viver, viajar e sobrevi-

ver no deserto: aventura, história, cartografia. O A., que foi guia e fotógrafo sariano, reúne e põe ao alcance do grande público «tudo o que importa saber sobre a descoberta do grande espaço (8.560.000 km²) cujo simples conhecimento geográfico só no século XX iria completar-se» (16), diz Th. Monod, último explorador referido (269). Além de outras menções, o parágrafo especial «de descoberta da África pelos portugueses» (43ss). Glossário e mapas apoiam a leitura. Que a paixão do deserto continua. – *F. Pires Lopes*.

DEW, Josie:

Pelo mundo em bicicleta.

RONDEAU, Daniel:

Alexandria – Uma narrativa.

WHEELER, Sara:

Viagem por um país longo e estreito.

COOKMAN, Scott:

A passagem noroeste.

RONDEAU, Daniel:

Tânger e outros Marrocos.

320, 168, 260, 240, 184 págs.

EUROPA-AMÉRICA, MEM MARTINS, 2002.

Aventura e Viagens: uma literatura que estará sempre na moda.

1. «Vício de uma vida» (12). Contra as expectativas, escreve (1992) e pedala uma jovem ciclista na casa dos vinte. Pelo gosto de viajar e por aos 10 anos não lhe terem oferecido um cavalo mas uma bicicleta. Quatro continentes, 36 países e 130.000 km de aventuras diversas, pessoas raras, culturas diferentes e a coragem de não deixar o pedal. Sem ser derrotada por gafanhotos no Sara, nem por alfandegários indianos ou mais ciclistas... em tantos

outros imprevistos – bizarros – a começar pelo IRA feito vaca, fome, cansaços, calor, acidentes, festas, convívios, surpresas nem sempre agradáveis, que valorizam o prazer de uma leitura informativa, variada, alegre, como documentário vivido das zonas atravessadas. Por vezes escapando ao ridículo, mas sempre garantindo a desenfastiada aventura no desconhecido.

Com ilustrações, desenhos e mapas. Exemplos de tradução aproximada: «poços de água movidos por bois» (202) ou «figuras recortadas em cartão multicolor de vacas» (252); e muita pedalada em falso na gramática: 19, 27, 40, 43, 90, 145, 229, 248, 260; indevida confusão de 'eis' e 'heis' como no inexistente 'hei-lo' (40, 109).

2. História, em dois sentidos: recordação do passado e narrativa (subtítulo). Desde Alexandre em 332 a.C. e o 'pharos' e a biblioteca e o museu, aos mundos que todos iluminam: terra, mar, «a centelha e as cinzas» (81), «o que desapareceu e no entanto se mantém» (10). Na linha de outros reconstituidores da sua grandeza imaginária (romance, poesia, cinema), o A. vai reviver (1997), «através de ambulâncias sucessivas, a história desta metrópole de uma outra Europa, longínqua e asiática» enquanto «capital da memória e do saber», chameira do mundo que liga Oriente e Ocidente, «mas também cidade espiritual onde desde sempre as pessoas se interrogaram se haveria qualquer coisa ou alguém entre elas e o Altíssimo» (capa). Parte importante da região «onde os deuses humanizaram os homens» (109) e «se edificaram as grandes civilizações do planeta» (157). Evocativo, um relance de olhos a 'Napoleão-Alexandre' e literatos transeuntes.

3. O país longo e estreito é esse mesmo, o dos nitratos. Porque apertado entre os Andes e o Pacífico, a maior cordilheira e o maior oceano. «De Arica à Terra do Fogo, 4.200 quilómetros pelo Chile» (subtítulo). Para bem situar o leitor são necessários cinco mapas: um geral e quatro de pormenor, no intuito de transmitir «um retrato subjectivo e impressionista» – diz a A. inglesa no original de 1994, envolvendo ‘o medo e o ódio’ que dividiriam o país a preto e branco e onde direitos humanos soaram a marxismo.

Leitura objectivamente informativa e individualmente curiosa, dado o interesse com que a jornalista espreitou os recantos e interrogou as realidades da terra, devido ao contacto com as gentes: «viajar, em vez de simplesmente ir de um lugar para outro» (43). Quando Pinochet parecia absorver todo o Chile, a A. vai procurar outros ângulos de interesse e melhores campos de visão. Lição da Terra do Fogo: «Dinheiro fácil hoje, fome amanhã» (211).

4. Descolaram da Patagónia para norte a fim de acompanhar «o trágico destino da expedição polar de Sir John Franklin» (subtítulo), quando com dois barcos e mais 128 peritos procurava em 1845 «um atalho navegável que ligaria o Atlântico ao Pacífico». Deles nada mais se soube senão que a «mais bem equipada expedição» da Inglaterra para o efeito sofrera «o pior desastre da história da exploração polar».

Novas pesquisas permitem que o autor americano estabeleça (2000) o relato completo da expedição e traga nova e arre-

piante explicação para tal desaparecimento. Em suma: «A maior expedição ártica da época, transformada na maior tragédia ártica de todos os tempos» (16). Muito antes das vacas loucas, a ocultação já «era a perfeita aldrabice» (119, 188). Por fim e literalmente, os salva-vidas foram «a sua única esperança e a sua maior desgraça» (170).

Não é a viagem, mas a história recuperada. Com grande soma de elementos que ajudam a decifrá-la. Contudo, outro foi «o arquitecto mor do desastre»: «quem manda comete erros ou não está no comando» (204-5). Ainda hoje – e mais que antes –, um exemplo a evitar de ‘esperteza na trapaça’. É que tudo girou à volta do dinheiro: de um lado para ganhá-lo, do outro para poupá-lo (209). Além de «demasiados oficiais e muito poucos trabalhadores». Tudo dentro dos padrões. Menos o Ártico (211).

5. Já assim, no título original francês (1997). Ali mesmo, nas colunas de Hércules, as portas de África e do Mediterrâneo, alvo de caravanas e traficantes, é capital da Mauritània, onde muda o mundo, manda a hégira e o exotismo atrai turistas de ao pé da porta. Por ali passaram muitas ambições e miragens de mais ‘além’.

Frequentador e entusiasta, o A. compila memórias e impressões tangerinas, recentes ou antigas, quer próprias quer de vária gama de desarvorados e artistas, mais ou menos raros como de regra. Salvam-se algumas descrições da região e da vida. «O deserto não é o vazio» – eis uma afirmação de quem soube ver a vida longe das cidades. – *F. Pires Lopes*.

OFERTA DOS AUTORES

António da Costa LOPES, *O trovador Guilbade e a sua terra de origem*, Barcelos, Câmara Municipal de Barcelos, 2003.

Ignacio CACHO NAZÁBAL, S.I., *Îñigo de Loyola. Ese enigma*, Bilbao, San Sebastián, Instituto Ignacio de Loyola, Universidad de Deusto, Ediciones Mensajero, 2003.

Luciano da Costa FERREIRA, CM, *Carisma Vicentino em Moçambique. Memória e testemunho*, Felgueiras, (s.n.), 2003.

Luís Crespo de CARVALHO, *O universo de «Os Lusíadas»*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, (s.d.).

Mafalda Ferin CUNHA, *Persuasão e deleite na Nova floresta do Padre Manuel Bernardes*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002.

Henrique Salles da FONSECA, *Exsurge Deus*, Lisboa, (s.n.), 2002. (obra policopiada).

Zília Osório de CASTRO (dir.), *Falar de mulheres. Da igualdade à paridade*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.

OFERTA DOS EDITORES

APPACDM – Quinta do Amorim - Gualtar - 4710 Braga:

- 1) Alberto CAMPINHO, *Poemas da minha dor...*, 2003.
- 2) Conceição FARIA, *Lucernas*, 2003.
- 3) Eduardo Pires de OLIVEIRA, *Os alvares do rococó em Guimarães e outros estudos sobre o barroco e o rococó minhotos*, 2003.
- 4) Joaquim CHAVES, *Inéditos e dispersos*, 2003.
- 5) Jorge TUELA, *Alto aí! Contos da fronteira transmontana*, 2003.
- 6) Maria do Carmo Henríquez SALIDO, *El vocabulario jurídico en el «Dicionário da Academia das Ciências de Lisboa» y en el «Diccionario de la Real Academia Española»*, Lisboa, Academia das Ciências, 2002.
- 7) Maria Goreti TORRES, *A arte de contar histórias com palavras e imagens. O capuchinho vermelho*, 2003.

Apostolado da Oração – Largo das Teresinhas, 5 - 4714-504 Braga:

- 1) António Vaz PINTO, S.I., *Manual do peregrino. Caminhando com os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola*, 2003.
- 2) José Manuel Martins LOPES, S.J., *Santo Inácio de Loiola, um educador do desejo*, 2003.

Cerf – 29, bd. La Tour-Maubourg - 75340 Paris Cedex 07 (França):

Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, 2003.

DIEL – R. Pascoal de Melo, 111 - Vila Luz - 3, r/c Dto. - 1000 Lisboa:

- 1) André FROSSARD, *Deus existe, eu encontrei-O!*, 2003.
- 2) Domènec MELÉ, *Cristãos na sociedade. Introdução à Doutrina Social da Igreja*, 2003.
- 3) JOSEMARÍA ESCRIVÁ, São, *Virtudes humanas*, 2003.
- 4) IDEM, *Rumo à santidade*, 2003.

Fundação Ajuda à Igreja que Sofre – R. Prof. Orlando Ribeiro, 5D - 1600-796 Lisboa:

Carlos PAPE, SVD, José Manuel VERGARA, *José Freinademetz. Um tirolês que amou os chineses*, Lisboa, Fundação Ajuda à Igreja que Sofre, Verbo Divino, 2003.

Humanitas - Instituto de Estudos Clássicos – Faculdade de Letras de Coimbra - 3049 Coimbra:

Carla Susana Vieira GONÇALVES, *Invectiva na Tragédia de Séneca*, Lisboa, Coimbra, Colibri, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2003.

IN-CM - Imprensa Nacional Casa da Moeda – Av. António José de Almeida - 1000-042 Lisboa:

Aida Fernanda DIAS, *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende. Dicionário (Comum, onomástico e toponímico)*, vol. VI, 2003.

Livraria Figueirinhas – Rua de Almada, 47 - 4050-036 Porto:

Jacinto do Prado COELHO (dir.), *Dicionário de literatura portuguesa, brasileira, galega, africana. Estilística literária*, 2003.

Paulus Editora – Estrada de São Paulo - 2685-704 Apelação:

- 1) A. Sílvio COUTO, *Caminhando com a Bíblia e pela Eucaristia*, 2003.
- 2) Agostinho FRANÇA (org.), *Novena a São José*, 2003.
- 3) IDEM, *Orações e devoções a Santo António*, 2003.
- 4) IDEM, *Mistérios do Rosário*, 2003.
- 5) Michel LAFON, *Orar quinze dias com Joana Jugan. Fundadora das Irmãs Pobres*, 2003.

Prier – 163 Bd Malesherbes - 75859 Paris Cedex 17 (França):

Guide de la méditation. Guide pratique religion par religion, (s.d.).

Publicações Europa-América – Apartado 8 - 2726-901 Mem Martins:

- 1) Aidan MACFARLANE, Anne MCPHERSON, *Adolescentes: da agonia ao ecstasy*, 2003.
- 2) Arthur Conan DOYLE, *O dia em que o mundo acabou*, 2003.
- 3) Eugene O'NEILL, *Desejo sob os ulmeiros*, 2003.
- 4) Glen DUNCAN, *Eu, Lúcifer*, 2003.
- 5) Jane AUSTEN, *O parque de Mansfield*, 2003.
- 6) Jeffrey ARCHER, *Diário da prisão*, 2003.
- 7) Joseph CONRAD, *Contos do mar*, 2003.
- 8) Louisa May ALCOTT, *Anos felizes*, 2003.
- 9) Margaret YORKE, *O motivo do crime*, 2003.
- 10) Michael WHITE, *Leonardo. O primeiro cientista*, 2003.
- 11) Nathaniel PHILBRICK, *No coração do mar*, 2003.
- 12) Paul SMAÏL, *Ali, o Magnífico*, 2003.
- 13) Raul BRANDÃO, *O Gebo e a sombra. O Avejão*, 2003.
- 14) Rudyard KIPLING, *O homem que queria ser rei e outros contos*, 2003.
- 15) STENDHAL, *Armançe*, 2003.

Santuário de Fátima – 2496-908 Fátima:

«*Mysterium Redemptionis*». *Do Sacrifício de Cristo à dimensão sacrificial da existência cristã. Congresso de Fátima. (9-12 de Maio de 2001)*, 2002.

Seuil – 27, rue Jacob - 75261 Paris Cedex 06 (França):

Guy PETITDEMANGE, *Philosophes et Philosophies du XX^e siècle*, 2003.

Tenacitas – Rua Bartolomeu Dias, 23 - 3030-041 Coimbra:

João Bénard da COSTA, *Nós, os vencidos do catolicismo*, 2003.

Verbo – Av. António Augusto de Aguiar, 148 - 6.º - 1069-019 Lisboa:

Maria Teresa Maia GONZALEZ, *O pai no tecto*, 2003.