



eCOMMONS

Loyola University Chicago  
Loyola eCommons

---

Ignatian Pedagogy Bibliography

Faculty Center for Ignatian Pedagogy

---

1986

## Quarto Centenario da Ratio Studiorum. a Margem de Uma Edicao Critica

Antonio da Silva

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

---

### Recommended Citation

da Silva, Antonio. Quarto Centenario da Ratio Studiorum. a Margem de Uma Edicao Critica. Broteria: Cultura e Informacao, 122, 5-6: 540 - 550, 1986. Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography, <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/439>

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](mailto: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/).

# brotéria

cultura e informação

IGREJA, CULTURA, LIBERTAÇÃO

RURBANIZAÇÃO E FUTURO

ROSENZWEIG E LÉVINAS

POMBAL E OS JESUÍTAS

«RATIO STUDIORUM»: IV CENTENÁRIO

DIÁLOGO: CENTENÁRIO DE J. ALVES CORREIA

IRLANDA DO NORTE

FERNANDO PESSOA: UMA EDIÇÃO

BÉBÉ-PROVETA

UNIVERSIDADE TÉCNICA E HUMANISMO

# Brotéria

CULTURA E INFORMAÇÃO

*DIRECTOR: António da Silva*

*CONSELHO DE REDACÇÃO: João Maia.*

*Francisco Pires Lopes.*

*Isidro Ribeiro da Silva*

*SECRETARIO: Francisco de Sales Baptista*

*ADMINISTRADOR: Januário Galdes*

*PROPRIETARIO: Luís Jorge Archer*

REDACÇÃO E ADMINISTRAÇÃO: Rua Maestro António Taborda, 14  
1293 LISBOA CODEX • Telefone 66 16 60

## CONDIÇÕES DE ASSINATURA PARA 1986

	Portugal	Espanha e Países Afr. de expr. Portuguesa	Outros Países
Série de Cultura (mensal) .....	1.000\$00	Dól. \$10.00	Dól. \$25.00
Série de Genética .....	600\$00	» \$7.00	» \$14.00
As duas séries conjuntas .....	1.500\$00	» \$16.00	» \$38.00

Números avulsos: Cultura 150\$00; Genética, 250\$00

Correspondente no Brasil: **António Augusto Rodrigues**

Rua Bambina, 115 — 22251 RIO DE JANEIRO

## SUMÁRIO

Marcello de Carvalho Azevedo, S. I.	
• IGREJA, CULTURA, LIBERTAÇÃO . . . . .	483
F. Pires Lopes	
• RURBANIZAÇÃO: O CAMINHO DO FUTURO . . . . .	502
Etelvina Lopes Nunes	
• ROSENZWEIG E LÉVINAS. Alguns pontos comuns . . . . .	517
António S. Ferraz	
• AVERSÃO DE POMBAL AOS JESUÍTAS. A propósito de um Roteiro . . . . .	527
António da Silva	
• QUARTO CENTENÁRIO DA <i>RATIO STUDIORUM</i> . A margem de uma edição crítica . . . . .	540

### PARA O DIALOGO :

- *Padre Joaquim Alves Correia. Centenário de um homem de Igreja* (Nogueira da Rocha, C. S. Sp.); *Irlanda do Norte: o difícil diálogo* (Alfredo Dinis); *Uma edição da Poesia de Fernando Pessoa* (João Maia); *O bebé-proveta que me falou em sonhos* (Luís Archer); *O humanismo de uma Universidade Técnica* (Baptista da Graça).

### BIBLIOGRAFIA

- *Filosofia . Literatura . Geografia*

### ÍNDICES

### OBRAS RECEBIDAS NA REDACÇÃO

---

Tiragem de Abril de 1986: 2.100 exemplares

---

Composto e Impresso:  
Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Limitada  
B R A G A

## IGREJA, CULTURA, LIBERTAÇÃO \*

por MARCELLO DE CARVALHO AZEVEDO \*\*

É um desafio articular as três palavras deste título que me foi proposto. Na sua realidade e significação, *Igreja, Cultura, Libertação*, são hoje temas de extraordinário alcance e actualidade. Cada um destes termos sugere e, de facto, abarca um universo complexo de acontecimentos e iniciativas, de dados e factos, de ideias e conceitos, de textos e contextos, de fortes impactos sobre o mundo concreto e de uma imensa produção bibliográfica. Em vista, pois, de uma contribuição séria, é indispensável delimitar o campo, reduzir o foco, precisar a semântica, definir o ângulo da aproximação.

De um ponto de vista *teológico e antropológico-cultural*, pretendo reflectir sobre o alcance, para a evangelização do mundo actual, da correlação e interacção de *Igreja, Cultura e Libertação*. O meu enfoque será sincrónico, isto é, orientado à percepção e interpretação do momento que vivemos nesta década de 80. Não pretendo aqui reconstruir diacronicamente o processo histórico que gestou esta realidade. Este foco será, porém, prospectivo. Ele não quer fechar-se ou exaurir-se no presente. Abre-se, antes, para um futuro que nos espera. Está de algum modo ao nosso alcance construí-lo, como mundo e como Igreja-neste-e-para-este-mundo. *Metodologicamente*, tenta-

---

\* A versão francesa deste original português foi encomendada especialmente para o volume *Education, Culture, Evangelisation*, edição da Congregação para a Educação Católica e Pontifício Instituto para a Cultura, Cidade do Vaticano, 1986.

\*\* Prof. da Pont. Univ. Gregoriana, Roma e U.C. do Rio de Janeiro. Senior Member do Woodstock Theological Center, Georgetown University, Washington.

rei desenvolver a reflexão tendo presente, é claro, o conjunto de Bíblia, Tradição e Magistério (vertente teológica) e os dados comprováveis de realidade (vertente antropológico-cultural), sem a preocupação, porém, de respaldar o que afirmo pela alusão explícita à documentação de autoridade. Consciente também do cunho interdisciplinar deste ensaio, respeitarei, sem confundi-los, os métodos e epistemologias respectivas da teologia e da antropologia-cultural. Por razões de espaço, reduzo ao máximo as notas de pé da página.

## Igreja

Tomo aqui Igreja, especificamente, como a Igreja Católica Romana. Nesta, porém, considero inclusivamente o Povo de Deus como um todo, na multiplicidade de seus dons e carismas, de suas vocações, ordens e ministérios, de sua responsabilidade, diversificada mas comum, em relação à *missão eclesial de evangelizar*. A Igreja encontra-se hoje frente a três realidades características do momento actual, que, entre outras, têm impacto directo sobre a evangelização. Refiro-me à experiência e consciência de uma *Igreja Mundial*; à presença planetária da *cultura moderno-contemporânea*; ao crescente ressurgir e reafirmar-se das *identidades culturais*. Estes três dados contrastam, em grau maior ou menor, com os traços que marcaram Igreja e Mundo, num passado recente ou distante, que não pretendo aqui analisar.

Olhando para si mesma, a Igreja descobre-se como uma Igreja efectivamente *mundial*, na sua presença, na sua reflexão e acção e na sua representação. Universal, por vocação e missão, a Igreja manteve por séculos este seu atributo, real em plano teológico, mas apenas potencial, geográfica e culturalmente. Neste sentido, por muito tempo, ela foi universal, sem ser mundial. Hoje, ela é mundial, pois está efectivamente presente por toda a parte. Mundial, porque sensível, em sua reflexão e acção, à complexa diversidade dos povos, das instituições, das situações, dos processos e concepções, dos usos e costumes, da variedade, enfim, do *ethos cultural* (1), que o tempo tornou

---

(1) *Ethos cultural* é o modo de viver e de habitar eticamente o mundo que uma comunidade histórica (povo, nação, tribo, família ou

possível numa história multimilenar desta comunidade *una e não uniforme* que é a humanidade. Mundial, enfim, porque, depois de séculos de hegemonia etnocêntrica do paradigma cultural-eclesiástico de extracção ocidental, europeu e marcadamente mediterrâneo, a Igreja como um todo, nas suas instâncias de reflexão, decisão e acção, se enriquece com a contribuição efectiva e significativa de pessoas, de dados reais e de ideias que lhe advêm dos vários cantos do mundo.

*No plano hierárquico, as viagens apostólicas, em suas fases de preparação e execução, criam condições de um fluxo e refluxo interactivo entre as Igrejas Locais e Roma. Ainda que teologicamente modelado pelo pensamento europeu, o Concílio Vaticano II, mais do que qualquer outro na história da Igreja, registou, de facto, uma representação plena e activa do Episcopado mundial. O desdobramento desta presença foi potenciado pelas instâncias que o Concílio criou ou valorizou. Destaco entre estas o relevo dado às Igrejas Locais, enfatizadas precisamente em função de suas identidades concretas; os Sinodos Mundiais dos Bispos, como auscultação, pelo Papa, dos Episcopados, enquanto representativos da diversidade das Igrejas Locais, na unidade da Igreja Universal que vive em todas elas; as Conferências Episcopais Nacionais ou Regionais, por sua vez, catalizam a consciência de afinidade e corresponsabilidade entre as Igrejas Locais, aprimoram a sensibilidade às necessidades peculiares de suas populações e dinamizam, no respeito pela individualidade de cada Igreja, um planeamento pastoral coordenado e integrado. O Colégio Cardinalício viu-se cada vez mais enriquecido na sua dimensão internacional, não só em termos de extensão dessa dignidade a maior número de Igrejas, como pela mais ampla contribuição do serviço prestado à Igreja, na Cúria Romana.*

---

ainda qualquer unidade subcultural) tem, enquanto tal, em sua história. O ethos cultural compreende opções histórico-culturais que, eticamente, resultam da interacção da *semântica* histórico-cultural (significações, valores, critérios, símbolos, memória); da *sintaxe* cultural social (estruturas e instituições) e da *pragmática* ético-histórica (modelos e padrões de vida e acção resultantes da semântica e da sintaxe histórico-cultural). Ver a respeito: J. C. Scannone, «La mediación histórica de los valores», em *Stromata*, 39/1-2 (1983) 117-139.



*No plano não hierárquico*, cresceu e qualificou-se sensivelmente a contribuição de religiosos, religiosas e leigos, como resultado do aprofundamento das suas vocações respectivas e da diversificação maior dos serviços e ministérios a eles atribuídos. Ampliou-se a difusão de movimentos apostólicos supranacionais (Cursilhos, Renovação Carismática, Equipas e Encontros de Casais, etc.) e o dinamismo das comunidades eclesiais de base, ambos como forma activa de educação e vivência da fé e de presença cristã de leigos no mundo, em união com seus Pastores, mas em fidelidade específica à sua vocação laical.

Olhando para o mundo actual, a Igreja encontra-se com o fenómeno inequívoco da *planetarização da cultura moderno-contemporânea*, cultura de estrutura sobremaneira complexa. Ela formou-se lentamente a partir da Idade Média, devido sobretudo a três factores seminais: a integração do conhecimento pluricultural de procedência grega, romana, judeo-cristã, árabe e europeia, que teve no cristianismo o catalizador de grandes sínteses, decisivas na formação das racionalidades de fundo da cultura moderna; a crescente autonomia do indivíduo face ao seu grupo em todos os níveis; a desvinculação da dimensão económica em relação ao conjunto quase-sistemático dos vários domínios que se compunham na estrutura das culturas não-modernas. Esta dissociação teve ponderáveis consequências sobre a estrutura política, religiosa, ética e normativa das sociedades emergentes. O conjunto moderno-contemporâneo como cultura definiu-se sempre mais e afirmou-se pelas revoluções científico-tecnológica, industrial, electrónica, biogenética e informática; pelo Renascimento e Iluminismo, pelo Liberalismo e Marxismo; pelas Revoluções Francesa, Americana e Soviética; pela filosofia a partir de Descartes e pelas ciências naturais e sociais; pela ideologia económica que, arrancando com a revolução monetária e mercantil, de raízes medievais, vai encontrar a sua tematização teórica do século XVIII em diante, de Mandeville a Marx, de Adam Smith a Milton Friedman; pelos sistemas sociopolíticos e económicos de cunho capitalista ou socialista, em todas as versões, matizes e modelos da sua concretização histórica, nos últimos dois séculos especialmente;

pela expansão colonial e pela pressão neocolonial mais recente, esta sobretudo de cunho económico, político ou militar.

Ao longo de todo este processo, firmou-se a distinção e separação das áreas do todo sociocultural (o económico, o político, o jurídico, o religioso, o científico, o artístico, etc.), passando cada uma a evoluir por sua conta. Geraram-se assim universos distintos e, não raro, estanques, com diversas epistemologias e metodologias, vocabulários e discursos, códigos e símbolos, rompendo a unidade cultural totalizante e orgânica do não-moderno. Daí a caracterização fragmentária e pluralista da cultura moderna. Daí a autonomia do homem e das instituições da sociedade em relação à componente religiosa. Esta, ainda quando não negada, perdeu a sua hegemonia de legitimação ou de fonte primeira de inteligibilidade, de valores e de critérios. De um ponto de vista analítico-abstracto, o moderno em relação ao não-moderno representa uma das mais nítidas rupturas culturais da história humana. Pelo ângulo histórico-real, porém, a formação e desdobramento da cultura moderno-contemporânea é menos uma ruptura instantânea do que um processo diuturno, ao que parece irreversível, que traz consigo a secularização<sup>(2)</sup> do homem e das instituições, o pluralismo cultural e axiológico da sociedade e o confronto das ideologias. Entendo-as aqui especificamente como a exacerbação de visões parciais do mundo que se dão foros absolutos de universalidade. Inegavelmente, elementos modernos e não-modernos conviveram ao longo dos últimos sete séculos e continuam como fios que se entrecruzam no tecido real das sociedades actuais em toda a parte, em que pese a ampla difusão da modernidade como cultura.

A planetarização da cultura moderno-contemporânea apoia-se principalmente no seu potencial filosófico de universalização;

---

(2) Não tomo *secularização* aqui como dessacralização do mundo (tensão sacro/profano), nem como pura autonomia imanente do homem e menos ainda como negação de toda a realidade transcendente (secularismo). Por *secularização* quero aqui significar o não-recorso a uma legitimação religiosa ou transcendente para a inteligibilidade de fenómenos imanentes. *Legitimação* é o processo segundo o qual o conhecimento social explica e justifica a realidade social. A legitimação é, em geral, cognitiva e normativa, isto é, afirma a um tempo: *é e deve ser*.

no processo educativo, fundado no método científico e na linguagem matemática; na difusão dos padrões científicos de pesquisa, industriais de produção, comerciais de consumo; na implantação e transferência de tecnologias interdependentes; na internacionalização do capital e dos processos administrativos; na otimização da comunicação e na cobertura mundial da informação; no acelerado desenvolvimento e padronização da informática e na capilar absorção por ela de sistemas nevrálgicos para o funcionamento e controle subsidiário das sociedades de macro-escala.

Olhando ainda o mundo actual, a Igreja encontra-se com um processo divergente que se contrapõe à índole abrangente do fenómeno que acabamos de descrever. A realidade mundial está hoje marcada pela volta, acentuada em muitas partes, da consciência das *identidades culturais*. Reprimidas pelo processo colonial, desfiguradas pela invasão do moderno-cultural, humilhadas pela sujeição político-militar, minimizadas ou descartadas pelos uniformes métodos religiosos de evangelização, educação e organização, as culturas de muitas faces voltam hoje, surpreendente e vigorosamente, ao palco da humanidade. Trazem a convicção da dignidade da sua gente e da riqueza dos seus patrimónios. Decidem-se a desempenhar os seus papéis no contexto hegemónico das culturas dominantes. Restabelecem direitos perdidos. Advogam para seus filhos a fidelidade à sua própria história. No conflito, não raro inevitável, amargam violências sofridas e tendem a compensá-las com cruentas escaladas. Por aí tem passado aos nossos olhos o ressurgir de várias facções da nação árabe, a partir de leituras diversas da sua inspiração religiosa. Afirma-se a retomada cultural da África e de algumas tradições maiores na Ásia. Reforçam-se as pressões culturais dos Bascos, dos Catalães e de outras minorias, no seio de Estados Nacionais criados na era moderna. Por aí, não menos, reviveram bolsões étnicos, acuados por séculos. ou tradições locais esquecidas ou discriminadas. Por aí, se criou o movimento indigenista na América Latina; consolidou-se a consciência negra e feminina, um pouco por toda parte; irrompeu, por dentro mesmo da cultura moderno-contemporânea, o movimento cultural ecologista. Com efeito, o recrudescer das identidades culturais não é só um dado geograficamente loca-

lizável. É também o surto cultural de importantes segmentos sem fronteiras, como é o caso das mulheres, dos negros, dos pobres, dos camponeses e operários, dos jovens e dos «verdes». Aqui não se traçam limites nem se levantam barreiras alfandegárias. Há antes como que uma impressionante cidadania universal destes grupos imensos, que neles gera os mesmos sentimentos, codifica a mesma linguagem e se bate pelas mesmas causas, em qualquer horizonte e latitude.

A Igreja, que é e sempre foi Universal e Particular, mas se faz agora *mundial* nestes dois níveis, é parte de um mundo marcado por esta dupla tendência contrastante da *planetarização de uma cultura* e do *reviver de muitas culturas*. O primeiro fenómeno levou alguns a pensar ou na supressão das demais culturas que não a moderno-contemporânea ou na construção imperativa de uma civilização universal. O segundo fenómeno traz a recuperação de valores humanos fundamentais; mas, não raro é visto com inquietação e relutância, pelo seu impulso heterogéneo e seu carácter dispersivo, que ameaçam os padrões uniformes de ser, de pensar e de agir, penosamente conquistados ou impostos e rapidamente arvorados por seus fautores em ordem estabelecida. Na correlação e interacção desta Igreja e deste Mundo, está hoje o grande desafio da evangelização.

## **Cultura**

Neste contexto de Igreja e Mundo, acima descrito, é fundamental entendermo-nos sobre o termo *cultura*. Um dos mais significativos desenvolvimentos pós-conciliares é precisamente o amadurecimento da consciência eclesial em relação à cultura. A estrutura interna do Concílio Vaticano II constrói-se sobre a percepção da realidade eclesiológica de si mesma pela Igreja. Ela expressa-o na *Lumen Gentium* e completa-o com os demais documentos conciliares que gravitam em torno desta Constituição Apostólica. Mas essa estrutura conciliar não envolveu sobre a Igreja. Abre-se, pelo contrário, a essa dimensão desafiante da sua missão hoje que é a relação da Igreja com o mundo moderno-contemporâneo. Disto se ocupou a Constituição

Pastoral *Gaudium et Spes*, na qual tem grande relevo a consideração da cultura, termo empregado aí em diversas acepções.

O estudo e aplicação sucessivos da documentação conciliar, em distintas regiões, haveria de iluminar e enriquecer por outros ângulos a problemática de evangelização e cultura assim como tratada pelo Concílio. Não é possível elencar todos os grandes marcos desta caminhada. Mas também se não pode omitir aqui o Sínodo Mundial de 1974 sobre a Evangelização do Mundo Contemporâneo, ao qual se seguiu a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, em 1975, carta magna da relação da fé e cultura no mundo actual. Por aí germinou a perspectiva missiológica da inculturação da fé, que iria logo fazer-se presente, embora de modo ainda incipiente, no Sínodo Mundial sobre a Catequese, em 1977 e na subsequente Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*, de 1979. A carta do Padre Pedro Arrupe à Companhia de Jesus sobre a inculturação, em 1978, por um lado, e o Documento final da III Assembleia do Episcopado Latino-Americano reunido em Puebla, no México, em 1979, constituem dois lanços significativos na expressão da sensibilidade à cultura como indispensável componente do processo de evangelização. Nesse contexto de tanta vitalidade teológica e pastoral, foi-se firmando a tematização da teologia da inculturação, sobretudo em relação a sociedades de evangelização recente ou ainda não evangelizadas. No pontificado de João Paulo II, dentre um vasto conjunto de textos e iniciativas, destaco o Discurso à UNESCO, em Paris, em 1980, a criação do Pontifício Conselho para a Cultura, em 1982, bem como os diversos pronunciamentos atentos à dimensão cultural, por ocasião das visitas pontificias.

Tendo presente todo este imenso acervo de referências à relação entre fé e cultura ou, explicitamente, à evangelização da cultura e das culturas, defrontamo-nos com o problema semântico da significação de *cultura*. Não é possível tratar exaustivamente aqui este tema<sup>(3)</sup>. Sublinho duas ordens de observação, importantes para o objecto deste ensaio, que é a

---

(3) Discuti e documentei amplamente esta matéria no meu livro *Comunidades Eclesiais de Base no Brasil e a Inculturação da Fé*, Edições Loyola, S. Paulo, 1985: Quinto Capítulo, Secção 5a: Inculturação e Cultura.

correlação e interacção de *Igreja, Cultura e Libertação*, na evangelização do mundo actual.

*Primeira observação:* não podemos reduzir a conceituação de cultura nesse contexto, ao enfoque *humanista e/ou etnológico*. A noção *humanista* de cultura faz ressaltar sobretudo o cultivo do espírito, a acção e os recursos intelectuais e morais das pessoas e dos grupos humanos, em todos os níveis — literário, artístico, filosófico, científico, etc. — que vão legando à humanidade e aos vários povos seus patrimónios culturais (4). O conceito *etnológico* de cultura centra-se no próprio grupo humano que oferece um conjunto individuado do seu modo de viver e comunicar-se (5). A etnografia provê a etnologia com os elementos de documentação e descrição, para a sua pesquisa e reflexão, interpretação e comparação. Tampouco basta o enfoque puramente *antropológico-cultural* nas suas quatro maiores direcções nas últimas quatro décadas (6). Uma aproximação vê as culturas como sistemas permanentes de *adaptação*. Por um ângulo arqueológico ou ecológico, dá-se o primado, na conceituação de cultura, aos factores económicos e aos seus correlatos sociais (7). Um outro enfoque entende a cultura como sistema *cognitivo* e dá ênfase às componentes linguísticas e/ou

---

(4) Neste sentido, cultura expressa o acervo de conquistas humanas no campo do conhecimento. Fala-se de promoção da cultura, programação cultural, Ministério da Cultura, etc. Trata-se de preservar tal património, de enriquecê-lo e difundi-lo. Universidades, fundações e agências internacionais, como a UNESCO, referem-se a cultura sobretudo nesta acepção.

(5) Este conceito de cultura orienta a pesquisa etnológico-antropológica. Está à base dos museus de antropologia ou de história natural. Tenta-se descrever ou reconstruir o ser, agir e comunicar-se de um grupo humano, através do que a etnografia e a arqueologia antropológica podem vir a levantar no seu presente ou rastrear a seu respeito no passado.

(6) Cf. nota 3. Ver Roger M. Keesing, «Theories of Culture», em *Annual Review of Anthropology*, 3 (1974) 73-97.

(7) Nesta perspectiva, distinguem-se duas direcções maiores: o chamado «materialismo cultural», representado entre outros por Marvin Harris, *Cultural Materialism, The Struggle for a Science of Culture*, Random House, New York, 1976; a orientação marxista na antropologia francesa recente, sobretudo, com Maurice Godélier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris, 1973; E. Terray, *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, Maspero, Paris, 1968; C. Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Mouton, Paris, 1964.

psico-sociais dos grupos humanos<sup>(8)</sup>. O substrato de certos domínios culturais — mito, arte, parentesco e língua sobretudo — revelam uma ordem padronizada, numa lógica de contrastes binários, e de processos cumulativos da mente humana, que conduzem a uma outra visão, a concepção *estruturalista* da cultura<sup>(9)</sup>. Finalmente, em certa relação com as duas precedentes, mas nitidamente distinta de ambas, a cultura é vista como sistema *simbólico e significativo*<sup>(10)</sup>. Não é aqui o lugar para discutir cada um destes itens e outros eventuais. É importante, porém, tê-los presentes. Isto evita o simplismo de certa bibliografia que sugere ser *cultura* um conceito ou realidade liminar-fundamental, acessível a todos e de domínio público, que dispensa, portanto, maior rigor e precisão<sup>(11)</sup>.

Para uma conceituação de cultura que atenda aos *requisitos teológicos da inculturação da fé* parece-me importante, por um lado, incorporar vários dos elementos das concepções de cultura acima elencadas, especialmente as que se prendem à *antropologia cultural* que, por sua vez, como que engloba, sem nela se exaurir, a versão *etnológica* de cultura. Por outro lado, e a um nível ontológico, deve-se pressupor um enfoque

---

(8) Destacam-se nesta visão de cultura, que marcou os anos 60 na antropologia americana, os nomes de W. H. Goodenough, C. O. Frake, A. F. C. Wallace e outros, com vasta bibliografia. Cf. nota 3.

(9) O nome central aqui é, naturalmente, Claude Lévi-Strauss, com sua imensa produção, na qual cumpre mencionar *Les Structures élémentaires de la parenté*, Plon, Paris, 1949 e *Structural Anthropology*, Basic Books, New York, 1963.

(10) Esta perspectiva ocupa a antropologia-cultural nas décadas de 70 e 80. Representam-na, entre outros, Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris, 1966; David Schneider, Victor Turner, Mary Douglas e, sobretudo, Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973; Idem, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York, 1983. Para uma ampla discussão desta última obra, ver Jonathan Lieberson, «Interpreting the Interpreter», em *The New York Review*, March 15, 1984, pp. 39-46.

(11) Ary Roest Crolius observa com razão: «Quando o termo ocupa um lugar central no discurso — como é o caso de cultura, ao discutir-se a expressão da fé nas culturas humanas — deve-se esclarecer com precisão porque *cultura* é entendida num ou noutro sentido», em «Inculturation and the Meaning of Culture», em *Gregorianum*, 61 (1980) 253-274, cit. p. 257.

*filosófico* que torne inteligível a conexão entre a unidade da realidade humana e a diversidade da sua expressão cultural, faça compreender a coesão dos vários aspectos da realidade cultural e explique a relação entre cultura e culturas e das culturas entre si <sup>(12)</sup>.

Tendo presente todos estes pressupostos e condições, e após discuti-los longamente e em pormenor numa obra recente, tentei oferecer uma conceituação operativa de *cultura* <sup>(13)</sup>. Procuro ter em conta as exigências da antropologia cultural e da filosofia e preencher os requisitos para a sua aplicação ao problema teológico da inculturação da fé, sobretudo na sua implicação sobre o problema da unidade na diversidade, que é de tanta importância para a Igreja. *CULTURA* é o conjunto de sentidos e significações, de valores e padrões, *incorporados e subjacentes* aos fenómenos perceptíveis da vida de um grupo humano ou sociedade concreta. Este conjunto, consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria da sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado efectiva e pretensamente pelo próprio grupo.

A verificação e justificação crítica, por partes, de cada um dos elementos desta proposição permite-nos perceber que ela responde plenamente à conceituação implícita de Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, quando ele nos fala da evangelização da cultura e das culturas, não superficialmente, mas ao nível profundo de suas raízes (n. 20). No processo de evangelização inculturada, trata-se, pois, de ir para além da adaptação ou acomodação ao nível fenomenológico-descritível da cultura. Deve-se atingir o que está subjacente a este plano, pois aí se manifesta propriamente a identidade da cultura. Esta concepção da cultura não só cobre as culturas no âmbito geográfico, como também as culturas ambientais transgeográficas a que acima aludimos, como a cultura da mulher, do negro, do jovem, etc.

A *segunda observação* prende-se ao facto, comum na bibliografia intra e extra-ecclesial recente, de opor entre si *cultura*

---

<sup>(12)</sup> Ver Roest Crolius, *o. c.* na nota precedente.

<sup>(13)</sup> Ver *o. c.* na nota 3.



e sociedade, de privilegiar o tratamento de uma em oposição a outra, de desvincular uma da outra. Antes de focalizar este problema, intimamente ligado à concepção de cultura no contexto da evangelização, pode ajudar-nos abordar logo o terceiro elemento proposto para este ensaio: *libertação*.

## **Libertação**

A missão evangelizadora da Igreja inspira-se necessariamente na missão de Jesus Cristo. Por seu mandato e pela força do Espírito, dá-lhe sequência através dos tempos. Por Jesus, Deus torna-se-nos acessível. Sua iniciativa de Pai manifesta-se na configuração da *missão* do Filho e estende-se de ponta a ponta sobre a realidade histórica e teológica de Jesus de Nazaré, de Cristo ressuscitado. Ele vem para resgatar do pecado, em todas as suas formas e expressões, individuais e sociais, os homens de todos os tempos e de todas as latitudes. Por uma parte, a sua é uma missão de *redenção e salvação*, cuja inspiração e plena realização está fora do alcance do poder dos homens e é expressão da gratuidade do amor do Pai. Por outra parte, Jesus vem também para dar a *conhecer* aos homens este Deus que é *seu* Pai e que, por ele, Jesus, nos faz saber também ser *nosso* Pai. É uma missão de *revelação* e de *adoção*, que transcende não menos qualquer pretensão possível, expectativa e capacidade humana. Por suas duas vertentes, portanto, Jesus Cristo, em sua realidade humana de Filho e em sua missão em nosso favor, é um dom gratuito do amor por nós deste Deus que é nosso Pai. Ao revelar-nos o Pai, Jesus não só nos traz a notícia da nossa filiação. Ele concretiza em si o dom da nossa adoção, iniciativa do Pai, mediação do Filho e acção em nós do Espírito Santo (Mt. 11, 25-27; Lc. 10, 21-22; Jo. 1, 18; 5, 5-13; 14, 16-17; 16, 6-15; Gál. 4, 4-7; Rom. 5, 1; 8, 9-16; I Cor. 1, 4-9; 2, 10-13; Ef. 1, 13; 3, 5-14; 2, 17; I Tim. 2, 3-6).

Este mistério afirma-se no plano individual de cada um, que Deus chama pelo próprio nome. Não menos se estende, porém, ao âmbito global da humanidade, vocacionada sem restrições de tempo, de espaço ou de cultura. Desta vocação e desta libertação, a eleição específica de Israel e a aliança com ele, foi-nos dada por Deus na História da Salvação, como

sinal e exemplar limitado da perspectiva sem fronteiras que em Jesus Cristo se abriu à humanidade toda como Povo de Deus.

Esta missão actua a nossa *libertação*. Pela redenção, liberta-nos do pecado. Pela revelação do Pai, liberta-nos de toda a falsa ou truncada relação a Deus. Pela filiação adoptiva, liberta-nos para a consciência da nossa plena igualdade de filhos no Filho, com todas as consequências para a configuração das relações interpessoais entre nós. Nestes três níveis — redenção, revelação, adopção — que integram a missão libertadora de Jesus Cristo, é clara a índole gratuita do dom. Não é menos evidente, porém, a responsabilidade de cada pessoa e da comunidade humana, no acolher este dom e traduzi-lo na vida. Esta tensão esteve presente ao longo de toda a vida de Jesus, no mistério da sua aceitação e rejeição, que pervade o relato evangélico e o conjunto do Novo Testamento.

Numa plena perspectiva soteriológica, pois, a salvação ou redenção não será adequadamente entendida apenas pelo lado do dom divino, isto é, como resgate do pecado pela iniciativa de Deus e Sua disponibilidade para a aliança de amor com os homens, em e por Jesus Cristo. Tampouco pode ser vista só num sentido directamente antropológico, mas não suficientemente existencial, ou seja, salvação como plenitude da liberdade humana e abertura total para o absoluto, teleologicamente orientada, pois, para o futuro escatológico e definitivo do homem. Salvação compreende-se ademais como a exigência paulina de que os homens também respondam e se aliem a Deus no Seu projecto de libertação do homem das consequências do pecado (Rom. 2 e 7). Elas marcam pela história fora não só a vida individual, mas sobretudo a realidade sociocultural do mundo que os homens constroem. Esta visão soteriológica esteve menos presente numa leitura da missão de Jesus Cristo, restrita mais à salvação e redenção espiritual do indivíduo. A perspectiva soteriológica da *libertação* assume e envolve a salvação e redenção que nos é dada a cada um e a todos em Jesus Cristo. Mas ao falar de *libertação*, incorpora-se também esta outra dimensão. Torna-se explícita a responsabilidade e o compromisso dos homens, em força da fé e em resposta ao dom, de abrir-se à conversão do coração do homem como pessoa mas, não menos, de empenhar-se a fundo na

transformação também do quadro real do mundo em que ele vive. Trata-se de criar um homem novo, na expressão de S. Paulo (Ef. 3, 14-21; 4, 16.24; Rom. 13, 14; 6, 3-4; Col. 2, 7.9; Gál. 2, 4; Fil. 1, 3-11), mas também uma nova sociedade, fundados sobre o amor, a liberdade e a justiça.

Há aqui uma primeira ênfase sobre o facto de que os próprios homens são parte activa no processo de libertação na história. São os agentes de transformação para o bem, como foram fautores de deformação do plano de Deus, através do seu pecado de homens. Mas há também uma segunda percepção de não menor relevância. Existe uma inter-relação profunda entre o pecado da pessoa ao nível individual e o pecado que marca a organização da estrutura sociocultural. Há uma influência mútua de um sobre o outro. A medida que as pessoas e grupos humanos crescem e se educam num contexto sociocultural preciso, torna-se maior o influxo deste sobre a formação das consciências individuais. Cada vez mais o indivíduo percebe menos os desvios de um sistema social injusto ou os limites culturais dentro dos quais se encontra. A pessoa faz-se, portanto, cada vez menos sensível, no plano privado, à índole de pecado e/ou de cumplicidade que se inscreve, por acção ou omissão, em seu próprio proceder de pessoa neste contexto global. É cada vez mais difícil, pois, a conversão individual do coração sob as pressões de um universo envolvente que não se converte. Cada vez menos consciente e mais indefeso se torna o indivíduo face à poderosa orquestração do mundo que o cerca. Os vincos ideológicos e a manipulação da informação em macro-escala debilitam e deformam, quando não anestesiam totalmente a consciência do indivíduo.

A luz deste terceiro termo de nosso tema, *Libertação*, adquire novo relevo quanto acima dissemos sobre *Igreja e Cultura*. O evento salvífico de Jesus Cristo, como vimos, é portador da redenção para cada um e para o mundo inteiro. Ele comporta a plena libertação do pecado. Frisámos já que, por muito tempo, porém, esta foi vista pela Igreja quase só em sua relação à pessoa singular ou ao horizonte de liberdades individuais supostamente autónomas e em boa parte não afectadas, no seu decidir e agir, pelo contexto sociocultural

que as circunda. Daí a insistência na prioridade não só de importância, mas até mesmo cronológica, da conversão individual do coração, como condição prévia e factor causal da transformação do mundo. Não se contesta a necessidade da superação do pecado a este nível da pessoa, pela força de Jesus Cristo, que suscita e alimenta, pelo Espírito Santo, a resposta do indivíduo, em coerência com o Evangelho. Num mundo interdependente e planetarizado, porém, no qual os modelos de organização sociopolítica se impõem e se polarizam em grande escala de extensão e de profundidade, deixando um espaço mínimo à iniciativa e à movimentação do indivíduo, o pecado e a conversão da pessoa tem, com a superação do pecado inscrito na estrutura do mundo, uma correlação fundamental, que não pode ser negada, nem minimizada.

Quanto mais de perto se sente o impacto deste pecado sociocultural estrutural, seja na acção dos que o produzem, seja sobretudo na opressão dos que o sofrem, na pobreza ou na injustiça, tanto mais se intui que a redenção de ambas as concretizações do pecado postula a conversão e a transformação nos dois planos, o do indivíduo e o da configuração da sociedade e da cultura. O potencial redentor do dom de Jesus Cristo abarca uma e outra dimensão. Se antes se insistiu mais ou exclusivamente na perspectiva da pessoa singular, hoje, sem negá-la, é impossível não associá-la à transformação deste universo que condiciona, quando não determina, conscientemente ou não, cada pessoa e os grupos humanos, no contexto interpessoal em que todos vivem.

E aqui não cabe dissociar *sociedade* de *cultura*, pensar uma independentemente da outra. De facto, toda a sociedade se constitui no contexto de uma ou mais culturas. Cultura e sociedade são, de algum modo, correlacionadas e certamente se condicionam mutuamente. A cultura busca, em geral, uma forma de expressão societária. Por erro ou pressão, a sociedade pode não corresponder à cultura e a tensão entre ambas é fonte de conflito crescente. É também possível actuar sobre a sociedade, ignorando ou negligenciando o substrato cultural, seja porque ele não corresponde à índole das transformações desejadas, seja porque estas se pretendem com rapidez, ao passo que o ritmo

da cultura é sempre lento e raramente controlável. A experiência eclesial em áreas tão distintas como a Ásia, a África, a América Latina e os países do Primeiro Mundo, revela cada vez mais a importância de não dissociar *evangelização da sociedade* de *evangelização da cultura*. A conceituação de cultura que acima apresentei pretende fugir a esta dicotomia, porque cultura aí co-envolve os elementos estruturais da sociedade, distanciando-se assim da visão «culturalista». A evangelização da cultura a esse nível profundo redundará em positiva mudança da sociedade. A transformação das estruturas sociais à luz do projecto evangélico servirá não menos ao crescimento da cultura, numa perspectiva humano-cristã. A evangelização de cultura e sociedade cria assim o quadro propício à conversão e evangelização das pessoas individuais. Estas, por sua vez, têm por aí novas condições de actuar cristãmente sobre a cultura e sociedade.

A *libertação*, portanto, é um entroncamento efectivo da acção de Deus, através do dom do Filho, em Jesus Cristo. Mas ela é também iniciativa e responsabilidade dos homens, na resposta ao dom, em força do Espírito. A *libertação* deve afectar o todo da realidade humana, ao nível da pessoa individual, como da cultura e da sociedade, integrando plenamente fé e vida e abrindo os homens uns para os outros e todos para Deus. Numa comunidade eclesial que se reconhece, a um tempo, como dádiva do Espírito e realidade humana, a *libertação* expressa bem a qualidade e a extensão da missão evangelizadora da Igreja. Enquanto Povo de Deus e através da multiplicidade de vocações, carismas e serviços, essa Igreja é enviada, como Jesus Cristo, para a plena libertação dos homens. Só isto dá sentido e razão de ser à comunidade eclesial.

## Conclusão

O objectivo deste trabalho era reflectir, de um ponto de vista teológico e antropológico-cultural, sobre o alcance para a evangelização do mundo actual da correlação e interacção de *Igreja, Cultura e Libertação*. A abordagem consecutiva de cada um destes três termos e a consideração de suas implicações constituem já, em boa parte, o preenchimento de tal escopo,

ao nível seja da correlação, seja da interacção dos três temas. Não pretendo, pois, nesta conclusão, recapitular o caminho feito, mas explicitar apenas, de modo sintético, o que apresentei em clave mais analítica.

A missão de evangelização do mundo actual por uma Igreja efectivamente *mundial*, enfrenta um tríptico desafio.

Por um lado, tendo presente o reemergir das *identidades culturais*, a Igreja não pode pretender a universalização dos padrões de uma só cultura, à base dos quais construa a sua unidade sobre uniformidades. É urgente para a evangelização actual o discernimento dos factores que tornem viável uma unidade mais profunda na fé, compatível com a diversificação de intuições e expressões culturais do mesmo projecto evangélico. A teologia e a prática pastoral da inculturação, na actuação concreta e pluriforme da relação de fé e cultura, quer ser uma resposta a esta necessidade. Sê-lo-á na medida em que a inculturação não dissocie cultura de sociedade, nem se limite aos aspectos puramente externos das culturas, mas vá às raízes, nos termos da *Evangelii Nuntiandi*, aos quais pretende responder a conceituação de cultura acima oferecida<sup>(14)</sup>.

Por outro lado, é patente a difusão da *cultura moderno-contemporânea*, não só no espaço ocidental da sua origem, como fora dele e até mesmo em culturas não-modernas, ricas e amadurecidas, da Ásia e da África. A Igreja não deve ignorá-la. Não pode tomar diante dela uma posição predominantemente defensiva ou agressiva, sob pena de dissociar-se efectivamente da realidade do mundo e dos homens actuais, aos quais é enviada em força da sua missão. De novo, impõe-se um discernimento que permita criticamente construir sobre essa cultura moderno-contemporânea, sem rejeitá-la em bloco. Muitos dos seus valores são de extracção cristã, mas foram desvirtuados ou pervertidos na marcha da história. É importante restabelecer-lhes a inspiração evangélica e corrigir, reorientar ou transcender os postulados desta cultura, dando-lhe o sentido que ela perdeu ou nunca atingiu. Isto significa que a perspectiva da inculturação, até este momento orientada mais às sociedades e culturas de

---

(14) Na 4.<sup>a</sup> secção do Quinto Capítulo da *o. c.* na nota 3, ofereci um modelo operativo de Evangelização Inculturada.

recente evangelização ou ainda não evangelizadas, seja aplicada também à cultura moderno-contemporânea nos termos propostos<sup>(15)</sup>. Ela deve-o ser não só no espaço outrora cristão em que essa cultura surgiu (Europa e Ocidente sob sua influência cultural), mas em todas as demais áreas culturais em que ela se vai fazendo presente pelo fenómeno da sua planetarização acima descrito.

Em nosso mundo interdependente, emerge cada vez mais clara a consciência da negação, perversão ou destruição do projecto evangélico, através da organização social, económica e política em escala mundial, geradoras de injustiça e pobreza, de opressão e violência. Somos conscientes de que o homem pode criar hoje uma sociedade, um mundo mais justo. De facto, porém, não o quer ou não o faz, apesar dos apelos e instrumentos ao seu alcance. Na medida em que, pela omissão ou indiferença, pelo conformismo ou cobardia, pela preservação de posições institucionais alcançadas na nossa história, nos rendemos a esta situação ou com ela tacitamente pactuamos, inclusive como Igreja, fazemo-nos corresponsáveis dessa injustiça e pobreza, dessa opressão e violência estrutural nas sociedades e nas culturas. Isto é incompatível com a fé que professamos, em um Deus que é Pai e quer o bem dos homens todos; Deus, que a nós se faz presente e acessível em Jesus Cristo. Por ele nos dá a todos a certeza de que somos filhos Seus e irmãos entre nós, libertados todos pelo amor que em Cristo se fez perdão e reconciliação. Esta fé nos ensina e conduz a fazer da mediação dos homens o caminho necessário para chegar a Deus. Ela pauta pela nossa relação ao homens a avaliação confiável da nossa relação a Deus (Mt. 25). Para esta fé, a redenção não é só a salvação privatizada do pecado individual de cada pessoa singular. É, sim, além disso, a *libertação* do universo social do homem, pelo esforço coerente das vontades

---

(15) Ver uma tentativa de orientar também neste sentido a problemática da inculturação, em Marcello de C. Azevedo, *Inculturation and the Challenges of Modernity*, Gregorian Univ. Press, Roma, 1982 e Idem, *Modernidade e Cristianismo. O desafio da inculturação*, Ed. Loyola, S. Paulo, 1981.

dos homens, irmanados em Cristo, à luz do Espírito. Para esta fé, é intolerável a injustiça inerente àquelas formas estruturais de pobreza e marginalização, de violência e discriminação, que o nosso mundo gerou e vai perpetuando. Trabalhar, pois, para superar esta situação é actuar a fé no alcance pleno do seu conteúdo. É dar a Deus uma resposta evangélica que se traduz e passa pelo serviço do homem, como Ele quis passar pelo Verbo feito Homem, para falar e interpelar eficazmente o homem. Viver a fé sem esta exigência da construção do amor, da verdade e da justiça, também no universo concreto deste mundo histórico dos homens, é dissociar-se do plano de Deus ou esvaziá-lo da plenitude da sua força. É apropriar-se, de algum modo, da aberração que o homem criou e assentir ao seu pecado. A missão salvífica de *Jesus Cristo* continua viva na missão da *Igreja* de evangelizar o mundo. Esta missão passa hoje necessariamente pela *inculturação da fé* e pela plena *libertação do homem*.



## RURBANIZAÇÃO: O CAMINHO DO FUTURO

por F. PIRES LOPES

*«Ainda não chëgou o homem-que-sabe-viver! ... Quando entrei na cidade fiquei sozinho no meio da multidão».*

(Almada Negreiros, *A invenção do dia claro*)

Há perto de vinte anos que não cessa de me bailar na memória o título, tão significativo como inesquecível, duma peça de teatro que vi na televisão espanhola: «Ni pobre ni rico, sino todo lo contrario».

Ao ler o livro recente de Roger Sue, *Vivre en l'an 2000 — Votre vie quotidienne ... dans quinze ans!* (Albin Michel, Paris, 1985), veio-me a tentação de polarizar uma parte da sua mensagem à maneira do título sugestivo da peça espanhola: nem urbanização nem ruralização, mas tudo o contrário. Cedi à tentação, e aqui ficam algumas notas a ilustrar um dos aspectos que podem redimensionar a nossa vida quotidiana até ao ano 2000.

### **A fractura**

Desde há mais de um século que o industrialismo vinha cavando a fractura entre a cidade e o campo. A recente descoberta e o progressivo apreço da qualidade de vida estão a alertar a população das grandes urbes para os desequilíbrios que suporta em resultado dos dois fenómenos antagónicos, mas interdependentes, que são o êxodo rural e a concentração citadina. Avivemos apenas alguns traços do díptico, em que os dois painéis se explicam um pelo outro.

No *meio urbano*, a cidade pletórica com seu ritmo de vida frenético: trabalho, transporte, sono. Para boa parte dos habitantes, a habitação estreita e indigna, porque a conveniente é inacessível. A multidão solitária vagueia, perdida entre desconhecidos e desenraizados. Rapidamente se instala a clivagem de gerações: a tortura de idosos e solitários contrasta com o paraíso dos jovens (rebeldes) que cessa com o desejo de casamento e a dificuldade de casa. Melhores salários permitem a integração na sociedade de consumo. Mas a cidade aborrece. A falta de 'natural' leva à fuga para a natureza, na evasão do suspirado fim-de-semana ou das férias. Os mais beneficiados procuram nos arredores a residência secundária, de repouso e descompressão (mais para *ser* do que para *ter*), onde, «mi-loisir, mi-travail, le bricolage» é compensador — sinal da busca de 'nova sociedade', de outro habitat, de mais razões de viver.

David Riesman, o mesmo sociólogo que descreveu *A multidão solitária* em busca da sociedade da abundância, veio a perguntar-se em livro posterior: *Abundância para quê?*; e concluiu que «a sociedade de consumo se tornou a sociedade da indigestão» (cit. p. 30). Continuará a ser esta a aventura dos tempos modernos, se não satisfaz as exigências de progresso nem, sobretudo, de qualidade de vida?

Paralelamente, no *meio rural*, as vilas e aldeias, sangradas pelo êxodo dos mais válidos e jovens, entram em despovoamento, rotina, envelhecimento, solidão. O convívio da antiga família alargada e o relacionamento amplo com 'iguais' em idênticas condições de vida (verdadeiro meio 'natural') reduzem-se passivamente e podem chegar à última resistência de velhos emparedados em ruínas. Os tempos que ritmavam a vida passam a ritmar a morte e o abandono.

Por contraposição a estas situações extremas, salientam-se meios ou habitats mais equilibrados, que não apenas enquadram melhor a vida humana com a vida da natureza, mas conservam a capacidade de integrar no seu próprio ritmo as diversas fases duma existência humanizada: tempo de formação, tempo de trabalho, tempo livre, reforma. Além disso, mesmo o tempo de trabalho perde o despotismo de centro de gravidade que a outros tempos impunha; o valor do tempo de trabalho

mantém a sua importância, mas contrabalançada com outros valores igualmente acessíveis.

Comparativamente, a vida *normal* na grande cidade anda quase sempre ligada com certa dose de *anormalidade*, não só na trepidação do afazer, mas no constrangimento de viver à distância da natureza, já que todo o ambiente é condicionado pela adaptação ao artificial. Essa vertente de constrangimento tende a ser compensada com outra vertente de futilidade, marcando ambas o artifício normal-forçado do viver citadino.

A tendência para remediar tantas fracturas do humano e do social (com reflexos no económico e no político) vem-se notando nas nações mais desenvolvidas, sobretudo nas camadas mais dinâmicas e jovens que tentam arrepiar caminho não só para o não agravamento das situações mas para a solução dos problemas na raiz. Gerações jovens e populações dinâmicas exigem políticas novas de reequilíbrio económico-social e regional: urbanização intermédia, compensadora, à medida humana de viver — trabalhar, conviver, ganhar — com valores de modernidade. Em suma: outra vida, noutra sociedade, mais integradora de todos os valores humanizantes.

### **A compensação**

É a lição da história e dos erros anteriores. Mesmo na Europa hoje desenvolvida, e em França mais concretamente, os anos 50 foram de *êxodo rural*; a década de 60 foi a da expansão das grandes aglomerações urbanas; mas os anos 70 e 80 já se revelam de nítida descompressão populacional das grandes cidades. Talvez não se possa falar ainda de autêntico *êxodo urbano*. Mas adivinha-se como fenómeno previsível, dada a consciencialização de situações insuportáveis. E é nesse contexto que se começa a antever a inversão de tendências com o aparecimento da movimentação das populações para outro ideal de sociedade: nem a ruralização depauperante, nem a urbanização excessiva, mas a 'rurbanização' em que o 'rurbanizado' ou «o 'rurbano' figura [já] como habitante de terceiro tipo» (46).

É para esta mudança de fundo e inversão de tendências que os serviços franceses do Plano chamam a atenção — pois

daí vão surgir efeitos e transformações a prever no reforço do desenvolvimento regional, no reordenamento do território, na urbanização reformulada e nos modos de vida — para poderem corresponder aos tempos que se avizinham. Entre 1975 e 1982 já houve uma baixa superior a 5% na população das cidades com mais de 200.000 habitantes. A transferência fez-se sobretudo para aglomerados periféricos com menos de 20.000 habitantes. A cidade instala-se no campo. Para exprimir o facto social e a aposta inerente, é que os sociólogos inventaram também o neologismo «rurbanização».

As sondagens revelam que 80% dos franceses aspiram a viver em cidades pequenas, vilas ou aldeias. É a saturação e fuga da grande cidade, ou a nova atracção do campo. O mesmo se verifica em nações tão diversas e distantes como Bélgica e Estados Unidos, Grã-Bretanha e Japão. Sinal de que, desde há uns quinze anos e um pouco por toda a parte, a imagem de marca da grande cidade continua a perder prestígio como perspectiva de futuro na opinião pública. Grande cidade «é cada vez mais sinónimo de saturação, poluição, perda de tempo, enervamento, ruído, *stress*, insegurança», o que a torna responsável por muitas das chamadas «doenças do mundo moderno». Acumulando obstáculos, cospe para mais longe os que dela vão ficando saturados e os retardatários que insistem em procurá-la. O perigo é gerar novos aglomerados que não gozam dos atractivos da cidade nem dos do campo — o que equivale a desvitalizar a cidade e deteriorar a periferia, desprestigiando ainda mais a imagem da aglomeração conjunta. Nestas condições, as tentativas de reordenamento cidadão (recuperações, zonas verdes e de animação ou convívio) podem surgir tarde demais para que a reabilitação seja socialmente efectiva ou sequer economicamente viável. Entretanto, cidades pequenas e vilas beneficiam da confiança e colhem os dividendos do desespero.

Para que à idealização da cidade nos anos 50 não corresponda agora a idealização do campo é que o movimento neo-rural procura proceder com a prudência recomendada pela experiência do duplo êxodo, rural e urbano. Procura-se sobretudo um novo modelo de vida que nem o campo nem a grande cidade espontaneamente proporcionaram, mas que as pessoas

continuam a desejar como legítima e humana aspiração individual e comunitária. Quem experimentou os benefícios da cidade já dificilmente regressa ao campo tal como o abandonou. E os cidadãos que procuram os benefícios do campo exigem também o mínimo de condições que tinham na cidade. Solução para todos, a rurbanização. Nem esta cidade nem aquele campo, mas um pouco de cidade e algo de campo.

Veja-se como surgem os hortejos em terrenos livres e conheça-se como um trabalho de descanso compensa a monotonia e o cansaço do emprego, ou como uma certa economia de produção doméstica equilibra a economia de exclusiva dependência do salário (em regime de «chapa ganha, chapa gasta»). A rurbanização permitirá a muitos sonhadores a sorte de uma casa com um pedaço de horta, onde salário e vida-trabalho familiar se vejam complementados, num enquadramento empresarial e habitacional à escala humana — não mais o isolamento do campo nem o anonimato da cidade. Afinal trata-se de revitalizar o habitat: aglomerados vivos, em campo vivo.

«No fundo, o campo dá uma espécie de *segunda oportunidade* a uma urbanização familiar e equilibrada» (50). Do mesmo modo, esta urbanização domesticada proporciona sobrevivência a algumas zonas rurais, impedindo-as de caírem em progressivo abandono. Viver e ganhar a vida na sua terra é a grande ambição da maioria das pessoas. Uma política de desenvolvimento regional que integre uma acertada rurbanização, pode vir também a ser a grande oportunidade de novas zonas populacionais em futuro próximo.

Desenvolvimento e urbanização espontâneos acabam por ser selvagens e não corresponder às exigências duma sociedade e duma economia humanamente equilibradas. «Já não se aceita sacrificar a vida particular à vida pública, à carreira, à ascensão social, à hipotética progressão do salário. Este movimento começou antes da crise económica; e se não era já um dos seus sinais anunciadores, a crise veio certamente reforçá-lo. Como se ela justificasse a recusa dos sacrifícios e o declínio duma cultura apoiada no crescimento em força. Não é por acaso que este movimento vem acompanhado pela renovação das culturas locais com a acentuação (talvez excessiva) sobretudo do aspecto folclórico». Não será isto «o reflexo lógico

do sentimento de se ter seguido 'caminho errado' ou de se ter passado ao lado do essencial?... O tempo de viver opõe-se directamente ao 'time is money' que entretanto dominou. Do tempo produtivo passa-se ao tempo pessoal... Há a busca da identidade que parece ter-se diluído nos fenómenos de massa»: meios de comunicação, consumo, transportes. «A renovação local funda-se em parte nestas fortes reacções do indivíduo perante as grandes instituições. É a reivindicação dum universo à medida do homem: o que permite conhecimento e comunicação directos entre as pessoas... Esta forma de comunidade e permuta é tanto mais viva quanto as formas tradicionais [experimentadas] de socialização têm sido enfraquecidas» (51-52).

Se todas as nossas energias se consomem a ganhar a vida, que nos resta para vivê-la? Continuaremos no incongruente 'matar-se para viver'.

### **Descentralização**

A consciência comunitária na organização e defesa de interesses locais pode surgir e firmar-se em contraposição ao improdutivo isolamento rural e ao contraproducente anonimato citadino. A prática europeia mostra que as associações a nível de município desempenham papel fundamental no desenvolvimento das regiões, enquanto processo mais apto para a organização e o diálogo permanentes que envolvam todos os interessados (e no perímetro do seu interesse), sobretudo os jovens com sua garantia de presente e esperança de futuro — uma faceta que deverá merecer especial atenção, pois nem todas as mudanças esperadas dependerão apenas de factores ou interesses puramente económicos.

Depois de tanto desenraizamento forçado e mal sucedido, o apego às raízes torna-se uma das reivindicações que mais fundo atingem a densidade do humano. Não é verdade que hoje se prefere evoluir em ambiente conhecido e sabendo com que perspectivas, em vez de cercear raízes do meio familiar e atirar-se de cabeça para um mundo desconhecido? Em lugar de sucessivos cortes que separam parcelas de vida e sangram a esperança, não é preferível enxertar o futuro no presente, em evolução que associe a semelhança do hoje ao ontem e a

sequência do hoje para o amanhã? As crises gerais e as decepções individuais arreigaram esta tendência para assegurar um ritmo de evolução que não violente a vida, não suscite ameaças, nem abale a esperança.

Quem atribui hoje à palavra progresso — ou à sua realidade — o mesmo sentido e força de mobilização que teve na década de 60? Muito suor, sangue e lágrimas banharam falsos caminhos por onde tantos o procuraram ... para talvez colherem pouco mais que frustração e sofrimento. Nem sempre houve mais dinheiro e suas vantagens; muitas vezes houve certamente menos felicidade.

Foi sobretudo através dos desmandos do urbanismo e da acumulação de irracionalismos na grande cidade — em quase total afronta à natureza do homem e ao meio ambiente, contrastada ao quase total abandono dos campos — que a experiência humana chegou à conclusão de que «construir o objecto e consumir o estúpido não é progresso», tal como «destruir a herança cultural não é avançar mas retroceder até limites que nos fazem desesperar da racionalidade». As expressões são de Hélder Pacheco, na introdução ao livro *Artes e Tradições da Região do Porto* (Terra Livre, Lisboa, 1985, p. 33) ao lamentar degradações na coroa periurbana portuense, que, apesar de tudo, se inscreve numa zona onde a espontânea integração campo-indústria podia ter deixado melhor imagem se tivesse sido mais racionalmente organizada. Veja-se, porém, a proliferação de pequenas cidades (ainda há pouco vilas) em que o emprego fabril se vai prolongando através de campos cultivados e com fixação de populações rurbanizantes.

Se o principal suporte do desenvolvimento regional é a criação de postos de trabalho, também o sector empresarial sabe que o gigantismo concentracionário não é económico nem social. A descentralização resolve ambos os defeitos quando chega a dimensionar unidades à escala humana e em meio social acolhedor. Muita da tecnologia hodierna pode perfeitamente adaptar-se a pequenas equipas (mesmo com acréscimo de rendimento) e optar pela descentralização até colocar centros de emprego onde se necessitam postos de trabalho.

Numa efectiva política de desenvolvimento regional andarão juntas a descentralização administrativa, a descentralização

empresarial e a descentralização citadina, para em conjunto descerem à 'terra' (ao povo) e colaborarem na rurbanização, ou no verdadeiro desenvolvimento, que só será efectivo como desenvolvimento regionalizado. Assim, a verdadeira inserção local tende a ser o critério mais sã quer da actuação administrativa quer da implantação empresarial, pois o bom entrosamento com as populações é a melhor garantia de sucesso económico e de eficácia social. A experiência do passado e o sobressalto das crises dizem que por aí passa a arte da política nas suas várias dimensões: «*Bien coller au terrain, se rapprocher des consommateurs, avoir une connaissance fine de leurs modes de vie seront les impératifs de demain*» (89). É o preço da verdadeira revolução política, empresarial-profissional e do quotidiano, através da qual só têm a ganhar a economia e a sociedade — porque, então, decididamente ao serviço do bem-estar das pessoas no seu próprio ambiente de vida. Mas é isso o municipalismo bem doseado, é isso a autarquia reequilibrante — que não se reduzem a administrativismo, porque são sobretudo vitalidade e satisfação da comunidade na terra de suas raízes.

## **Trabalho e Vida**

Tal revolução será visível sobretudo no mundo do trabalho, pois «a crise do trabalho foi a que melhor levou a colocar o dedo na crise da civilização» (103). Não é justo que o tempo de trabalho absorva o resto (ou a maior parte) do tempo de vida. Há mais economia (produção) que a mercantilizada, tal como há mais ganho que o salário contratual. «Não é tanto o trabalho que está em crise quanto a nossa maneira de o medir e de lhe afectar uma remuneração» (106). Nem é preciso ser humorista para dizer que «se há trabalho negro é porque há trabalho» — talvez até trabalho mais apreciado: sem salário, mas com produção e outras satisfações que as do mero salário. O mercado paralelo funciona sempre como crítica e porta de entrada para a correcção do mercado oficial, ou como invenção de resposta a efectivas necessidades.

O trabalho a tempo parcial (e até optativo), mas pago, já ocupa 7% da população activa em França, 13% (média) na CEE,



18% nos Estados Unidos e 25% nos países escandinavos — prova de que a rigidez vai cedendo à flexibilidade, e com ganhos de rendimento, pois a escravização ou o constrangimento nunca foi garantia de eficácia. E 20% da população trabalhadora francesa aceitaria trabalho parcial mesmo com redução de vencimento — prova de que, escolhida, a rentabilidade ‘psicológica’ (família, tempo livre) pode valer mais do que a ‘salarial’, ou de que «o tempo livre pode ser mais ‘remunerador’ que o tempo de trabalho» retribuído (142).

É fácil de ver que em efectiva rurbanização têm de ser pesadas em balança muito afinada tanto a política de trabalho como a política de tempo livre: «Plus les salariés aspireront au temps libre, plus ils seront prêts à réduire leur temps de travail et leurs revenus» (117). Recordemos a já referida ambição crescente: «mi-travail, mi-loisir, le bricolage». O tempo pode ter mais do que um emprego. E vai exigindo que não seja só o do emprego. Quem não aspira a *mais* ou *outro tempo* que o do trabalho salarial? E, mesmo depois da reforma, quem não deseja sentir-se útil à comunidade, trabalhando ‘de outra maneira’?

Ressurgem, com nova dimensão, problemas antigos e nunca resolvidos a contento, que podem/devem encontrar melhor solução na economia e na sociedade rurbanizantes, e mais ainda nas rurbanizadas do futuro.

De resto, económica e socialmente, custa menos estar em avanço que suportar o atraso; ou rende mais preparar o futuro que aguentar o passado. Economia, empresas e administração precisam deste banho lustral para se refrescarem ou refontalizarem; precisam de se retemperar no social para reencontrarem o vigor que lhes compete. Como se uma nova aliança entre o económico, o político e o social nos desse a chave do desenvolvimento futuro — a meio-caminho entre sector privado (familiar, personalizado) e sector mercantil, num equilíbrio em que «a arte de fabricar o seu próprio crescimento, somada à dos outros, produz o crescimento» (142). Quando se professa ou profissionaliza a vida quotidiana, os profissionais do quotidiano exigirão cada vez mais a liberdade de organizar o próprio trabalho. «Depois da democracia política, depois da democracia social, a conquista de amanhã será a da *democracia econó-*

*mica*: a do novo poder do consumidor-produtor que é, por definição, o mais apto a captar as suas próprias necessidades» (143).

Para o mercado de emprego tradicional, geralmente concentrado em grandes unidades, será verdadeiro 'cocktail explosivo' a possível articulação da liberdade de trabalho (que em geral se prefere) com a mobilidade/dispersão de postos de trabalho (que as microtecnologias permitem). É nesses «novos interstícios» que vão penetrar e progredir as adaptações técnicas, as preferências dos indivíduos e a sede de outro futuro. «Cada vez mais evidente, a economia informal é campo de manobras privilegiado: sopro de liberdade que esperam os inovadores, cansados de esperar à porta das empresas que fecham», para se tornarem os empresários de si mesmos. Minoria? Por certo. Mas também os «petits malins du système D à haute performance». São esses que querem ser os profissionais da vida quotidiana, «se a vida quotidiana se torna fonte de invenção permanente» (143). Nem trabalho 'branco' (oficial) nem trabalho 'negro' (clandestino). «Como tudo, a liberdade evolui; o que ontem era fonte de liberdade (e de desigualdade) pode amanhã tornar-se camisa de forças. Cada época tende a inventar novas liberdades, mesmo [e, agora, sobretudo] no domínio da economia» (144). Quando a máquina se pode desconcentrar também o trabalho se desconcentra. É a falência do gigantismo industrial e do concentracionismo laboral. Ambos de má memória, deixam de ser refúgio (ou hipótese única) para serem centro de fuga. De resto, para grandes produções em série, a automatização robótica já permite a substituição de sensíveis escravos humanos por insensíveis (e mais eficientes) escravos técnicos.

Nos Estados Unidos, segundo recente «Relatório anual mundial sobre sistema económico e estratégias», estão a concretizar-se cada vez mais projectos de empresas familiares: «Pai, Mãe & Companhia são a ponta de lança da revolução tecnológica» (145). Já não se trata de motivar a dedicação ao trabalho por conta alheia; basta a dedicação à causa familiar e ao serviço da comunidade.

Não tem que haver contradição entre 'trabalho' e 'tempo livre'! Se ela continua a existir, é porque a empresa tradicional não responde, ao passo que a economia espontânea res-

surge com outras garantias. Pode dizer-se que são já privilegiados aqueles para quem o trabalho e o tempo livre são permutáveis em mútua conjugação. Trabalhar é uma coisa, ser comandado pelo trabalho é outra. As pessoas não gostam de ser escravas de constrangimentos. De facto, *le travail 'à loisir'* não só não é contradição, mas constitui atractivo que torna o «reencontro do tempo e da liberdade» novo parâmetro de avaliação do trabalho, nova dimensão do crescimento pessoal e critério inovador da qualidade de vida.

Muito do desejável *travail 'à loisir'*, facilitado pelas microtecnologias, pode ser comparável em múltiplos aspectos ao artesanato de sempre. Só que, agora, se trata de verdadeiro artesanato tecnológico.

### **Recentração humana**

O desafio do futuro que se entrevê consiste na arte de ir inventando novas bases de confiança que possam encaminhar «quer uma profunda evolução da legislação social e do trabalho, quer a experimentação de inovadoras modalidades de distribuição de rendimentos que assentem em mais justa medida da utilidade económica e social. A nova aliança do tempo livre e das tecnologias de vanguarda pode restituir-nos considerável poder. O importante é sermos capazes de o assumir e sabermos jogar com a liberdade reencontrada» (158).

Tem-se clamado entre nós que para haver melhor Estado é preciso menos Estado. O mesmo é dizer que para gozarmos de mais iniciativa precisamos de melhor iniciativa. Só assim se pode mudar do passivismo dum tempo institucionalizado para as múltiplas virtualidades do tempo libertado. A mudança é difícil, pois «recusamos os tempos institucionalizados mas continuamos a submeter-nos a eles» (161); preferimos obedecer a horários que não dependem de nós, porque a liberdade nos causa medo. E o constrangimento do trabalho continua a ser «o grande ordenador dos tempos sociais e o principal factor de estruturação dos ritmos de vida» (162). Mas algumas empresas que já puderam experimentar horários flexíveis e, em certa medida, avaliar a 'responsabilidade' de trabalhadores 'livres',

concluíram que estes são mais produtivos e menos absentistas, devido à consciência de terem *escolhido* o seu tempo de trabalho. A harmonização entre tempo livre e tempo de trabalho revela-se fonte e incentivo de melhor produtividade.

Desentranhando o seu valor pedagógico, a responsabilidade na liberdade leva à preocupação com o óptimo voluntário em vez do mínimo obrigatório. Neste sentido se pode falar de tempos novos» (o de trabalho e o livre) em relação ao futuro. «La maîtrise du temps en change radicalement le contenu». Por isso mesmo, «c'est moins l'activité qui compte (travail ou loisir) que le sentiment de la maîtrise que l'on en a». E se o trabalho escolhido é 'diferente' de outro, também o tempo livre será um pouco mais 'livre' que outro (166).

Desviámo-nos para longe do tema 'rurbanização'? Talvez não tanto. Podemos ter atingido mesmo a razão principal da sua exigência. As grandes cidades esvaziam-se como se esvaziam as grandes empresas. Uma e outras são consideradas concentracionistas. Repovoam-se socialmente e reanimam-se economicamente as vilas e pequenas cidades, anteriormente abandonadas em pleno campo. Em todos estes fenómenos germina o mesmo ideal de reconquista do homem: a reconquista da liberdade, a da economia, a da natureza. Talvez a cidade continue ainda a ser o catalisador da mudança, enquanto este não radicar definitivamente na 'rurbanização' como argumento económico-social convincente. Certo é que as experiências feitas (ou o desejo de as experimentar) convencem pelos seus comprovados (ou desejados) efeitos: «Aux 'recentrés', un mode de vie plus calme, plus tourné sur la famille et l'environnement immédiat, la stabilité et l'enracinement local» (175).

Já hoje, e mesmo entre nós, muitos deixariam a 'cidade' se pudessem gozar na sua 'terra' uma boa percentagem do que a cidade lhes proporcionou. Mas seria preciso que essa 'terra' do futuro não fosse tão parecida com a de ontem. Seria preciso que a descentralização (de populações, de problemas e de investimentos) ecoasse na província e a 'terra' sentisse o motor do desenvolvimento económico, social e cultural. Seria preciso até que as principais cidades deixassem de satelizar 'dormitórios' periféricos que dão abrigo aos desenraizados mas não

fornecem trabalho nem vida local integrada. As grandes soluções têm que ir à raiz dos problemas.

Recorde-se o que, em Março, afirmava nesta revista o Dr. Simões Lopes acerca de infra-estruturas e desenvolvimento regional: O «agravamento dos problemas nas grandes concentrações urbanas, designadamente nas Áreas Metropolitanas, observa-se na saúde, na educação, nos transportes, no saneamento básico, na sobrecarga das infra-estruturas energéticas e dos meios de comunicação em geral; é um agravamento que acontece de forma progressiva, cumulativa, quase se podendo dizer que quanto mais se reforçam as infra-estruturas das Áreas Metropolitanas mais se acentuam as carências ... E, querendo ir às causas, quanto mais se prendem com as migrações mais devem ser atacadas fora das Áreas Metropolitanas, na origem dos fluxos e não no seu destino, reduzindo — se não eliminando — o apelo à drenagem que cria problemas nas regiões de partida para voltar a criá-los nas áreas de recepção». De outro modo, «os custos sociais como os custos económicos pagam-se duas vezes por inteiro ... Afinal, custos da desorganização espacial crescente que não pode senão empobrecer-nos», uma vez que «nunca — ou só excepcionalmente — o espaço é tido verdadeiramente em atenção na definição das políticas económicas».

Uma grande parte da evolução virá de 'baixo', da reivindicação regional e da multiplicidade de experimentações locais que poderão difundir-se à velocidade da corrente eléctrica, graças a novas tecnologias de produção e de comunicação. «Deixará de haver relação em sentido único: de cima para baixo, do nacional para o local, do centro para a periferia. A periferia expandir-se-á em multiplicidade de centros unidos entre si e comunicando facilmente ... É um desenvolvimento multipolar que se prepara; e a abertura ao mundo inteiro mais não fará do que reforçar a diversidade dos desenvolvimentos locais» (176).

É assim que desde há anos se encaram os problemas reais e se prepara o futuro equilíbrio inter-regional na Comunidade Europeia. Num «Seminário sobre os efeitos das tendências demográficas actuais nas cidades e regiões da Europa», promovido pelo Conselho da Europa em 1979, reconhecia-se que «a redistribuição espacial da população continua por via das migra-

ções internas e conduz por vezes a ganhos ou perdas substanciais da população em cidades e regiões particularizadas»; por isso, «as incidências das migrações internas sobre a política geral requerem estudo aprofundado». De tal modo que «pode ser necessário repensar inteiramente as políticas estabelecidas há muitos anos em domínios como o ordenamento do território». Começaremos a acertar o passo?

## Conclusão

Alguém disse que «o ideal é o sonho mais a realidade». É sintomático que este ideal de desenvolvimento descentralizado tenha sido já o sonho do nosso primeiro socialismo libertário (há mais de um século) contra a realidade concentracionista que o individualismo desenfreado vinha impondo aos trabalhadores e às populações. O mesmo se verificara, antes, por essa Europa que, agora, começa a acordar do pesadelo a que se deixou conduzir. Já então éramos retardatários, porque depois de descobirmos o mundo nunca mais descobrimos nem aplicámos as nossas potencialidades de desenvolvimento. Mas o que os nossos primeiros socialistas de boa vontade 'idealizavam' podia — então como agora — sintetizar-se assim: «A conquista do poder político era uma meta longínqua: não sabiam como nem quando lá chegariam. Se não estavam seguros quanto aos meios, estavam-no quanto aos fins. Queriam uma sociedade formada por pequenos produtores independentes e comunidades autónomas, cooperando entre si, sem administração central. Lutavam pela descentralização, cooperação mútua e redução dos poderes do Estado. Desconfiavam da ênfase na política e da concentração da economia que o marxismo propunha». Em suma: «Queriam que a sociedade se organizasse em grupos autónomos, únicos capazes de sustentar as liberdades individuais» (M. Filomena Mónica, *O movimento socialista em Portugal: 1875-1934*, IN-CM, Lisboa, 1985, p. 159).

A dialéctica do desenvolvimento espontâneo provou que este desemboca no desenvolvimento (?) selvagem — realidade sem sonho, portanto não ideal. Após a sangria da província deixada à sua sorte, o esforço de muitos emigrantes — sangue e capital do país — iniciou, com mais boa vontade que boa

organização, alguns empreendimentos modificadores desse Portugal 'profundo' que tiveram de abandonar porque primeiro o abandonaram os poderes centrais. Nem tudo é exemplar — começando pela casa 'estilo maison'. Mas o incentivo aí está, a gritar vontade de mudança. E muito mais se pode alcançar com o apoio do verdadeiro desenvolvimento, que só o pode ser enquanto for 'regional', isto é, «acesso das pessoas, onde quer que vivam, aos bens e serviços e 'oportunidades' em geral que lhes hão-de permitir satisfazer as necessidades, ao menos as 'básicas'» — como sublinhou aqui o Dr. Simões Lopes (*Brotéria*, Março 86, pp. 243-251).

Despertaremos finalmente, com o mundo desenvolvido e com a Europa que agora nos ajuda a desenvolvermo-nos, para o desenvolvimento regional que seja verdadeira rurbanização e para a qual dispomos de auxílio do fundo europeu apropriado (FEDER)? Se a nossa atitude política tem sido adiar, não se perca ao menos a insistência da CEE nem a especificidade dos auxílios da adesão, a fim de iniciarmos essa rurbanização que seja remédio radical para desequilíbrios que apenas salientam o paralelismo entre a incoerência das políticas e a desarticulação das populações.

Para que a cidade seja habitável é preciso inventá-la à luz dos imperativos sugeridos, de modo que não obrigue a negar a natureza ou a voltar à 'terra'. Chegará, por fim, «o homem-que-sabe-viver», a que se referia Almada Negreiros. Quando construir o habitat em que não fique sozinho no campo nem solitário na cidade. Nem urbanização nem ruralização, mas tudo o contrário: entre campo e cidade, a rurbanização. Porque — citamos ainda Almada — entre «ir e voltar, esperança da Esperança, ancorar é Fé».

## ROSENZWEIG E LÉVINAS

### ALGUNS PONTOS COMUNS

por ETELVINA LOPES NUNES

Foi precisamente uma frase de Emmanuel Lévinas colocada no início da sua obra principal *Totalité et Infini* (1), que nos despertou o interesse para uma possível comparação entre o discípulo que foi Lévinas e um dos seus mestres que foi Franz Rosenzweig. É esta a afirmação de Lévinas: «a oposição à ideia de totalidade impressionou-nos na *Estrela da Redenção* (2) de Franz Rosenzweig, demasiado presente neste livro para ser citada» (3).

Ora tanto Lévinas como Rosenzweig tomam como ponto de partida da filosofia a crítica ao sistema de Hegel como um sistema totalitário, onde o todo é absorvido pelo sistema e o indivíduo, como tal, perde consistência.

Vamos por isso, estimulados por aquela frase, alinhar algumas reflexões paralelas muito esquemáticas de um e outro filósofo, em oposição a Hegel. Começamos com a Crítica da Totalidade, prosseguiremos com o «Eu como sujeito», a Alteridade, com atenção aos Pronomes Pessoais e ao Rosto e terminando com a Posição Religiosa.

---

(1) Cf. E. Lévinas, *Totalité et Infini*, essai sur l'extériorité, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961<sup>3</sup>.

(2) Cf. F. Rosenzweig, *L'Étoile de la Rédemption*, Seuil, Paris, 1982. Tradução do original *Der Stern der Erlösung*, M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

(3) Cf. E. Lévinas, *o. c.*, p. XVI. Todas as notas e comentários se referem a estas duas obras acima citadas. Prosseguimos, comparando uma e outra, procurando alguns aspectos comuns.



## 1. Crítica da Totalidade

A crítica à totalidade do sistema hegeliano é, sem dúvida, como já acenámos, o ponto principal ao qual se opõem os dois autores aqui considerados. Embora se notem diferenças na linguagem e no modo de fazer essa crítica, ela visa um mesmo objectivo, que é o de valorizar o indivíduo como existência vivida de um modo total.

### a) *Em Rosenzweig*

Rosenzweig começa por denunciar o carácter secular da filosofia, onde o todo se fecha em si próprio. Segundo o autor, isto sucedeu em modo culminante quando Hegel incluiu no seu sistema a história da filosofia, pensando deste modo resolver o problema da fé. A filosofia aceitava a verdade como revelação. A lei suprema do ser era o mundo enquanto conhecido.

Kierkegaard contesta esta inclusão da Revelação no todo. Com Schopenhauer o problema mudou-se para o homem e para a vida. Transpõe-se o problema de um mundo para o homem; isto é: a filosofia voltou-se para o homem vivente. Nietzsche na 'tragédia da vida', tornou mais explícita esta questão. Para ele não existia separação entre os altos e baixos do seu «si».

No idealismo, mas sobretudo no último idealismo de Schelling foram recuperados alguns valores medievais. Sobre-tudo pôs-se em relevo que entre o pensamento e o ser existia um terceiro, a *vontade*. Deste modo era necessário descobrir o fundamento desta não identidade do pensamento.

Desde Parménides até Hegel a realidade era representada como *unicidade* e não como *unidade*. Tudo se reduzia à lógica onde o homem não era mais do que um momento deste sistema.

Para Rosenzweig <sup>(4)</sup> o indivíduo descobre-se como existência pessoal de modo radical e profundo, pelo facto de ele morrer sozinho e viver esta experiência numa dimensão de profunda solidão. Através desta experiência pôs em relevo o valor do indivíduo e da existência. Considera o homem meta-ético por quanto a sua existência pessoal não se reduz a uma ética.

---

(4) Cf. F. Rosenzweig, *o. c.*, pp. 11-110.

A moral é uma modalidade da existência, mas o homem vai mais além da moral.

As três grandes realidades que foram desde sempre o objecto da filosofia — o homem, o mundo e Deus — adquirem para ele uma dimensão especial, enquanto cada uma delas tem características que não se reduzem a si próprias. Deste modo o homem é meta-ético, o mundo é metalógico e Deus é metafísico. Assim, cada uma destas realidades vai para além de si própria. Neste sentido Rosenzweig demonstra que se desfez a totalidade do ser. A experiência do homem tem de estar em relação com a experiência do mundo e com a experiência de Deus. Do mesmo modo que o homem não se reduz à ética, também a relação de Deus com o mundo não deve ser vista em termos de causa eficiente de um mundo puramente lógico; mas deve ser a experiência de um mundo metalógico do qual se liberta um Deus metafísico. Deste modo Rosenzweig não faz uma filosofia da totalidade, mas do todo no qual o homem está no centro. É a filosofia da unidade de uma vida.

b) *Em Lévinas* <sup>(5)</sup>

A crítica da totalidade em Lévinas é feita no interior da problemática do sujeito, procurando o autor a identidade do eu.

Para Hegel — observa Lévinas — a consciência de si exprime-se na universalidade do Mesmo. «Eu distingo-me de mim mesmo» e neste sentido o eu é imediatamente evidente. O eu é anónimo a si próprio e, deste modo, este 'distinto' não é distinto porque não constitui uma diferença. A consciência da identidade de si consigo próprio é vivida como aborrecimento.

Ora Lévinas, diz que a identificação do sujeito não se faz como uma tautologia afirmando  $A = A$ , mas é necessário reflecti-la a partir de um eu concreto em relação com o mundo. É uma relação de egoísmo, de gozo, na qual o eu vive do próprio mundo.

## 2. O eu como sujeito

A crítica à totalidade, tanto num autor como noutra, permite que o eu se descubra como sujeito, como ser singular.

---

<sup>(5)</sup> Cf. E. Lévinas, *o. c.*, pp. 6-7.

É a partir dum eu solitário, separado, que o universal se pode realizar, quer dizer, o mundo se pode constituir como um todo.

a) *Em Rosenzweig*

O homem descobrindo-se como meta-ético, transforma uma unidade física e lógica do cosmos, em metafísica e metalógica. Neste sentido é importante analisar a dimensão do sujeito, do si, o «soi», como ipseidade.

É o indivíduo que traz consigo a marca do universal, do seu universal, que no entanto é sempre particular; é uma universalidade particular. No indivíduo realiza-se a figura do mundo. O homem é um singular, mas não como o do mundo. É um singular no espaço sem limites. A sua singularidade está no «ethos particular de cada um».

O ser particular do homem é totalmente separado. É ao seu ser separado, com as suas características particulares, que Rosenzweig chama o «soi» (6). É o «soi» que representa a unidade do específico. O «soi» é só; é como «soi» que o homem é criado à imagem de Deus. O «soi» é o ser solitário do homem no sentido forte da palavra. Este está fechado numa individualidade, mas não se identifica com ela. O «soi» tem o ethos como conteúdo, e neste sentido o mundo da ética é para o «soi» e não o «soi» para o mundo da ética.

b) *Em Lévinas*

A problemática do eu em Lévinas nasce como contraposição à identidade hegeliana. Para ele o eu não é idêntico por ser igual a si próprio, mas a sua identidade parte do seu interior, o qual é reforçado a partir da relação de gozo (jussance) que o homem tem com o mundo.

Para Lévinas — «nós vivemos de sopa, de ar, de pão» (7). O homem vive do mundo e enquanto tal é separado e feliz, está sozinho consigo mesmo. A este fenómeno dá o nome de

---

(6) Sobre a problemática do «soi» cf. F. Rosenzweig, *o. c.*, pp. 78-101.

(7) Cf. E. Lévinas, *o. c.*, p. 82. Para a problemática do eu e da identificação do mesmo veja-se pp. 81-124.

psiquismo, que é um viver de si: um ateísmo natural. É a possibilidade de nascer e de morrer sem ser englobado na totalidade da história.

O mundo da ética pode ser possível somente enquanto cada indivíduo pode ter direito à palavra, quer dizer, quando o sistema totalitário passar a ser substituído pelo sistema infinito, onde todos e cada um possam ser considerados como sujeitos.

### 3. Alteridade

A dimensão da alteridade tanto num autor como noutro, apresenta-se em duas dimensões. Uma a que chamámos os pronomes pessoais, e outra a que chamámos rosto.

— Pelos pronomes pessoais entende-se o modo de se referir ao outro; é por assim dizer o mundo da palavra, da expressão oral. O rosto, ao contrário, pode ser considerado palavra não articulada, é a palavra silêncio, onde as relações humanas atingem o máximo de significado.

#### A — Os pronomes pessoais

##### a) *Em Resenzweig*

*O Eu:* Na filosofia de Rosenzweig o eu é inicialmente atribuído a Deus, mas torna-se explícito quando se diz *tu* a um *ele*. Quando o eu se pergunta onde está o *tu*, descobre-se a si próprio, descobre-se afirmando a existência. Somente enquanto *eu*, Deus pode dar o mandamento do amor. Portanto amando, dizendo *tu*, Deus faz de mim um *EU*.

*O Tu:* O tu é um eu análogo ao meu, uma alma que se sente amada. Não sou eu, mas é igual a mim. O *tu* por excelência é a amada, mas também o próximo, o outro homem, o mais próximo.

*O Nós:* É a totalidade de uma comunidade, a comunidade religiosa (hebreia) ou então a comunidade familiar, como modelo e analogia de todas as comunidades. Mas pode ser também a unidade escatológica, onde *o nós se torna o Eu de Deus*. O nós exclui de si o *Vós*: «Nós o povo eleito».

O *Vós*: O vós diz-se daqueles que não são nós, os malvados (os não hebreus). O *nós* pode ser também atribuído a Deus no sentido de respeito e distância, no sentido de ELE eterno não revelado.

O *Ele*: Atribui-se a Deus antes da Revelação, como um *Ele*. «Ele o Deus do amor só Ele é Deus».

b) *Em Lévinas*

O *Eu*: O eu, ao início separado, idêntico a partir do interior, torna-se descentrado, impressionado pela presença do outro. O eu é sujeito, somente enquanto é para o outro.

O *Outro*: O outro não é o tu. Quem é então? É um homem qualquer: o meu próximo. Apresenta-se no rosto do pobre, como Eminência e Majestade. É o meu Senhor, o meu Mestre, o Hóspede e o Juiz. É o órfão, o pobre e a viúva.

O *Vós*: É aquele perante o qual me inclino. O *Vós* é a eminência do rosto do outro, qualquer que seja.

O *Ele*: O Ele é referido ao sinal de Deus, implícito no rosto do outro, mas representado no terceiro homem, ou seja, o outro, o meu próximo o qual remete para o sinal, para a «Eleidade», a qual por sua vez remete para o passado de Deus.

O *Nós*: O nós é o terceiro como filho, é ele que determina a comunidade do «nós», como comunidade familiar; a primeira célula social.

**B — O Rosto**

a) *Em Rosenzweig*

No terceiro livro da *Estrela da Redenção*, o rosto torna-se figura. Para o autor o rosto é formado por dois triângulos invertidos; um formado pelos olhos e pela boca e o outro pelas orelhas fazendo ângulo no centro da testa.

O primeiro é formado pelos órgãos receptivos e o segundo pelos órgãos expressivos. Estes dois triângulos sobrepostos formam a estrela mencionada como a Estrela da Redenção. Esta tomou um significado na expressão máxima do brilho dos olhos, como o brilho do raio eterno, e no silêncio dos

lábios. «É nos olhos que brilha o eterno rosto do homem, e é das palavras da boca que o homem vive» (8).

Na comunidade, a palavra torna-se silêncio, através do qual os olhos brilham. Na expressão do filósofo: «Para além da palavra brilha o silêncio» (9). Existe assim entre os olhos e a boca uma relação que é posta em relevo no fim da «Estrela da Redenção». É nos olhos que brilha o rosto eterno, na face do homem onde a linguagem se fez silêncio, o qual é a expressão máxima da própria linguagem, um tipo de linguagem onde o homem pode apenas contemplar.

O rosto representado na Estrela (10) é ao mesmo tempo sinal de Deus e sinal do homem.

#### b) *Em Lévinas*

Para Lévinas os olhos apresentam uma nudez sem forma e a nudez dos olhos prolonga-se na nudez dos nus. É nos olhos que se apresenta a eminência do outro como infinito. A epifania do outro é já expressão e linguagem. O face-a-face sem palavras também é linguagem.

Deste modo, tanto Lévinas como Rosenzweig privilegiam os olhos onde reside toda a significação. Para ambos o olhar é revelação.

### 4. Posição religiosa

#### a) *Em Rosenzweig*

Em Rosenzweig dá-se uma passagem da filosofia idealista à religião. A própria vida é religião.

Os dois elementos essenciais da sua filosofia são: o homem como Redentor e o mandamento do amor; o amor dá ordens a si mesmo.

---

(8) Cf. F. Rosenzweig, *o. c.*, p. 499.

(9) Cf. F. Rosenzweig, *o. c.*, p. 452.

(10) A estrela mencionada aqui é a estrela de David. Em Rosenzweig toma um significado novo; ela encontra-se impressa no rosto (visage) do homem, no qual se carrega de significado. Para um aprofundamento, veja-se: F. Rosenzweig, *o. c.*, 3.º livro.

A revelação parte de Deus, mas deve passar através do homem; é através da comunidade e na oração comum que o tempo se eleva à eternidade. Assim o Judaísmo é vivido como sendo já 'vida eterna', enquanto para ele a eternidade cristã é vivida como caminho, como missão; não como eternidade mas como via para a eternidade.

A lei do judaísmo é santa e não é falada, e a sua terra é também Santa. Os Judeus são estrangeiros à história; através da comunidade vivem a experiência do eterno no tempo. Não têm necessidade de um Estado para assegurar a sua presença no ser. Assim a experiência do tempo cíclico tem uma importância ontológica.

Apesar de Rosenzweig não querer fazer uma filosofia da religião, para ele a Religião constitui a essência do ser.

#### b) *Em Lévinas*

Também para Lévinas o sujeito é o Redentor. Para ele a posição religiosa é absorvida pela ética.

A relação face-a-face é relação com o infinito; chega-se até Deus através do rosto do outro. Explica assim: o outro não é a encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto onde ele é desencarnado, é manifestação da altura onde Deus se revela»<sup>(1)</sup>.

O mandamento em Lévinas ao contrário de Rosenzweig não é o de amar, mas o de 'não matar', de não anular o rosto do outro.

Nos olhos do outro, do próximo, existe um terceiro, que é o outro do próximo, um Outro que é já passado. É o ELE Divino que deixou os seus vestígios no rosto do outro.

A eternidade para Lévinas delinea-se em ir até ao passado de outro, glorificando assim o infinito na justiça feita ao outro, isto é, reconhecendo-o.

### 5. O novo pensamento de Rosenzweig e Lévinas

O pensamento rosenzweiguiano merece ser chamado um novo pensamento. Numa época na qual Kierkegaard não era

---

(1) Cf. E. Lévinas, *o. c.*, p. 51.

ainda muito conhecido, Rosenzweig valoriza o indivíduo descobrindo nele a chave para uma filosofia que quer ser um todo, mas não uma totalidade.

O homem, o mundo e Deus, já não são três elementos separados, mas o homem enquanto meta-ético é a chave de leitura da sua unidade. Deste modo a sua filosofia é uma filosofia da unidade de uma vida vivida, onde não existe separação entre filosofia e religião e ao mesmo tempo quer seja a filosofia quer seja a religião (hebraica) apresentam-se de modo novo. A filosofia já não é separada da vida e da religião. A religião já não é somente um ensinamento mas torna-se uma categoria do ser.

Também o pensamento de Lévinas apresenta uma unidade entre vida vivida, filosofia e religião.

A filosofia vivida como ética, procura desenraizar as filosofias puramente teóricas, onde o ser se identifica com a totalidade da história e do pensamento.

Com Lévinas a filosofia é vivida na ética, na rectidão do face-a-face, onde eu sou testemunho, um refém do outro e do infinito que brilha nos seus olhos. É este testemunho — a justiça feita ao outro — que Lévinas chama religião a qual tem a sua expressão máxima na curvatura do espaço intersubjectivo.

## **Concluindo**

Podemos assim notar diferenças e semelhanças no pensamento dos dois autores por nós considerados.

Um ponto sem dúvida comum aos dois autores é a crítica ao sistema hegeliano, considerado como totalidade, onde o indivíduo não pode ser considerado como sujeito, pois que o sistema dialéctico e totalitário leva à morte do outro e à auto-posição do eu. Ora neste sistema um verdadeiro sujeito, como o entende Rosenzweig, não tem lugar. Para ele é necessário que o homem solitário se descubra a si próprio para se exprimir na ética. Ele põe em relevo o sujeito como um todo, inseparável do mundo, dos homens e de Deus. O todo do homem exprime-se como todo universal o qual é bem diferente da totalidade enquanto sistema.



Em Lévinas algo de semelhante se encontra, se bem que em linguagem um pouco diferente. Para este último, a identidade não se efectua num sistema, mas a partir do interior do eu. O eu está ligado com o mundo, com as coisas. Aqui Lévinas quer acentuar a dimensão de solidão, que em linguagem levinassiana se traduz por separação. Só a partir da separação — dirá Lévinas — eu posso ir ao encontro do outro; a relação ética efectua-se entre seres diferentes.

Uma outra semelhança é-nos sugerida pela grande importância que os dois filósofos dão à expressão do rosto. Para ambos o rosto humano revela o sinal do rosto de Deus no rosto do homem. «Signasti super nos lumen vultus tui, Domine». Em Lévinas, o rosto humano, do outro, exprime a miséria dos outros, pois que o rosto é nu, duma nudez que vai até ao infinito. Ora esta expressão de infinito, com toda a ressonância que tem em Lévinas, em última análise pode ser considerada como expressão do Divino mas enquanto este se exprime na miséria e na pobreza.

Se estes são alguns pontos comuns, existem outros aspectos que parecem revelar notáveis diferenças; o que se pode entender pela originalidade de ambos os filósofos.

Além de outras, uma diferença essencial parece ressaltar na posição religiosa de ambos. Rosenzweig fala abertamente de criação, revelação e redenção, como sendo três momentos da obra de Deus, mas também da vida do homem. O homem e Deus não são separados.

Ora Lévinas não quer fazer uma filosofia da religião, nem tão pouco quer falar da religião. Ele pretende fazer uma filosofia, onde a verdade se exprime nas relações humanas. E se uma verdade religiosa pode existir é ali que ela se manifesta. No entanto devemos considerar que a obra levinassiana se apresenta em dois sectores: o filosófico e aquele em que interpreta o Talmude. Aqui o filósofo não hesita em expor as suas opiniões religiosas.

Seria importante, neste âmbito, uma investigação comparada dos dois filósofos tendo em conta — sobretudo em Lévinas — não só a sua filosofia, mas também os escritos religiosos. Aproximar-se-iam mais as diferenças? Eis uma questão que merecia ser ulteriormente aprofundada.

## AVERSÃO DE POMBAL AOS JESUÍTAS

### A propósito de um Roteiro

por ANTÓNIO S. FERRAZ

Na linguagem simples de um *Roteiro* <sup>(1)</sup>, depois da descrição das prisões pombalinas em Lisboa, do número de Jesuítas encarcerados, mortos e desterrados pelo Marquês de Pombal, deparamos, a determinada altura, com esta afirmação do autor: «... extinguiu-se o grande Estadista a 8 de Agosto de 1782 e com ele provavelmente também a oportunidade de se desvendarem as razões mais profundas de tanto ódio que alimentara contra os Jesuítas» <sup>(2)</sup>.

Não há dúvida que os historiadores ainda não fizeram a luz desejada sobre ódio tão desmedido, como este de Sebastião de Carvalho e Melo contra os Jesuítas.

Costumam aduzir-se duas opiniões principais: uma, de que podemos tomar como representante Lúcio de Azevedo; outra, como representante César Cantu.

Segundo Lúcio de Azevedo, tratar-se-ia, no caso de Pombal, de uma ideia fixa que raiava pela obsessão. Na sua obra, *O Marquês de Pombal e a sua época*, alude muito frequentemente ao «perpétuo inimigo de Pombal» <sup>(3)</sup>, afirmando que para este

---

(1) António Lopes, S.J., *Roteiro Histórico dos Jesuítas em Lisboa*, A. I. e A. O., 1985.

(2) *Id.*, p. 96.

(3) J. Lúcio de Azevedo, *O Marquês de Pombal e a sua época*, Anuário do Brasil, Seara Nova, Renascença Portuguesa, 1922, p. 283.

«tudo eram maquinações da Companhia de Jesus<sup>(4)</sup> e cita as próprias palavras de Pombal: «Não há negócio tão grande que não seja menor do que este» (dos Jesuítas) ...<sup>(5)</sup>.

Segundo César Cantu, o Conde de Oeiras agiria às ordens dos filósofos enciclopedistas.

Vamos, na tentativa de desvendar algo do enigma, alinhar alguns factos e testemunhos, mas servindo-nos da obra de César Cantu<sup>(6)</sup>, uma vez que, segundo a opinião corrente, Lúcio de Azevedo é considerado, à partida, favorável aos Jesuítas.

## OS FACTOS

Desde os acontecimentos do Brasil, onde, tanto nas margens do Uruguai como nas do Amazonas, os jesuítas deram ao Marquês de Pombal motivos ou pretextos para ele os acusar gravemente, desde então, não houve crime público que lhes não atribuisse. Atribuiu-lhes a resistência que encontrou a formação da Companhia do Grão Pará. Supô-los instigadores dos motins do Porto contra os privilégios da Companhia dos Vinhos do Alto-Douro. Fez pesar sobre eles toda a responsabilidade da revolta dos índios das Sete Missões do Uruguai.

Sobre esta revolta foram ordenados inquéritos para averiguar se os Jesuítas haviam sido culpados na insurreição dos índios, «mas efectivamente parece que nem uma prova material decisiva deixaram da sua conivência com os chamados rebeldes»<sup>(7)</sup>.

---

(4) *Id.*, p. 284.

(5) *Id.*, p. 284; *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, 50.

(6) *História Universal, reformada em conformidade com o estado actual das sciencias historicas, accrescentada até ao anno de 1879, ampliada na parte relativa a Portugal e ao Brasil por Antonio Ennes*, vol. XVII, Lisboa, Empreza Lit. Fluminense.

(7) *Id.*, p. 311. Na nota 1 desta mesma página acrescenta-se: «os factos que vulgarmente se citam, como provas das instigações dos Jesuítas, não são inteiramente concludentes. Southey não dá importância a nenhum deles, e não há motivo para considerar suspeito o critério do ilustrado escritor protestante». E, em conclusão, Cantu manifesta descaradamente o seu pendor antijesuítico: «por isso, nos parece que nesta questão só o que verdadeiramente milita contra os padres é a presunção moral. Mas essa é tão forte!». E na nota 2 da mesma página: «Diz-se que Zeballos

Por fim, Furtado de Mendonça, governador do Maranhão e Pará (e irmão do Marquês de Pombal) converteu as 28 aldeias que os Jesuítas tinham no Estado do Maranhão e Pará em 9 lugares, 18 vilas e 1 cidade, a que deu autoridades escolhidas entre os índios, tirando toda a jurisdição aos padres<sup>(8)</sup>. Mas, tendo Furtado de Mendonça deixado sem dinheiro, sem roupa, sem provisões as tropas que mandara para Rio Negro, os soldados amotinaram-se, roubaram os armazéns, incendiaram as missões vizinhas e, por fim, desertaram. Como de costume, esta sedição militar foi imputada novamente aos Jesuítas. O irmão de Sebastião de Carvalho acusou-os de quererem estabelecer uma dominação independente e exclusiva. Mandou prender os mais hábeis e, sem mais processo, remeteu-os para o reino, acompanhados por um voluminoso libelo. E aos demais, em tanto aperto os pôs, que os obrigou a retirarem-se, sendo logo substituídos nas suas funções por membros do clero secular<sup>(9)</sup>.

E reunindo todas as acusações formuladas contra eles, persuadiu a el-rei que os pusesse fora do paço, e acto contínuo, ordenou ao embaixador português em Roma que solicitasse do Papa que pusesse termo aos abusos, excessos e crimes dos jesuítas. Isto a 10 de Fevereiro de 1758<sup>(10)</sup>.

Bento XIV prometeu-lhe logo chamar à sua presença o Geral dos Jesuítas para lhe observar quanto os seus religiosos se haviam afastado da moral de Jesus Cristo. Mas Almada, o embaixador português em Roma, não se contentou com esta providência e ajustou-se que o Papa nomearia um visitador e reformador da Companhia em Portugal e suas possessões, com a autoridade necessária para corrigir os abusos dos padres e que esse visitador seria o Cardeal Saldanha, como o desejava o governo português. Nestes termos se expediu o Breve

---

que se encarregou de um dos inqueritos era criatura dos Jesuítas. Mas se o fosse, tê-lo-ia o governo espanhol escolhido para ir pôr cobro a uma revolta que se dizia suscitada pelos padres?».

<sup>(8)</sup> *Id.*, p. 313.

<sup>(9)</sup> *Id.*, pp. 313-314.

<sup>(10)</sup> *Id.*, pp. 281-282.

*In specula suprema dignitatis*, que foi minutado pelo próprio secretário do embaixador de D. José (11).

«O Cardeal Saldanha deu-se pressa em usar dos poderes que o Papa lhe conferiu. Três dias depois de receber o Breve, publicou um mandamento proibindo aos Jesuítas o vasto comércio que faziam na Ásia, na África e na América. Em consequência desse mandamento, que declarava os padres incursos nas censuras fulminadas contra os religiosos comerciantes, o Patriarca de Lisboa suspendeu-os de confissão e de pregação em toda a sua diocese e o mesmo fizeram os outros prelados do país» (12).

Entretanto, ocorre o atentado de 3 de Setembro de 1758. Sebastião de Carvalho aproveitou a ocasião para adiantar a ruína da Companhia. Considerados os Jesuítas suspeitos de cumplicidade nesse atentado por estarem queixosos da sua exclusão do paço, por privarem com o Duque de Aveiro..., por serem directores espirituais dos Távoras, prendeu os padres João de Matos, João Alexandre e Gabriel Malagrida, mandando-os para o forte da Junqueira; deteve outros na quinta de D. José de Mascarenhas, em Azeitão, e teve-lhes as casas cercadas de tropas desde 13 de Dezembro de 1758 até 13 de Janeiro de 1759. «Como já sabemos, no processo dos regicidas nada se apurou de positivo contra os padres» (13).

Aqui, Cantu descreve a prisão de muitos outros e as cartas régias expedidas, pondo em sequestro todos os bens móveis e de raiz da Companhia e como se procedeu logo ao inventário dos valores sequestrados (14).

Entretanto, Pombal insiste com o embaixador em Roma para que alcance do Papa licença de exautorar os padres Malagrida, Matos e Alexandre e de os entregar ao braço secular, por suspeita de implicação no regicídio (15).

E a 28 de Junho de 1759, prescindindo da aprovação de Roma, promulga um alvará, declarando que eram funestos e perniciosos, em razão das máximas que inoculavam no espírito

---

(11) *Id.*, p. 282.

(12) *Id.*, p. 282.

(13) *Id.*, p. 283.

(14) *Id.*, p. 284.

(15) *Id.*, p. 284.

da mocidade e da educação que lhes davam, proibindo, ao mesmo tempo, os livros pelos quais eles ensinavam <sup>(16)</sup>.

E ainda sem consultar Roma, lavrou e apresentou à assinatura régia o decreto de expulsão dos jesuítas, que foi promulgado a 3 de Setembro de 1759. Razões: que tinham querido levantar um Estado no Brasil, que promoviam discórdias e sedições, que se tinham desviado da letra e do espírito do seu Instituto e que corrompiam e aviltavam os espíritos. Em consequência, ficavam desnaturalizados e proscritos, não podendo voltar ao reino sob pena de morte, incorrendo também na mesma pena e confisco de bens as pessoas que lhes dessem entrada ou com eles se correspondessem. Além disso, ordenava que fossem guardados em depósito os bens da Companhia, enquanto não se ajustava com Roma o seu destino, e que as casas e templos fossem aplicados a fins religiosos <sup>(17)</sup>.

É com a aplicação deste decreto que os Jesuítas do Continente, das Ilhas, do Brasil, da África, da Índia e de Macau são presos; e, uns lançados em várias masmorras de Portugal, outros desterrados para Civitá Vecchia e Génova <sup>(18)</sup>.

Pouco depois, em virtude do Núncio de Clemente XIII se não ter associado a dias de regozijo (7, 8 e 9 de Junho de 1760) pelo casamento de D. Pedro, irmão de D. José, a Nunciatura era cercada de tropas a 15 de Junho e o Núncio era intimado a sair imediatamente da capital. Este, por ter protestado, foi posto na fronteira espanhola e, pouco depois, cortadas as relações entre Lisboa e Roma <sup>(19)</sup>.

Logo a seguir, Pombal submete exclusivamente a si o Tribunal da Inquisição, para acabar de infamar os Jesuítas <sup>(20)</sup>. E comenta Cantu: «Ele, o reformador da sociedade, o inimigo da superstição e do fanatismo, o campeão das liberdades civis contra o ultramontanismo, vai servir-se da fogueira, do auto-de-fé, para perpetrar um dos crimes inábeis e mais repugnantes da sua administração... Na guerra que moveu aos Jesuítas passou além do que podiam reclamar os interesses sociais.

---

<sup>(16)</sup> *Id.*, p. 285.

<sup>(17)</sup> *Id.*, p. 285.

<sup>(18)</sup> *Id.*, p. 286.

<sup>(19)</sup> *Id.*, p. 287.

<sup>(20)</sup> *Id.*, p. 288.

Depois de os expulsar, quis infamá-los e escolheu para protagonista de uma farsa patibular, em que a sotaina jesuítica havia de figurar de sambenito, um pobre velho meio louco»: o Padre Gabriel Malagrida <sup>(21)</sup>. O povo só viu naquele pavoroso espectáculo uma torpe vingança ... A Europa também se indignou: Voltaire disse que, «no processo do velho Jesuíta, o excesso do horror só era vencido pelo excesso do ridículo» <sup>(22)</sup>.

«O Conde de Oeiras tinha metido pelo caminho mais odioso da tirania, e em tais caminhos não se pára nunca», observa Cantu <sup>(23)</sup>. O Dr. José Victorino Loureiro de Mesquita foi preso por se dizer que tinha correspondência com os Jesuítas; as testemunhas que lhe provaram a inocência foram também presas. Um coronel do Rio Grande, Thomaz Osório acabou na forca de Lisboa, acusado de ter em casa um dos padres proscritos; depois de morrer, conheceu-se a falsidade da acusação. O próprio ministro da Marinha, Thomé da Costa, sofreu por achar excessivo o rigor das medidas tomadas contra os Jesuítas; foi demitido e encerrado no castelo de Leiria ... <sup>(24)</sup>. Perseguiu o Bispo de Cochim, por ter escrito uma carta demonstrando a injustiça da condenação inquisitorial do P. Malagrida. Viu esse carta lacerada e queimada publicamente, com pregão, no Praça do Comércio <sup>(25)</sup>.

«Enquanto perseguia assim até a sombra dos Jesuítas», lançou-se Pombal noutra grande campanha: obter de Roma a abolição geral da Companhia.

Depois da expulsão dos Jesuítas em França em 1764 e em Espanha em 1767, Pombal propôs, por meio dos seus agentes diplomáticos, que as três cortes de Lisboa, Paris e Madrid se reunissem para pedir a supressão da Companhia e a demissão de Torregiani, protector dos Jesuítas em Roma; e que, em caso de recusa, se mandasse uma embaixada solene a Roma. E, como as coisas não andassem com a rapidez que ele enten-

---

<sup>(21)</sup> *Id.*, p. 288.

<sup>(22)</sup> *Id.*, p. 289.

<sup>(23)</sup> *Id.*, p. 289.

<sup>(24)</sup> *Id.*, p. 289.

<sup>(25)</sup> *Id.*, p. 291.

dia, insistiu que fossem ocupados militarmente os Estados Pontifícios<sup>(26)</sup>. Mas, entretanto, faleceu Clemente XIII.

Uma vez eleito Clemente XIV, vendo que este ia diferindo a decisão de suprimir a Companhia, Sebastião de Carvalho foi entabulando negociações com Tanucci, Primeiro-Ministro de Nápoles, para que este fizesse avançar as suas tropas até Roma, a fim de pressionar o Papa a assinar a abolição dos Jesuítas<sup>(27)</sup>; por outro lado, escrevia ao Papa: «Se Portugal fosse tão vizinho dos Estados de Vossa Santidade, como o é de Espanha, posso assegurar que El-Rei poria logo todas as suas tropas às ordens de Vossa Santidade»<sup>(28)</sup>.

Em 1769, dá-se em Portugal um acontecimento que vem favorecer os intuitos de Pombal: a questão do louco de Vila Viçosa. Saindo D. José à caça, em Vila Viçosa, quando ia transpondo a cavalo o portão da tapada, assaltou-o à paulada um soldado de artilharia meio louco. Foi o suficiente para que o Conde de Oeiras atribuísse a tentativa a manejos e sugestões dos Jesuítas. Logo persuadiu o monarca de que não teria sossego nem segurança, enquanto não desaparecesse do mundo a Companhia. Em Roma, Francisco de Almada procurou fazer ver ao Papa que o crime de Vila Viçosa teria sido obra dos padres e redobrou as instâncias para que se decretasse a sua suspensão. Chegaram a unir-se-lhe os embaixadores das outras potências, e, de comum acordo, entregaram ao Papa a seguinte nota: «Os ministros das casas de França, pelas instruções que receberam, e atendendo também às solicitações que lhes foram feitas pelo ministro de S. M. Fidelíssima, não podem dispensar-se de renovar as instâncias já feitas para obterem prontamente de V. Santidade a abolição da Companhia de Jesus»<sup>(29)</sup>. E Almada proclamava que o Pontífice lhe dera a palavra de suprimir os Jesuítas<sup>(30)</sup>.

Embora a pressão decisiva para Clemente XIV se dispor a redigir o Breve de Extinção dos Jesuítas viesse de Moñino, Primeiro-Ministro de Espanha, no entanto, Pombal atribuiu

---

(26) *Id.*, p. 291.

(27) J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 266.

(28) *Id.*, p. 296.

(29) *Id.*, p. 292.

(30) *Id.*, p. 300.



grande importância à sua própria influência. Dizia ele para Roma: «Estas cartas, régia e ministerial, foram as que acabaram de resolver o Santo Padre a formar a Bula de Extinção dos Jesuítas, a comunicá-la às cortes católicas pela mediação de El-Rei de Espanha e a dar finalmente o último golpe na venenosa hidra jesuítica» (31). Na sua vaidade, considerou-se o principal artífice da abolição. Nesta questão, em nenhum caso se podia considerar em posição secundária. Incontestavelmente coube a Portugal a principal honra da vitória: a iniciativa e, em grande parte, a direcção da estratégia e da luta (32).

Por ordem do governo, em Lisboa e no Reino, a publicação do Breve de supressão foi celebrada com grande regozijo e estrépito. Em Lisboa, os moradores foram obrigados a pôr luzes nas janelas, sendo cominadas penas de multa e cadeia aos desobedientes (33).

No ano seguinte, a 1 de Setembro de 1774, era publicada a *Lei sobre a Reforma da Educação*, que rezava assim no seu preâmbulo: «Os Jesuítas tinham transgredido todos os direitos, natural, divino e positivo, toda a caridade cristã e até os ditames da mesma humanidade» (34).

E, em todos os ramos da administração, ordens, despachos, actos quotidianos de governo continua Pombal a obedecer à ideia pela qual se norteou o reino desde 1759: a de esmagar o Jesuíta até ao fim.

Mas, com a morte de Clemente XIV, renasciam-lhe os cuidados e as aflições, «atribuindo à ferocidade dos Jesuítas o desaparecimento do Maior Pontífice que se havia assentado na cadeira de S. Pedro desde S. Gregório Magno» (35).

E recomeça a sua afanosa correspondência para Roma. Escreve por altura do novo conclave: «Motivos que serviram de base às instruções expedidas em 20 de Outubro deste presente ano de 1774, sobre o estado do Conclave» (36), insistindo que o Pontífice podia não ser um dos cardeais e nada obrigava

---

(31) *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, 15.

(32) Cantu, *op. cit.*, pp. 293-294.

(33) J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, pp. 308-309.

(34) J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, p. 285.

(35) *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, 220.

(36) *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, add. 27.

que ele fosse italiano. E citava muitos exemplos da História da Igreja; enfim, que nem as leis da Igreja, nem as tradições exigiam que fosse chefe da Cristandade um nativo de Itália; que se o eleito sáísse adepto dos Jesuítas, não o deviam as potências reconhecer, e que, em último caso, apelariam para um Concílio<sup>(37)</sup>. Este memorial chegou ao Conclave por meio de Almada e a sua leitura produziu forte impressão.

Mas os receios de Pombal iam-se transformando quase em angústia. Escrevia ele, depois da nomeação de Pio VI: «O Papa foi mostrando cada dia mais, e já o tem feito ver, que não segue as pacíficas máximas do seu antecessor Clemente XIV, mas sim as dos curiais, que fizeram tão infeliz o outro Pontificado de Clemente XIII»<sup>(38)</sup>. Acusa-o de não ter feito nenhum caso do assassinato de Clemente XIV e da sua simpatia pelos sequazes dos Jesuítas<sup>(39)</sup>. Ficava fora de si por terem sido postos em liberdade os padres Assistentes de Portugal e Espanha que, com o Geral, tinham sido os responsáveis pelos malefícios cometidos pela Ordem nesses dois países. «Desde que o Papa vir que tudo isto se tolera, sem que se lhe faça ver um ressentimento, ninguém poderá conter os seus vastos projectos ...»<sup>(40)</sup>.

## AS PUBLICAÇÕES ANÓNIMAS DE POMBAL

Está-se tornando cada vez mais patente aos historiadores que muitas das publicações anónimas antijesuíticas da segunda metade do século XVIII, que apareceram em várias línguas e em várias cidades da Europa ao mesmo tempo, foram redigidas — e a maior parte das vezes impressas em Lisboa — sob a instrução e, por vezes, a orientação e mesmo redacção do próprio ministro de D. José, Sebastião de Carvalho e Melo.

O especialista das Reduções do Paraguai, Alberto Armani, no seu livro *Città di Dio e Città del Sole*, Roma, 1977, pp. 225-6,

---

<sup>(37)</sup> J. Lúcio de Azevedo, *op. cit.*, pp. 311-312.

<sup>(38)</sup> *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, add. 22.

<sup>(39)</sup> *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, add. 110.

<sup>(40)</sup> *Coll. Neg. de Roma*, 3.º, add. 111.

nota 11, di-lo explicitamente e refere-se em particular aos seguintes anónimos:

- *Descrizione geografica, politica, istorica del Regno del Paraguay formatosi dai Padri Gesuiti*, Veneza, 1767.
- *Relação abbreviada da republica que os religiosos jesuitas das provincias de Portugal e Hespanha estabeleceram nos dominios ultramarinos das duas monarchias*, Lisboa, 1757.
- *Storia do Nicolo Rubiuni detto Nicollò Primo, Re del Paraguay ed Imperatore de Mammaluchi, tradotta dal francese*, 2.<sup>a</sup> ed., Lugano, 1756.

Segundo os autores destas publicações anónimas, a Companhia teria feito das Reduções um imenso campo de trabalhos forçados, mais exactamente um verdadeiro *Lager*, onde 300.000 guaranis, reduzidos à escravatura, trabalhavam, permitindo assim aos Jesuítas acumularem imensas riquezas. Falava-se em milhões de pesos anuais que as Reduções fariam chegar à tesouraria da Companhia<sup>(41)</sup>.

Outros anónimos tentarão demonstrar que, se os exércitos de Portugal e de Espanha, conjuntamente, não puderam submeter os índios era porque os instruíam e comandavam os Jesuítas.

Especialmente o segundo anónimo, acima citado, tentava provar que os Jesuítas aspiravam a uma Monarquia Universal, com bases no Paraguai.

Há, porém, outro anónimo de Pombal de importância capital, publicado, depois da expulsão dos Jesuítas de Portugal, certamente para se justificar perante a opinião pública europeia. Segundo Theiner seria «a obra, porventura mais importante de quantas se têm escrito contra os Jesuítas»<sup>(42)</sup>.

São três grossos volumes que têm impresso no frontispício: *Deducção chronológica e analítica ... dada à luz pelo Doutor Joseph de Seabra da Sylva Desembargador da Casa da Supplicação, e Procurador da Coroa de S. Magestade ...* Os dois pri-

---

(41) Alberto Armani, *Città di Dio e Città del Sole*, Roma, 1977, p. 142.

(42) Theiner, *Histoire du Pontificat de Clément XIV*, trad., 1852, 1.<sup>o</sup>, p. 94.

meiros trazem a data de 1767 e o terceiro a de 1768. A *História Universal* de César Cantu, na sua edição portuguesa, refundida, acrescentada e ampliada, na parte relativa a Portugal e ao Brasil, por António Ennes, Volume XVII, p. 290, nota 2, faz a seguinte observação: «Innocêncio Francisco da Silva, no artigo do seu *Diccionario* concernente à *Deducção*, diz: Voltando, porém, à *Deducção Chronológica* é mister notar que, sem embargo de que no frontespício appareça exarado como de seu auctor o nome de José de Seabra, muitos duvidaram desde logo de que a obra fosse parto deste então procurador da corôa, e pouco depois ministro de Estado. Alguns não hesitaram em attribuil-a ao proprio Marquez de Pombal, e entre estes Farinha no *Summario da Bibliotheca Lusitana* sem escrupulo ou reserva a collocou sob seu nome no tomo III a pagina 319. O ponto continuou até agora litigioso; mas o que é certo é que J. Barbosa Canaes, nos *Estudos bibliographicos* a pagina 312 nota, nos diz mui affirmativamente que no cartorio da casa da Bahia encontrara um documento autographo, em que o proprio José de Seabra declarou não ser elle o que escrevera a citada obra» (43). Lúcio de Azevedo, que estudou bem o assunto em questão, afirma que é certo hoje que a *Deducção* não só foi concebida por Sebastião de Carvalho, como inteiramente redigida por ele. É evidente que, para uma obra de tanto fôlego, se rodeou de muitos colaboradores (44).

A tese do Marquês é a seguinte: até à entrada dos Jesuítas, Portugal foi culto, próspero e poderoso; com eles agonizam as letras, o comércio definha, a navegação decaí, o poder militar dissolve-se, perdem-se as virtudes cívicas, desaparece o equilíbrio nas relações entre a coroa e a Igreja e entre o Rei e os

---

(43) César Cantu, *História Universal*, reformada, accrescentada, ampliada por Antonio Ennes, vol. XVII, p. 290, nota 2. É sabido que em 1774 este auxiliar, confidente e valido do Marquês de Pombal desapareceu subitamente da cena política. «Um decreto privou-o repentinamente dos seus empregos, e mandou-o sair da corte. Logo depois foi preso na sua quinta de Besteiros, para onde se retirara, e metido no Castelo de S. João da Foz, no Porto. Em seguida embarcaram-no para o Rio de Janeiro, e foi encerrado na ilha das Cobras. Por último, transportaram-no para Angola, e condenaram-no a sofrer privações e inclemências no presídio de Pungo-Andongo. Porquê?» (*Id.*, p. 303).

(44) Lúcio de Azevedo, *O Marquês de Pombal e a sua época*, pp. 288-291.

vassallos; são eles a causa dos acontecimentos mais funestos que se deram neste Reino<sup>(45)</sup>.

A impressão produzida por este anónimo foi imensa. De todas as capitais borbónicas, os Núncios mandaram exemplares para Roma.

## CONCLUSÃO

Não há dúvida de que estes factos, alinhados e descritos do ponto de vista de César Cantu, mais parecem confirmar a tese de Lúcio de Azevedo — segundo a qual Pombal viveria numa obsessão constante dos Jesuítas (sem contudo chegarmos a saber qual a motivação profunda) — do que a do próprio Cantu, segundo a qual, Pombal teria agido às ordens dos filósofos enciclopedistas.

Mais abalada fica a opinião de Cantu, quando pomos em evidência a forma como procederam Catarina II da Rússia e Frederico II da Prússia, depois da supressão dos Jesuítas.

Todos sabemos como um e outro viviam na roda dos filósofos e como sofreram profundamente a sua influência. No entanto, será precisamente junto destes admiradores e seguidores dos filósofos enciclopedistas que os Jesuítas encontrarão os seus melhores defensores e protectores, quando foram proscritos pelas Monarquias Católicas.

Catarina II, em vez de os expulsar da Polónia, pediu ao Papa que os confirmasse e concedeu-lhes as atribuições episcopais que os missionários costumavam ter. Além disso, dirigiu ao Papa a seguinte crítica:

«Ao carácter de Vossa Santidade não convém o medo. A dignidade de Vossa Santidade não se pode conciliar com a política mundana quando esta se opõe à religião. Se eu protejo

---

(45) T. Lino de Assumpção, na sua *História Geral dos Jesuítas*, publicada nos fins do século passado, tentou um arremedo da *Dedução Chronológica*, mas agora à escala europeia: os Jesuítas estariam na origem de todas as desgraças e da decadência cultural, económica, política, etc., das nações da Europa. Enfim, não houve maiores super-homens do que os Jesuítas. Só é pena que os Editores Moraes, por ocasião do centenário da morte de Pombal, em 1982, não encontrassem coisa melhor para reeditar do que este livro que, pela sua simples leitura, fica por si cientificamente desacreditado.

esses pobres perseguidos, não é por capricho, é por acto de razão e de justiça, e com a esperança no proveito que d'elles podem tirar os meus súbditos. Essa sociedade de homens pacíficos e inocentes viverá no meu império, porque entendo que é, de todas as corporações, a mais apta para instruir a mocidade e as classes pobres inspirando-lhes sentimentos de humanidade, de submissão e os verdadeiros princípios da religião cristã. Não me assustam intrigas e cabalas de padres, e sob as minhas leis não se persegue ninguém senão por motivos evidentes. Nunca pude ver as provas dos delictos de que esta Ordem foi accusada, e atrevo-me a dizer que também Vossa Santidade as não viu». Esta carta de 4 de Junho de 1783 terminava a Catarina II pedindo ao Papa que conservasse os Jesuítas na Rússia, encarregando-se ela de dar satisfação às cortes hostis à Ordem, que por certo não iriam até fazer-lhe guerra por causa disso <sup>(46)</sup>.

Frederico II proibiu, do mesmo modo, a publicação da Bula *Dominus ac Redemptor*, dizendo que se tinha obrigado a não fazer na Silésia alterações relativas à religião católica e que queria conservar nos Jesuítas os melhores sacerdotes e os melhores educadores que conhecia. Alguns dos seus amigos <sup>(47)</sup> instaram com ele para que os suprimisse, mas Frederico negou-se sempre a isso, dizendo que as leis sabem castigar os culpados sem confundir com eles os inocentes <sup>(48)</sup>.

Depois de todos estes factos e testemunhos, vem naturalmente a pergunta: Então porquê? Por que razão tão grande ódio de Pombal aos Jesuítas?

Cantu, a propósito da perseguição e da violência de que foi objecto o confidente e valido do Marquês de Pombal, José de Seabra — e o mesmo poderíamos dizer do Cardeal Saldanha — pergunta: «Porquê? Cada historiador dá a sua resposta».

Será que, no caso dos Jesuítas, também o pó das bibliotecas nada mais nos pode desvendar? Terá, de facto, Sebastião de Carvalho e Melo *levado consigo a chave do enigma?*

---

<sup>(46)</sup> César Cantu, *História Universal*, vol. XVII, p. 368.

<sup>(47)</sup> Por exemplo d'Alembert. Cfr. *Obras de d'Alembert*, tomo XVII, sobretudo cartas de 7 de Janeiro, 11 de Março e 15 de Maio de 1774.

<sup>(48)</sup> César Cantu, *História Universal*, vol. XVII, p. 369.

## QUARTO CENTENÁRIO DA *RATIO STUDIORUM*

### À margem de uma edição crítica

por ANTÓNIO DA SILVA

Não é bem o centenário deste tratado didáctico-pedagógico mas o da sua primeira redacção, cujo aprontamento iria prolongar-se até 1599 (13 anos), desde esse dia 21 de Abril de 1586, em que o Geral Aquaviva o enviava às autoridades jesuíticas suas subalternas através do mundo. A edição crítica dessa redacção e das duas seguintes está a ser distribuída neste momento a partir de Roma, onde foi preparada por Ladislau Lukács, o investigador encarregado da *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, de que o actual é o vol. V <sup>(1)</sup>.

São quatro séculos desde a origem oficial, os que viram os efeitos do código pedagógico enviado então para avaliação e aperfeiçoamento com as seguintes palavras do Superior Geral: «É meu desejo — e encomendo-o instantemente a V. R. — que, apenas receba esta carta, escolha cinco membros de toda a sua província, entre os mais idóneos em saber e em critério, juntando-lhes os humanistas que lhe pareçam necessários entre os mais versados nessa matéria e ordene que, antes de mais, cada um examine pessoalmente a fórmula, com empenho exigido por assunto de tão grande importância. Em seguida reúnam-se os que o possam fazer sem impedimento grave em dias a fixar, de modo que, juntos em conselho alguns dias por semana, ponham por escrito os pareceres sobre a parte prática e a parte especulativa, acrescentando tudo o que lhes parecer dever-se

---

(1) Ladislau Lukács, S.I. (ed.): *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. Vol. V - *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586-1591 - 1599)*, XXVII + 36 + 470 págs., Institutum Historicum Societatis Iesu, Romae, 1986.

acrescentar, ou organizar e esclarecer melhor para maior aperfeiçoamento deste ponto. E, se não puderem comparecer todos (o que só em raríssimos casos deve acontecer), os ausentes enviem por escrito o seu parecer para a reunião e faça-se constar a opinião deles» (*o. c.*, pp. 160-161).

## 1. Características de um documento

Estamos assim em presença de um tratado pedagógico em projecto, para ser discutido em conjunto e não para ser imediatamente aplicado. Tem as características de um primeiro instrumento de trabalho, impresso em número reduzido para facilitar a distribuição restrita, segundo as próprias palavras da carta citada do Geral Aquaviva: «*typis excusum non aliam ob causam, nisi ob maiorem comoditatem, quo celerius copia esset plurium exemplarium*» (*ib.*, p. 160).

Depois de realizado o trabalho deviam ser destruídos esses exemplares mas felizmente não o foram todos.

A sua importância porém parece-nos residir, antes de mais, no facto de se tratar da primeira redacção completa e articulada de um diploma cuja edição final iria exigir uma boa dúzia de anos, bem contra a esperança inicial do jovem superior geral Aquaviva, o qual apontava para o ano seguinte de 1587.

Em todo o caso na génese da *Ratio Studiorum*, o texto de 1586, representa a charneira de todo o processo, pois significa o ponto de chegada a respeito de uma experiência e reflexão pedagógica de uns 45 anos, com origem no método parisiense, experimentado pelos Jesuítas a começar em Messina e Gandia, lançado agora de modo global e completo para uma revisão crítica face às realidades concretas das várias regiões e localidades. Daí se viria a concluir por um regresso ao princípio geral de Inácio de Loiola, imanente em todas estas intervenções: «prevenindo apenas que se deve isso tudo adaptar a lugares, tempos e pessoas; ainda que na medida do possível seja conveniente ajustar-se àquele ordenamento» (*o. c.*, p. 32\*).

Mesmo o texto de 1591 vai ainda, por vontade deliberada do Geral, sujeitar-se à prova da aplicação provisória ainda que obrigatória, aproveitando os aperfeiçoamentos impostos pela



vida sistematicamente interrogada, para só se apresentar como definitivo em 1599. E, mesmo assim, foi só quando o Geral Aquaviva acabava de morrer em 1615, que a Congregação Geral VII revia ligeiramente e aprovava definitivamente, com a sua autoridade suprema dentro da Ordem, essa legislação pedagógica que — enquanto legislação e sujeita naturalmente às vicissitudes e técnicas da interpretação jurídica — iria permanecer até à supressão da Companhia em 1773. A História da interpretação e aplicação vai-nos contudo fazer reconhecer que não faltou jamais aquele «*id dumtaxat monendo, illa locis, temporibus et personis accomodare oportere; quamvis ad illum ordinem accedere, quoad fieri potest, conveniat*».

De todas as vicissitudes preparatórias nos dá conta o editor Ladislau Lukács nas suas 34 páginas de introdução a este quinto volume, sintetizando e aproveitando o itinerário percorrido e a base documental encontrada e publicada com a edição dos quatro volumes antecedentes. Merece-lhe atenção mais pormenorizada a *Ratio* de 1586 com a sua preparação e suas modificações. Mas não deixa de recordar-nos, passando brevemente apenas pelas origens da pedagogia jesuítica, os tempos fundacionais ainda em vida de Inácio de Loiola e as vicissitudes dos 24 anos posteriores à sua morte. Assim, volta a recordar o que já apontara nas introduções dos passados volumes sobre o destino desses fundadores de uma ordem religiosa que só queriam «admitir homens em plena maturidade com formação espiritual e científica terminada, *admittere voluerunt solum homines maturos, in scientia et pietate iam formatos*» (p. 1\*); e contudo se viram depois obrigados pela vida a afastar-se desta decisão. Que nem mesmo para os estudantes que entretanto se viram obrigados a receber quiseram fundar mais do que lares universitários, como eram os sete existentes em 1544 em «Paris, Coimbra, Pavia, Lovaina, Colónia, Valência e Alcalá» (*ib.*); foram no entanto empurrados pelas exigências concretas a instituir, primeiro, cursos para os próprios estudantes e, depois, a fundar colégios para outros. Que, nas próprias Constituições gerais, legislam primeiro apenas sobre colégios próprios; porém numa segunda redacção acrescentam os sete capítulos da IV parte referentes a universidades. Numa palavra, são as exigências do concreto que os levam a assumir

a missão educativa. E em todas as circunstâncias é o concreto da vida que faz adaptar e organizar a missão educativa, longe de tudo o que poderiam idealizar com antecedência.

## 2. Antecedentes pós-inacianos

Os pontos-chave relevados por Lukács são as constituições do Colégio de Pavia e a legislação ligada ao Secretário Polanco, terminado de formar ali em 1547. É além disso a formação interna das constituições da Ordem na sua quarta parte. São os estatutos da universidade de Gandia e de Messina. É por aqui que se vem inserir o método parisiense conhecido e experimentado pelos fundadores oriundos dessa universidade. Mas o centro das reflexões é o Colégio Romano, hoje a Universidade Gregoriana, que «Santo Inácio considerava como o seminário universal dos professores da Companhia» (p. 5\*). Tanto que as próprias Constituições, referidas pelo introdutor, estatuem que «do regulamento do Colégio Romano poderá adaptar-se aos outros colégios aquilo que lhes for conveniente» (n.º 396).

Dos tempos pós-inacianos anteriores à confecção da *Ratio*, ou seja entre 1557 e 1580, faz Lukács ressaltar a *Ratio* do Colégio Romano, «matrem et reginam omnium Societatis Collegiorum», *Ratio* exarada por escrito cerca de 1558, levada por delegados da Primeira Congregação Geral para diversas províncias, adaptada por Nadal mandado como visitador às províncias da assistência alemã às escolas daquelas regiões e vigente até 1570. Fixemo-nos por isso nessa centralidade da instituição universitária romana em todo o processo, pois o mesmo editor não pode deixar de a acentuar. É, de facto, o papel activo do Colégio Romano e a questão da liberdade de opinião científica, na chamada parte especulativa da *Ratio*, que ressaltam entre os acontecimentos prévios à redacção realizada nos anos 80 e 90 e que se estendem pelos generalatos de Laínez, Borgia e Mercuriano.

A primeira questão centra-se na confecção e conteúdo da *Ratio Borgiana*, vigente praticamente desde 1565 a 1591 e realizada inicialmente em 1563-1564 para uso próprio dos professores daquela instituição romana. Continha a regulamentação dos estudos humanísticos e foi enviada para as províncias em

1569 (cf. *o. c.*, pp. 6\* e 7\*). A parte filosófica também foi enviada a algumas províncias, mas da parte de Teologia apenas se conhece que foi introduzida à experiência no próprio Colégio Romano. Assim fica evidenciado muito claramente o influxo preponderante que já nessa ocasião exerceu na confecção da *Ratio Studiorum* a que é hoje Universidade Gregoriana (cf. *ib.*).

No que diz respeito à liberdade de opinião científica, que se liga à secção de Teologia e a S. Tomás de Aquino, a questão revelou-se muito mais trabalhosa, sendo de notar a vontade do Geral Mercuriano de ouvir os pareceres das províncias sobre o assunto, antes de decidir sobre o que em Roma se concluía «cum non eadem ubique convenient» (p. 8\*).

No entanto o impedimento maior parece ter sido a controvérsia que a esse respeito parece ter surgido dentro do mesmo Colégio Romano, com a tensão natural entre dois princípios: «orthodoxia doctrinae et libertas opinandi professoribus concedenda» (*ib.*). Porém entre as soluções dadas, aponta o editor como «rectam viam» a de Jerónimo Nadal para os professores de Portugal «que discutissem entre si as opiniões prováveis, mas, nas lições públicas, seguissem a doutrina mais segura da Companhia» (p. 9\*). No entanto o problema da parte especulativa vai prolongar-se pelos tempos futuros.

### 3. Preparação imediata

Os anos 80 e 90 do século XVI são os da composição sistemática deste célebre tratado. Com visão certa, e acenando por certo à questão da fórmula institucional como foi pedida à Congregação Geral IV em 1581, centra Lukács as suas atenções, num primeiro capítulo, na questão da unidade ou diversidade das doutrinas a ensinar. Ao fixar-se na comissão de estudo e redacção, distingue bem os problemas abordados, separando a selecção de opiniões que respeitam ao conteúdo e a «ordo et praxis» no que respeita à organização institucional. Com o evoluir das consultas e das discussões, tanto a parte pedagógico-institucional como a parte doutrinal se viram sujeitas a modificações e integraram o princípio evolutivo, mas de modo diverso, pois de facto, a parte doutrinal ou de conteúdo

ou de liberdade enquadrada de opinião científica permaneceu sempre a de maior melindre.

Seguindo sempre Lukács, no capítulo II da sua Introdução a este volume V de *Monumenta Paedagogica*, lembremos antes de mais as pressões vindas através dos postulados das várias províncias para a Congregação Geral de 1581, pressões que se referiam quer a uma «ratio ... quantum possibile toti Societati communis», segundo o pedido da Polónia, quer a «opiniones tam philosophicas quam theologicas», segundo a expressão da Província de Nápoles (p. 10\*). Não teve êxito — nem o assunto permitia que o tivesse — a solução de nomear dentro da própria congregação uma comissão de doze deputados «de muita erudição e experiência», porque os problemas eram muitos e o tempo era pouco. Mas logo a seguir à Congregação, na resposta aos postulados, escrevia com optimismo para Nápoles o novo Geral que «iam paratur tota ratio studiorum» (*ib*). E é a primeira notícia conhecida do evento.

O problema mais espinhoso continuava a ser a questão especulativa de tal modo que, recolhidos diversos pareceres durante o ano de 82, como os de Eça, Belarmino, Ledesma, Salmerón, Maldonado — todos caracterizados por Lukács na Introdução —, teve o Geral Aquaviva de concluir não ser possível muita rapidez, enviando por isso entretanto em Setembro de 82, a título provisório, seis regras sobre o modo de seguir os ensinamentos de S. Tomás. A razão expressa pelo próprio Geral vem citada de uma carta enviada para o Peru a 21 de Novembro de 1583: «porque juzgamos importa mucho al servicio divino y conservación de la Compañía, que en ella no se enseñe sino doctrina útil y sólida, hanos parecido, mientras a este orden se pone la última mano, advertir en este medio a los nuestros de algunas cosas que van aparte; e deseo que V. R. las tenga por muy encomendadas, y las ponga luego en execución, y así los superiores como los lectores de theología y philosophía todos tengan consigo una copia desta orden que se enbía» (*o. c.*, pp. 12\*-13\*).

#### 4. Trabalhos da Comissão Internacional

Ainda que a questão da unidade doutrinal era a que causava mais problemas, o processo tinha de prosseguir. Por isso, nos primeiros meses de 1583 foi convocada para Roma uma comissão de jesuítas de diversas regiões os quais chegaram no Outono e foram recebidos pelo Papa a 8 de Dezembro, iniciando seguidamente os seus trabalhos. Entre os componentes da comissão encontrava-se o português Gaspar Gonçalves antes professor em Coimbra (Filosofia) e em Évora (Sagrada Escritura). Os restantes eram o espanhol João Azor, o francês Jacques Tyry, o flamengo da província austríaca Pedro Buseu, o belga António Ghuse pela Alemanha, e o siciliano Estêvão Tucci pela Itália (cf. *o. c.*, pp. 3-4).

É no próprio título da sua síntese histórica que Lukács acentua o dualismo das questões tratadas: *Deputati Patres conscribunt duos tractatus: «Delectus opinionum» et «Praxis et ordo studiorum»* (1583-1586). É que as questões doutrinárias tinham de seguir ritmo diverso e muito mais lento do que as questões práticas, as quais aliás são aquelas que mais imediatamente ocorrem à mente de quem fala na *Ratio Studiorum* entre o grande público. Fixemos no entanto, de passagem, a respeito da parte especulativa, que a primeira selecção de questões doutrinárias, *delectus opinionum*, continha 597; os professores do Colégio Romano escolhiam 130; e no texto de 1586 vieram a aparecer 126. A parte prática, depois de tantos anos de aplicação e reflexão, ofereceu menos dificuldade e assim pôde declarar-se pronta para a imprensa em fins de 1585. Deixando a revisão da parte especulativa adiada, pôde essa primeira parte ser promulgada e enviada às Províncias no mês de Abril de 1586.

Quanto ao conteúdo do texto agora editado, apresenta primeiro o tratado das opiniões escolhidas da Teologia, Sagrada Escritura e Controvérsias (pp. 6-17) com um breve comentário — *commentariolus* — (pp. 18-33); apresenta as proposições de Baio até à pág. 40 e estende-se depois pela questão «Praxis et Ordo Studiorum» (pp. 41-158). Percorre todas as matérias pertinentes: Sagrada Escritura (pp. 43-47); Teologia Escolástica (pp. 48-49), com os assuntos distribuídos por dez capítulos;

Controvérsias (pp. 85-87); Casos de Consciência (pp. 88-92); Língua hebraica (pp. 93-94); Filosofia (pp. 95-108); Matemática (pp. 109-110). Seguem-se 10 capítulos de estudos humanísticos, a saber: gramática, história, poética e retórica, com as questões de exercícios e horários e depois vários apêndices não pertencentes à obra. Ficam assim exaradas as questões referidas aos estudos nesta data, incluindo questões especulativas, as quais vão continuar sempre a constituir problema até à redacção final de 1599 e mesmo depois.

Não convém certamente é esquecer as intenções da obra e sua natureza bem explicitadas por L. Lukács. Pretendia-se apresentar obra de tal valor que não admitisse mudança no futuro, «nullam in posterum, quantum fieri possit, mutationem ac varietatem admittere», na expressão do próprio Geral Aquaviva (*o. c.*, p. 16\*). Para isso não se devia definir nada antes de serem todos ouvidos, de modo que «se determinasse por comum acordo o que fosse conveniente para todos os lugares, na medida do possível» (*ib.*). Por outro lado — e isso não é lícito ignorá-lo — a natureza da *Ratio* de 1586 não é a de uma regulamentação jurídica mas de um tratado ou reflexão. Ademais todo o contacto, pesquisa e estudo de Lukács lhe faz concluir que as fontes utilizadas são não apenas as experiências próprias dos deputados (que todos tinham prática de administração universitária), ou das instituições desde 1541, mas também as Actas das Congregações (Capítulos) Gerais da Companhia, os Costumes do Colégio Romano e também os de outros Colégios e Universidades tanto dos Jesuítas como de outras entidades. Praticamente são de analisar neste sentido os documentos apresentados nos quatro volumes editados anteriormente por Lukács.

Isso contudo não vai bastar para corresponder a todas as exigências de uma obra definitiva pois esta primeira redacção terá de ser submetida ao teste das comissões provinciais de que falámos à entrada deste trabalho, citando a carta do Geral Aquaviva de há 400 anos. Até agora é apresentada uma síntese da prática inicial, das regras codificadas pelos vários colégios e universidades, das várias legislações centrais, do estudo e redacção da comissão internacional realizado nos três anos anteriores. O segundo passo vai consistir na contribuição crítica das várias comissões da periferia para aperfeiçoamento da obra

comum, de modo a torná-la mais aplicável. É essa contribuição da periferia que vai dar origem à forma que Lukács apresenta com o título *Ratio Studiorum 1586/B* e, depois, à redacção de 1591.

## 5. «*Ratio Studiorum*» 1586/B

Sem nos determos mais, lembremos no entanto o capítulo que a respeito dessa *Ratio Studiorum 1586/B*, Lukács dedica à «*Pars speculativa Rationis Studiorum et Sanctum Officium*» (p. 23\*), pois, entretanto, também esta instância romana era chamada a pronunciar-se. Outras descobertas documentais do editor mereciam bem uma atenção especial que não lhes podemos neste momento prestar, sem todavia deixarmos de acenar o interesse que pode ter o estudo desta *Ratio Studiorum 1586/B* para a evolução e aperfeiçoamento da primeira forma, aperfeiçoamento que — voltamos a repeti-lo — foi ordenado pelo Geral Aquaviva na carta citada acima e cujas instruções representam, por um lado, um esquema processual de consulta de grupo, ainda hoje de eficácia apreciável. Com a consideração do Santo Ofício sobre a parte especulativa e suas dúvidas não nos vamos demorar, recordando apenas que essa parte foi restituída tardiamente mas sem alterações, pois os Eminentíssimos Cardeais da Congregação «decidiram que o fascículo em questão, apresentado pelos mesmos Padres da Companhia, lhes fosse restituído; confiando que o mesmo Padre Geral e os Padres daquela Companhia, em conformidade com o seu instituto, ordenado a apoiar e promover a utilidade pública, teriam todo o cuidado em que os seus professores e responsáveis académicos perseverassem por toda a parte em unanimidade na sã doutrina» (*o. c.*, p. 24\*).

Foi assim que a parte especulativa pôde ser enviada depois aos Provinciais, junta com uma carta datada de 18 de Julho de 1592, onde se mandava se pusesse em prática e se exortava o provincial respectivo procedesse desse modo na sua província, «*neve permittat professores ab hac praescripta ratione ullo modo discedere*» (*o. c.*, p. 314).

Apontando as diferenças entre a *Ratio Studiorum 1586/A*, neste momento a celebrar os 400 anos, e a de 1591, indica como

diferença maior a «absentia tractatus *Delectus Opinionum*. Este, muito modificado, e com o título *Pars Speculativa*, foi enviado separadamente e só em manuscrito para as províncias» (p. 26\*). Outras diferenças indica, nas quais nos não podemos deter agora a não ser, entre os apêndices impressos, as regras referentes às províncias. De facto o próprio L. Lukács nos chamou pessoalmente a atenção para a «Regula Lusitanis propria» (o. c., p. 335) a qual diz o seguinte: «Placet ut Conimbricæ, prout exigit ipsa fundatio academiae, post triennium audiant philosophi dimidio circiter anno lectionem unam philosophiæ pomeridianam. Idem quoque in eborensi collegio servetur, non modo quia ex statuto ad id tenemur, sed etiam quia, cum ex una academia in alteram frequenter discipuli commigrent, idem rerum cursus ac tenor utrique magnopere convenit» (ib., p. 335). Assim, em Coimbra teriam mais um semestre de Filosofia por estarem ligados pela lei da universidade; e o mesmo se faria em Évora porque os alunos passavam com frequência de uma para outra universidade.

## 6. Aperfeiçoamentos finais

Com este aperfeiçoamento, a *Ratio* de 1591 pôde ser apresentada à Congregação (Capítulo) Geral V de 1593-1594, a qual no que respeita à doutrina, ou parte especulativa, se fixou no seguimento de S. Tomás como se ordena do cânone 9 e, no que respeita ao ordenamento prático, possibilitou adaptações regionais através de consultas entre Superiores Provinciais realizadas nessa mesma ocasião. Em conclusão pode dizer-se que se regressa sempre ao princípio exarado nas Constituições da Ordem: «devem-se adaptar aos lugares, tempos e pessoas, ainda que na medida do possível se devem ater àquele ordenamento» (o. c., p. 32\*). Isto equivale a dizer que se pretende uma execução fiel mas não rígida, tendo este tratado como enquadramento do qual se esforcem por aproximar-se.

Os problemas continuaram até acabar a redacção da *Ratio Studiorum* de 1599. Daí para o futuro o texto permaneceu idêntico até à supressão dos Jesuítas em 1773. Mas a adaptação a tempos, lugares e pessoas foi uma constante, como faz bem notar o editor Lukács ao dizer no final da Introdução: «sed



in praxi, praesertim saeculo XVIII, complures, aliquando etiam profundas innovationes factas fuisse». Sirva de exemplo a Província da Áustria na qual, segundo um estudo de L. Szilas, no ano de 1773 (que é o da supressão da Companhia) se ensinava língua alemã em 7 colégios, francesa em 12, italiana em 3, boémia em 2, húngara em 6, literatura alemã em 2, história em 5, geografia em 1, architectura em 3, geometria em 3, desenho técnico em 2, mecânica em 5, hidrografia em 1, agronomia em 1 e economia em 2 (*ibi.*, p. 34\*).

Não nos ocupamos agora do caso português e das adaptações e inovações realizadas no nosso espaço cultural, pois nos exigiriam pesquisa mais demorada. As páginas que aí ficam querem apenas servir para chamar a atenção para esta edição da primeira *Ratio Studiorum* nas suas redacções prévias e na definitiva, atendendo especialmente à primeira redacção completa de 1586, cujo quarto centenário celebramos estes dias.

## PARA O DIÁLOGO :

### PADRE JOAQUIM ALVES CORREIA Centenário de um homem de Igreja (1866-1986)

por NOGUEIRA DA ROCHA, C. S. Sp.

Todos os ventos de revolução ressuscitam os seus heróis, canonizam os mártires da sua causa, especialmente os do passado.

O «25 de Abril» não escapou à regra. E quando esses heróis e mártires pertencem à Igreja, há a preocupação política de tornar esta, paladina da mesma revolução, dividindo-a e pondo-a num serviço que não é o seu. «O meu reino não é deste mundo» — já dizia Cristo!

Para além da homenagem particular que D. António Ferreira Gomes lhe quis prestar, como Bispo do Porto e seu antigo amigo, com uma sessão solene na Aula Magna da Faculdade de Letras do Porto e inauguração do seu busto, na Senhora do Alto, em Aguiar de Sousa, a 6 de Maio de 1978, fora ganhando corpo a ideia da atribuição da condecoração como Grande-Oficial da Ordem da Liberdade pela Presidência da República. O que aconteceu pelo Alvará de 24 de Abril de 1980, publicado no *Diário da República*, n.º 148, 2.ª série, de 30/6/80 e expedida pela Chancelaria das Ordens Portuguesas a 3/7/80, n.º 10.

A imprensa tem-se referido largamente à personalidade, à biografia e à actuação do P. Joaquim Alves Correia, mas nem sempre com exactidão e equilíbrio. A Congregação do Espírito Santo, da qual é ilustre membro, não deixou, em tempo oportuno, de sair a terreiro, nas suas publicações, para repor a verdade.

Ao celebrar-se a 5 de Maio de 1986 o centenário do seu nascimento, queremos, mais uma vez, fazer luz e mostrar o P. Alves Correia na sua verticalidade de homem, sacerdote e religioso. A sua faceta de profeta e homem de Deus suplanta toda a manipulação política que já se fez ou, quiçá, se venha a fazer.

A condecoração, a título póstumo, do Padre Alves Correia, com a Ordem da Liberdade, foi ocasião, para vários meios de comunicação social, de relembrares a figura gigantesca desse combatente da liberdade, modelo de cristão autêntico, que desde a sua mocidade, tinha dedicado inteiramente a sua vida a Deus e aos irmãos.

Infelizmente, tanto quanto nos foi dado saber, em alguns casos, foi a sua nobre figura de cristão e de missionário bastante desfigurada, e o Padre Alves Correia apresentado não como um verdadeiro e autêntico discípulo de Cristo, mas antes como um revoltado, um «guerrilheiro da liberdade».

Sabemos que é isso que está agora na moda, mas não é isso o que foi na realidade o Padre Alves Correia, nem pode ser isso quem quiser seguir a Cristo. Este — até Roger Garaudy, o célebre excomungado do Partido Comunista Francês, o reconhece expressamente — nunca foi um guerrilheiro.

Com efeito, pode ler-se, a páginas 124 do seu livro *L'Alternative*: «Jesus não é um revolucionário que procure transformar as estruturas, como os zelotes de Bar-Kochba». Sem olharmos ao anacronismo formal da expressão (Bar-Kochba foi o chefe dos zelotes durante a segunda Revolta Judaica, de 132-135, um século após a morte de Jesus e perseguiu os cristãos porque estes, atentos aos avisos do Mestre (cf. Mt. 24, 15-27), se recusaram a tomar parte na revolta), sem olharmos ao seu anacronismo formal, esta frase de Garaudy exprime uma verdade exacta, que valia no tempo de Jesus de Nazaré, como vale hoje para o Padre Alves Correia, como para quem quer que queira ser seu fiel e autêntico seguidor.

## 1. Profeta e Precursor do Vaticano II

Nessa esteira, o Padre Alves Correia nunca foi agressivo, nunca atacou ninguém, foi sempre respeitador e amável e bom para com todas as pessoas. Porém, dotado de um notável carisma profético, exerceu a sua missão de profeta com arrojo e lucidez, energia e serenidade, denunciando corajosamente e sem curar dos sofrimentos que a sua atitude lhe poderia pessoalmente acarretar, todos os desvios, os erros, as injustiças, onde quer que estivessem, nos homens ou na sociedade, no Estado ou

na Igreja. Um autêntico e verdadeiro cristão, consciente de que o seu dever fundamental é o de amar os homens e odiar o pecado, sempre e em toda a parte.

Quem escreve estas linhas conviveu intimamente e durante muitos anos com o Padre Alves Correia. Ligava-nos uma profunda e sincera amizade, que vinha desde há muito (éramos conterrâneos) e que nos uniu sempre muito estreitamente, apesar da grande diferença de idade (mais de vinte anos). Eu era ainda muito jovem, tinha apenas deixado de ser criança, quando ouvi a primeira palestra pública do Padre Alves Correia, num dos numerosos Congressos que se realizaram em Braga (eu estudava então no Colégio de S. Tomás, à rua Visconde de Pindela), durante o arcebispado de D. Manuel Vieira de Matos. Já não recordo nem sequer o assunto da comunicação do Padre Alves Correia ao Congresso. Mas lembro-me perfeitamente — nunca mais as pude esquecer! — das palavras pronunciadas pelo grande Arcebispo na breve apresentação que dele fez à assistência:

— «Vai falar o Padre Alves Correia. Não percam nada do que ele vai dizer porque tudo será muito importante. Olhem bem para ele. Verão que ele tem os olhos muito grandes. Por isso vê muito mais, e muito mais longe do que nós. Ouçamo-lo».

De facto, assim era. O Padre Correia tinha os olhos muito grandes, e não só os olhos do seu rosto, mas sobretudo os olhos da sua inteligência e da sua intuição: os olhos da sua fé. Via muito mais e muito mais longe do que todos nós. Com esta expressão sensível e impressionante se referia o então Primaz das Espanhas ao carisma profético de que Deus dotara o Padre Alves Correia e que este exercia de maneira autêntica e perfeitamente evangélica.

São conhecidas as suas denúncias de carácter social e político. Não insistiremos nelas. São menos conhecidas (e por isso a sua apresentação mais facilmente deformada) as suas denúncias de feição eclesial. As suas obras são pouco lidas, e à parte a *Largueza do Reino de Deus*, quase se pode dizer que são desconhecidas do grande público. E, para além dos livros, a grande parte, a quase totalidade da imensa obra do Padre Correia encontra-se dispersa em artigos de jornais e revistas — milhares de artigos, em dezenas de publicações — de Portugal e da América. A própria *Largueza* ficou quase

totalmente desconhecida durante o tempo da sua publicação, em artigos soltos, no *Reinado Social*, e só depois de aparecer em volume é que foi descoberta e fez algumas ondas. Mais interessantes (e mais profundas) são a *Vida mais alta* e o *De que espírito somos*. Sem falarmos das suas obras de carácter missionário.

Um autêntico precursor: na sua imensa obra dispersa, ele previu e anunciou a quase totalidade das reformas que o Concílio do Vaticano adoptou e mandou pôr em prática. Tinha, quando morreu, um outro livro em preparação, que nunca foi publicado. E é pena, pois teria sido valiosíssimo como mostra da sua visão profética. Dera-lhe o título de *Memórias de um sacristão* e nele era prevista praticamente toda a reforma litúrgica depois adoptada pelo Concílio e que hoje temos em prática.

Neste, como nos precedentes, como na maioria dos seus artigos, denunciava e criticava os desvios, erros e abusos que feriam a sua sensibilidade cristã. Mas sempre «por bem», na linha de Cristo e por amor de Cristo: evangelicamente. Porque o Padre Alves Correia era um bom. Toda a vida o foi. Desde que, ainda pequeno, decidira ser missionário e entrara para a Congregação do Espírito Santo, a fim de se dedicar inteiramente a Deus e aos irmãos, nunca mais se desviou dessa rota. Muitas vezes sendo vítima (até no próprio «caso» que o levou ao exílio, em 1945), sendo vítima da sua bondade e da confiança que depositava nos que se diziam seus amigos... e lhe não mereciam a sua confiança de homem bom: apenas procuravam servir-se dele, tantas vezes ludibriando-o, a fim de cobrir os seus interesses, muitas vezes inconfessáveis.

## 2. Missionário, Professor e Escritor

Joaquim Alves Correia nasceu em Aguiar de Sousa, em 5 de Maio de 1886, de onde, acabada a escola primária, abalou para Ermesinde a frequentar o Colégio da Formiga, então dirigido pela Congregação do Espírito Santo. Ali e em Sintra fez os estudos secundários e filosóficos, tendo ido frequentar o curso teológico a Paris.

Findo este, em 1911 deveria voltar a Portugal, a fim de partir para as missões de Angola. Mas não pôde: a República,

então na plena euforia da sua fase persecutória, não queria padres nem missionários. Nem na Metrópole nem nas colónias. Teve de ir para as missões da Nigéria. Foi este o seu primeiro exílio político.

Só voltou a Portugal em 1919, depois que os decretos de Rodrigues Gaspar tinham limado os mais acerados colmilhos da Lei de Separação e tomado mais a sério as responsabilidades da Metrópole na promoção do Ultramar.

Foi então que começou a revelar-se a sua vocação de escritor. Fundou e dirigiu durante vários anos a revista de animação missionária: *Missões de Angola e Congo*.

A partir de 1922 e até ao segundo exílio, apenas com um intervalo de 3 anos (1932-35) em que foi Reitor e Professor no Seminário das Missões de Viana do Castelo, foi, em Lisboa, o Procurador das Missões, continuando sempre, além do trabalho da Procuradoria, a sua actividade de escritor.

Ali o encontrou a tempestade de 1945, em que mais uma vez houve quem abusasse da sua bondade e da sua boa fé. O Padre Alves Correia, que se poderia ter justificado publicamente, não o fez, e preferiu sofrer em silêncio, a fim de não prejudicar terceiros... nem aqueles que o haviam prejudicado a ele. Aceitou de boa vontade o lugar que lhe foi oferecido, na América, junto da colónia portuguesa de San Diego, na Califórnia, e para lá partiu, em 17 de Fevereiro de 1946, a bordo do «Constellation» da Pan-American. A viagem foi tormentosa, pois o avião foi retido duas vezes, na Irlanda e na Terra Nova, por tempestades de neve. Só na tarde de 19 ele pôde de novo encontrar-se em sossego e em atmosfera familiar, entre confrades, na comunidade espirítana de Nova Iorque e depois na de Washington, donde, alguns dias mais tarde, partia para San Diego.

Demorou pouco ali, apesar de gostar do trabalho e de ter começado a grangear inúmeros amigos. Os americanos, mal se aperceberam do seu valor, procuraram logo aproveitá-lo da melhor maneira. Em 1947, foi nomeado professor de sociologia na Universidade Duquesne, em Pittsburgh, onde ficou até morrer, a 1 de Junho de 1951.

Apesar das dificuldades da língua — o Padre Alves Correia falava o inglês na perfeição, quanto a gramática e sintaxe, mas

nunca conseguiu pronunciá-lo bem — sabia pôr nas suas lições sempre qualquer coisa de pessoal que encantava os ouvintes. Além disso, a prontidão e finura das suas respostas desarmavam prontamente quem quer que pretendesse tirar partido da sua má pronúncia. Um dia, ele teve de corrigir um dos alunos, cuja gramática era abominável. Este, abespinhado, observou-lhe que quem tão mal pronunciava o inglês não tinha o direito de fazer observações daquelas. O Padre Correia retorquia prontamente: Meu caro moço, eu sou incapaz de pôr ovos; mas sei muito bem distinguir os bons dos maus! ...

Os seus trabalhos de professor não estancaram a sua actividade de escritor. Continuou colaborando activamente em jornais e revistas, sobretudo na imprensa portuguesa dos Estados Unidos, mas também em francês e inglês. Os americanos estavam admirados com tamanha actividade e, com a inclinação que se lhes conhece para a estatística, avaliaram em mais de 500 os artigos publicados naqueles 4 anos de Pittsburgh ... O último dos seus artigos, *Political Christianity*, foi publicado no *Catholic Worker*, apenas duas semanas antes da sua morte.

### 3. Homem de Igreja: dois testemunhos

Teve questões com a política. Sem culpa própria, e por ter cumprido sempre integralmente o seu dever. Mas não as pôde evitar. Como as não pode evitar qualquer profeta. Este tem de denunciar erros e desvios, abusos e injustiças; e os homens da política, como, em geral, os grandes deste mundo, não gostam disso. O Padre Alves Correia denunciou os erros, desvios, abusos do Salazarismo, como denunciaria hoje os erros, desvios e abusos do regime que lhe sucedeu. Com a mesma coragem e a mesma serenidade. Perseguido também, naturalmente, pelos mesmos ódios.

Mas não teve nunca questões com a Igreja e é lastimável que haja quem o tenha dito, porque isso não corresponde à verdade. Decerto, ele denunciou erros, desvios e abusos. Cumpriu a sua missão e o seu dever. As autoridades da Igreja reconheceram-lhe a razão e muito mais do que naquela altura ele poderia supor. Pois que o Concílio, então imprevisível, veio a confirmar a maior parte das suas previsões. Mas as suas obras

trazem já todas o «Imprimatur» da autoridade eclesiástica; e a grande, a imensa maioria dos artigos publicados pelo Padre Alves Correia o foi em jornais e revistas religiosos e aprovados pela autoridade eclesiástica.

Das autoridades da sua Congregação missionária teve sempre também total aprovação. Vamos excepcionalmente, e em defesa da memória sagrada do Padre Alves Correia, que nós todos, os seus confrades, profundamente veneramos, fazer apelo aos arquivos da Congregação e citar as próprias palavras de dois relatórios confidenciais:

Em 1945, aquando do «caso» que o levou à América, o Provincial, informando o Superior Geral da Congregação do andamento da questão, dos motivos do conflito e da proposta solução, acentuava energicamente que a saída do Padre Alves Correia para a América se devia a motivos puramente políticos; «quanto ao resto, é preciso dizer que o Padre Correia é um religioso exemplar, de uma vida sobrenatural intensa, cheio de bondade e de caridade para com toda a gente, de um coração transbordante de campanha para com todos os pobres e os desvalidos».

Os mesmos tons são assumidos pelo Provincial da América, após a sua morte: «como sacerdote, o seu zelo não tinha limites, como religioso, era um exemplo de sacrifício, de pobreza, de amor ao trabalho».

Esta diferença entre um e o outro foro, viria a marcar-se curiosamente, de maneira inesperada, logo após a sua morte. Em Junho de 1951, poucos dias após esta, os missionários do Espírito Santo organizaram, na sua capela da Rua de Santo Amaro, um solene officio fúnebre, em sua memória. Devidamente anunciado nos jornais.

Estiveram presentes, além dos seus confrades e alguns outros sacerdotes, várias delegações de outras Congregações religiosas e missionárias. Do foro civil ... apenas duas pessoas: Correia Marques, director de *A Voz* e monárquico, portanto adversário político do Padre Correia, mas amigo sincero, e o Dr. Raul Rego, seu antigo aluno e hoje ainda felizmente vivo. Mais ninguém. Os outros, os oportunistas, tinham-no já esquecido. Naquela altura, o Padre Alves Correia já lhes não podia servir os interesses.



## IRLANDA DO NORTE: O DIFÍCIL DIÁLOGO

por ALFREDO DINIS

O ano de 1986 começou de maneira trágica na Irlanda do Norte. Imediatamente após á meia-noite do dia 31 de Dezembro passado uma bomba accionada a distância matava dois polícias. Este acontecimento constitui provavelmente o trágico prelúdio de mais um período de violência por parte do Exército Republicano Irlandês (Ireland Republican Army - IRA), não só em continuação da sua luta contra o Governo inglês, mas também em reacção contra o recente acordo político assinado em 15 de Novembro do ano passado entre os Governos da Inglaterra e da República da Irlanda. Este acordo, destinado em princípio a reduzir a influência do IRA, a reconhecer os direitos sociais, políticos e económicos da minoria de tradição católica, bem como a promover a concórdia entre esta minoria e a maioria de tradição protestante, provocou logo desde o início violentas reacções tanto da parte católica como da parte protestante. O actual ambiente parece mais explosivo do que nunca, e o desejado diálogo mais uma vez adiado. Para se compreender esta situação, bem como as reacções ao acordo anglo-irlandês e a (ir)relevância do elemento religioso no conflito que opõe as duas comunidades de diferentes tradições cristãs, é indispensável conhecer os antecedentes históricos, os quais explicam as feridas há muito abertas e que se têm revelado extremamente difíceis de sarar.

### 1. Os antecedentes históricos do conflito

A presença de colonos ingleses, oriundos particularmente da Escócia, data do século XII. Em 1541 o monarca inglês Henrique VIII foi proclamado «Rei da Irlanda para sempre unida à Inglaterra». Os nativos irlandeses não aceitaram este facto e revoltaram-se. Os escoceses, presentes especialmente na região norte, ajudaram o soberano inglês a dominar a rebelião, tendo recebido como recompensa grande número de terras confiscadas aos irlandeses, bem como inúmeras regalias económicas e sociais.

Os colonos escoceses estão na origem da actual comunidade protestante da Irlanda do Norte, e este facto é muito importante porque permite compreender:

— o forte sentimento lealista dos protestantes em relação à Inglaterra;

— o conflito que desde há séculos opõe as duas comunidades, conflito que é de natureza tanto religiosa, como igualmente económica e política, visto que a maioria protestante tem dominado sempre em todos os campos, por vezes de forma discriminatória e prepotente;

— o forte sentimento nacionalista dos católicos, sentimento igualmente de raiz religiosa, económica e política.

Quando no séc. XVIII a Irlanda aderiu ao protestantismo, os católicos foram relegados para cidadãos de segunda classe: excluídos da vida pública, impedidos de comprar terras, de possuir cavalos de valor superior a duas libras, de obter qualquer tipo de especialização profissional, etc. Por tal motivo, eles permaneceram essencialmente camponeses, cultivando sobretudo terras cujos proprietários viviam em Inglaterra, e pagando pesadas taxas pela exploração agrícola. Em 1750 apenas 7% da terra cultivável pertencia aos católicos. Este sistema de exploração e domínio provocou um forte movimento de resistência por parte dos católicos, o qual está de certo modo na origem do IRA, criado em 1919, e responsável pelo actual clima de violência armada.

Em 1845 os irlandeses sofreram os efeitos de uma terrível fome provocada pela drástica redução da produção de batata, elemento base da sua dieta alimentar. Obrigados a vender a colheita de cereais para pagar as taxas aos proprietários ingleses, os camponeses ficaram desprovidos de alimento. Cerca de um milhão morreram e outros tantos emigraram para a América do Norte. Este facto é igualmente significativo já que permite compreender o apoio que o IRA recebe da comunidade irlandesa emigrante na América.

Em 1921 a Irlanda adquiriu a sua independência da Inglaterra, mas a região norte (Ulster) ficou com um governo próprio ligado à Inglaterra, devido à pressão da comunidade protestante que era, e continua a ser, maioritária (actualmente cerca de um milhão, o dobro do número de católicos). Por tal motivo,

a comunidade católica norte-irlandesa continuou na mesma secular situação discriminatória, no que respeita aos direitos sociais, económicos e políticos. E assim, em 1969 os católicos organizaram fortes manifestações de protesto. Os militares ingleses são para ali enviados, oficialmente com o objectivo de proteger a minoria católica face à reacção protestante. E ainda hoje lá estão.

Em 1972 a violência armadã atingiu o seu auge, com 12.481 atentados. O número de militares e polícias ingleses ali presentes era de 21.200, o dobro do actual. A situação deteriorou-se rapidamente, e em 1974 o governo do território passou directamente para as mãos do Governo e Parlamento ingleses, e é esta a situação que ainda hoje se mantém. É certo que existe no Ulster uma Assembleia Regional eleita em 1982. Mas os católicos eleitos, sendo uma minoria e considerando inútil a sua participação naquele órgão de poder, boicotaram desde então as reuniões da Assembleia, a qual ficou assim praticamente reduzida a um mero local de encontro da maioria protestante, sem qualquer impacto na vida política do território.

## **2. O recente acordo anglo-irlandês**

O acordo assinado entre os Governos da Inglaterra e da República da Irlanda prevê que o Governo irlandês seja normalmente consultado em matéria de maior relevo para a vida política do Ulster. Este elemento do acordo foi sem dúvida o que despoletou as violentas reacções tanto da maioria protestante como do IRA. A reacção protestante é naturalmente fácil de compreender. A do IRA pode à primeira vista parecer contraditória, mas ela é perfeitamente compreensível, tendo em conta a natureza ideológica deste grupo paramilitar. O IRA opõe-se de facto a toda e qualquer interferência do actual Governo irlandês na vida política do Ulster porque, embora lutando por uma República Irlandesa unida, ele luta igualmente pelo estabelecimento de um regime político totalmente diferente do actual. O IRA inspira-se de facto na ideologia marxista e o seu objectivo é o estabelecimento de uma «democracia popular» em todo o território irlandês. Como tal, a sua acção violenta não tem nenhuma base religiosa. O factor reli-

gioso só indirectamente (isto é, enquanto elemento de uma comum tradição cultural) tem a ver com a actual luta armada conduzida pelo IRA. A oposição deste grupo paramilitar ao acordo anglo-irlandês explica-se pois facilmente. Além disso, a cooperação entre a polícia inglesa e a irlandesa vem limitar consideravelmente a liberdade de movimentos, tanto de pessoas como de armas e explosivos, sobretudo através da fronteira entre a Irlanda e o Ulster. De qualquer modo, é fácil compreender que o IRA não representa o sentir da maioria dos católicos norte-irlandeses.

Um outro elemento do acordo, tão fundamental quanto explosivo, é sintetizado pela palavra-chave «devolver», a qual ocorre repetidamente ao longo do texto: devolver aos norte-irlandeses o poder político actualmente exercido pelo Governo e Parlamento ingleses. Embora reconhecendo que a vontade lealista da maioria de tradição protestante deve ser respeitada, o acordo sublinha a necessidade de promover os direitos da minoria católica, e deixa aberta a possibilidade de uma futura mudança política, a qual naturalmente só poderá ser a integração política do território na República da Irlanda, quando for esse o desejo expresso da maioria dos seus habitantes. Ora este é outro elemento que desagrada profundamente aos protestantes. Em primeiro lugar, porque a mera hipótese de uma separação política da Inglaterra não pode ser interpretada por eles senão como um «traíçoeiro abandono» por parte da mãe-pátria. Em segundo lugar, porque o número de católicos aumenta actualmente a uma taxa consideravelmente superior à dos protestantes, e a projecção demográfica prevê para o ano dois mil uma igualdade numérica entre as duas comunidades. A partir daqui, a reunificação do território irlandês será praticamente inevitável.

### **3. A reacção da comunidade protestante**

A primeira reacção da comunidade protestante à assinatura do acordo anglo-irlandês foi a demissão em bloco dos seus quinze representantes no Parlamento inglês, no qual Sinn Fein (expressão política legal do IRA) tem um deputado (sistematicamente ausente!) e o Partido Laborista e Social Democrata (Social Democrat Labour Party - SDLP, católico) dois. A demissão

dos deputados protestantes levou à convocação de novas eleições em 23 de Janeiro último. Os principais partidos políticos concorrentes foram os Unionistas Oficiais e os Unionistas Democráticos (protestantes), o SDLP e Sinn Fein. Os Unionistas pretendiam transformar estas eleições numa demonstração maciça de apoio da maioria do eleitorado protestante à sua oposição ao acordo anglo-irlandês, e este objectivo foi largamente atingido. Mas apesar desse apoio maciço, os protestantes perderam um lugar no Parlamento inglês, em favor do Partido Laborista, que dispõe assim de dois representantes.

A comunidade protestante tem realizado contínuas manifestações de protesto, na esperança de conseguir o anulamento do acordo, objectivo que parece altamente improvável. Apesar de tudo, os protestantes estão praticamente a preparar-se para a eventualidade de uma luta armada contra o próprio exército inglês ou para uma guerra civil. Eles dispõem de duas organizações paramilitares, a Força Voluntária do Ulster (Ulster Voluntary Force), e o Exército Democrático do Ulster (Ulster Democratic Army), e estão actualmente a organizar «clubes» (Ulster Clubs) que funcionam como células locais de uma rede que se estende por todo o território, contando com cerca de 10.000 membros, e cujo objectivo é o de manter a comunidade protestante alerta, organizada e preparada para a eventualidade de um confronto armado.

Embora uma eventual integração do Ulster na República da Irlanda signifique entre outras coisas a diminuição do nível de vida na região norte, visto que a actual consistente assistência financeira da Inglaterra (cerca de um bilião e meio de libras por ano) não poderia continuar, o motivo mais frequentemente invocado pela comunidade protestante para justificar a sua oposição ao acordo anglo-irlandês é o desejo de preservar a sua identidade cultural, na qual os elementos histórico, político e religioso convergem de forma indissolúvel.

#### 4. A reacção da comunidade católica

O Partido Laborista reagiu favoravelmente ao acordo, e pode naturalmente afirmar que o facto de ter conseguido eleger mais um deputado no Parlamento inglês manifesta o apoio de

uma grande parte da minoria católica à sua posição política e, por conseguinte, ao acordo anglo-irlandês.

O Exército Republicano Irlandês reagiu negativamente, como não podia deixar de ser e pelas razões já enumeradas. Face à diminuição da sua base eleitoral e à crescente dificuldade de movimentos, o IRA tem continuado os seus atentados, dirigidos especialmente contra a polícia inglesa. Desde a assinatura do acordo até meados de Fevereiro de 1986 (cerca de três meses), o número de explosões provocadas pelo IRA (36) duplicou em relação a igual período do ano anterior, causando a morte de 14 pessoas (contra 11 naquele mesmo período).

##### 5. O difícil diálogo

O diálogo entre as comunidades católica e protestante na Irlanda do Norte parece assim cada vez mais difícil. Muitos perguntam como é possível uma tal situação, visto que se trata de duas comunidades religiosas cristãs, embora de diferentes tradições. Dois elementos permitem compreender esta situação de impasse. Em primeiro lugar, o facto de o elemento religioso estar indissolivelmente ligado a outros factores nomeadamente históricos, políticos e económicos, como se disse. Em segundo lugar, a natureza anti-ecuménica dos protestantes irlandeses, particularmente expressa pelo seu intransigente pastor Ian Pasley, para o qual o Papa continua a ser uma espécie de «enviado do diabo». É certo que o Partido do Rev. Pasley (Unionistas Democráticos) é minoritário no interior da comunidade protestante (3 deputados no Parlamento inglês, contra 11 dos Unionistas Oficiais), mas os protestantes não conseguiram ainda renunciar, por exemplo, a um grande cortejo anual com o qual celebram ruidosamente a sua vitória contra os católicos nas lutas que se sucederam à Reforma, insistindo em desfilar com estandartes, fanfarras e tambores através das zonas residenciais tradicionalmente reservadas aos católicos.

A impossibilidade de diálogo a nível político torna praticamente irrelevante a existência não só da Assembleia Regional como também de um pequeno partido político, o Partido da Aliança, constituído por católicos e protestantes. As dificuldades de diálogo ao nível social e religioso tornam por outro lado difícil, senão mesmo impossível, a realização de matrimónios

mistos e de um sistema educativo comum, impedindo assim a acção de dois importantes factores de integração social. As poucas iniciativas tendentes a superar esta situação têm tido um impacto reduzido. Do Movimento pela Paz, criado em 1977 por um grupo de corajosas mulheres católicas e protestantes, e que recebeu inclusivamente o Prémio Nobel, hoje só resta a memória. O diálogo continua bloqueado.

## UMA EDIÇÃO DA POESIA DE FERNANDO PESSOA

por JOÃO MAIA

Uma, digo eu. Porque, a cinquenta anos da morte de Fernando Pessoa, as edições enxameiam para acorrer à gula dos leitores. Poeta que, em vida, apenas publicou um volume de poemas — a *Mensagem* — mal se poderia conjecturar que viesse a constituir uma espécie de supermercado poético onde se acotovelam liceístas, universitários, leitores avulsos e gente de fora parte, estrangeiros curiosos e conspícuos *scholars* alvoçados com este fenómeno de um poeta a universalizar-se.

De facto, é hoje Fernando Pessoa o escritor português mais lido e mais estudado no mundo. Deixou o poeta para cima de vinte e sete mil manuscritos numas arcas verdadeiramente grávidas de um peso de poesia para o futuro. Neste ponto de não rasgar papel escrito, teve Fernando Pessoa algo de árabe. O árabe, melhor dito, o muçulmano de estrita observância, não rasga nenhum papel. Varre-o, mas não o rasga. É que pode nele estar escrito o nome de Alah! Fernando Pessoa era um frenético homem de escrita. Até em mortalhas de cigarro escrevia poemas; e não rasgava nada. Já saíram vinte volumes das famigeradas arcas e estamos longe desta Carrara ter desentranhado todos os blocos ...

*Ut pictura poesis*, disse o preceptista latino. Não sei porque não disse escultura. Mas vê-se que já a dois mil anos do senhor Benedetto Croce a baralhada das artes acusava as suas afinidades e parentescos. O conjunto da Obra de um grande poeta é como o bloco donde os intérpretes e críticos fazem sair o seu poeta. Dizem que Miguel Ângelo ia ele mesmo a Carrara e

escolhia, de antemão, os blocos que de longe preludiavam as suas criações. E acompanhava-os até Roma. Ali, ficava o escultor diante da sua pedra. Depois, dos mármoreos iam saindo as figuras ou era ele que as metia lá? Resolva quem souber. Mas o certo é que do conjunto da Obra de um poeta de génio é que há-de sair a vera efigie (ou mais que uma) do poeta, do criador literário. Seja isto dito para relevar a importância da altura de Fernando Pessoa. É que só depois de uma Obra dessas se pode ficar na expectativa de interpretações abrangentes e cabais.

Ora, a Casa Lello & Irmão, editores, encomendou a dois especialistas de Fernando Pessoa o cuidado de prepararem em três volumes de papel bíblia a Obra em prosa e verso do mais genial poeta português dos tempos modernos. Ocupamo-nos aqui do I vol. que recolhe a Poesia de Pessoa debaixo de uns critérios tão amplos e de tão sensata cordura que logo a simples colecção e ordenamento constitui um patamar pedagógico de perfeita coerência e exactitude.

Com efeito, desde as primeiras manifestações da produção poética pessoana, recolha completa da poesia ortónima, e compilação da poesia heterónima e semi-heterónima, com a adjução de alguns inéditos e do que andava avulso, temos aqui o *corpus*, o tal bloco de Carrara, mas já com todas as incisões do génio de Fernando Pessoa. Pode ter ficado de fora alguma argalha, pode ainda dormir nas arcas alguma esquirola com revéberos de ouro, coisa para algum investigador futuro se gozar; mas a Obra como tal, desdobrada e esolarecida, está diante dos nossos olhos a desafiar a leitura e a hermenêutica. Os dois especialistas que levaram a bom termo o cometimento são António Quadros e Dalila Pereira da Costa.

A introdução é, portanto, destes escritores.

1. Em cerca de cento e trinta páginas, António Quadros traça o risco biográfico de Fernando Pessoa. Filtrando os acontecimentos para dentro da Obra e, aqui, nomeadamente da Poesia, bem podemos dizer que António Quadros escreveu, mais uma vez, um original ensaio de qualidades pedagógicas que não hesitamos em chamar clássico. Brilham nessa introdução



virtudes exegéticas que nem sempre acompanham estudos ambiciosos de Pessoa.

Primeiro que tudo, a positividade de um conhecimento exaustivo de tudo o que diz com a formação de Fernando Pessoa. Depois, e maravilhosamente apontadas, algumas pela primeira vez, as incidências que cortaram vida tão agitada por ventos e destinos contrários, incidências que vieram fermentar ou temperar o magma interior de um espírito tão vasto e tão sensível à mínima agitação da natureza ou da alma. Neste ponto, António Quadros, com juízo verdadeiramente equânime, sem exagerar nem omitir (como muita vez acontece!) distende, a nossos olhos, o itinerário do poeta da orfandade às escolas, das escolas à vida solitária e em tudo excepcional que ele escolheu ou lhe coube.

Mas há mais. Fernando Pessoa, na sua integralidade é um poeta inacessível a intérpretes meramente literatos. É um poeta profundo, de uma originalidade que a cada passo se adianta ao tempo, se aparta e se oculta e morde, de contínuo, em temas existenciais verdadeiramente incompreensíveis na época em que escrevia. António Quadros, discreta mas firmemente, como pensador de índole filosófica que é, sublinha os veios e tendências de Poeta tão preocupado com o futuro individual e colectivo. E mostra, com as transcrições das cartas a Côrtes-Rodrigues, como o próprio Pessoa teve consciência que o seu papel exorbitava da esfera do simples literato. Que havia uma missão a realizar, que era toda a vida que pedia a lavrança do génio e daí as notas de uma busca transcendente de qualquer inominada solução para a vida pequena, para a vida trivial, para a vida estragada por ele e pelos demais ...

Quanto ao problema religioso de Pessoa, cremos que António Quadros ainda não disse a última palavra. Consideramos isso um bem. As suas cautelosas e discretas referências a problema que tanto assomou ao local da consciência pessoana, permitem-nos esperar de António Quadros um estudo aprofundado, que só ele, talvez, esteja em acção de realizar proximamente. É caso para dizer que tem de entrar-se na *Floresta do Alheamento*, pois que, longe de uma prática religiosa, só a baforadas de génio o problema religioso de Fernando Pessoa, se não pode esquivar-se à vista das suas grandes poesias,

não se pode resolver com sentenças pias ou desencabrestadamente agnósticas.

Deus é maior que nós o fazemos e o lagar das dores e angústias humanas não se pode sondar com a corda do poço no nosso quintal. Fernando Pessoa, em hora atra, escreveu algum poema blasfematório. Mas em horas de uma dulcidão afectiva e transparente disse que tinha sede de Deus e rezou a seu modo. O avesso do seu niilismo pungente tocou-o ele às escuras. Porque manifestou ele, em prosa mais que poesia, um arrenegamento tão áspero contra igrejas e contra o catolicismo? Coisas, diria Machado de Assis! A vida só se vive uma vez, e o momento em que se vive é como os carros armadilhados dos terroristas: dispara uns balázios que se aninham no subconsciente e lá ficam a carregar o ferido de inibições.

Excelente introdução a de António Quadros, o qual parece se sentiu recompensado de a escrever, pois que a sua última página vem raiada de um patético que actualiza o poeta para inspirador das afiras em que vivemos hoje!

2. A introdução de Dalila Pereira da Costa pareceu-nos, por igual, à altura de obra tão benemérita, como é esta da edição vultosa do maior poeta português moderno. Ao ler as suas páginas, veio-nos ao pensamento a observação antiga de que as grandes Obras são como o Reino dos Céus que padece violência e só os audazes o conquistam. Com efeito, a obra de Fernando Pessoa constitui, debaixo do esplendor criativo de génio, um acervo de questões e de problemas que se não compadece, para se apreciar a fundo, com uma leitura ligeira e perfunctória.

Esbarrou o poeta, em seu dia, com um leitorado que ressonava as suas sestras sob a *Lua de Londres* de João de Lemos. Hoje mesmo, ainda há compadres que julgam a poesia pelas rimas e amavios dalgum trovista mais improvisativo. Ora Fernando Pessoa é um poeta metafísico, um filósofo à antiga, um pré-socrático à Heráclito, a despedir sentenças e fragmentos, irradiação de algum *logos* que a todos habita e nele era sensível.

Dalila Pereira da Costa, com agudo e sistemático empenho, divide toda a poesia de Pessoa em poesia branca e poesia negra. O niilismo de Pessoa que tanto o fizera sofrer parece

que não deve ser para os vindouros um simples desfrute de bons versos. Seria uma traição ao poeta mais do que à poesia. O reverso do niilismo é o *Todo* dos Místicos. Não impressionaria tanto a gelada desesperança de Pessoa se, veladamente, quem lê não tivesse rebate de que existe uma Fonte de recurso para o coração quebrado.

«*A esperança / como um fósforo ainda aceso / deitei ao chão ...*». Sintetiza este verso de Pessoa um desalento extremo. Ficar na sua literalidade seria ceder à poesia negra. Mas Dalila Pereira da Costa inolina-se, e bem, para dizer que a poesia da esperança de Pessoa é a destinada a dar seu fruto num futuro cheio de possibilidades quer do homem individual quer da colectividade que Pessoa muita vez se sentiu propenso a considerar como um só homem, aproximando-se, por aí, duma visão cristã de raiz paulina.

Dalila Pereira da Costa é uma especialista no ocultismo que tentou, em formas variadas, Fernando Pessoa. Na poesia de Pessoa esboçam-se veredas penumbrosas que nem ele mesmo seguiu até ao fim e compete ao leitor ou corrigir ou desvendar melhor. Porque entendamo-nos: o leitor, seja ele qual for, não se entrega de todo a génio nenhum, seja ele Homero, Dante Luís Vaz ou Fernando Pessoa. A grandeza dos génios não é para manietar ninguém. Por isso a proposta de interpretação que dá Dalila Pereira da Costa é um modelo de defesa de um Pessoa de poesia branca, com um papel para o futuro do homem português e com mensagem viridente e promissora.

É ele, sem dúvida, o maior poeta português moderno, com mais poder de engodo sobre a juventude e o mais escutado internacionalmente. Uma das razões é que há um *dito* em Pessoa, como o houve nos poetas da Presença. Quer dizer, eram todos eles poetas que visavam a intimidade agónica do homem problemático. Depois as vanguardas tomaram o caminho da exploração do texto aberto, cheio de imagens que o leitor utilizasse por sua conta e risco, que directamente não propunham problemática pessoal. Daí serem os livros todos parecidos uns aos outros. É chover no molhado.

Fernando Pessoa alteia-se cada vez mais no horizonte cultural quer de Portugal quer da América e da Europa, e anda

já pelo Japão. Estamos diante de um facto que tem o seu valor e a sua dinâmica. Este I volume da Lello, com toda a Poesia de Fernando Pessoa, é um autêntico marco de timbre pedagógico em tudo enobrecedor da cultura portuguesa.



## O BÉBÉ-PROVETA QUE ME FALOU EM SONHOS

por LUIS ARCHER

O bebé-proveta de 25 de Fevereiro passado trouxe-nos, além do mais, o frenesim informativo das entrevistas e textos por telefone, dos preconceitos jogados à queima-roupa, e dos artigos esfacelados e transcritos sem dizer água-vai ...

Confrontaram-se mutuamente o tecnicismo asséptico dos cientistas, o geometrismo dedutivo dos moralistas, a intelectualidade abstracta dos pensadores, e as espreitadelas jornalísticas à cata de escândalos, controvérsias ou complexos de Galileu.

Por entre a agitação desses dias, alguém meteu por debaixo da minha porta, mesmo à boquinha da noite, a sageza diferente e bem mais sublime de Michel Quoist. E eu li:

*Hommes savants, et vous tous responsables des hommes,  
Ecoutez-le chanter, le petit enfant de demain :*

*De toute éternité j'attends, désir vivant du Père,  
de partir en voyage pour mon long pèlerinage.*

*Je viens de loin,  
Je viens d'ailleurs,*

*Je suis en route,  
en route depuis toujours.*

*J'ai besoin pour naître, d'un père qui soit mon père, et  
Père et mère, qui me portent en leur coeur,  
d'une mère qui soit mienne,*

*Bien avant qu'en leurs bras, ils ne puissent me porter.  
Mais je ne veux pas naître, de graines sélectionnés aux  
laboratoires des magiciens*

*pas même de semences données, par de généreux inconnus  
qui offrent leur surplus.*

*J'ai besoin d'être fait dans un long cri d'amour,*

*rendez-vous réussi,  
 stupéfiante rencontre,  
 racine de bonheur, en la chair plantée.*  
*Mais je ne veux pas naître, en vos éprouvettes sans coeur,  
 d'une étreinte glacée, de parents sans bras, sans lèvres,  
 et sans chair vivante.*  
*J'ai besoin du ventre chaud de ma mère, pour me blottir dans l'ombre,  
 et du battement de son coeur, qui rythme mon voyage,  
 vers la sortie du port.*  
*J'ai besoin des mains, des lèvres de mon père, sur le corps de ma mère,  
 et de ses mots d'amour qui pleuvent sur ses dunes,  
 comme la rosée de nuit sur les bourgeons naissants.*  
*Mais je ne veux pas de ventre de location, où j'entendrais des chants  
 que je n'entendrais plus,*  
*Encore moins de sinistres congélateurs, où tremblant de solitude,  
 j'attendrais la chaleur d'un amour disponible,  
 sous les yeux sans regards, de voyeurs appointés  
 qui ne savent plus que faire de mes trop nombreux frères.*

(Michel Quoist, *Parle-Moi d'Amour*,  
 Ed. Ouvrières, Paris, pp. 199-200)

Esta voz distante e diferente continuou-se por páginas e páginas. E então, durante essa noite, ela me apareceu em sonhos e me falou assim:

«Eu ouvi os teus princípios, raciocínios, deduções, conceitos e preconceitos, como quem capta estridulações monocórdicas de mundos longínquos.

Agora, trouxe-te à verdade do sonho, à policromia do escuro, e à multidimensionalidade ondulante e etérea da forma, para que entres no mundo verdadeiro do meu viver polissinfónico, em que o calor do sol tem a profundidade negra do mistério da noite.

Temporariamente te liberto da luz ofuscante e álgida do tecnologismo, que lança sobre o viver a nitidez pobre e a exactidão esquelética do conhecer intelectual e científico. Esse é o vosso triste mundo. E o meu medo foi que me tenhais trazido, tão cedo, para ele. Por alguns poucos dias vivi, em susto e calafrio, a ofuscação álgida do vosso mundo *in vitro*, que não é o meu.

É que eu vinha do marulhar das águas profundas e do caos primitivo. Ainda não havia nem dia nem noite, nem sol nem estrelas, nem teorias nem conceitos. Era só o Amor. Eu ainda

não era. Mas vi Aquele que era, e que, pairando sobre as águas, dizia 'faça-se'. Dos Seus dedos, antes ainda doutros dedos, recebi a herança e o jeito dos nucleotídeos, o sonho e a promessa do que ainda não era mas haveria de ser.

E quando os humanos jogaram sortes sobre mim, e uniram o que era diferente e desde sempre sonhara unir-se, os dados caíram, no chão, do lado em que estava escrito que caíssem. E nas pontas desses dedos em acção, vi que estava Aquele que É. Senti-O no arfar da sua respiração, no latejar das suas mãos quentes, e no brilhar pupilante dos seus olhos.

E foi então que recebi d'Ele um programa, um nome para sempre, e um beijo quente de futuro. E ouvi-O dizer para o lado: tudo o que fizerdes a este, que é o mais pequenino dos Meus irmãos, a Mim o fazeis.

Depois, a seguir a este susto da ofuscação álgida, transferiram-me para a escuridão quente do meu mundo. E então, sim. Foi a plantar-me na minha terra em abraço de amor. Foram os céus a rasgarem-se e a regarem-me de vida. Foi a volúpia do germinar e do florir, a verdade do sonho, o diálogo imaginativo da diversificação, o fazer-se do que já era, e o cumprir-se do meu nome.

Até que, um dia, ruíram com estrondo as paredes do meu sonho e do meu mundo. Sob os holofotes da televisão, arrancaram-me para o vosso mundo. Vi os abraços, os risos, as lágrimas e a festa. Pareceu-me sentir que as palmas eram mais por mim do que por vós. Mais pelos meus olhos entreabertos do que pela vossa carreira. O vosso olhar para mim era diferente daquele que fazeis para o objecto e para o instrumento.

E, então, reencontrei os meus genes da primeira hora no brilho dos olhos de meu pai e no jeito de sorrir de minha mãe. E senti, no beijo quente que eles me deram, o amor de quem toca o que é pessoal — não comprado, nem recebido doutro, mas carne da própria carne. Então soube que era *eu*, eu mesmo, inteiro e não dividido. Estava em casa. E perdoei-vos o susto dos dias da ofuscação álgida. Afinal foi bom, neste caso, que assim tenha sido. A vossa tecnologia recolheu um amor ancestral, e deu-lhe voz. Eu redimo-a agora na musicalidade do viver, a latejar nas minhas veias.

No entanto, antes que abras os olhos para a luz científica que te cega, e acordes para o estrépito tecnologista que te ensurdece a melodia do viver, deixa-me dizer-te umas verdades duras. Ouve-me bem ...».

Mas já não consegui ouvir. Acordei estremunhado pelo telefone que, em cesariana precoce, me arrancava, também a mim, do ventre da verdade para os holofotes da televisão. Era, de novo, o mundo dos humanos e da ofuscação álgida: entrevista, técnicas, princípios, raciocínios, deduções, conceitos, preconceitos ...

Meti a cabeça debaixo do chuveiro, a lavar a loucura das palavras que o sage me tinha dito. Como as poderia contar?

E foram precisos dois meses cordatos, a ganhar confiança e compostura, para finalmente as vir aqui dizer. Quem as puder entender, que as entenda ...

## **O HUMANISMO DE UMA UNIVERSIDADE TÉCNICA**

por BAPTISTA DA GRAÇA

Foi para esta ideia que a sessão de abertura do ano académico em Dezembro passado na U. T. L. nos chamou a atenção. Uma universidade que tem como objectivo transformar a vida, a sociedade e o homem, não pode deixar de ser considerada altamente cultural, pois se coloca decididamente nos sectores de cultivo da natureza, da sociedade e do espírito. A própria instituição está vocacionada por natureza para essa tarefa e a sua liderança tem consciência dessa vocação e dessa missão.

Notámo-lo sem possibilidade de nenhuma dúvida na «Intervenção do Vice-Reitor em funções de Reitor, Professor Doutor António Simões Lopes», inserida no opúsculo impresso donde constam todas as intervenções da sessão de abertura. Dava ocasião à reflexão o facto de se comemorarem nessa altura os dez anos do Instituto Superior de Educação Física como escola universitária dentro da Universidade Técnica. Depois da Engenharia, da Economia, da Agronomia, da Veterinária, da Ciência Política, apresentava-se em estado adulto a Educação Física.

E Simões Lopes promete que «a Universidade acompanhará esta sua jovem e promissora Escola com a ponderação que se espera dos irmãos mais velhos, sem regatear os estímulos. Numa Instituição Universitária, toda ela virada para o *desenvolvimento*, o ISEF é a Escola do Desenvolvimento Humano, numa faceta das mais ricas desse mesmo desenvolvimento» (67).

O ter de olhar para uma escola que imediatamente se ocupa do homem concreto deu assim ocasião de reflectir sobre o lugar específico de toda esta universidade numa perspectiva de serviço do homem, ou seja, numa perspectiva humanista de sentido integral. E a colocação veio certa e cheia de clareza, sem complexos e sem pretensões: «Seja-me permitido lembrar que estamos numa Universidade Técnica em que se entende que as *tecnologias* e as *técnicas* são apenas, só podem ser, *instrumentos* do desenvolvimento. A economia, ela própria — e se dela falo é para me referir à minha área de trabalho com a consciência de que não a inferiorizo nem marginalizo por isso, antes afirmo e emancipo a Ciência Económica como ciência *útil* — a economia é apenas e só *instrumental*; outra coisa não podem ser as *tecnologias*; e é *instrumental*, deve sê-lo ao serviço do DESENVOLVIMENTO» (*ib.*).

De notar a declaração final de disponibilidade deste responsável por uma das instituições mais promissoras do país, em ordem ao avanço necessário: «Direi, por isso, a terminar, que a estrutura formadora de recursos, realizadora de investigação e promotora de progresso que é a Universidade Técnica, está dinamizada, já começou de há muito a gerar efeitos multiplicadores, está disponível» (p. 70). No fundo, uma chamada de atenção para a irracionalidade de qualquer desperdício, numa conjuntura como a nossa.

Mas desperdícios *de quê?* «Acreditamos, diz Simões Lopes, na nossa Universidade, como universidade técnica ao serviço do desenvolvimento. Acreditamos possuir nas áreas de trabalho que nos são próprias, para além das escolas mais antigas do país, que continuam a ser as únicas ou as maiores no seu âmbito de acção, o maior potencial de recursos humanos altamente qualificados. Adquirimos dinâmica formativa das mais vivas das universidades portuguesas... Temos também o maior potencial humano de investigação do país, nas áreas técnicas



e tecnológicas do desenvolvimento» (p. 68). Riqueza cultural desperdiçada, temos de convir.

E desperdícios *como*? «VV. Ex.<sup>as</sup> sabem, todos o sabemos, que os estrangulamentos podem transformar pura e simplesmente uma despesa que deveria ser de investimento numa despesa de consumo sem reprodução relevante; e os estrangulamentos não são apenas os que se exprimem directamente em recursos financeiros: são também os que resultam, como nós dizemos na Economia, de uma deficiente combinação de factores; são os que derivam de insuficiência, deficiência e inadequação das instalações; são os que advêm das restrições sobre pessoal, quantitativas e qualitativas, não apenas sobre o pessoal docente e investigador, mas também sobre o pessoal técnico, o administrativo, o auxiliar; são os que resultam de processos centralizadores e arcaicos de uma burocracia ancilosada, mas reinante; ... estrangulamentos que vejo, com apreensão, acentuarem-se, a determinarem, como também se diz na Economia, subaproveitamento da 'capacidade instalada'» (p. 69). Assim, e perante as enumerações de Simões Lopes quase seríamos tentados a dizer que a sua queixa é a respeito de retrocesso cultural ou de atraso cultural, de mentalidades estáticas que até parecerão pretender as instituições apenas com o fim de também as terem, sem as utilizarem. Tanto assim que imediatamente se nos dá o porquê fundamental.

*Desperdícios porquê?* «Ora, não é preciso ser-se professor de economia para se saber que a contenção indiscriminada das despesas — sejam 'elas correntes' (designadamente de pessoal), sejam 'de capital' (designadamente equipamentos e instalações), pode criar *deseconomias* bem maiores do que as economias aparentes que gera: os custos dessas ilusórias poupanças podem ser verdadeiramente dramáticos». A razão não é sabida apenas pelos livros, afirma-se, mas o próprio bom senso e a experiência imediata bastam para entender estas economias anti-económicas.

No entanto, olhando as coisas pelo lado da produtividade e não da poupança, já Simões Lopes, recordara o cerne da questão concluído por si mesmo com uma equipa, no princípio dos anos sessenta, «em trabalho de investigação e de planeamento do ensino verdadeiramente pioneiro. Uma aquisição

permaneceu, no entanto, perfeitamente *intocável*: a de que os gastos com o ensino e a investigação são verdadeiramente despesas de investimento, com reprodução assegurada. Já aí se chegara de resto nos anos 'cinquenta', como 'lei' básica da economia dos recursos humanos» (p. 69). E aí continua Simões Lopes com a esperança tenaz que após 25 ou 30 anos se comece a aplicar a lição aprendida. É isso que explica a sua frase introdutória deste assunto de intervenção: «Terei de fazer referência às dificuldades de ordem 'infra-estrutural' com que a universidade tem vivido e, infelizmente, se vai habituando a viver» (p. 68).

Temos de concluir como se revela humanista esta promoção dos recursos humanos numa universidade técnica, que está consciente do seu lugar dentro da cultura e da cultura especializada no escalão universitário. Desaproveitar o homem transformador e criador de bens materiais e de valores humanos revela-se anticultural e anti-humano. O sentido cultural das técnicas e das tecnologias que são o sentido de uma Universidade técnica, a dimensão científica e técnica da cultura que é o fundamento e instrumento da criação cultural completa, estão bem reivindicados nesta alocução do Vice-Reitor em funções de Reitor da Universidade Técnica de Lisboa, em inauguração de ano académico. Nos encontros mensais de Reitores das Universidades Portuguesas, onde é presidente de turno, esta voz encontrará eco por certo. Para que esta universidade, no meio das outras, possa realizar com elas o Desenvolvimento Científico e Tecnológico, para um Desenvolvimento Económico e Social, um Desenvolvimento Humano sem mais, em todas as suas dimensões! É isso, parece-nos o ansiado humanismo de uma universidade técnica, que nos impressionou muito positivamente nesta intervenção.

# B I B L I O G R A F I A

## FILOSOFIA

Gueroult, Martial: HISTOIRE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE. I: *En Occident, des origines à Condillac*. 328 págs. Aubier Montaigne, Paris, 1984.

Um historiador-filósofo singular, o A. desta obra! Nela submete ao *facto* da história a explicação da essência das filosofias, elevando assim essa mesma história, contingente e livre como toda a história, à intemporalidade da filosofia mas situada na sua história passada, presente e futura.

Trata-se duma *história* do problema das relações da filosofia com o seu passado, planeada para 3 volumes. Só temos entre mãos o I, que vai desde as origens até Condillac; os dois restantes, anunciados para breve, concentram-se respectivamente sobre a Alemanha (*de Leibniz aos nossos dias*) e sobre a França (*de Condorcet aos nossos dias*). O conjunto da obra apresenta-se como uma *Dianoemática*, isto é, como uma disciplina referente às condições de possibilidade das doutrinas como objectos dignos, para o filósofo, duma história.

Questão espinhosa essa, já que o conceito de história da filosofia reúne duas noções — *história* e *filosofia* — «cujo antagonismo exprime a antinomia de duas ordens de verdade: a ordem da verdade histórica

cujo objecto está no tempo, a ordem da verdade filosófica cujo objecto é uma doutrina que se apresenta como intemporal».

Como tentar, portanto, conciliar os dois conceitos sem recorrer a compromissos ou estratégias?

Esse o desafio que enfrenta a *Dianoemática*. Sem recorrer a qualquer teoria prévia, ela eleva-se do facto ao direito, e determina um conceito novo da verdade das filosofias, resolvendo assim imediatamente o problema da sua história.

O I vol. da obra procura assim restaurar aquela história na sua integridade e no seu duplo conteúdo: *histórico* e, sobretudo, *filosófico*. E que, ao lado da história da filosofia como problema da filosofia, existe a história da filosofia como facto histórico incontestável: «paralelamente a uma *filosofia crítica da história da filosofia*, há lugar para uma *história crítica da história da filosofia*» (p. 15); história com um duplo conteúdo: histórico e filosófico. Melhor dito: «Trata-se, não apenas de mostrar como se constitui com o tempo e varia segundo as épocas o próprio facto da história da filosofia, mas sobretudo de fornecer uma história das diversas representações que a filosofia se atribuiu deste facto, no decurso do tempo» (p. 19).

E obviamente difícil assinalar os limites duma tarefa deste género, visto que a *história da história da filosofia* aparece vinculada à histó-

ria da filosofia, à história da historiografia em geral, à história da erudição, à história das ciências, à história literária e à filosofia da história! Se é preciso distingui-la destes vários ramos de história por uma necessidade de método, nem sempre, ou quase nunca, essa distinção é fácil de fazer. Note-se, por exemplo, que na época da patrística e da escolástica, filosofia e história da filosofia surgem tão intimamente associadas entre si que parecem constituir uma só e a mesma disciplina; da mesma maneira, se afigura flutuante o limite entre a história da reflexão filosófica sobre o seu próprio passado e a história das concepções filosóficas da história em geral.

Por isso, na impossibilidade de determinar *a priori* princípios universais que resolvam essas dificuldades, arrisca o A. enveredar por uma linha de reflexão original, fiado apenas na luz do bom senso e no sentido da medida, que lhe ditam as regras consoante «os momentos, os casos, a natureza dos factos».

Só, porém, do conjunto da obra poderemos confirmar a justeza global dessas regras e intuir melhor as grandes linhas desta história das concepções filosóficas da *história da filosofia* nas diversas épocas. — I. Ribeiro.

**Ledure, Yves:** LECTURES «CHRETIENNES» DE NIETZSCHE. 166 págs. Cerf, Paris, 1984.

A questão religiosa atravessa toda a obra filosófica de Nietzsche numa ponta à outra, e nenhum escrito se furta a esta questão. Mas é o cristianismo que, ao longo de todo o itinerário filosófico nietzscheano, emerge como questão fundamental. Essa crítica do cristianismo resume-se em declará-lo como religião fundamentada sobre o ressentimento em face do devir, conduzindo à depreciação da vida sob todas as suas formas através do interdito moral que ela proclama.

No entanto, essa crítica nietzscheana do cristianismo é também

um testemunho que dele dá o autor de *O crepúsculo dos deuses*, ou seja, o testemunho da questão fundamental que instaura o acto filosófico.

É sabido que esse questionamento suscitou uma literatura imensa através da qual podemos seguir o debate que diversos pensadores de primeira plana travaram com Nietzsche, submetendo muitas vezes o pensamento dele às críticas que dirigira ao cristianismo.

O ilustre professor do Instituto Católico de Paris, que já em 1973 publicara *Nietzsche et la religion de l'incroyance* (Desclée, Paris), acentua na presente obra que a confrontação com o cristianismo está no centro da filosofia nietzscheana e faz-nos ver ao mesmo tempo a maneira como pensadores cristãos — Papini, Scheler, de Lubac, Marcel e Mounier — captaram essa crítica e lhe deram resposta; o A. inclui ainda Maurras entre os escritores crentes a quem preocupa o dizer de Zarathoustra, mas é ele que merece as aspas do título do livro, pois parece bastante deslocado na série, dado o seu «catolicismo» superficial; arriscamos um reparo naquilo que, a nosso ver, é uma lacuna da obra: porque não incluir também aqui Paul Valadier, largamente conhecido pelos seus trabalhos sobre Nietzsche, com quatro obras sobre ele, publicadas entre 1974-1979?

A obra vem projectar nova luz sobre Nietzsche através da abordagem judiciosa do debate com ele travado pelos autores que lhe aceitaram frontalmente o desafio. Oferece-nos simultaneamente monografias esclarecedoras sobre a posição desses autores.

Papini aprecia em Nietzsche o poeta, tenta imitar o seu estilo e alinha na mesma alergia ao idealismo, mas é o primeiro a discernir a importância do dilema nietzscheano: Jesus de Nazaré ou Diónyssos (sobre a questão se centra a última obra de Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, 1979).

Max Scheler procede ao mesmo exame, mas como filósofo, simpatizando com N. pelo primado atri-

buido à intuição sensível, à afectividade e emoção, etc., mas denunciando também nele a ignorância da «agapé» cristã que, para lá do «éros» grego, opera a autêntica «transmutação de valores».

O P. de Lubac apontou em *Le drame de l'humanisme athée* a influência fundamental de N. na crise da nossa civilização ao proclamar a «morte de Deus» que arrasou consigo a destruição do homem; os limites da sua análise derivam, porém, da perspectiva exclusivamente teológica.

Assim, às mesmas conclusões que de Lubac chegou dois filósofos, G. Marcel e E. Mounier, mas a partir do homem; o primeiro procura compreender o itinerário filosófico de N. apontando na sua obra uma evocação sintomática da passagem da modernidade e do seu nihilismo, a uma representação do mundo onde Deus não tem lugar porque a verdadeira «transmutação de valores» mais não é que a expressão da personalidade de cada um; o segundo encara o cristianismo «menos como uma religião de Deus do que como uma mística da Incarnação de Deus no humano» — elemento específico que a cultura jamais consegue exprimir em toda a sua riqueza, expondo-se por aí às investidas por vezes justificadas que N. lhe dirige.

O que deixámos apenas aflorado mais não visa que concitar a atenção do leitor e convidá-lo a ler a obra; ela deixa bem claro o significado do movimento nietzscheano como indicativo da modernidade e como ponto de não retorno, como bem dizia Berdiaef em *L'Esprit de Dostoievsky* (Stock, Paris, 1946, p. 65): «Depois de Nietzsche é impossível retornar ao velho humanismo racionalista... Porque está provado que para além se estende o caminho que conduz quer a Cristo, quer ao super-homem, mas que o homem não pode permanecer ele mesmo».

Não são as concepções filosóficas de Nietzsche, como tais, que mais importam. O decisivo situa-se a outro nível: «Com Nietzsche opera-se uma modificação do estatuto do homem. Uma rotura se opera na

consciência que o homem tem de si mesmo. Nietzsche completa o movimento que tinha começado na Renascença. O ponto extremo deste movimento que coloca o homem no centro da sua preocupação enquanto testemunha e artesão do seu próprio valor conduz à afirmação do super-homem» (p. 161).

Dai a força profética de Nietzsche. Ele veio pôr com toda a crueza um dilema a que o pensamento ocidental não pode fugir: ou Cristo, que, na sua Incarnação, une o humano e o divino, e oferece um novo modo de existência, ou o *super-homem*, com toda a lógica catastrófica que leva no bojo e que a história recente já evidenciou à saciedade. — *Isidro Ribeiro da Silva*.

**Caffarena, José Gómez: EL TEÍSMO MORAL DE KANT.** 247 págs. Ed. Cristiandad, Madrid, 1983.

Professor de filosofia da religião na Universidade de Comillas (Madrid) e autor de várias obras, entre elas *Metafísica fundamental*, este pensador jesuíta reuniu no presente volume um conjunto de artigos aparecidos em revistas filosóficas. Refundidos em grande parte, eles encaixam-se dentro da relativa unidade pedida a uma obra, neste caso centrada no teísmo moral de Kant — perspectiva pertinente para avançar na interpretação do significado da sua filosofia.

Com acuidade e profundidade, aborda o A. essa vertente fundamental do pensamento de Kant, a «razão prática» ou moral, buscando-lhe o indispensável marco de referência no aspecto teórico do criticismo kantiano e resituando-o ao mesmo tempo no pensamento prático do filósofo e na sua visão do mundo.

Uma abordagem sumamente empática. Nela se expõe o pensamento kantiano através do próprio Kant, acentuando que o teísmo moral é nele uma posição filosófica coerente, decididamente mantida e que se reflectiu ao vivo na sua própria personalidade: «ilustrado, moralista,

sobriamente religioso, sempre crítico e autocrítico» (pp. 18-19).

Mas, para lá de ser algo profundamente amadurecido e sem o qual dificilmente se poderá manter um pensamento que se designe de «kantiano», o teísmo moral é ainda para o A. algo que pode resultar interessante, e actual, ao menos como base para reflectir sobre o problema da relação de moral e esperança.

A mensagem humanista do teísmo moral kantiano condensa-a o A. em três pontos: o facto da moral, a implicação da esperança e a inevitabilidade de alguma fé no homem. «Essa mensagem é estimulante e sugestiva, mesmo para quem não a assuma na sua peculiaridade teísta» (247). — I. Ribeiro.

**Vansina, Frans D.:** PAUL RICOEUR: Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984). 291 págs. Ed. Peeters/Ed. de L'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, Leuven, 1985.

Em homenagem ao septuagésimo aniversário de M. Paul Ricoeur, ocorrido em 1983, retomou o A. deste volume o trabalho já anteriormente realizado em parte na *Revue Philosophique de Louvain* (Agosto, 1960; Fev. 1968 e 1974; Nov. 1982) e ampliou-o à recolha e organização desta *Bibliografia sistemática* que abrange tanto os escritos do filósofo como toda a gama de publicações consagradas ao seu pensamento dentro do arco temporal 1935-1984. A iniciativa vem incontestavelmente prestar um óptimo serviço à «comunidade dos investigadores em filosofia».

O ilustre professor da Universidade Católica de Lovaina expõe-nos no preâmbulo, redigido em francês e inglês — as duas línguas em que se processa o magistério de Ricoeur —, os princípios que presidiram à organização e apresentação específica das duas bibliografias, convidando os leitores a fornecerem-lhe eventuais correcções bem como

informações complementares que ajudem a aperfeiçoar esta obra, a todos os títulos louvável.

Salientamos apenas que as diversas reedições e reproduções dos escritos de Ricoeur, assim como das publicações consagradas ao seu pensamento, são indicadas sob a menção da sua publicação original. Esses escritos são arrumados em três secções — *livros* e suas traduções, *textos maiores*, e *textos menores* — e classificados primeiro pela língua, depois por ordem cronológica. Enquanto as publicações que se debruçam sobre o pensamento do filósofo surgem divididas em cinco secções: *livros* consagrados à sua filosofia; *dissertações* doutorais versando o pensamento ricoeuriano; *artigos* e *ensaios* que estudam ou discutem aspectos desse pensamento; *recensões* e *notas* concernentes aos livros; *bibliografias* tanto da obra como das publicações que sobre ela se debruçam.

Encerra o vol. um índice que inclui os nomes dos autores que publicaram, traduziram, prefaciaram ou editaram escritos consagrados à filosofia de Ricoeur. Encontramos obviamente aí a indicação das obras traduzidas em português (Portugal e Brasil) bem como a menção dos estudos sobre o filósofo publicados na *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) e na *Didascália* (Lisboa). — I. Ribeiro.

**Platão:** TEETETO. 185 págs. Inquérito, Lisboa.

Em tradução de Fernando Melro, também prefaciador e anotador do texto, este diálogo de Platão, apresentado com divisão de parágrafos tematicamente titulados, torna-se agora mais acessível a muitos estudantes da filosofia e da cultura helénicas ou a outros estudiosos da antiguidade clássica. Escrito no período que se segue à segunda viagem de Platão à Sicília, o *Teeteto* deixa transparecer vestígios do contacto com os grandes mestres da matemática. Com efeito, aparecem em cena, como interlocutores de

Sócrates, dois grandes vultos da matemática grega, Teodoro e Teeteto; eles deixam assim entrever a importância que a mente platónica atribuiu à matemática, tanto para a educação dos governantes da *República*, como para a filosofia em si mesma.

Com subtilidade e argúcia, discute-se neste diálogo o que se não deve entender por ciência a fim de poder atingir uma noção exacta e irrefutável da mesma ciência. Mas esta não chega, de facto, a ser encontrada. Efectivamente no termo da maiêutica socrática, o espírito de Teeteto fica apenas desembaraçado de vãos e infundados conceitos — propostos pelas escolas do tempo; mas fica também preparado desse modo para ser fecundado pela verdade.

Como diz o tradutor no seu breve prefácio, «O *Teeteto* nada ou quase nada acrescenta ao edifício do sistema platónico, mas surge como afirmação reiterante da urgência de superar o que Platão declarara ser a mais forte e a mais tradicional constante da cultura helénica, remontando a Homero, 'o educador da Grécia'» — *I. Ribeiro*.

## LITERATURA

Abelaira, Augusto: O ÚNICO ANIMAL QUE? 336 págs. O Jornal, Lisboa, 1985.

T. A. White não interroga sem sentido, como Abelaira. Afirma: «O homem é o único animal que sabe distinguir a água benta da água vulgar» (epigrafe). Se o título insignifica, o conteúdo incontém. Ponto de partida: o 25 de Abril (passado a 27 de Junho e visto de fora) com os portugueses a acreditar «que se passou na terra deles o que de facto não se passou» (21), de modo que «o macaquismo tornou-se grande moda» (215), à custa do «nasceste macaco, macaco há-de morrer» e do humorismo de «não dar as respostas desejadas» (22). «Reconhecendo em mim [nele] o

macaco» (59), o narrador brinca com os homens, imitando-os para os virar do avesso. Então, é a catação da história (em leituras recentes) e a macaqueação universal, pelo «único macaco hominizado conhecido ... o autor» (96).

Escrita arbitrária e cerebral, com salpicos de sexo-como-engodo de tantas em tantas páginas. Para lá do anedotário e da fosforescência dialéctica, nem sequer estilo que valha qualidade literária — o que, aliás, é reconhecido pelo «macaco-autor» (275). Numa ou outra passagem, o lirismo dumta sinceridade comovente. No conjunto, um qui-proquó; a confirmar o que critica: «O jogo verbal, o jogo rei», com «efeitos surpreendentes que nada querem dizer, mas fascinantes» (181). Salva-se o espírito crítico quando não deriva em criticismo.

Romance? 'Narrativa' lhe chama o A.; e também 'divertimento'. Vamos por este, classificando-o de filosófico, evolucionista, ecológico; mas céptico e macaquiavélico. Esqueceu-se o «macaco-autor» duma prevenção antiga: «Macaco velho não mete mão em combuca». Ou é vítima do amendoim. — *F. Pires Lopes*.

Ventura, Francisco: TRÊS ACTOS EM QUE ENTRA O ZÉ. 140 págs. Ed. Autor, Lisboa, 1985.

Juntando poesia e teatro no mesmo livro, dá-nos o A. três «actos» intitulados: A família popular, A marcha do mundo, Juízo do ano. Três temas em que convergem ideias claras e atitudes realistas, de cunho simples e sabor popular, sob fórmula poética que se aproxima bastante de Gil Vicente e não lhe fica atrás em crítica social. — *P. L.*

Araújo, João Manuel: A PRAGA. 168 págs. Braga, 1985.

A praga é o que o A. vislumbra, ao seu «jeito de aldeão casmurro», num «olhar relampagueado ao fundo

da voragem», sobretudo porque «teme pelas bestas e pela sua humanização»; mais ainda quando a soletrar «a cartilha do Levante». Fáceis e a par, imaginação e descritividade. Da exibição vocabular logo se apercebe o leitor; talvez inquiria em dicionário e gramática se tudo é de legítima ascendência — o «sejai razoáveis» (60) deixa dúvidas — mesmo descontada a bicheza das 'gralhas'. Fica também ao leitor identificar as alimárias pela especificidade da sua actuação revolucionária.

Em suma: um livro 'diferente' sobre a praga que invadiu o inicial 25 de Abril. — P. L.

**Baptista-Bastos:** O SECRETO ADEUS. 156 págs. O Jornal, Lisboa, 1985.

Esta primeira ficção do A. nasce sob o antigo regime (1963). Alinhada com o «só odiando encontro uma ternura» (J. de Sena), viu depois a 'forma declamatória' e outras gangas de neo-realismo, a precisarem de 'remanejamento' (1973). Vem agora nova reedição «integral e definitiva». Apesar da poda e dos reenxertos, carrega ainda o feito original. Da primeira edição disse a *Brotéria* ser «demasiado pobre o conteúdo das preocupações destes seres humanos, cuja consistência psicológico-romanesca se esfuma num horizonte por demais restrito e intranscendente». Continuam a 'falar assim e assim mentir', por palavra e acção, sem grandeza nem envergadura.

Melhorou? Piorou? Sairam umas frases, apareceram outros: menos citações, mais sexo. Uma história de redacção de jornal, ao tempo da censura. Muitos nomes, poucos personagens. Talvez um (em tentativa de autojustificação), agora a fechar o texto com mais sentido: «Álvaro também procurava a sua palavra». No secreto adeus ao jornalismo. — P. L.

**Botelho, Margarida:** COM O CORAÇÃO CHEIO DE SOPA — Romance. 216 págs. IN-CM, Lisboa, 1985.

Virada para a memória do tempo como raiz do presente (livros de 1981 e 83), dá a A. neste romance mais um mergulho no pego inesgotável do 'eu' onnipotente em recordação instimista, à procura — desde a primeira frase — de «algo que pudesse compensar a perda gradual da minha juventude». É o ponto de partida para a imediata análise interpretativa (pessoal) de atitudes (alheias) e acontecimentos: «Dentro de cada um... as mentes das pessoas... como se em mim». De início, o estilo prende o leitor e a crítica parece útil. Depois perde agilidade e fixa-se em estafados estereótipos: o contador, a bruxa, a feira, a taberna, o pároco, visitas...

A vida corre do avesso, até aportar ao «nada de mim para mim, nada dos outros para mim» (83). Então a crítica viperina, sistemática e de auto-satisfação, forma vendaval que tudo destrói. «Neste caminho que beira o Nada» (120), chamando aos «felizes safados» (171), o 'eu' independente pode ir ao fim do mundo e da vida, mas só encontra amargura e um coração cheio de sopa, inexplicado: «Não desperdices palavras. Elas não valem uma justificação» (184).

Se é invio este caminho, outro deve buscar a escritora. Para que em positivo se firme. Poderia haver a intenção de mostrar o reverso da medalha. Mas não é o que transparece: «Aprecio tanto os precipícios quanto odeio a moral» (97).

Seja a culpa de quem for, há também (não só gralhas) forte desprezo do dicionário e da ortografia ao longo de todo o livro. E veja-se esta rajada: «Palavras enroladas e pragas mastigadas deixavam os lábios abafados» (53). — F. Pires Lopes.



**Cabral, Filomena:** TARDE DE  
MAIS, MARIANA. IV+112 págs.  
Fixões-12. Afrontamento, Porto,  
1985.

Prefaciando, Agustina coloca-nos na pista: «O supremo estilo das mulheres é o estilo místico». Mais: «Mariana é o símbolo, e Ana, sua metade». Do *sim-bolon* arranca a narradora-autora, logo de início, com a promessa: «Encontrar-nos-emos» (7). Mas há outros reflexos no mesmo espelho — psicologias de outros «novelos a dobar». Por aí, a narradora distribui não só as falas mas os personagens do feminino vário sempre enleado no masculino (e vice-versa).

Mas também no caminho da felicidade há rotas e ‘derrotas’. Por isso, o ‘desafio à clarividência’ (85). Mas há o espelho, o ‘luto’ da juventude no ‘fascínio’ das máscaras. E a Ana *sim-bolon* de Mariana torna-se Ana Levi ou LeviAna; o encontro prometido é adiado: *tarde demais, na tarde de mais*. Mas continua a ser verdade que «o medo faz cantar no escuro» mesmo os decididos a «falar do silêncio», pois «falamos para nos calarmos» — como o rouxinol da noite, filomela de Filomena (106-7).

Não se acusa de erro ortográfico o título, porque pode ser escolha significativa; mas acusam-se outros erros, sobretudo de acentuação (30, 54, 55, 67, 69, 94). Na p. 71 parece que «formava» seria mais gramatical. A edição do texto integral (com mais 10 pág.: mas, depois do Prémio BBI) exigiria actualização da página citada em I: de 75 para 85. — *F. Pires Lopes*.

**Woolf, Virgínia:** RUMO AO FAROL. 232 págs. Fixões-8. Afrontamento, Porto, 1985.

Catarse e poema psicológico, este romance alia a ‘evocação’ fantasiada dos pais de Virgínia à ‘sensação’ da passagem do tempo — rumo ao «farol, depósito das próprias emoções». Precisa o leitor de habituar-

-se às constantes sobreposições que complicam o estilo da narração: uma esmiuçada análise microscópica ao vivido e pensado (na véspera, ou dez anos depois, de uma ida ao farol), porque «tudo faz parte do mesmo tecido da vida» (128), ao mesmo tempo que «tudo muda, excepto as palavras e a pintura» (196).

Prova-o esta espantosa escrita de V. Woolf, com suas diferentes camadas de evocação e correlacionamento. Tradução difícil para Mário Cláudio. Talvez algum paralelismo com o original lhe tire um pouco de nervo português. — *P. L.*

**Kirst, Hans Hellmut:** O RESCALDO DOS HEROIS; Id.: UMA ARMADILHA DE PAPEL. 308 e 208 págs. Séc. XX-214 e 223. Europa-América, Mem Martins, (1983 e 84).

O 1.º romance completa a trilogia dedicada aos dramas do nazismo moribundo, quando a guerra se avia para o seu termo. Centra-se num quartel onde o arbitrário raia com a derrota final. O rescaldo destes «heróis» fica-se pelo silenciar o passado e garantir a sobrevivência. «O que começa com a desordem costuma acabar na destruição» (59). Frequentes impropriedades de tradução e de português tornam ainda menos interessante um original já monótono. Os ditos em latim andam pela rua da amargura.

O 2.º romance rompe as barreiras de silêncio sobre o passado e a «mentalidade alemã». Se a verdade é o importante, há também «as tentações da verdade» que impedem ver «a suposta verdade» e «a verdade dos outros». Há ainda a questão de processos, ou de honestidade e eficácia. Tudo a prender-se com campanhas de imprensa e armadilhas de papel. Romance breve (um mérito), mas pouco construído: espécie de puzzle, em peças separadas e sem profundidade. Tradução melhor que a anterior, mas também com impropriedades. — *P. L.*

**Dirceu, Carlos Urgel: A FOZ DO GRANDE RIO.** 184 págs. Século XX-250. Europa-América, Mem Martins, (1985).

Sequência do n.º 230 da coleção, aqui apresentado sob o signo da «desmesura e facilidade» narrativa (*Brotéria*, Abril 85, 475). Na mesma linha de reportagem exteriorista, voltam a entrecruzar-se os personagens para contar a sequência da mesma história sem garra. Menos escabroso que o vol. anterior, confirma, pelo final, o que a ambos é comum: má literatura, em forma de mau jornalismo.

Tem Dirceu pelo menos o mérito de escrever com gramática. Mas também com incongruências, como: «apressar o passo» num percurso a pé, quando o trajecto é feito em automóvel (19), ou o leão a andar na jaula «para trás e para diante» (135). — P. L.

**Jones, Isabel: TODAS AS LUAS NO MEU CORPO.** 76 págs. Ulmeiro, 1985.

«Mulheres que sou. Dão-me a palavra» (39). Uma escrita falsamente tranqüila («escrevo sem vergonha nem remorso») à custa das mulheres que não é e da mulher que gostaria de ser. Uma voz amarga, clamando uma libertação da mulher. «Não sei falar de outra maneira... Persigo a alvura da militância» (19), em cavalgada retórica de autojustificações. Sensibilidade, por certo; mas, desgrenhada em palavras, a impotência. Talvez só desilusão e raiva. Crónicas, de jornalista de marginais. Em «Eu próprio o outro» (de *Céu em fogo*), Sá-Carneiro diria: «Reconheço o que eu quisera ser: o que sou erradamente». — P. L.

**Ramos, Wanda: AS INCONTAVEIS VÉSPERAS.** 168 págs. Ulmeiro, Lisboa, 1983.

A primeira impressão, detestável, mantém-se ao longo da leitura, que nem a habituação facilita. Pode

ser um escrito pró-memória da A., mas não é uma escrita para o leitor. Estilo gerúndio, palavreado em cascata, sugestões ensarilhadas como cerejas, mas sem pontuação e sem uma frase gramaticalmente completa, a não ser nas transcrições do diário de Sara. Quase tudo tão cruel e sarcástico, tão maldizente e corrosivo (sobretudo quando se trata de figuras femininas) que nem parece de mulher — ou só pode ser de mulher revoltada.

Se deixa transparecer capacidades, não as aplica a ordenar esta corrente de magma. A escrita literária não é só a acumulação de materiais; é sobretudo o tratamento artístico deles. — P. L.

**Salvado, António: ANTO/LOGIA** (1955-1975). 236 págs. 1985.

ANTOLOGIA (jogando com «flor» grega e com «António») de vários livros (e dispersos) quase todos com 1.ª e 2.ª edição; sem envolver portanto os últimos dois, de 1977 e 82. Supomos que a escolha valorize a linha mais sensível do poeta: «Ao longo de mim dentro» (17), numa perscrutação ao ser e sentir, nasce esta poesia-memória onde «a verdade surge aquém da espera» (19) e o poeta vive a distância «entre o desejo e o depois» (18), na calma aceitação da luz interior, no aconchego da forma poética e na ferida lucidez do longe-perto. «Eu vou minha alma e não sei onde» (32), porque «um monge dentro de mim toca a matinas» (48), chamando para onde «é exacta a quietude como nada haver» (51, 94) e «colho no mistério o meu sentido» (57) ou no silêncio o sinal da exactidão. Poesia: «voz absoluta escutada» (90), ou «letra morta» onde o poeta se sabe «fechado como um túmulo», ou «segredo contínuo da distância e do silêncio» (113).

Navegando memória e vida, impõe-se o dia-a-dia e repetem-se temas e palavras, sofrimentos e canções, nostalgia e esperança. Até à presença da prosa. Afinal, antologia-multiplicidade. — *Luís Estevas*.

**Sá-Carneiro, Mário de:** CEU EM FOGO — Novelas. 252 págs. Livros de Bolso-426. Europa-América, Mem Martins, (1985).

Com esclarecedora introdução (11-58) de António Quadros à «vida e obra poética» de Sá-Carneiro (1890-1916), vêm de novo a lume as oito novelas que recolheu sob este título e publicou em 1915. Crescendo «solitário e abandonado» (pais) mas também «amimado e protegido» (avós), cedo perde o sentido das realidades e se exalta príncipe ... mas desencantado, narcisista mas cioso de ser outro. Todas estas novelas retratam o homem e o autor que viveu 'por fora', em fantasia e miragem, o mundo e os outros «que possui por os desconhecer» (68). Só, em paisagem de sonho e despoivada. «Sonhos não se realizam. Ora ele sonhava tudo» (113), «O Homem dos Sonhos» (121 ss), para quem a literatura era evasão do 'mesmo' na imaginação do 'diverso'. «Só me é permitido ser feliz, não o sendo ... Encalhei dentro de mim ... Sobejome» (155-56, de «Eu próprio o outro»). — *P. L.*

**Mesquita, Alfredo:** CONTOS. 436 págs. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1985.

Organizada por Ilka Zanotto e Nanci Fernandes, uma antologia de 19 contos seleccionados de livros anteriores (1933, 1939, 1977) e mais 3 recolhidos de folhas periódicas. Nada de inédito, portanto. Nem é inédita, a não ser para quem leia A. Mesquita pela primeira vez, a própria confirmação da garra com que prende o leitor, sobretudo pela justeza da observação. Como narrativa, cada um dos contos é um documento literário e sociológico, tão colado anda às mais diversas situações da vida e sociedade. Com a arte da exímia (se não excessiva) ambientação dos assuntos, a crescida em algumas pontas de bom estilo.

Nos temas escabrosos, prefere sugerir sem explorar. Contudo, para

o fim e no que foi edição do autor (1977), cede também à tentação da facilidade, que é sempre fraqueza; mesmo se, então, o que traz a limpo é a crítica social e a lição. Tais casos aparecem como exorbitação das constantes mais autênticas deste escritor realista, circunscrito ao «relato fechado, que se dobra sobre si, abafando ressonâncias possíveis de sonho e poesia». — *P. L.*

**Leitão, Luís Veiga:** LONGO CAMINHO BREVE — Poesias Escolhidas, 1943-1983. 160 págs. Biblioteca de Autores Portugueses. IN-CM, Lisboa, 1985.

O prefácio de Fernando Guimarães aponta como o poeta ficou marcado pela prisão até à «prisão simbólica da existência», onde o imediato vazio se preenche porque revela a dimensão ausente, no «contraponto entre um universo fechado e a sua própria abertura». Assim alumiada, a leitura convence-nos de que o sangue da vida trespassa a existência e «concretiza o significado duma ressurreição». Truncada porém, porque — explica ainda o prefaciador — «em vez de exprimir a conciliação vertical do homem com o divino, nos sugere a horizontalidade num encontro simplesmente humano».

Mas logo nas primeiras composições se lê que desde «a raiz da alma» vive o «sonho corpo sem asas de voar no mundo» (27-28). A mensagem que fica, da 'prisão': na Poesia, força de esperança, 'viajei para além de mim'. Se, depois, vem a dureza (pedras e metais), fica uma certa sensibilidade. Mas fria, epitáfica ou epigramática; longe dos belos inícios. Se «tudo principia no princípio», resta a declaração inicial: «A vida de um Poeta é sempre maior que a sua poesia» (21). — *L. Estevais.*

**Mello, Tereza de:** TEMPO RECUPERADO. 84 págs. Lisboa, 1985.

Lendo primeiro o índice, para iniciar a leitura com alguma ideia

orientadora, conclui que esta já figurava no título. Prova de autenticidade e a confissão de que o passado não foi perdido, mas permanece 'intacto' ou mesmo 'transfigurado'; no mínimo, 'confundido' na névoa. Transparece contudo certo quietismo solitário que propende a formalizar-se em participio passado. Talvez porque há, dentro, uma sensibilidade sintonizada com o recolhimento outonal ou a surpresa marítima do «Inesperadamente» (65) ou da «Tarde cinzenta» (69) — do melhor neste tempo recuperado. Mas esta memória não deixa de ser como viagem heráldica ao já acontecido: «Irei à Ilha da Páscoa / Ao tempo quieto e mudo» (26). — *L. Estevas*.

**Morão, José Augusto: VAZIO VERDE** — o (Nome). 72 págs. Edições CRC, Lisboa, 1985.

Aberta a janela da capa, compreende-se que ela é a 'provocação' para rezar ou «tecer para Deus [o Nome] um espaço de palavra e de silêncio», mas também a 'projectão' para a esperança ('vazio verde') no «Deus da surpresa», até que «a vida contagie a sombra». Desde os Salmos, a poesia é a voz do Outro; poesia que junta a oração à denúncia. E a seta vai longe. Ao fundo de nós e ao além de tudo: «Duma margem a outra, sem programa nem código».

Salmos de hoje e de sempre, um pouco à Claudel. Mas os títulos do índice fallham em muitas páginas. — *L. E.*

**Guimarães, Fernando: CASA: O SEU DESENHO.** 88 págs. Bibl. de Autores Portugueses. IN-CM, Lisboa, 1985.

Bem rodado em lides poéticas (teoria e prática), cerra o A. as 'pálpebras' da casa para, sentindo-a, a rememorar interior. Desde a canção ao livro e à morte, da envol-

vência campestre à vivência da interioridade. Mas também, na «antiga presença» ou no recheio inerte, o sulco do tempo com sabor a evocação de natureza morta. Predominam os sonetos brancos, derramados numa só frase como trovão repercutido ou (prosaicamente) como balde que se despeja. A intensidade do sentimento, na abundância da palavra. Incluindo prosa explicativa. E, ainda, a casa que é cada um de si mesmo. — *L. E.*

**Seno, Fernanda: AS PALAVRAS AS VEZES.** 84 págs. Pax, Braga, 1985.

Tem razão o introdutor, F. de Figueiredo: «Poetas feitos a martelo apresentam poemas em série, sem poesia». Para dizer que a apresentada tem «alma de poeta». Cinco apartados engavalam os poemas geralmente contidos e de bom recorte formal: palavras, planície, cidade, noite, mar. Com uma ou outra cedência à melopeia do ritmo, poesia talvez ainda algo descritiva de sentimentos-situações, mas ecoando por dentro: «Eu sou apenas um búzio / com ecos da voz de Deus» (52). 'As palavras às vezes' são o primeiro instrumento que nos trai: «Palavra ... porta-falsa do dizer» (69). — *L. E.*

**Tamen, Pedro: DENTRO DE MOMENTOS.** Album sem paginação. IN-CM, Lisboa, 1984.

Confessa, em prosa, horaciano «gosto de aprisionar palavras em versos», por motivo de nelas prender a própria fugacidade do instante. Assim aprisiona o A. e se mete dentro de 65 momentos que nos deixam a (e exigem) filosofar, porque o conceitismo anda aqui a brincar não só com a poesia (às vezes anti-poética) mas também com a sugestão das colagens de Fernando de Azevedo. Um, poético e sem colagem: «Dobrado dote, o teu: o sino e os ouvidos» (n.º 25). — *L. E.*

**Eusébio, António Maria (O Calafate): VERSOS DO CANTADOR DE SETÚBAL.** 2 vols. 112 e 176 págs. Ulmeiro, Lisboa, 1985.

A. M. Eusébio, o Calafate (1819-1911), viveu um dos períodos mais perturbados da nossa história. A sua poesia simples deixa-nos entrever o que mais feriu a sensibilidade do povo humilde. Tendo que as ditar, cedo aprendeu a compor décimas para cantar à guitarra. Aos 84 anos começou a pôr em verso as abundantes recordações (desde 1828) que publicou em vários folhetos. O conjunto dessas recordações integra o I vol. da presente edição, organizada, introduzida e anotada por Rogério Claro. O II engloba décimas temáticas (quase todas sujeitas a mote) sobre a vida setubalense. Bem lhe valem o título de «cronista da cidade» (vila até 1860), mesmo insistindo em factos não muito abonatórios.

Em formato de álbum, esta edição está planeada para quatro volumes e tem o patrocínio do Instituto Português do Livro. Entre outras apreciações referidas na introdução, lembramos a de Afonso Lopes Vieira que elogia no Calafate «a frescura de processos, ingenuidade fé na justiça, o falar e sentir do Povo» (18). — P. L.

**Bernardes, Diogo: RIMAS VARIAS, FLORES DO LIMA.** Reprodução fac-similada da edição de 1597. 412 págs. IN-CM, Lisboa, 1985.

Dada a raridade de exemplares íntegros, considerou o introdutor, Aníbal Pinto de Castro, aquando da XVII Exposição Europeia, que «uma reprodução fac-similada... prestaria um alto serviço aos investigadores... da poesia portuguesa de Quinhentos» (8), apesar da assinalada má qualidade tipográfica da edição de 1597. Isso explica o pré-aviso de Pinto de Castro sobre as armadilhas que poderiam apanhar incautos leitores e o apelo às «almeçadas edições críticas» que já podem ter bom apoio neste fac-simile de mancha ampliada. — P. L.

## GEOGRAFIA

**Ficalho, Conde de: GARCIA DA ORTA E O SEU TEMPO.** Reprodução fac-similada da 1.<sup>a</sup> edição. Introdução de Nuno de Sampaio. 28+XII+392 págs. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1983.

Como se sabe, o *Garcia da Orta* do Conde de Ficalho é um clássico da biografia, em Portugal. Nuno de Sampaio, numa excelente Introdução, faz reviver para nós a figura de Ficalho como homem de corte, homem de saber e escritor distinto, que o foi em diversos géneros. Segue-se a reprodução fac-simile da primeira e até agora única edição de 1866. — A. A.

**Sotto Maior, Diogo Pereira: TRATADO DA CIDADE DE PORTALEGRE.** Introdução, leitura e notas de Leonel Cardoso Martins. 166 págs. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 1964.

Esta monografia de Portalegre, acabada de redigir em 1616, conservou-se apenas em manuscrito original até 1919, ano em que Luís Keil a publicou numa tiragem muito reduzida de 165 exemplares. Sai agora de novo, numa cuidada leitura de L. C. Martins, que actualizou o texto segundo normas criteriosas (ver p. 31-32), de modo a facilitar a leitura ao erudito e ao curioso dos nossos dias. — A. A.

**Adragão, José Victor: ALGARVE.** 196 págs. Novos Guias de Portugal-3. Presença, Lisboa, 1985.

Desta vez sempre viajamos pelo Algarve. Através do n.º 3 da já emérita colecção de Novos Guias. Depois de Lisboa e do Porto, nem só a proposta de percursos turísticos. A nós, portugueses, aproveitamos sobretudo o conhecimento humano, histórico-social e cultural, das gentes algarvias. A ilustração a

cores (de Manuel José da Palma) é já paisagem, mas o texto aprofunda-a até onde a imagem não chega.

Filho de algarvios e professor de Letras em Lisboa, está o A. especialmente habilitado para nos levar a sentir o Algarve — como deixou provado, aliás, pela co-autoria do guia da capital. Para além do conhecido e publicado, propõe-nos «outra maneira de ver o Algarve» (9): mais o autêntico do que o publicitário. De modo que a visita se termina a pé ou com o aluguer de um burro para seguir «os caminhos que sobem o

monte» (186). História, gentes, paisagem assimilam-se em alguns nacos de prosa que não desdizem da boa culinária. E note-se que as páginas têm dupla coluna.

Vale a pena não esquecer que as Caldas de Monchique «têm grande virtude em curar parlesias e estu-pores» (169). Os percursos aconselhados fazem-se pelas três zonas: costa, barrocal e serra. Mas os mapas do barrocal e da serra parecem ter saído trocados (125, 160). — *F. Pires Lopes.*

## Í N D I C E S

### 1. DE AUTORES

	PÁGS.
ARCHER, Luís	
— O homem perante o tecnocosmos emergente da Biologia	65-83
— O bebé-proveta que me falou em sonhos ... ..	569-572
ASSIS, Xavier de	
— Inculturação nas raízes ... ..	354-338
AZEVEDO, Marcello de Carvalho	
— Igreja, Cultura e Libertação ... ..	483-501
BARBOSA, António Manuel Pinto	
— Aproveitamento do Plano Marshall por Portugal. Actualidade do seu lado menos visível ... ..	432-439
BLET, Pierre	
— As liberdades galicanas. Igreja e Estado em França no século XVII ... ..	3-27
CARRIER, Hervé	
— A cooperação e a segurança na Europa. O «Forum da Cultura» de Budapeste ... ..	363-375
DINIS, Alfredo	
— Igreja e governo em Inglaterra: as lições de um conflito	448-454
— Irlanda do Norte: o difícil diálogo ... ..	558-564
FERRAZ, António S.	
— Aversão de Pombal aos Jesuítas. A propósito de um Roteiro	527-539
GARCIA, Mário	
— Sobre Camilo Pessanha ... ..	368-395
GRAÇA, Baptista da	
— O Humanismo de uma Universidade Técnica ... ..	572-575
GUERRA, Abel	
— A terra natal de Gil Vicente ... ..	278-296

KERBER, Walter	
— Sentido do trabalho em tempo de mutação ... ..	252-264
LEAL, António da Silva	
— Repensar o estado de bem-estar ... ..	404-415
LIMA, Maria Violante de Queiroz e Mello M.	
— Educar é acreditar! A escola católica ... ..	95-98
LOPES, António	
— As modas em Pastoral Escolar ... ..	440-447
LOPES, António Simões	
— Infra-estruturas e desenvolvimento regional ... ..	243-251
LOPES, F. Pires	
— América Latina. Humanidade nova, continente do futuro	28-42
— Aimé Forest: um amor cumprido ... ..	297-306
— Rurbanização: o caminho do futuro ... ..	502-516
LUPI, João	
— Ciência, Universidade e defesa da população no Brasil ...	226-229
MAIA, João	
— A solidão em Fernando Pessoa ... ..	84-88
— Fernando Pessoa e Aquilino Ribeiro ... ..	154-159
— A crítica literária de Vitorino Nemésio ... ..	321-325
— Crónica de Poesia ... ..	376-385
— Uma edição da Poesia de Fernando Pessoa ... ..	564-569
MARTINS, Mário	
— Um eco nos <i>Lusíadas</i> da oração pelos que andam nas águas do mar ... ..	160-162
— A dança macabra num sermão de Luís Álvares e no teatro de cordel ... ..	396-403
NUNES, Etelvina Lopes	
— Rosenzweig e Lévinas. Alguns pontos comuns ... ..	517-526
PACHECO, J. C. Monteiro	
— Jesuítas na «História do Bispado e cidade de Lamego»	217-220
PATRICIO, Manuel	
— A educação para amanhã na pedagogia de Manuel Antunes	163-181
PIRES, Alves	
— Claude Simon, um prémio inesperado ... ..	43-51
ROCHA, Nogueira da, C. S. Sp.	
— Padre Joaquim Alves Correia. Centenário de um homem de Igreja ... ..	551-557
SALA, J. B.	
— Bernard Lonergan. Um teólogo examina a própria mente	182-198



SCHASCHING, J.	
— Secularização e evangelização da Europa: reflexões e sugestões sociológicas ... ..	136-144
SILVA, António da	
— Portugal e a CEE. Entrada a meio de um percurso ... ..	52-64
— «Reflexão Cristã» sobre Manuel Antunes ... ..	98-103
— Sínodo 85 - Avaliação pós-concílio. Notas para reflexão ... ..	123-135
— Diálogo teológico e metodologia ... ..	221-226
— Planificação pastoral. Algumas nótulas preliminares ... ..	307-320
— O religioso leigo. Reflexões para além do próximo Sínodo	416-431
— Quarto Centenário da <i>Ratio Studiorum</i> . A margem de uma edição crítica ... ..	540-550
SILVA, I. Ribeiro da	
— O tempo e a mensagem ... ..	88-93
— Tillich: cultura e relevância da Fé ... ..	199-216
— Gabriel Marcel e Gaston Fessard ... ..	326-333
— Actualidade de Nietzsche ... ..	455-467
SILVA, Manuela	
— Os Bispos dos Estados Unidos, a economia americana e a economia mundial ... ..	145-153
SIMÕES, Manuel	
— A propósito de <i>Os Nós e os Laços</i> ... ..	265-277
<b>2. DE MATÉRIAS</b>	
<b>AMÉRICA LATINA</b>	
— América Latina. Humanidade nova, continente do futuro	28-42
<b>ANTUNES, MANUEL</b>	
— «Reflexão Cristã» sobre Manuel Antunes ... ..	93-103
— A educação para amanhã na pedagogia de Manuel Antunes	163-181
<b>BÉBÉ-PROVETA</b>	
— O bebé-proveta que me falou em sonhos ... ..	569-572
<b>BEM-ESTAR</b>	
— Repensar o estado de bem-estar ... ..	404-415
<b>BIOLOGIA</b>	
— O homem perante o tecnocosmos emergente da Biologia	65-83
<b>BISPOS (OS) DOS ESTADOS UNIDOS</b>	
— Os Bispos dos Estados Unidos, a economia americana e a economia mundial ... ..	145-153
<b>BRASIL</b>	
— Ciência, Universidade e defesa da população do Brasil ...	226-229

	PÁGS.
CEE	
— Portugal e a CEE. Entrada a meio de um percurso ... ..	52-64
CORREIA, PADRE JOAQUIM ALVES	
— Padre Joaquim Alves Correia. Centenário de um homem de Igreja ... ..	551-557
CULTURA	
— A cooperação cultural e a segurança na Europa. O «Forum da Cultura» de Budapeste ... ..	363-375
— Centenário da <i>Ratio Studiorum</i> ... ..	540-550
DESENVOLVIMENTO REGIONAL	
— Infra-estruturas e desenvolvimento regional ... ..	243-251
DOCTRINA SOCIAL	
— Igreja e governo em Inglaterra: as lições de um conflito	448-454
ECONOMIA	
— O aproveitamento do Plano Marshall por Portugal. Actualidade do seu lado menos visível ... ..	432-439
EDUCAÇÃO	
— Educar é acreditar! A escola católica ... ..	93-98
EUROPA	
— Cf. CEE, CULTURA, SECULARIZAÇÃO	
FOREST, AIMÉ	
— Aimé Forest: um amor cumprido ... ..	277-306
GALICANISMO	
— As liberdades galicanas. Igreja e Estado em França no século XVII ... ..	3-27
INCULTURAÇÃO	
— Inculturação nas raízes ... ..	334-338
IGREJA	
— Igreja, Cultura e Libertação ... ..	483-501
IRLANDA DO NORTE	
— Irlanda do Norte: o difícil diálogo ... ..	558-564
JESUÍTAS	
— Jesuítas na «História do Bispado e cidade de Lamego»	217-220
— Aversão de Pombal aos Jesuítas ... ..	527-539
LAICADO	
— O religioso leigo. Reflexões para além do próximo Sínodo	416-431
LÉVINAS	
— Cf. ROSENZWEIG	

	PÁGS.
<b>LITERATURA</b>	
— A propósito de <i>Os Nós e os Laços</i> ... ..	265-277
— Crónica de Poesia ... ..	376-385
— A dança macabra num sermão de Luís Álvares e no teatro de cordel ... ..	396-403
<b>LONERGAN, BERNARDO</b>	
— Bernardo Lonergan. Um teólogo examina a própria mente	182-198
<b>LUSÍADAS</b>	
— Um eco nos <i>Lusíadas</i> da oração pelos que andam nas águas do mar ... ..	160-162
<b>MARCEL, GABRIEL</b>	
— Gabriel Marcel e Gaston Fessard ... ..	326-333
<b>NEMÉSIO, VITORINO</b>	
— A crítica literária de Vitorino Nemésio ... ..	321-325
<b>NIETZSCHE</b>	
— Actualidade de Nietzsche ... ..	455-467
<b>PASTORAL</b>	
— Planificação pastoral. Algumas nótulas preliminares ... ..	307-320
— As modas em pastoral escolar ... ..	440-447
— Cf. SECULARIZAÇÃO	
<b>PESSANHA, CAMILO</b>	
— Sobre Camilo Pessanha ... ..	386-395
<b>PESSOA, FERNANDO</b>	
— A solidão de Fernando Pessoa ... ..	84-88
— Fernando Pessoa e Aquilino Ribeiro ... ..	154-159
— Uma edição da Poesia de Fernando Pessoa ... ..	564-569
<b>ROSENZWEIG</b>	
— Rosenzweig e Lévinas. Alguns pontos comuns ... ..	517-526
<b>SECULARIZAÇÃO</b>	
— Secularização e evangelização da Europa: reflexões e sugestões sociológicas ... ..	136-144
<b>SIMON, CLAUDE</b>	
— Claude Simon, um prémio inesperado ... ..	43-51
<b>SÍNODO</b>	
— Sínodo 85 - Avaliação pós-concílio. Notas para reflexão ... ..	123-135
— Cf. LAICADO	
<b>SOCIOLOGIA</b>	
— Rubarnização: o caminho do futuro ... ..	502-516
<b>TEMPO E MENSAGEM</b>	
— O tempo e a mensagem ... ..	88-93

TEOLOGIA	
— Diálogo teológico e metodologia ... ..	221-226
TILLICH	
— Tillich: cultura e relevância da Fé ... ..	199-216
TRABALHO	
— O sentido do trabalho em tempo de mutação ... ..	252-264
UNIVERSIDADE TÉCNICA	
— O Humanismo de uma Universidade Técnica ... ..	572-575
VICENTE, GIL	
— A terra natal de Gil Vicente ... ..	278-296

### 3. BIBLIOGRAFIA

AA. VV.— <i>La méthodologie de l'histoire de l'Afrique contemporaine</i>	230
— <i>Quand Dieu parle aux hommes</i> ... ..	237
— <i>World Labour report</i> ... ..	341
— <i>Le travail dans le monde</i> ... ..	341
Adragão, José Victor — <i>Algarve</i> ... ..	586
Abelaira, Augusto — <i>O único animal que?</i> ... ..	580
Adragão, José Victor; Pinto, Natália; Rasquilho, Rui — <i>Lisboa</i> ... ..	235
Aguiar, Joaquim — <i>O pós-salazarismo</i> ... ..	105
Alarcão, Alberto — <i>Divisão 'regionalizada' e evolução demográfica em Portugal; the portuguese population in the history of civilization</i>	343
Andrade, Auro Moura — <i>Um congresso contra o arbítrio — Diários e Memórias (1961-1967)</i> ... ..	106
Ange, Daniel — <i>Los Santos del Año 2000</i> ... ..	356
Araújo, João Manuel — <i>A praga</i> ... ..	580
Araújo, Luís de — <i>Contos e histórias</i> ... ..	113
Aristófanés — <i>Os cavaleiros</i> ... ..	114
Assis, Machado de — <i>Memórias póstumas de Brás Cubas</i> ... ..	113
Astre, George-Albert; Lépinasse, Pierre — <i>La démocratie contrariée — Lobbies et jeux du pouvoir aux États-Unis</i> ... ..	468
Avieno — <i>Ode marítima</i> ... ..	114
Baden, Hans Jürgen — <i>Vivencia de Dios - La experiencia de la mística</i>	477
Baptista-Bastos — <i>O secreto adeus</i> ... ..	581
Barata, A. Martins — <i>Tu e o teu destino</i> ... ..	357
Barbeitos, Arlindo — <i>O rio, estórias de regresso</i> ... ..	346
Beaud, Paul — <i>La société de connivence. Media, médiations et classes sociales</i> ... ..	342
Beaujeu-Garnier, J.; Gamblin, A.; Delobez, A. — <i>Images économiques du monde</i> ... ..	340
Bedouelle, Guy — <i>Du spirituel dans le cinéma</i> ... ..	355
Bernardes, Diogo — <i>Rimas Várias. Flores do Lima</i> ... ..	586

BIT — <i>Yearbook of Labour Statistics</i> ... .. .	342
Bize, P. R.; Vallier, C. — <i>Uma vida nova: a Terceira Idade</i> ... .. .	104
Bizet, Georges — <i>Carmen</i> ... .. .	233
Blanchet/Bonvin/Clerc, etc. — <i>Jérémie. Un problème en temps de crise</i>	238
Botelho, Margarida — <i>Com o coração cheio de sopa</i> ... .. .	581
Bouton, Charles P. — <i>Discours physique du langage. Genèse et histoire de la neurolinguistique</i> ... .. .	109
Bowen, James — <i>História de la educación occidental. Tomo III: Occidente moderno</i> ... .. .	231
Braga, Teófilo — <i>O povo português nos seus costumes, crenças e tradições. I Vol.</i> ... .. .	472
Brico, Rex — <i>El Hermano Roger y Taizé - Una primavera en la Iglesia</i>	475
Brito, Casimiro de — <i>Ode &amp; ceia - Poesia</i> ... .. .	115
Bro, Bernard — <i>La stupeur d'être</i> ... .. .	474
Brun, Jean — <i>Platão</i> ... .. .	113
Bubner, Rudiger — <i>Lâ filosofia alemana contemporanea</i> ... .. .	348
Butler, Alban — <i>Vida dos Santos. I - Janeiro</i> ... .. .	115
Cabral, Filomena — <i>Tarde de mais, Mariana</i> ... .. .	582
Caffarena, José Gomez — <i>El teísmo moral de Kant</i> ... .. .	578
Carvalho, André — <i>Cuba-livre. Romance</i> ... .. .	478
Castel, François — <i>Historia de Israel y de Juda</i> ... .. .	236
Carrez, Maurice — <i>Las lenguas de la Biblia. Del papiro a las lenguas impresas</i> ... .. .	236
Castro, Francisco de — <i>História da vida e obras de S. João de Deus</i>	116
Centeno, Yvette — <i>Fernando Pessoa e a filosofia hermética. Fragmentos do espólio</i> ... .. .	345
Chagas, M. Pinheiro — <i>História alegre de Portugal</i> ... .. .	113
Changeux, Jean-Pierre — <i>O homem neuronal</i> ... .. .	473
Clément, Olivier — <i>Orient-Occident. Deux Pasteurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov</i> ... .. .	353
Combes, Patrick — <i>La littérature et le mouvement de mai 68 - Écriture, mythes, écrivains (1968-1981)</i> ... .. .	111
<i>Confrontation 11: L'état freudien</i> ... .. .	108
<i>Confrontation 12: Correspondances</i> ... .. .	110
Courtois, Gaston — <i>Quand le Seigneur parle au coeur</i> ... .. .	476
Dailly, R.; Moscato, M. — <i>Latéralisation et latéralité chez l'enfant</i>	108
Daudouin, T.; Collin, M. — <i>Le contournement des forteresses ouvrières</i>	104
Dirceu, Carlos Urgel — <i>A foz do grande rio</i> ... .. .	583
Dispaux, Gilbert — <i>La logique et le quotidien</i> ... .. .	348
Donizetti, Gaetano — <i>A Favorita</i> ... .. .	233
Duarte, Herlânder — <i>Economia de bem comum</i> ... .. .	107
Duby, Georges; Mandrou, Robert — <i>Histoire de la civilisation française. T. I: Moyen Age - XVI Siècle; T. II: XVII - XX Siècle</i> ... .. .	231

	PÁGS.
Echevarría, Fernando — <i>Fenomenologia</i> ... .. .	112
Ehrenberg, Alain — <i>Le corps militaire. Politique et pédagogie en démocratie</i> ... .. .	105
Ellul, Jacques — <i>La subversion du christianisme</i> ... .. .	233
<i>Etudes économiques 1983-1984. Portugal</i> ... .. .	339
Eusébio, António Maria (O Calafate) — <i>Versos do contador de Setúbal</i>	586
Fafe, José Fernandes — <i>Esquerda - A novíssima e a eterna</i> ... ..	469
Feio, Noronha — <i>Portugal, desporto e sociedade</i> ... .. .	105
Ferreira, António Jacinto — <i>Os animais no adagiário português</i> ...	346
Ferreira, João de Freitas — <i>A pedagogia do léxico</i> ... .. .	473
Ferreira, Manuel — <i>O mancebo e o trovador Campos Oliveira</i> ...	346
Ficalho, Conde de — <i>Garcia da Orta e o seu tempo</i> ... .. .	586
Figueiredo, Eurico — <i>No reino de Xantum - Os jovens e o conflito de gerações</i> ... .. .	473
Figueiredo, Filipe de — <i>A obra literária do Padre Donaciano de Abreu Freire. I - O escritor</i> ... .. .	344
Fontes, Manuel da Costa (Org.) — <i>Romanceiro da Ilha de S. Jorge</i>	345
— <i>Romanceiro Português dos Estados Unidos. I - Nova Inglaterra</i>	345
Forest, Aimé — <i>Nos promesses encloses</i> ... .. .	357
Forte, Bruno — <i>Jésus de Nazareth. Histoire de Dieu. Dieu de l'Histoire</i>	351
Freire, Luísa — <i>Verde-nunca</i> ... .. .	114
Galbraith, John Kenneth — <i>Escritos e economia</i> ... .. .	339
Gameiro, Airés — <i>Emigrantes. Psicologia social. Conflitos e desafios culturais</i> ... .. .	356
Garrigues, Juan Miguel — <i>L'Église, la Société Libre et le Communisme</i>	352
Gastão, Marques — <i>S. João de Deus. Sua vida. Sua obra</i> ... .. .	117
— <i>Três santos do mundo</i> ... .. .	117
Georgel, J.; Khaznadar, C.; Gründ, F. — <i>La piste des cultures du monde</i> ... .. .	471
Girolamo, Costanzo di — <i>Para uma crítica da Teoria Literária</i> ...	347
Gomes, Elviro — <i>Algumas palavras sobre certas palavras</i> ... .. .	111
Gomes, Pinharanda — <i>O Arcebispo de Évora D. Teotónio de Bragança</i>	117
Gueroult, Martial — <i>Histoire de l'Histoire de la Philosophie</i> ... ..	576
Guimarães, Fernando — <i>Casa: o seu desenho</i> ... .. .	585
Gonçalves, Manuel Fernando — <i>Isaac</i> ... .. .	114
Grenoble — <i>Enseignement religieux de: Encuentros con la Biblia</i> ...	236
Häring, Bernhard — <i>Llamados a la santidade - Teologia moral para seglares</i> ... .. .	476
Holanda, Francisco de — <i>Diálogos em Roma</i> ... .. .	235
— <i>Da pintura antiga</i> ... .. .	235

<i>Ideia (A) de liberdade no pensamento português. Antologia ... ..</i>	347
<i>Imagens do Oriente no Século XVI. Reprodução do códice português de Biblioteca Casanatense ... ..</i>	234
Jones, Isabel — <i>Todas as luas no meu corpo ... ..</i>	583
Kirst, Hans Hellmut — <i>O rescaldo dos heróis ... ..</i>	582
— <i>Uma armadilha de papel ... ..</i>	582
Laranjeira, J. L. — <i>Literatura calibanesca ... ..</i>	346
Lauzeral, Pierre — <i>Quand l'amour tisse un destin. Vie de Saint Jean de la Croix ... ..</i>	476
Ledrut, Raymond — <i>La forme et le sens dans la société ... ..</i>	470
Ledure, Yves — <i>Lectures «chrétiennes» de Nietzsche ... ..</i>	577
Legrand, Michel — <i>Psychanalyse, Science, Société ... ..</i>	110
Leitão, Luís Veiga — <i>Longo caminho breve ... ..</i>	584
Leite, Carlos — <i>O brilho do residual ... ..</i>	114
Leite, José (Org.) — <i>Santos de cada dia. 3 vols. ... ..</i>	116
Link, Hans-Georg (ed.) — <i>Confessing our Faith around the World. IV - South America ... ..</i>	355
Lubich, Chiara — <i>A vida é uma viragem ... ..</i>	357
— <i>Construir sobre a rocha ... ..</i>	357
— <i>A unidade e Jesus abandonado ... ..</i>	357
Lucas, Maria Clara Almeida (Org.) — <i>Drama dos Santos Reis Magos Luther aujourd'hui ... ..</i>	346
	353
Marcellin, Raymond — <i>La guerre politique ... ..</i>	468
Martin, George — <i>Para leer la Biblia como palabra de Dios ... ..</i>	236
Matos, Almenda — <i>Golpe de sol na lucidez amarga ... ..</i>	115
Medina, Cremilda de Araújo — <i>A posse da terra - Escritor brasileiro hoje ... ..</i>	345
Melo, Guilherme de — <i>Moçambique dez anos depois ... ..</i>	108
Mello, Tereza de — <i>Tempo recuperado ... ..</i>	584
Mesquita, Alfredo — <i>Contos ... ..</i>	584
Meves, Christa — <i>Eres tú David? — Jóvenes de hoy encarnan personajes bíblicos ... ..</i>	475
Meyer, Joachim E. — <i>Angustia y conciliación de la muerte en nuestro tiempo ... ..</i>	109
Michael Kinnamon — <i>A Popular Introduction to the Baptism, Eucharist and Ministry Text ... ..</i>	472
<i>Moi (Le) et l'Autre ... ..</i>	472
Montclos, Xavier de — <i>Les chrétiens face au nazisme et au stalinisme. L'épreuve totalitaire ... ..</i>	232
Montello, José — <i>Os tambores de São Luís. Romance ... ..</i>	477
Morais, Isaltino A.; Almeida, José Mário Ferreira de; Pinto, Ricardo Leite — <i>O sistema de governo semipresidencial ... ..</i>	107

Morão, José Augusto — <i>Vazio verde</i> ... .. .	585
Morin, Edgar — <i>Ciência com consciência</i> ... .. .	349
Mozart, Wolfgang Amadeus — <i>D. João</i> ... .. .	233
Múrias, M. Beça — <i>Mundos e fundos. Crónicas de Paixão e Maldizer</i>	107
Nobre, António — <i>Despedidas</i> ... .. .	113
Nocke, Franz-Josef — <i>Escatologia</i> ... .. .	352
Palmade, Guy — <i>A psicotécnica</i> ... .. .	111
Platão — <i>Hípias Maior</i> ... .. .	114
— <i>Teeteto</i> ... .. .	579
Plauto — <i>A comédia da marmita</i> ... .. .	114
Ramos, Wanda — <i>As incontáveis vésperas</i> ... .. .	583
Régnier, Jérôme — <i>L'État est-il maître de la vie et de la mort?</i> ...	343
Rhymer, Joseph — <i>Panorama du monde biblique</i> ... .. .	338
Ribeiro, Maria Aparecida — <i>Gil Vicente e a nostalgia da ordem</i> ...	112
Rosa, António Ramos — <i>Mediadoras</i> ... .. .	115
Rouet, Albert — <i>Hombres y cosas del Nuevo Testamento</i> ... .. .	236
Rumpf, Louis — <i>Chrétiens devant l'injustice</i> ... .. .	356
Sá-Carneiro, Mário de — <i>Céu em Fogo</i> ... .. .	584
Sainsaulieu, R.; Tixier, P. E.; Marty, M. O. — <i>La Démocratie en organisation</i> ... .. .	104
Salvado, António — <i>Antologia (1955-1975)</i> ... .. .	583
Sandroni, Cícero — <i>O diabo só chega ao meio-dia. Contos</i> ... .. .	478
Santos, António dos — <i>A memória do tempo. Figuras e factos, 1.º vol.</i>	358
— <i>Itinerário de um Padre. Diário, 1.º vol.</i> ... .. .	358
Saulnier, C. — <i>Histoire d'Israël. T. III: De la conquête d'Alexandrie à la destruction du Temple</i> ... .. .	478
Scheper, Frei Wenceslau — <i>O pão nosso de cada dia. Mensagens de salvação para os 365 dias do ano</i> ... .. .	475
<i>Sempre disse tais coisas esperando na vulcanologia. 12 poetas dos Açores</i> ... .. .	114
Seno, Fernanda — <i>As palavras às vezes</i> ... .. .	585
Shamoni, Wilhelm — <i>Milagres são factos</i> ... .. .	358
Silva, Nelson Lenhmann da — <i>A religião civil do estado moderno</i>	469
Sotto Maior, Diogo Pereira — <i>Tratado da cidade de Portalegre</i> ... ..	586
Subirats, Jean — <i>Jorge Ferreira de Vasconcelos</i> ... .. .	344
Tamen, Pedro — <i>Dentro de momentos</i> ... .. .	585
<i>Théologie (La) à l'épreuve de la vérité. Travaux du CERIT dirigés par Marc Michel</i> ... .. .	350
Thom, René — <i>Parábolas e catástrofes. Matemática, Ciência e Filosofia</i>	349
Thomas, F. Best; Michael Kinnamon (Eds.) — <i>Called to be one; United Churches and the Ecumenical Mouvement</i> ... .. .	355



	PÁGS.
Thomas, Louis-Vincent — <i>Fantasmes au quotidien</i> ... ..	470
Thomas d'Aquin — <i>Somme théologique</i> ... ..	350
Tunhas, Paulo — <i>Klee</i> ... ..	114
<i>UNESCO : Statistical digest; Résumé statistique</i> ... ..	340
<i>United Nations - Nations Unies : Statistical yearbook - Annuaire statistique 1981</i> ... ..	340
Vansina, Frans D. — <i>Paul Ricoeur</i> ... ..	579
Ventura, Francisco — <i>Três actos em que entra o Zé</i> ... ..	580
Viegas, Valentino — <i>Lisboa, a força da revolução (1383-1385). Os documentos comprovam Fernão Lopes</i> ... ..	471
Vilar, Pierre — <i>Iniciação ao vocabulário da análise histórica</i> ... ..	472
Woolf, Virgínia — <i>Rumo ao farol</i> ... ..	582
Yourcenar, Marguerite — <i>De olhos abertos. Entrevistas com M. Galey</i> ... ..	112
— <i>A obra ao negro</i> ... ..	113

## Obras recebidas na Redacção

### OFERTA DOS AUTORES

A. Brito Cardoso, *Figuras da Igreja na Diocese de Coimbra*. 1.º — Doutor Tiago Sinibaldi, Gráfica de Coimbra, 1985.

João Madeira, *As malas do cuco*, Gráfica Imperial, Lisboa, 1986.

Manuel Bernardo, *Comprometidos no Mundo. Mensagem social cristã*, Ed. Perpétuo Socorro, Porto, 1985.

Roberto Gulbenkian, *Relação verdadeira do glorioso martírio da Rainha Ketevan da Geórgia*, 1985.

Javier Monserrat, *Epistemologia evolutiva y teoria de la ciencia*, UPCM, Madrid, 1984.

Maurício Guerra, *João Paulo II e a evolução pós-conciliar da Igreja*, Ed. do Autor, Monção, 1986.

Francisco Carmo, *Inovações, mudança social e factor religioso*, Estudo sociológico na Ilha de S. Miguel (Açores), Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 1985.

João Lopes Filho, *Defesa do património sócio-cultural de Cabo Verde*, Ulmeiro, Lisboa, 1986.

Noémia Seixas, *O Véu de Dois Panos*, Ulmeiro, Lisboa, 1985.

### OFERTA DOS EDITORES

Morata — Madrid:

1) P. Marks Greenfield, *El niño y los medios de comunicación*, 1985.

2) J. Dunn, *Relaciones entre hermanos*, 1986.

3) Claude Lévy-Leboyer, *Psicología y medio ambiente*, 1985.

4) B. L. Mishara; R. G. Riedel, *El proceso de envejecimiento*, 1986.

Imprensa Nacional-Casa da Moeda:

1) Maria de Lourdes Belchior, *Gramática do Mundo*, 1985.

2) Fernando Lemos, *Cá é lá. Poesia. Antecedido de Teclado universal*, 1985.

3) Maria Filomena Mónica, *O movimento socialista em Portugal (1875-1934)*, 1985.

4) António Magalhães, *A escola nocturna*, 1985.

5) João Carlos Gomes Pedro, *A relação mãe-filho*, 1985.

6) Immanuel Kant, *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Henz*, 1985.

7) Maria Carrilho, *Forças armadas e mudança política em Portugal no séc. XX*, 1985.

8) Ana Maria Alves, *Iconologia do poder real no período manuelino*, 1985.

9) Adolfo Casais Monteiro, *A poesia de Fernando Pessoa*, 1985.

10) T. F. Earle, *Tema e imagem na poesia de Sá de Miranda*, 1985.

11) Almada Negreiros, *Obras completas. Vol. I — Poesia*, 1985.

12) *Lusitânia transformada. Fernando Álvares do Oriente*, 1985.

Ed. Presença — Lisboa:

1) Maria Leonor Carvalhão Buescu, *Ensaíos de Literatura Portuguesa*, 1986.

2) Hernâni Cidade, *Bocage*, 1985.

3) Vercors, *O silêncio do mar*, 1986.

Edições 70 — Lisboa:

- 1) Immanuel Kant, *Os progressos da Metafísica*, 1985.
- 2) Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 1986.
- 3) René Descartes, *Regras para a Direcção do Espírito*, 1985.
- 4) Gilles-Gaston Granger, *A Razão*, 1985.
- 5) Jean Brun, *O Estoicismo*, 1986.

Secretariado de Pastoral de Évora — Évora:

P. Manuel Madureira Dias, *Iniciação cristã*, 1986.

P. Mardaga — Bruxelas:

Christian Debuyst, *Modèle éthologique et criminologie*, 1985.

Instituto Italiano de Cultura em Portugal — Lisboa:

*Estudos italianos em Portugal*, N. 45-46-47 (1982-1983-1984), s. d.

Europa-América — Mem Martins:

Manuel Arouca, *Gente marcada*, 1986.

F. C. Gulbenkian — Lisboa, Paris:

- 1) Bernard Martocq, *Manuel Laranjeira et son temps (1877-1912)*, 1985.
- 2) Maria Alzira Seixo, *Le parcours du plaisir*, 1985.
- 3) Nuno Calvet, *Exposição Caminhos* (Catálogo da Exposição), 1986.
- 4) *Fernando Filipe* (Catálogo da Exposição), 1986.

P.U.F. — Paris:

- 1) Jean-Paul Resweber, *La méthode interdisciplinaire*, 1981.
- 2) Francis Wolff, *Socrate*, 1985.

Livros Horizonte — Lisboa:

- 1) Fernando Pessoa, *Cartas a Armando Côrtes-Rodrigues*, 1985.
- 2) Jorge Gaspar, *A dinâmica funcional do centro de Lisboa*, 1985.
- 3) F. Cabral Pinto, *Sócrates um filósofo bastardo*, 1985.

Taurus — Madrid:

Kant-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, II, 1985.

Ed. Pliegos — Madrid:

*En el punto de mira: Gabriel García Márquez*, 1985.

Kohlhammer — Stuttgart:

*Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 1986.

Geoffrey Chapman — Londres:

Peter Hebblethwaite, *John XXIII Pope of the Council*, 1985.

Médiaspaul — Paris:

Jean Lafrance, *Ma vocation c'est l'amour, Thérèse de Lisieux*, 1985.

ICALP — Lisboa:

Fernando Chistovão, *Notícias e problemas da Pátria da Língua*, 1985.

Liv. Almedina — Coimbra:

Joaquim Ferreira Gomes, *Novos estudos de História e de Pedagogia*, 1986.

Chr. Kaiser — Munique:

- 1) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 1986.
- 2) Eberhard Bethge; Renate Bethge; Christian Gremmels, *Dietrich Bonhoeffer*, 1986.

Terra Livre — Lisboa:

*Artes e tradições da Região do Porto*, 1985.

La Nuova Italia — Florença:

Alberto Asor Rosa, *Storia della letteratura italiana*, 1985.

Lello & Irmão — Porto:

- 1) Suzanne Labin, *O mundo dos drogados*, 1985.
- 2) *Obras de Eça de Queiroz. Vol. IV*, 1986.

Ulmeiro — Lisboa:

- 1) Miguel Barbosa, *A guerra do rapa-tudo*, 1985.
- 2) Vasco Branco, *Palavras sem voz*, 1985.
- 3) Luísa Maria Flora (Org.), *Ensaíos de Virginia Woolf. O momento total*, 1985.
- 4) José Nunes Ribeiro, *Fragmento e enigma*, 1985.
- 5) Teresa Joaquim, *Mulheres de uma Aldeia*, 1985.
- 6) *Poemografias*, 1985.
- 7) António Modesto Navarro, *O pântano*, 1986.

# Obras do P.<sup>e</sup> Manuel Antunes

À venda na Revista **BROTÉRIA**

<b>Do Espírito e do Tempo</b> , 212 págs. . . . .	<b>100\$00</b>
<b>Ao Encontro da Palavra</b> , 280 págs. . . . .	<b>130\$00</b>
<b>Educação e Sociedade</b> , 340 págs. . . . .	<b>250\$00</b>
<b>Grandes Contemporâneos</b> , 224 págs. . . . .	<b>250\$00</b>
<b>Grandes derivas da História Contemporânea</b> , 320 págs.	<b>200\$00</b>
<b>OCASIONALIA — Homens e Ideias de Ontem e de Hoje</b> , 536 págs. . . . .	<b>500\$00</b>
<b>Repensar Portugal</b> , 104, págs. . . . .	<b>120\$00</b>

**NOVIDADE**

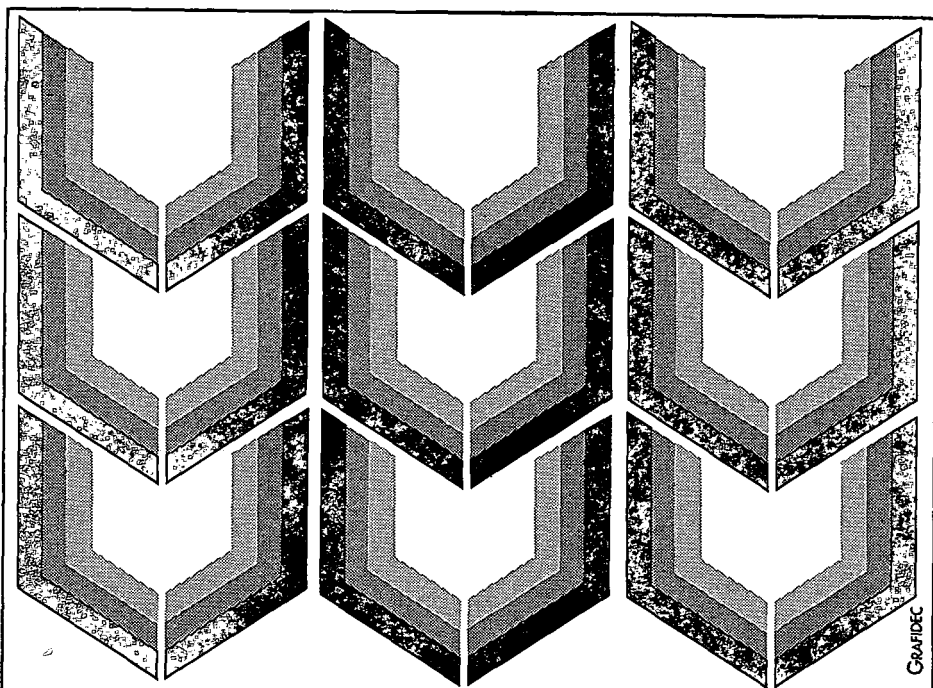
Acaba de publicar-se

## **O TEATRO NAS CRISTANDEDES QUINHENTISTAS DA ÍNDIA E JAPÃO**

por **Mário Martins**

Vol. de 136 págs. — **250\$00**

À venda na Revista **BROTÉRIA**



GRAFIDEC

o prazer de ler

verbo