

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



RELIGIÕES E CULTURAS

VOLUME 36. 2.^a SÉRIE - 2018

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Revista de História das Ideias

Vol. 36 . 2ª Série - 2018

Estatuto editorial/ Editorial guidelines

A Revista de História das Ideias foi criada no âmbito do Instituto de História e Teoria das Ideias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Todos os artigos publicados nesta revista anual são objeto de rigorosa arbitragem científica, que compreende a triagem inicial da direção editorial e a revisão cega de, pelo menos, dois pares. A Revista de História das Ideias centra-se na história intelectual e na história cultural. Publica artigos sobre história das ideias em diferentes campos: pensamento político, pensamento económico, filosofia, relações internacionais, ciência, religião, artes e literatura.

The Revista de História das Ideias (Journal of History of Ideas) was created under the Institute for the History and Theory of Ideas of the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra. All articles published in this annual journal have undergone a rigorous peer-review process, including an initial editor screening and a blind review by at least two referees. The Revista de História das Ideias is devoted to intellectual history and cultural history. It publishes articles on the history of ideas in different subject fields, such as political thought, economic thought, philosophy, international relations, science, religion, arts and literature.

Antigos diretores | Past directors

J. S. da Silva Dias (fundador), Manuel Augusto Rodrigues, Luís Reis Torgal e Fernando Catroga

Diretora | Director

Ana Cristina Araújo | araujo.anacris@sapo.pt

Vice-diretores | Assistant directors

João Gouveia Monteiro | joao.g.monteiro@sapo.pt

João Maria André | jmandre@sapo.pt

Coordenadores Científicos | Scientific Coordinators

João Gouveia Monteiro | joao.g.monteiro@sapo.pt

Secretária editorial | Secretary of the editorial board

Maria do Rosário Azenha | ihti@fl.uc.pt

Conselho Editorial – Editorial Board

José Antunes, Universidade de Coimbra, antunesgjose@gmail.com - Portugal

David Armitage, Harvard University, armitage@fas.harvard.edu - USA

Pierre-Yves Beaurepaire, Université de Nice Sophia Antipolis, pybeaurepaire@gmail.com - France

Rui Bebiano, Universidade de Coimbra, rui-bebiano@gmail.com - Portugal

Alberto de Bernardi, Università di Bolonha, alberto.debernardi@unibo.it - Italy

Caio Boschi, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, caioboschi@hotmail.com - Brazil

Peter Burke, University of Cambridge, upb1000@cam.ac.uk - UK

Joaquim Ramos de Carvalho, Universidade de Coimbra, joaquimrcarvalho@mac.com - Portugal

Fernando Catroga, Universidade de Coimbra, fcatroga@hotmail.com - Portugal

Gianluca Cuzzo, Università degli Studi di Torino, gianluca.cuzzo@unito.it - Italy

Michel Delon, Université de Paris I-Sorbonne, michel.delon@paris-sorbonne.fr - France

Javier Fernandez Sebastián, Universidad de La Rioja, javier.f.sebastian@telefonica.net - Spain

Francisco Fuentes Aragonês, Universidad Complutense de Madrid, jffuentes@wanadoo.es - Spain

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, rafael.ramonguerrero@gmail.com - Spain

Amadeu Carvalho Homem, Universidade de Coimbra, amadeu.homem@gmail.com - Portugal

Kurt Villads Jensen, Stockolm University, kurt.villads.jensen@historia.su.se - Sweden

Ulrike Krample, Université de Tours, ulrike.kramp1@univ-tours.fr - France

Anna Krasteva, New Bulgarian University, anna.krasteva@gmail.com - Bulgaria

Rui Cunha Martins, Universidade de Coimbra, rcmartin@fl.uc.pt - Portugal

Estevão de Rezende Martins, Universidade de Brasília, echarema@gmail.com - Brazil

Stéphane Michonneau, Université de Lille, stephane.michonneau@univ.lille3.fr - France

Isabel Ferreira da Mota, Universidade de Coimbra, ifmota@fl.uc.pt - Portugal

Vítor Neto, Universidade de Coimbra, vitormpneto@sapo.pt - Portugal

António Resende de Oliveira, Universidade de Coimbra, aresendeo@gmail.com - Portugal

Anthony Pagden, University of California Los Angeles, pagden@polisci.ucla.edu - USA

Ana Leonor Pereira, Universidade de Coimbra, aleop@fl.uc.pt - Portugal

Maria Manuela Tavares Ribeiro, Universidade de Coimbra, mtribeiro7@gmail.com - Portugal

Quentin Skinner, University of Cambridge, q.skinner@qmul.ac.uk - UK

Manuel Suarez Cortina, Universidade de Cantabria, manuel.suarez@nican.es - Spain

Luís Reis Torgal, Universidade de Coimbra, lreistorgal@gmail.com - Portugal

Enzo Traverzo, Cornell University, vt225@cornell.edu - USA

Isabel Vargues, Universidade de Coimbra, ivargues@fl.uc.pt - Portugal

FACULDADE DE LETRAS | UNIVERSIDADE DE COIMBRA
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

Revista de História das Ideias

Vol. 36. 2ª Série – 2018

RELIGIÕES E CULTURAS

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

EDIÇÃO

Imprensa da de Coimbra
E-mail: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: <http://livrariadaimprensa.uc.pt>

DESIGN

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMAGEM DA CAPA

Acrílico sobre tela de Cristina Valadas (2002), coleção particular
Fotografia de Sérgio Azenha

IMPRESSÃO E ACABAMENTO

FIG - Indústrias Gráficas, S.A.

ISSN:

0870-0958

ISSN digital:

2183-8925

DOI

https://doi.org/10.14195/2183-8925_36

DEPÓSITO LEGAL

67998/93

Imprensa da Universidade de Coimbra

<https://digitalis.uc.pt/rhi>

<http://www.uc.pt/en/fluc/ihti>

PREÇO | PRICE 20€

CONTACTOS

A correspondência relativa a colaboração, pedidos de permuta, oferta de publicações,
e assinaturas deve ser dirigida ao

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

Faculdade de Letras – 3004-530 Coimbra

Telef. 239 859 937 E-mail: ihti@fl.uc.pt

Índice

Nota de Apresentação	9
<i>João Gouveia Monteiro</i>	
Verdad, Vida y Camino del Bodisatva – Lectura inter-confesional del <i>Sutra del Loto</i> Truth, Life and Path of the Bodhisattva – inter-confessional reading of the <i>Lotus Sutra</i> <i>Juan Masiá Clavel</i>	13
Ser judeu no mundo de hoje To be a jew in today's world <i>Esther Mucznik</i>	35
A religiosidade medieval como campo de trabalho historiográfico: perspetivas recentes Medieval religiosity as a historiographical field: recent research <i>Maria de Lurdes Rosa</i>	57
O <i>Chronicon Conimbricense</i> e o arquétipo bíblico de realeza sagrada no Portugal do século XII The <i>Chronicon Conimbricense</i> and the biblical archetype of sacred royalty in 12 th century portugal <i>Mário de Gouveia</i>	83
«Com grande solenidade e muitas lágrimas»: Ênfase litúrgica, dramaturgia, identidade do poder e da jurisdição episcopal (sécs. XVI-XVIII). Liturgic emphasis, dramaturgy, identity of power and episcopal jurisdiction (XVI th -XVIII th centuries) <i>Paola Nestola</i>	97

Abordagem ao «Tecnologismo»: tecnologia e religião no Portugal da Regeneração. An approach to «technologism»: technology and religion in Portugal's Regeneração <i>Hugo Silveira Pereira</i>	123
La resurrección del pasado según Alexandre Herculano: una reformulación secular de la hermenéutica figural bíblica The resurrection of the past according to Alexandre Herculano: a secular re- enactment of figural biblical hermeneutics <i>Ricardo Ledesma Alonso</i>	147
A Secularização Política: uma quarta via Political secularization: a fourth route <i>António Horta Fernandes</i>	171
A construção de Fátima The construction of Fátima <i>António Marujo</i>	195
Liderança religiosa em Portugal entre a ditadura e a democracia. António Ribeiro: um patriarca em tempos de rutura Religious leadership in Portugal between dictatorship and democracy: António Ribeiro, a patriarch in times of rupture <i>Pedro Silva Rei</i>	221
A situação paradoxal do Papa Francisco The paradoxical situation of Pope Francis <i>Frei Bento Domingues</i>	245
Francisco e os desafios da Igreja Católica. Entrevista a Andrés Torres Queiruga. <i>Catarina Santos, Pedro Barreiro e Susana Tomaz</i>	255
O fator religioso nos conflitos The religious factor in conflicts <i>Nuno Lemos Pires</i>	265
Islão e fundamentalismo islâmico no contexto político Islam and islamic fundamentalism in the political context <i>Teresa de Almeida e Silva</i>	287

Recensões críticas

Carlos Quevedo, <i>E Deus criou o Mundo</i> (Desassossego, 2017) <i>Sofia Cardetas Beato</i>	309
---	-----

Miguel Gomes Martins, <i>1147, A conquista de Lisboa na rota da Segunda Cruzada</i> (Esfera dos Livros, 2017).	
João Nisa	312
María Tausiet, <i>Urban Magic in Early Modern Spain: Abracadabra Omnipotens</i> (Palgrave Macmillan 2014)	
J. Vieira Leitão.....	316
Miriam Halpern Pereira, <i>A Primeira República Portuguesa. Na fronteira do liberalismo e da democracia</i> (Gradiva, 2016).	
Vítor Neto	320
João Filipe Queiró, <i>O Ensino Superior em Portugal</i> (Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2017).	
José Augusto Cardoso Bernardes	326
Normas para os autores	329
Guidelines for authors.....	333

NOTA DE APRESENTAÇÃO

As religiões estão na ordem do dia. Por um lado, o estilo de vida das sociedades modernas altamente industrializadas, com o seu ritmo frenético, o seu apelo ao consumo, a concorrência profissional, o individualismo por vezes feroz, os acentuados contrastes e desigualdades sociais, a indiferença perante o sofrimento e a morte, exige uma maior humanização da nossa vida coletiva, convoca-nos para uma reflexão acerca do sentido último da existência e reclama uma renovação da nossa vivência espiritual. Por outro lado, na cena política internacional, alguns dos mais delicados conflitos do mundo contemporâneo vestem-se de uma linguagem religiosa, que muitas vezes não é senão o pretexto que encobre motivos e ambições de natureza bem diversa. Também as migrações de grandes grupos humanos que fogem da guerra, do sofrimento e da ausência de futuro colocam hoje novos desafios à Europa e ao mundo e obrigam-nos a repensar o convívio entre comunidades de diferentes etnias e matrizes religiosas. Tudo isto apela ao mais humano e profundo de nós mesmos e interroga a nossa cultura. Sim, porque as religiões são factos de civilização e elementos estruturantes da nossa cultura coletiva (um pensador como Hegel dizia, nas suas Lições de Filosofia da História, que a representação de Deus constitui «o fundamento geral de um povo»). Não se conhece, de resto, nenhuma sociedade que não tenha tido expressão religiosa, independentemente da forma concreta que esta assumiu e da sua maior ou menor articulação com os poderes instituídos; ao mesmo tempo, as obras de referência das grandes religiões abraâmicas, mas também algumas de confissões não teístas, místicas ou sapienciais, contam-se entre os livros mais editados, mais traduzidos, mais estudados e mais influentes da história da humanidade.

Assim, a direção da Revista de História das Ideias decidiu dedicar o número de 2018 ao tema «Religiões e Culturas». A chamada para a apresentação de artigos incluiu reflexões direcionadas para qualquer época histórica e horizonte cultural/religioso, incluindo as questões da secularização, da laicidade, das condições de observação e estudo do fenómeno religioso ao longo dos séculos, da relação entre ciência, tecnologia e religião, do ateísmo, do ensino do religioso, das formas de expressão literária e artística da espiritualidade, da conflitualidade militar de base ou de invocação religiosa, do ecumenismo e do diálogo entre culturas e no seio das religiões, entre outros temas de grande atualidade e interesse.

Tivemos o prazer de ver satisfeita uma boa parte dos nossos desafios, através de colaborações recebidas dos meios académicos e não só, o que revela a vitalidade e o enorme potencial do tema que este ano apresentamos. O volume que agora se publica reúne, por isso, mais de uma dúzia de artigos de fundo, criteriosamente selecionados (pelo sistema de peer review) entre todas as propostas recebidas e centrados em temáticas muito variadas. No seu conjunto, são aqui abordadas, entre outras, as questões das identidades religiosas (considerando não apenas as «religiões abraâmicas», mas também as chamadas «religiões do Oriente», numa enriquecedora perspetiva interconfessional), os problemas tão atuais da relação entre a pertença religiosa e a conflitualidade política e militar, ao mesmo tempo que é evocado o pensamento de figuras tão distantes no tempo ou no espaço quanto Alexandre Herculano, o cardeal D. António Ribeiro ou o papa Francisco. Não faltam, também, reflexões acerca dos caminhos e condições da secularização política, propostas para o estudo da religiosidade dos leigos numa perspetiva historiográfica abrangente, ou leituras acerca da relação entre o progresso tecnológico e o contexto religioso no Portugal oitocentista, ou sobre o fenómeno de Fátima.

A marca do historiador profissional é bem evidente em alguns destes trabalhos, mas também nos estudos que aqui se apresentam sobre o arquétipo bíblico de realza sagrada no primeiro século português, ou sobre o cerimonial litúrgico e seu aparato no tempo da «monarquia dual» ibérica. Uma alegria muito especial – devo confessá-lo – foi-me proporcionada pela exemplar entrevista conduzida por três alunos de Jornalismo e Comunicação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra a um dos maiores pensadores do nosso tempo – o Professor Andrés Torres Queiruga, um dos escassos teólogos vivos representante da grande teologia renovadora do século XX. Nesta peça se espelham, afinal, três dos objetivos deste volume 36.º da Revista de História das Ideias: a atenção a um dos grandes temas da atualidade (o lugar da religião

no καιρός em que nos coube viver); a convocação do contributo de grandes pensadores do nosso tempo; e a importância da formação e da colaboração ativa dos jovens para a construção de um mundo melhor.

O Coordenador
João Gouveia Monteiro
joao.g.monteiro@sapo.pt

VERDAD, VIDA Y CAMINO DEL BODISATVA
LECTURA INTER-CONFESIONAL DEL *SUTRA DEL LOTO*
TRUTH, LIFE AND PATH OF THE BODHISATTVA
INTER-CONFESSIONAL READING OF THE *LOTUS SUTRA*

JUAN MASIÁ CLAVEL

masiaster@gmail.com

Profesor jubilado da Universidad Sophia (Tokyo, Japón)

Facultad de Teología

Texto recibido em / Text submitted on: 30/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 15/01/2018

Resumen:

Tres ideas básicas del Sutra del Loto son: el Vehículo Único hacia la Verdad Última; la Vida Eterna del Buda Originario; y el Camino de la Compasión Universal de los Bodisatvas. Dejando para los estudios históricos la tarea de interpretación filológica y doctrinal de este texto clásico religioso, aquí intentaremos presentar la posibilidad de una lectura que lo descontextualice y recontextualice para destacar lo que nos hace pensar al leerlo en el marco de un diálogo intercultural e interconfesional. Tanto una filosofía o espiritualidad no teísta como otra teísta, sin renunciar cada una a su identidad, podrían encontrarse al enfocar algunos aspectos principales del Sutra del Loto como, por ejemplo, la verdad unificadora del universo y el auténtico aspecto de todas las realidades; la vida eterna del Buda Shakamuni y su presencia en la interioridad humana como naturaleza búdica o capacidad de alcanzar la iluminación; y en la acción compasiva universal de los bodisatvas.

Palabras clave:

Verdad última, Buda eterno, Compasión universal, Lectura interconfesional, Bodhisatva.

Abstract:

Three basic ideas of the Lotus Sutra are: The One Vehicle to the Ultimate Truth; the Everlasting Life of the Original Buddha; and the Way of Mercifulness and Compassion of the Bodhisattvas. While leaving to the interreligious studies the task of historical and doctrinal interpretation of this classical religious text, we shall try a reading which might be shared – out of the Buddhist context –, in an intercultural or «inter-confesional» context. Both a theist and a non-theist spirituality could, without refusing each one's identity, share some basic aspects of the approach to the unifying truth of the Universe and the real aspect of all things, to the Eternal Life of the Buddha Shakamuni and his presence within the buddha-nature of each human being, as well as to the merciful way of life of the bodhisattvas.

Keywords:

Ultimate Truth, Eternal Buddha, Universal compassion, Inter-confesional reading, Bodhisattva.

Preliminar: Diálogos inter-culturales e inter-confesionales

En las conversaciones sobre filosofía, espiritualidad y ética, que compartí con el budista Kotaró Suzuki⁽¹⁾ – mientras se preparaba la traducción al español del *Sutra del Loto*⁽²⁾ a partir de la interpretación en japonés de

(1) Juan Masiá – Kotaró Suzuki, *El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un budista y un cristiano*, Madrid, PPC, 2007. O *Dharma e o Espírito*, trad. port. de Anselmo Borges, Angelus Novus, Coimbra, 2007.

(2) *El Sutra del Loto. Tríptico de los Suttas del Loto: El Sutra de los sentidos innumerables. El Sutra de la Flor del Loto del Dharma Sublime. El Sutra de la práctica ascética para contemplar al bodhisatva Sabiduría Consumada*, trad. y ed. de Juan Masiá Clavel, Salamanca: Ediciones Sígueme y Tokyo: Kosei Publishing Co., 2009. (Citado aquí con la abreviatura *Loto, cap y pág.*).

Nikkyo Niwano –⁽³⁾, nuestro diálogo intercultural coincidía en torno a tres temas centrales del «Soberano de los Sutras»: 1) Compartíamos la pregunta filosófica en busca de la Verdad última más allá de las verdades particulares; 2) coincidíamos en el deseo de fomentar la actitud receptiva, que agradece la respuesta al enigma de la vida en el misterio de la Vida eterna; 3) deseábamos la cooperación de las espiritualidades religiosas y las seculares que caminasen unidas por el camino compasivo de los bodisatvas.

Con el telón de fondo de aquellas conversaciones, he compartido la lectura del *Sutra del Loto* en contexto intercultural o interconfesional en dos lugares: los seminarios interdisciplinares para un alumnado universitario de filosofía y teología; y los encuentros interconfesionales de personas con estilos de fe y pertenencias confesionales diferentes, pero que comparten espacio y tiempo de meditación en un centro de espiritualidad. Tanto en los seminarios académicos de filosofía y teología, como en los retiros de espiritualidad, había participantes de diversas confesionalidades (budista, cristiana, etc.) y también personas sin pertenencia confesional determinada (espiritualidad con perspectiva de secularidad).

En semejantes encuentros, la convergencia de espiritualidades y filosofías «cristiano-budista-seculares» no es difícil, si el encuentro se mantiene dentro de los límites de la espiritualidad o las prácticas de cooperación para la paz individual y social. Pero se hace difícil al tratar discusiones teóricas sobre diferencias o semejanzas en la expresión cultural y doctrinal de las creencias. Este problema se percibe aún en los encuentros interculturales e interreligiosos del siglo XXI, a pesar de los logros cosechados en la segunda mitad del siglo XX⁽⁴⁾. Dan mejor fruto los encuentros a nivel de intercambio de espiritualidades o de cooperación interreligiosa para la paz; pero siguen siendo difíciles los diálogos académicos a nivel de teología, budología, o de historia y filosofía de las religiones.

Es conocida la clasificación de las posturas ante el diálogo entre religiones: exclusivismos divergentes, inclusivismos convergentes y pluralismos de yuxtaposición; también la distinción de varias clases de

(3) Niwano, Nikkyô, *Budismo para el mundo de hoy. Comentario al Sutra del Loto*, Salamanca: Sígueme, 2013.

(4) Anselmo Borges (coord.), *Deus no Século XXI e o futuro do Cristianismo*, Porto, Campo das Letras, 2007.

pluralismos: incompatibles, asimétricos o parcialmente convergentes. En el caso de las citadas conversaciones «cristiano-budista-seculares», los interlocutores rechazaban exclusivismos e inclusivismos, porque encontraban difícil encuadrar su postura en el marco de esta clasificación. En todo caso, estarían más cercanos a un pluralismo dialogante e interactivo. Dichas conversaciones no pretendían hacer estudios históricos comparativos, ni formular interpretaciones doctrinales; solamente trataban el texto del *Loto* como ocasión que proporciona materia sobre la que pensar y contemplar. Con perspectiva filosófica, el texto hace pensar. Con perspectiva de espiritualidad, el texto invita a la práctica contemplativa. Los diálogos originantes del presente ensayo no pretenden interpretar el sentido que tienen en dicho texto religioso las tres ideas clave: verdad, vida y compasión. Tratan solamente de prolongar su lectura en nuevos contextos actuales, interculturales o interconfesionales, para invitar a pensar (filosofía interrogativa) y escuchar (espiritualidad contemplativa) en torno a las tres grandes ideas del *Loto*: el vehículo único hacia la verdad última, la vida eterna del Buda originario y la compasión universal de los bodisatvas. Se concentra, por tanto, la presente lectura en aquellos aspectos del *Loto* con los que puede sintonizar y de los que puede aprender quien lo lee en el contexto de un intercambio de culturas y espiritualidades.

Los términos clave del título: Verdad, Vida y Camino, sugieren tres características de esta lectura: escéptica o buscadora, contemplativa o espiritual y práctica o ética. Corresponden a las tres partes en que puede dividirse la lectura del *Loto*: 1) la búsqueda de la Verdad última (sk. *dharma*) en el fondo de las verdades particulares, afirmadas como recursos (*upāya*), y el Vehículo único (*eka-yanā*) para encaminarse hacia la Verdad última (capítulos 1 al 14); 2) la Vida eterna del Buda Originario (capítulos 15 al 17), iluminadora del misterio que responde radicalmente al enigma de la vida; y 3) la ética (capítulos 18 al 28) de la compasión (*karuna*) o **práctica del Camino** (*mārga*) de sabiduría (*prajñā*) de los bodisatvas (*bodhisattva*).

Esta triple temática es relevante para los encuentros entre tradiciones de espiritualidad que, como ocurre en el caso de la espiritualidad budista y la cristiana, pueden converger: 1) por asumir la pluralidad de recursos salvíficos; 2) por abrirse a lo absoluto trascendente, más allá de sus diversas denominaciones posibles; 3) por contribuir a la ruptura de la cadena de violencia en la historia, mediante la práctica liberadora de

pacificarse y pacificar, es decir, por el camino de la *lucidez cordial* de los *bodisatvas*: la iluminación (*bodhi*) y la compasión (*karuñā*).

El tríptico de *Sutras del Loto*

A lo largo de más de tres siglos, desde que Gautama despierta a la lucidez y compasión que le merecen el epíteto de Buda o Iluminado, los desarrollos teóricos de diversas ramas del árbol de la tradición se hacen más complejos, los rituales más formales y las prescripciones más detallistas, mientras las fuentes de espiritualidad padecen períodos de sequía. Por otra parte, se agranda el abismo entre el mundo monástico y el secular. Se comprende que reflexiones posteriores atribuyan a los orígenes la predicción de tres etapas en la historia de la enseñanza: el budismo vivido durante un período idealizado de mil años de Perfección del Dharma (jp. *shōbō*); el budismo explicado y difundido durante un largo período de años de crecimiento especulativo, cúlctico e institucional (jp. *zōbō*); y el budismo decadente de los años calificados como «los últimos malos tiempos» (jp. *mappō*). Pero el movimiento Mahayana, alrededor del siglo primero de la era común, inyectó dosis de renovación en la tradición budista. A las exageraciones especulativas y las reacciones místicas habían sucedido los cuestionamientos de ambas por parte de quienes hoy llamaríamos desconstructores o desmontadores, como los seguidores del Yoga de la consciencia (sk. *yogācāra*). Entre los intentos de integración reconciliadora destaca el *Loto* que, precisamente por esta característica, se presta a ser descontextualizado y recontextualizado en lecturas actuales.

El *Sutra de la Flor del Loto del Dharma Sublime* (sk. *saddharma-pundarika-sutra*) se sitúa al final de una complicada trayectoria histórica en la que se entrecruzan diversas tendencias anteriores de la tradición budista. Es uno de los textos importantes de la corriente *Mahāyāna*, redactado en sánscrito en el siglo I antes de la era común y, en chino, a finales del siglo III.

Los frutos de la enseñanza del *Loto* han sido comparados con el florecer de la planta del mismo nombre: belleza brotando inesperadamente en medio del barro del estanque, pero sin contaminarse, sincronía de flor y fruto. Su temática fundamental, según la interpretación con perspectiva práctica y de espiritualidad de Nikkyo Niwano, en su obra *El budismo para el mundo de hoy*, se puede resumir así:

Al Buda histórico Shakamuni (*śhākya-muni*), se le llama Buda Manifestado, porque en él se desvela el misterio del Buda Originario y eterno. Shakamuni, como Buda Manifestado (sk. *nirmāṇa-kāya* jp. *ōjin*), es la forma humana con que aparece en este mundo el Buda Originario, (sk. *dharmā-kāya* jp. *hosshin*) que vive desde siempre, apareció en este mundo en forma humana y luego se extinguió hace unos dos mil quinientos años; pero, como Buda eterno, está «con nosotros para siempre⁽⁵⁾, siendo su «cuerpo de recompensa o glorificado» (sk. *sambhoga-kāya* jp. *hōshin*) el término al que se dirige la contemplación de los bodisatvas.

El mismo Buda ha predicado su enseñanza por medio de diversos caminos, que se reducen a un único vehículo de salvación. «Los Budas de tiempos pasados han expuesto sus enseñanzas para bien de los seres con la ayuda de incalculables recursos salvíficos, parábolas y expresiones según lo apropiado y oportuno en cada caso»⁽⁶⁾.

El Buda eterno, que vive desde siempre y para siempre, es la Vida auténtica, Verdad última y energía básica del universo. «Si la vida del Buda es infinita, eso significa que la budeidad que constituye la esencia de nuestra vida es también infinita»⁽⁷⁾. Cuando el Buda anuncia a sus seguidores el oráculo de que llegarán a convertirse en Budas o iluminados en un futuro venidero, no se refiere meramente a una vida eterna después de la muerte: «No tenemos que esperar a morir para ir al paraíso, sino que el Buda mora en nuestro interior y el paraíso existe en nuestras vidas de cada día»⁽⁸⁾.

Todos los vivientes están dotados de naturaleza búdica o iluminabilidad (sk. *buddha-dhātu* jp. *bussō*); capacidad de alcanzar la iluminación al descubrir la luz del Dharma-Verdad en su propio interior. Los seres humanos son capaces de convertirse en Budas o iluminados descubriendo que lo son, es decir, despertando a la naturaleza búdica presente en el interior de todo viviente. El Camino del bodisatva conduce a la Vida eterna del Buda que sustenta la Verdad última de la Interconexión: todo relacionado con todo. «En todo el universo no se da ninguna individualidad que exista completamente aislada, todos los seres están interconectados,

(5) Niwano (2013: cap. 6, p.139)

(6) *Loto*, cap. 2, p. 81.

(7) Niwano (2013: cap. 6, p. 273).

(8) Niwano (2013: cap. 2, p. 95).

existen como ‘seres-entre’ en las mallas de la red de la vida. La salvación individual aislada no es verdadera salvación»⁽⁹⁾.

Hay una Verdad última: la interconexión de todo con todo, que fundamenta, sostiene y atrae a toda existencia por el Camino del Medio, por el que avanzan los bodisatvas para hacerse iluminados al descubrir la propia iluminabilidad, mediante la puesta en práctica de la compasión universal. De esta práctica del Camino compasivo brota la lucidez de despertar a la Verdad última de la Vida. Este núcleo de la tradición sapiencial budista, reflejada en el *Loto*, gira en torno a dos ejes: a) la lucidez desengañada que conlleva serenidad y conduce a la paz del nirvana; b) la benevolencia universal e identificación con la corriente profunda de la vida. Dicho con otras palabras, el arte de despertarse y liberarse para vivir de veras, así como el de ayudar a que otras personas se despierten, se liberen y vivan.

Reducido el *Loto* a este resumen esquelético, producirá insatisfacción en quienes busquen solamente la interpretación histórica o doctrinal; les parecerá excesiva la descontextualización. En cambio, lo podrán valorar quienes aprecien las posibilidades de recontextualizarlo, en el marco diverso de otras espiritualidades. Si precisamos que son solamente algunas espiritualidades, es porque no todas se hallarán igualmente disponibles para salir de sí y despojarse de expresiones particulares de la propia tradición, sumergirse en la alteridad y rehacer su identidad hasta encontrarse en casa en el mundo de una tradición cultural y religiosa distinta. Concretamente, monoteismos exclusivistas, monismos impersonales o materialistas y dualismos son incompatibles con el *Loto*, mientras que posturas como, por ejemplo, la de los enfoques trinitarios de Panikkar⁽¹⁰⁾ o la no dualidad (*advaita*) india servirían de plataforma para una danza al unísono de espiritualidades no teistas, como el budismo, junto con otras espiritualidades, como el misticismo cristiano, que expresan en forma triádica su fe en un absoluto personal.

(9) Niwano (2013: cap. 7, p. 166).

(10) Raimon Panikkar, *The Rhythm of Being*, Orbis Books: New York, 2010, p. 220: «universal interindependence... Otherwise we have monistic dependence (heteronomy) or dualistic independence (autonomy)».

La reforma budista del Gran Vehículo (Mahayana)

La corriente del budismo Mahayana, o del Gran Vehículo, se remonta a los comienzos de la era común en el noroeste de la India. Presenta un contraste notable con el budismo más primitivo. La designación de este movimiento con el nombre de Gran Vehículo implicaba la minusvaloración de otros budismos anteriores como Hinayana o Pequeño Vehículo es decir, caminos menos perfectos. El budismo Mahayana insiste en la liberación de *todos* los seres humanos; su figura típica es el bodisatva: quien está en camino hacia la iluminación, pero renuncia a obtenerla para sí solo y se dedica a ayudar a la liberación de todos los vivientes. Sin limitarse a reverenciar al Buda histórico, hablan del Buda eterno con expresiones que hacen pensar al lector occidental en un Absoluto que, aunque no se afirme teísticamente como persona, está envuelto en un aura de lo personal.

Contrastan dos tendencias en distintas épocas y lugares dentro de la historia del budismo: una, muy especulativa; otra, más sapiencial. La tensión entre dos universos de discurso, el del lenguaje teórico y el de las expresiones poéticas de la vivencia espiritual, llevó a pensadores como Nagarjuna (fundador, en el siglo II, de la escuela Madhyamika o de la Vía Media) a reaccionar desmontando los excesos de ambas tendencias con su agudeza crítica. La palabra clave de su pensamiento es el «vacío o vacuidad» (sk. *śūnyāta*), que no debe entenderse negativamente como nihilismo o «vanidad de vanidades», sino como totalidad o «plenitud de plenitudes». Se le ha comparado con los pensadores «des-constructores» del siglo XX por su arte de desmontar toda clase de dogmatismos. Su Vía Media, bien entendida, recuperaría lo esencial de la Vía Media del Buda Shakamuni en su predicación de las Cuatro verdades: Ni dogmatismos, ni nihilismos, ni relativismos, sino un camino del Medio, que no es una tercera vía alternativa en forma de punto medio entre dos extremos, sino un caminar inacabado por la auténtica vía media o «cuarta vía»; por ella avanzan juntos quienes viajan en el Vehículo único.

Vista panorámica del *Loto*

La vista panorámica del *Loto* se encuentra en el *Sutra de los sentidos innumerables*, que sirve de obertura del *Tríptico de Sutras del Dharma su-*

blime. Los sentidos de la realidad en sus expresiones superficiales son inagotables, porque lo es el fondo auténtico e inefable de la Verdad última en el centro de la esfera: de él equidistan y en él confluyen todas las perpendiculares que tracemos desde cualquier punto de la diversidad de líneas que se entrecruzan por su superficie o la recorren en forma de paralelos, meridianos o líneas sinuosas que los crucen. Al centro único se llega profundizando hacia el interior desde cualquier punto de la superficie. Es inagotable el acerbo de sentidos, porque la infinidad de apariencias o manifestaciones de la Verdad única a través de las verdades particulares jamás explica exhaustivamente la Verdad última profunda.

Un retablo de bodisatvas se reúne en torno a Shakamuni, escenificando la triple joya de la devoción budista: el Iluminado, su mensaje y su comunidad. El Buda eterno, que vivió y alcanzó la iluminación como Buda histórico, invita a descubrir la iluminabilidad o naturaleza búdica en cada interioridad. Su descubrimiento engendra gratitud honda y compasión universal.

[...] la predicación es parecida, pero los significados son diferentes. Porque los sentidos son diferentes, las interpretaciones de los seres son diferentes. Porque las interpretaciones son diferentes, los logros de la enseñanza, los méritos y el camino obtenido son también diferentes⁽¹¹⁾.

Para alcanzar la iluminación, el Buda exhorta a entrar por la puerta de los sentidos innumerables, adaptándose a la capacidad de cada oyente, para ayudarlo a percatarse de que no hay más que una verdad única, el verdadero rostro de todas las cosas: hay que pasar de las apariencias a la realidad, de las formas al vacío, de la multiplicidad a la unidad, del autoengaño extraviado al desengaño lúcido.

La reacción de los bodisatvas que escuchan la predicación es la compasión universal hacia el mundo que necesita desengañarse. Se dedicarán a proclamar la enseñanza liberadora. Florecerá entonces una infinidad de presentaciones en el árbol de la única verdad, identificada con el Buda eterno, Vida que vivifica todo, hace que todo esté interconectado y garantiza la armonía del universo.

Practicar este camino produce múltiples frutos, reducibles a dos: la sabiduría, que da lucidez, y la compasión, que hace vivir como el Buda:

(11) *Loto, Sentidos innumerables*, p. 33.

de acuerdo con lo que somos y para los demás; se alcanza así la tranquilidad de pacificarse y dedicarse a pacificar.

Guiados por esta orientación, podemos recorrer a vista de pájaro la cordillera del *Loto*, enfocando especialmente tres capítulos centrales: el 2: Recursos salvíficos; el 16: La longevidad del Así-Siempre-Presente; y el 25: La omnipresencia del bodisatva Acogedor del Mundo, emblema de compasión universal.

En la primera parte del *Loto* se nos muestra la Verdad-Dharma sublime con una hondura que solo captan bien los bodisatvas: «Solo un Buda puede, junto con otro Buda, escrutar hasta el extremo el verdadero aspecto de la realidad de todas las cosas»⁽¹²⁾. Pero eso no significa que esta enseñanza se convierta en monopolio elitista de la iluminación, sino ha de ser para todo el mundo. Por eso el Buda recurre a infinidad de estratagemas o recursos salvíficos para difundirla. El rayo de luz, que brota del Buda e irradia al mundo entero, está destinado a aclarar la verdad unificadora del verdadero aspecto de todos los seres⁽¹³⁾.

Para que se transmita esta verdad, el Buda se sirve de diversos recursos salvíficos, ejemplificados en las típicas parábolas que, depuradas de sus circunstancias locales y tradicionales, constituyen la exposición del mensaje del *Loto* más asequible para una lectura interconfesional del mensaje sobre el Vehículo único: Por ejemplo, la parábola de la casa incendiada; la del hijo extraviado; la de la lluvia que cae sobre toda clase de plantas; la del espejismo que anima a la caravana a proseguir el camino⁽¹⁴⁾; y, sobre todo, la de la perla escondida dentro de uno mismo.

Un menesteroso que pasa penalidades viviendo de limosnas y de sencillos trabajos eventuales, ha llevado consigo durante años una perla preciosa cosida en el dobladillo de su capa. Portador de un tesoro incalculable, jamás se percató de ello. Todo había comenzado cierto día en que visitó a un amigo con el que disfrutó de una buena cena. Copa tras copa, la sobremesa se prolongó hasta que el visitante cedió a la somnolencia. Su amigo, a punto de partir de viaje, prefirió no despertarle. Como regalo de despedida quiso dejarle una perla preciosa y, para evitar que la perdiera, la prendió hábilmente en el dobladillo de la capa del visitante zurciendo a su alrededor. Después le escribió unas líneas de despedida, pero no mencionó la perla, para que

(12) *Loto*, cap. 2, p. 72.

(13) *Loto*, cap. 1, p. 70.

(14) *Loto*, caps. 3, 4, 5 y 7.

fuera una sorpresa. Despierta a la mañana siguiente el enriquecido sin saberlo, pero no se percató del tesoro con que ha sido agraciado. Pasan años y peripecias de viaje por otro país, trabaja duramente y ha de resignarse a vivir con la mayor frugalidad. Un día, inesperadamente, coincide en mitad de un camino con su viejo amigo. Extrañado éste al ver su aspecto miserable, le reprocha el haber desperdiciado su regalo. Mas el amigo no sabe a qué se refiere. «Cuando paraste en mi casa, te dejé cosida en el dobladillo del cuello de tu capa una joya valiosa». Efectivamente, ahí se hallaba intacta la preciosa perla. «Por no darte cuenta has pasado penalidades. ¡Qué insensato has sido! Ahora sólo tienes que tomar esa joya, cambiarla por dinero y tendrás cuanto necesites, sin padecer sufrimientos ni carencias».

Un monje agradece la enseñanza: «El Buda es como el amigo de la parábola. Nos enseña que cada persona abriga en su interior un tesoro inapreciable: la iluminabilidad. Podemos, mediante la práctica del Camino, alcanzar la iluminación»⁽¹⁵⁾.

En el capítulo once (*Aparición de la pagoda preciosa*) aparece una gran pagoda en lo alto del cielo. En su interior está sentado el Buda Abundantes Tesoros, que había prometido desde antiguo hallarse siempre presente dondequiera se predicase esta enseñanza. El Buda Shakamuni hace venir a infinidad de Budas y bodisatvas. Él mismo es invitado a sentarse en la pagoda junto al Buda Abundantes Tesoros. Innumerables bodisatvas vienen de todas partes y reciben el encargo de predicar. Han surgido de «este mundo de pesares» (sk. *sāha* jp. *shaba*), es decir, del mundo corriente y cotidiano al que regresarán para ayudar a la salvación universal.

En los capítulos 15 al 17 alcanzamos el clímax del *Loto*: la vida eterna del Buda Originario, que reitera la promesa de acompañar a todos los vivientes como quien es, con justo título, el Así-Siempre-Presente. Expandiéndose en círculos concéntricos, se ha ido repitiendo a lo largo de todo el sutra el tema central de que todos abrigamos en nuestro interior semillas de iluminabilidad. Los oyentes se han ido percatando de esta verdad. Es el momento de que se les predique sobre la naturaleza y actuación del Buda eterno: vive desde siempre y para siempre, inmutable, imperecedero, vivificador de todos los vivientes, que viven unidos a esa fuente de toda vida, de la que cada viviente es manifestación.

(15) *Loto*, cap. 8, p. 203.

Cambia, a partir de aquí, el modo de ver vida y muerte, al mismo tiempo que se transforma cada persona en bodisatva compasivo que vive para los demás. Lo ejemplifica la parábola del médico. No podía persuadir a sus hijos para que tomaran el antídoto contra el veneno. Recurre a la estratagema de alejarse y fingirse muerto para lograr convencerles. Invita así a descubrir en la cotidianidad las personas que son bodisatvas para nosotros y a convertirnos por nuestra parte en bodisatvas para los demás, mediante la práctica de la compasión.

En los capítulos siguientes aparecen diversos bodisatvas, entre quienes destacan el bodisatva Jamás Menosprecia⁽¹⁶⁾, que resulta fundamental para comprender la enseñanza sobre el sentido del perdón de los enemigos y la voluntad salvífica universal del Buda. Y, sobre todo, el bodisatva Acogedor del Mundo, que «escucha con sus ojos y ve con sus oídos» los sufrimientos de todos los seres, extiende sus manos misericordiosas para auxiliar y salvar al mundo entero.

El bodisatva Kanzeon o Kannon (en japonés) es el prototipo que personifica este estilo de vida para la salvación de los demás⁽¹⁷⁾. «Kanzeon» es un compuesto de tres caracteres chino-japoneses: *Kan* (mirar), *Ze* (el mundo), *On* (sonido). La representación icónica ha recurrido a figuras con infinidad de ojos y oídos para ver y escuchar el clamor de todas las personas angustiadas, además de infinidad de manos para atender toda necesidad. Tras la época de persecuciones, los cristianos japoneses que mantenían su fe ocultamente utilizaron estatuillas de Kannon como imágenes con el nombre de «María Kannon, madre de misericordia».

El último capítulo del *Loto* contiene la exhortación del bodisatva Sabiduría Consumada, que reitera la recomendación de los tres tesoros de la tradición budista: el Buda, su enseñanza y la comunidad que la transmite. Este bodisatva exhorta a «dejarse acoger por los Budas... plantar raíces de méritos... entrar en un grupo que ha optado por el caminar correcto... y suscitar en el corazón el anhelo de salvar a todos los seres»⁽¹⁸⁾. Estas recomendaciones, descontextualizadas de los detalles circunstanciales de la tradición y creencias budistas, son fácilmente transportables a nuevos contextos de lectura intercultural e interconfesional que venimos indagando.

(16) *Loto*, cap. 20, pp. 315-316.

(17) *Loto*, cap. 25, pp. 349-353.

(18) *Loto*, cap. 28, pp. 365-366.

Coincide este capítulo temáticamente con el tercer sutra del tríptico: *El Sutra de la práctica ascética para contemplar al bodisatva Sabiduría Consumada*. En este tercer sutra, las prácticas o ejercicios espirituales del bodisatva muestran la inseparabilidad de las dos caras de la vivencia básica de iluminación y compasión, lucidez cordial y compasión discernida: salir de sí, desengañándose del yo superficial; y salir de sí, superando la ilusión y extravío de las apariencias; y abrirse al sentido positivo de la Vacuidad (sk. *śūnyāta*), que deberíamos traducir, con términos más verbales que sustantivos, como «vaciar-se»: salir de sí y librarse de la idolatría de la individualidad absolutamente independiente de cualquier sujeto y objeto. Así se abre la perspectiva de un pensamiento y una espiritualidad del «lugar del vacío» o el «lugar de la nada», lo más opuesto a cualquier nihilismo. Tal es el horizonte de las tres grandes ideas del *Loto*, que no son propiamente ideas, sino acciones prácticas: ejercicios corpóreo-espirituales de compasión y contemplación. La práctica filosófica de la pregunta por la Verdad, la práctica contemplativa de agradecer la Vida eterna que hace vivir, y la práctica ética de la compasión universal, que anhela la vida plena de todos los seres, son el hilo conductor para guiar la lectura intercultural e interconfesional del *Loto*.

Verdades provisionales y Verdad última: el Vehículo único

Uno de los mensajes centrales del *Loto* es la unidad en la diversidad y la prioridad de la experiencia religiosa básica sobre la variedad de sus expresiones. Se repite continuamente a lo largo de todo el sutra la insistencia en que no hay muchos vehículos de la enseñanza, sino uno solo. El Buda se manifiesta de diversas maneras y utiliza diversos lenguajes, que quedan relativizados y abiertos a su trasposición a otra clave para facilitar su recepción.

Hábilmente me valí de estratagemas.
Les hablé de tres vehículos...
Mediante esta parábola proclamo
el Único Vehículo del Buda⁽¹⁹⁾.

(19) *Loto*, cap. 3, p. 120.

Para salvar a todo el mundo, el Buda habla en cada momento y lugar el lenguaje asequible al auditorio⁽²⁰⁾. Pero todos los lenguajes y vehículos son hábiles recursos (sk. *upaya*; jp. *hōben*), estrategias salvíficas. La enseñanza es maravillosa, pero difícil: «Sólo un Buda se la explica a otro Buda»⁽²¹⁾. Solo quien ha descubierto la luz en el propio interior la sugiere sin palabras, para que pueda asentir sin palabras quien ha descubierto esa misma luz dentro de sí. Sin embargo, no debe ser monopolizada por un grupo selecto. Para alcanzar a todo el mundo, el Buda ha venido recurriendo a estrategias de persuasión, con parábolas o narraciones, en prosa o en poesía; ha estado presente en la diversidad de «vehículos de la enseñanza»⁽²²⁾, tal como se muestra en las típicas parábolas de este sutra, encabezadas por la parábola de la casa incendiada: la evacuación y salvación de los niños se logra mediante el recurso a la promesa de recibir diversas carrozas según las preferencias de cada uno, pero lo que reciben es un único vehículo espléndido para todos⁽²³⁾. En la parábola de la «lluvia que cae sobre toda clase de plantas», todas diversas en su individualidad y similares en su capacidad de ser agraciadas por el agua, ocurre como en la recepción de la enseñanza por los humanos: cada persona es única y todas comparten el fondo común único de la iluminabilidad:

Para quienes aspiran al estado de *sravaka*, él predicaba el Dharma adaptado según las cuatro verdades, que salva del nacimiento, de la vejez, de la enfermedad y de la muerte, y conduce a la cima y consumación del nirvana. Para quienes aspiraban al estado de *pratyekabuddha*, él predicaba la enseñanza adaptándola según las causas y condiciones (de la cadena causal de doce eslabones). Para los *bodhisattvas* la predicaba según las seis perfecciones, permitiéndoles llegar a la Iluminación perfecta y acceder al conocimiento del Buda en todos sus aspectos⁽²⁴⁾.

Para los estudios sobre el *Loto*, realizados como indagación histórico-filológica o como exposición sistemático-doctrinal, la distinción entre las verdades provisionales y la Verdad única plantea dificultades difíciles

(20) Kobayashi (1962: III, 257).

(21) *Loto*, cap. 1, p. 72.

(22) *Loto*, cap. 2, p. 82.

(23) *Loto*, cap. 3, p. 114-121.

(24) *Loto*, cap. 1, p. 61-62.

de superar en el diálogo entre religiones y filosofías o entre confesionalidades diferentes. En cambio, la idea del Vehículo único ofrece un marco amplio de integración para la lectura intercultural e interconfesional que, descontextualizando y recontextualizando el tema, hace posible que filosofías y espiritualidades diferentes puedan compartir el núcleo del mensaje.

Por eso, más allá de las diversas versiones culturales o confesionales que expresan la búsqueda, el Loto puede leerse como anuncio de la meta del Camino hacia la Verdad: el descubrimiento y la realización de la unión con la Vida eterna de la Realidad originaria.

Ya desde la obertura, en el *Sutra de los sentidos innumerables*, se afirma que hay un fondo único de Verdad última, que se expresa en infinidad de manifestaciones.

[...] La naturaleza del agua es una, mientras que ríos y arroyos, pozos y estanques, torrentes y canales, y el océano mismo son, cada uno, distintos y diferentes... Mi predicación del comienzo, del medio y del presente es una en su letra y su expresión, mientras que los sentidos son diferentes...⁽²⁵⁾.

La predicación del *Loto* pretende desvelar el secreto último de la vida, que viene de la Vida eterna del Buda Originario y retorna a ella, mediante la misericordia liberadora y compasiva que practican los bodisatvas.

Se repite este tema a lo largo de los 14 primeros capítulos y se destaca la búsqueda de la Verdad *última* más allá de las verdades provisionales. Se distinguen y relativizan los caminos hacia la verdad y los vehículos con que se los recorre hasta encontrar el Vehículo único que circula por el Camino de la compasión hacia la meta de la Verdad última en la Vida verdadera.

El «vehículo único» (sk. *eka-yana*, jp. *ichijō*), a través de la pluralidad de manifestaciones, es expresión de la unidad de la realidad última, de cuya manifestación diversificada testimonia la pluralidad de formas religiosas y caminos de espiritualidad. El bodisatva Manjusri interpreta así para la comunidad el enigma del rayo de luz que irradia desde la frente del Buda para iluminar millares de mundos y de seres: «Ahora el Buda

(25) *Loto (Sentidos innumerables)*, p. 31-32.

emite una luz cegadora que ayuda a desvelar el verdadero aspecto de la realidad»⁽²⁶⁾.

En el *Loto* se evoca la trayectoria de espiritualidad de los *śrāvaka*s (principiantes, discípulos a la escucha de la predicación del Buda), los *pratyekabuddhas* (ascetas aspirantes a la iluminación por sí mismos y para sí mismos) y los *bodhisattvas* (caminantes por el sendero de la práctica virtuosa, que viven para los demás, guiados hacia la sabiduría cordial por la compasión iluminada). El *Loto* aspira a integrar esa diversidad.

En definitiva, la unificación de las verdades provisionales en la Verdad última vuelve una y otra vez a la noción clave de interconexión, inter-relación o relación de todo con todo.

Permítaseme aquí una digresión. Suele citarse como uno de los pasajes más filosóficos del *Loto* la enumeración de las diez características de toda realidad: «apariencia, carácter, consistencia, capacidad, actividad, causalidad, condicionalidad, efecto, retribución e identidad coherente desde el principio al final»⁽²⁷⁾. La designación de estas nociones como las «diez categorías» corre el riesgo de sugerir comparaciones más o menos forzadas con catalogaciones de categorías aristotélicas o kantianas. Pero no es pertinente homogeneizarla con el título de «diez categorías» (como hicimos en un párrafo que hoy conviene corregir, en la traducción española del *Loto*)⁽²⁸⁾. El comentario de Niwano evita esa homogeneización. Al presentar el esquema de las nueve nociones designables como características o categorías de toda realidad, Niwano coloca por separado la décima noción característica; lo pone en una línea vertical paralela al esquema de las nueve categorías. De ese modo, evita la confusión con una característica más, homologable con el resto; es más bien un eje transversal que afecta a las nueve, porque se trata precisamente de la realidad de la interconexión de todo con todo y de la realidad toda como interconexión. Esta última noción, tanto en el comentario de Niwano como en la versión española del *Loto*, está traducida como «identidad coherente desde el principio al fin»⁽²⁹⁾, porque es la afirmación de realidad que afecta a cada una de las nueve características. Dicho en el lenguaje de la metafísica de Gómez

(26) *Loto*, cap. 1, p. 70.

(27) *Loto*, cap. 2, p. 73.

(28) *Loto*, cap. 2, p. 72.

(29) *Loto*, cap. 2, p. 71. Niwano (2013: 163).

Caffarena, equivaldría al verbo ser (no copulativo, sino existencial), que no es un predicado más, sino la afirmación de realidad de todos los predicados⁽³⁰⁾. También para Kant «el ser no es un predicado real»⁽³¹⁾, como para Tomás de Aquino el infinitivo verbal *esse* no era una forma o perfección, sino «la actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones»⁽³²⁾. Ni la vacuidad (sk. *śūnyāta*), ni el infinitivo *esse*, en el Aquinate o el *Sein* en Heidegger, son confundibles con formas o predicados. Entonces ¿son cotejables el *esse* occidental y la vacuidad oriental? Hasta cierto punto, pero solo como analogías funcionales o equivalentes homeomórficos que pueden fecundarse mutuamente, como habría dicho R. Panikkar⁽³³⁾. Pero en el pensamiento de la interconexión (sk. *pratitya samutpāda* jp.*engi*) el acento recae sobre la idea central de que el «ser» es «ser-entre» o «ser-con», o «ser en relación», nunca un *ego* o un *hoc* no-relacionado. Si esta es la Verdad última del *Loto*, esta última página no habrá sido digresión, sino indicación de uno de sus tres temas nucleares.

Buda histórico y Buda originario: Vida eterna

Como en el epígrafe anterior, también aquí los estudios histórico-doctrinales difícilmente concuerdan acerca del tema de la vida eterna del Buda originario, del Así-Siempre-Presente (sk. *tathāgata* jp. *nyorai*). En cambio, esta idea ofrece un marco amplio de integración para la lectura intercultural e interconfesional.

En *Shakamuni* se manifestó el secreto del Buda eterno, símbolo de la Vida que sostiene todo y existe desde siempre y para siempre. Discuten los lingüistas si su nombre debe traducirse literalmente como «el Así-ido» o «el Así-venido». En realidad, es el «Así-Siempre-Presente». En japonés, *Nyorai*, el que viene de la luz y de la realidad; en sánscrito, *tathāgata*, el «así tal cual», al que la devoción popular llamará el *Bhagavat* o Reverenciado en todo el mundo. Como Buda histórico, es el que despertó a la Verdad del Dharma. Después de su extinción, él es el Buda

(30) Gómez Caffarena (1969: 419-420).

(31) Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft.*, A 598, B 626

(32) Thomas Aquinas, *QQ. Disputationes de Potentia*, 7, 2, ad 9: «actualitas omnium actuum».

(33) Panikkar (2010: XIX).

glorificado o recompensado, al que llaman Bienaventurado, Reverenciado en el mundo entero. Se identifica con el Buda eterno, del que fue y sigue siendo manifestación.

¿Y qué es el Dharma? Es la expresión de la verdad que iluminó al Buda Shakamuni. Vida inmensa, sin forma, más allá de espacio y tiempo, vivificadora incesante de todo. La fe percibe su presencia en todo. El *Dharma* es Verdad de Vida ilimitada, que trasciende y llena todo. Se abrieron los ojos de Gautama ante el sufrimiento y buscó la liberación de la ceguera o ignorancia original. Lo expresó predicando las «cuatro verdades sublimes» y los «doce eslabones de la cadena causal». En resumen: la insustancialidad – nada existe con individualidad independiente –, la fugacidad – nada inmutable – y la interconexión – todo relacionado con todo –, lo eterno, que hace cambiar todo, es una realidad última que se nos escapa al tratar de conceptualizarla, sugerida en la noción de *Dharma*: Verdad última y Vida verdadera. El misterio llamado Buda, Dios o lo Sagrado está en nuestro interior. Montes y ríos, valles y arroyos, todo es cuerpo de Buda, manifestación de su vida. ¿Lo llamaremos Buda, Dios, o Allah? El nombre no importa. A Shakamuni le preocupaba librarse del sufrimiento original: vivir, envejecer, enfermar y morir. Liberado de la oscuridad radical, descubre la relación de todo con todo y la necesidad de desatarse del deseo desorientado. Usó «recursos» para transmitirlo. Nuestra manera de hablar de Buda empobrece su realidad. Por eso el Buda usa parábolas y «recursos salvíficos» o maneras de exponer la doctrina, hablando a cada persona según pueda entender. Cualquier expresión de lo sagrado irá acompañada de negación. Hay que vaciarse del apego a sí mismo y a las imágenes con que nos referimos al Dharma. Consciente de la relatividad de todo, Shakamuni siente la necesidad de vaciarse y liberarse, de evitar convertir en absoluto lo que no lo es, comenzando por uno mismo. Pero esta Nada o Vacío budista no debe entenderse como nihilismo, ni como un ascetismo mortificador. Tampoco es una negación de la Realidad última. Shakamuni no la negaba, aunque guardaba silencio ante las preguntas metafísicas.

La fe budista hace hallar en todas las cosas al Buda eterno, cuya manifestación histórica es el Buda Shakamuni⁽³⁴⁾. En el budismo Mahayana, la escuela de Yogâcâra (siglos IV-V) habla de la sima de la conciencia, de donde brota el mal original. Pero hay un nivel más profundo, la bondad

(34) Kobayashi (1962: VII, 33-34).

original: es lo que se llama la naturaleza búdica o iluminabilidad de nuestro interior, que nos capacita para la iluminación. Percatarse de ello es ser iluminado, lo que se llama encender la luz del Dharma⁽³⁵⁾.

Con el fin de salvarlos a todos me manifiesto como extinguido, cual recurso de salvación. Pero, en realidad, no me extingo: permanezco. No estoy en la otra orilla, sino aquí, entre vosotros, anunciando *día a día el mensaje del Dharma*⁽³⁶⁾.

Cuando el equipo de traducción al español del *Sutra del Loto* debatía sobre el significado de *Nyorai* (en japonés), con los dos caracteres chino-japoneses de «realidad» y «venir», porque viene de la verdadera realidad (*shin-nyo*), preguntamos al Dr. Kotaró Suzuki su opinión. ¿Cómo traducir el epíteto del Buda: *Tathāgata*? ¿Debemos decir que el «Así tal cual» es, como dicen versiones inglesas, el «Así ido» (*thus gone*) o, según otra posibilidad gramatical, el «Así venido» o «así llegado» (*thus come*)? Nos responde: «Literalmente lo mismo se podría decir «ido» que «llegado», pero ambas expresiones son inexactas. En realidad está ya viniendo siempre en cada momento, es eternidad en el presente». A partir de ese momento, el equipo de traductores decidió arriesgarse a usar en la traducción al español la expresión «Así-Siempre-Presente» como versión del epíteto *Tathāgata* para el Buda Eterno Originario, no solo en el capítulo 16, sino en toda la obra.

El Camino de la práctica compasiva de los bodisatvas

También aquí se repite la asimetría entre los estudios histórico-doctrinales y los filosófico-espirituales. Por ejemplo, la distinción entre los bodisatvas en camino de la iluminación y los budas o iluminados no es fácil de aclarar a nivel de debate de budologías, filosofías o teologías. En cambio, esta idea del Camino de los bodisatvas ofrece un marco amplio de integración para lecturas interconfesionales, capaces de descontextualizar y recontextualizar el texto, para compartir intercultural e interconfesionalmente su lectura con filosofías y espiritualidades di-

(35) Suzuki (2012: 67).

(36) *Loto*, cap. 16, p. 279.

ferentes. En efecto, el Camino de los bodisatvas es el punto de partida práctico de la espiritualidad del *Loto*, a la vez que el modelo para recorrer la peregrinación hacia la meta en la Vida eterna.

La figura del bodisatva como persona en camino de la iluminación encarna las dos actitudes fundamentales de lucidez y compasión. El bodisatva practica la meditación y el camino enseñado por el Buda, aspira a alcanzar la budeidad o lucidez de la iluminación, pero renuncia a entrar en el nirvana definitivamente, con el fin de dedicarse compasivamente a la liberación de los demás vivientes. En las corrientes de budismo Mahayana, esta figura ideal del bodisatva ha sustituido a la imagen del asceta tradicional en el budismo llamado del Pequeño Vehículo (*Hinayana*): un santo asceta (*arhat*) retirado del mundo, cuyo esfuerzo de ascesis y de meditación se concentraba en lograr la propia iluminación y salvación.

El bodisatva tiene una experiencia espiritual que es, ante todo, de lucidez agradecida; pero no la guarda para sí, sino que se siente responsable de cooperar, mediante la práctica de la compasión, a fin de que el ámbito de esa iluminación se extienda. La meta final es que todos los seres humanos se conviertan en Budas, descubriendo que ya lo son, por la presencia en todo de la naturaleza búdica que todo lo vivifica. Quien proclama esta enseñanza en el *Sutra del Loto* es el Buda eterno, que existe desde siempre y para siempre, el *tathagata*, el «Así-Tal-Cual» o «Así-Siempre-Presente», el Absoluto del budismo Mahayana, que otras espiritualidades podrán captar como personal, aunque no se le aplique el calificativo de persona...

El Camino de los bodisatvas conduce, además, hacia la ruptura de las cadenas de violencia en este «mundo de pesares», mediante la compasión y benevolencia que renuncian a toda agresividad (en japonés, *jishi*; en sánscrito, *karuna*: benevolencia, y *maitri*: no agresividad). Por tanto, no se opone la espiritualidad de la lucidez cordial a la de la liberación social interiormente iluminada.

El *Loto*, actual e interconfesional

He seguido muy de cerca, tanto en la traducción española del *Loto* como en el presente ensayo, la pauta de Niwano en su *Budismo para el mundo de hoy*. Su comentario sigue dirigiéndose, capítulo a capítulo, a dos clases de lectores: creyentes budistas de diferentes orígenes, Hinayana y

Mahayana, así como diversas ramas de budismo Mahayana y, por otra parte, personas de otras espiritualidades y creencias, teistas o no-teistas. Por eso sirve de guía para los intentos de lectura interconfesional. Su propuesta en el prólogo de su comentario sirve aquí de epílogo: «Nos enfrentamos hoy con el peligro de una súbita aniquilación de la humanidad, a menos que la humanidad establezca un nuevo reconocimiento de la dignidad humana, comprendiendo las enseñanzas del Buda y volviendo con un estilo de vida que ayude a vivir a cada persona y a convivir con las demás»⁽³⁷⁾.

Bibliografía:

- El Sutra del Loto. Tríptico de los Sutras del Loto: El Sutra de los sentidos innumerables. El Sutra de la Flor del Loto del Dharma Sublime. El Sutra de la práctica ascética para contemplar al bodisatva Sabiduría Consumada*, trad. y ed. de Juan Masiá Clavel, Salamanca: Ediciones Sígueme y Tokyo: Kosei Publishing Co., 2009.
- Borges, Anselmo (coord.) (2007). *Deus no Século XXI e o futuro do Cristianismo*. Porto: Campo das Letras.
- Gómez Caffarena, J. (1969). *Metafísica fundamental*. Madrid: Revista de Occidente.
- Kobayashi, Ichirô (1962). *Hôkekyô. Dai Kôza (Curso completo sobre el Sutra de Loto)*, 12 vols. Tokyo: Nisshin.
- Niwano, Nikkyô (2013). *Budismo para el mundo de hoy. Comentario al Sutra del Loto*. Salamanca: Sígueme.
- Masiá, Juan, Suzuki, Kotarô (2007). *El Dharma y el Espíritu. Conversaciones entre un budista y un cristiano*. Madrid: PPC. Existe tradução portuguesa, de Anselmo Borges (2007): *O Dharma e o Espírito*. Coimbra: Angelus Novus.
- Masiá, Juan (2003). *A Sabedoria do Oriente. Do sofrimento a felicidade*, Introd. e trad. de Anselmo Borges. Lisboa: Ed. Notícias.
- Panikkar, Raimon (2010). *The Rytm of Being*. New York: Orbis Books.
- Suzuki, Kotarô (2012). «El Buda histórico y el Buda eterno», in A. Monclús (ed.), *Teologías en entredicho*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Campo de Gibraltar.

(37) Niwano (2013: Prólogo, 17).

SER JUDEU NO MUNDO DE HOJE TO BE A JEW IN TODAY'S WORLD

ESTHER MUCZNIK

esther.mucznik@netcabo.pt

Fundadora do Museu Judaico de Lisboa (em preparação)
e coordenadora da sua Comissão Instaladora

Texto recebido em / Text submitted on: 26/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 27/01/2018

Resumo:

O que é ser judeu no mundo de hoje? É em primeiro lugar fazer parte da espécie humana, una e indivisível. Mas é também partilhar uma herança própria comum: em primeiro lugar, a tradição religiosa judaica, que se exprime e cumpre de forma muito diversa mas na qual todos os judeus se reconhecem. E, simultaneamente, herdar uma história milenar que cinzela a sua essência identitária, transmitida de geração em geração.

Mas a história marca indelevelmente os povos e o povo judeu não é exceção. Este texto procura mostrar como o espaço geográfico, político, civilizacional e cultural onde nos situamos influi decisivamente no carácter judaico, acabando por fazer parte da sua «estátua interior».

Palavras-chave:

Sefarad, Asquenaze, Antissemitismo, Israel, Emancipação.

Abstract:

What is it to be a Jew in today's world? It is first of all to be part of the human species, one and indivisible. But it is also to share a common inheritance of their own: first, the Jewish religious tradition, that is expressed and fulfilled in a very different way but in which all Jews recognize themselves. And simultaneously to inherit a millennial history that carves its identity essence, handed down from generation to generation.

But history indelibly marks peoples and the Jewish people are no exception. This text tries to show how the geographic, political, civilizational and cultural space where we are located influences decisively in the Jewish character and ends up being part of its «interior statue».

Keywords:

Sefarad, Asquenaze, Anti-Semitism, Israel, Emancipation.

Ser Judeu no mundo de hoje...

Ser judeu no mundo de hoje, na minha perspectiva, é em primeiro lugar partilhar o planeta com outros homens e mulheres independentemente de serem judeus, cristãos, muçulmanos, brancos, negros ou outra coisa qualquer. A religião, cor ou cultura são determinantes na nossa postura perante a vida, mas não apagam, ou não deveriam apagar, algo de essencial que nos é comum: a unidade da espécie humana. Apesar das inúmeras tentativas ao longo da história para quebrar a unicidade da espécie, esta é una e indivisível...

Não é uma questão meramente retórica. A forma como nos situamos no mundo que partilhamos é decisiva no nosso comportamento. Se acima de tudo colocarmos as nossas identidades religiosas ou outras estaremos a abrir a porta, mesmo que inconscientemente, a todos os fanatismos, racismos e outros ismos, esses sim, responsáveis pelo traço comum a todo o *pogrom*, a todos os massacres que marcam a História: o arrogar-se por parte de um grupo humano do direito de decretar que outro não tem lugar no mesmo planeta...

Dito isto, ser judeu ou judia no mundo de hoje é partilhar uma herança própria que nos é comum: em primeiro lugar, a tradição religiosa

judaica que se exprime e cumpre de forma muito diversa, mas na qual todos nos reconhecemos. Entre o judeu ultraortodoxo e o judeu ateu há um oceano de diferença, mas ambos comungam do mesmo código legal e genético: serem de filiação materna ou convertidos e, mais importante do que isso, serem portadores de uma história milenar que cinzela a sua essência identitária. Uma história milenar revivida em permanência pela transmissão da memória de geração em geração através de um apertado calendário comemorativo. Uma linha do tempo que lembra incessantemente a cada um quem é e de onde vem...

O mundo judaico, hoje, caracteriza-se por diversas escolas e movimentos: o movimento reformista que nasce na Alemanha no final do século XIX, expressão do desejo ardente de integração dos judeus no seguimento do fim do gueto e da sua emancipação jurídica e política. O reformismo tem subjacente a ideia de que a história afeta a tradição e, em consequência, procura adaptar as práticas judaicas à época contemporânea, nomeadamente no que diz respeito à interpretação dos textos sagrados e à posição da mulher face ao culto. Com as perseguições antissemitas e nazis e a fuga para os EUA de parte significativa dos judeus alemães, o movimento é hoje dominante nos EUA, quer na sua versão mais radical, quer mais conservadora na defesa das principais tradições e mandamentos do judaísmo.

Em contrapartida, o judaísmo dito «ortodoxo» define-se pela estrita obediência da lei judaica, escrita e oral, e pela sua oposição às diferentes correntes de secularização que atravessam o mundo judaico. Prevalece no continente europeu, embora em versões diversas em função dos indivíduos e das comunidades: mais tradicionalista nos judeus oriundos da África do Norte, mais liberal e secular nos judeus asquenazes. Em síntese, podemos dizer que a diferença entre reformistas, conservadores e ortodoxos é a sua relação com a modernidade. Mas a essência é a mesma e a controvérsia constitui uma parte intrínseca do judaísmo...

Para além da tradição religiosa, centrada na Torá – o Pentateuco – e num código de conduta – a *Halahá* –, os judeus atravessaram a sua longa e atribulada história mantendo sempre viva a esperança messiânica de retorno a Sião, fervorosamente renovada ao longo dos séculos no final das orações da Páscoa judaica, o *Pessah*: «Para o Ano que vem em Jerusalém». A memória de um milénio de soberania judaica na Terra prometida por Deus a Abraão (uma promessa renovada a Isaac e a Jacob), a memória dos

reinados de David e Salomão e, acima de tudo, a memória dos Profetas de Israel e do Templo de Jerusalém nunca abandonaram o seu povo.

No exílio e despojados do seu Templo, este uniu-se em torno da sua pátria espiritual, a Torá, e na sua casa de substituição, a Sinagoga – *Beit haKnesset*, casa da assembleia ou da comunidade, mantendo para lá da dispersão e até hoje a língua da sua liturgia: o hebraico. Não sendo até ao século XX essencialmente uma língua de comunicação, a língua hebraica nunca deixou de ser ao longo dos séculos um elemento fundamental de identificação. Em qualquer sinagoga ou comunidade de refúgio e acolhimento, ou simplesmente de visita, o judeu identifica imediatamente o ritual, a língua das orações e das festividades do ciclo de vida judaico ou do ciclo do tempo. Em suma, está em casa.

Como acima foi dito, o judaísmo não se define apenas pela religião: a história marca indelevelmente os povos e o povo judeu não é exceção. O seu carácter foi sendo moldado ao longo dos séculos por uma diáspora globalmente vivida como um exílio, pelas sucessivas expulsões e perseguições religiosas e raciais, e inevitavelmente pelas suas consequências: um sentimento de insegurança e angústia existencial, de solidão metafísica, muitas vezes conjugada com uma vida dupla e uma identidade estilhaçada, com a necessidade de esconder o que mais se preza e de aparentar o que no íntimo se despreza... Mas também com o reverso da medalha: a consciência de poder contar apenas com as próprias forças, o espírito de iniciativa daí decorrente, o cosmopolitismo obrigatório e, nomeadamente, a necessidade de se esforçar muito mais e melhor, em particular na educação e na cultura, demasiadas vezes funcionando como cidadania de substituição... Em suma, a rejeição da postura da vitimização provavelmente pela experiência concreta da sua total inutilidade.

É, pois, de um povo que se trata: um povo que ao longo dos séculos desenvolveu uma resistência obstinada, por vezes quase desesperada à assimilação, salvaguardando o que os sociólogos chamam a sua «personalidade de base», ou seja, o âmago da sua identidade religiosa e cultural, persistentemente transmitida de geração em geração. Um povo à imagem de «minúsculas gotinhas de azeite, múltiplas e finas, sobre as águas profundas de outras civilizações, nunca confundidas»⁽¹⁾.

(1) Fernand Braudel, 1966 (2ª ed. 1993), *La Méditerranée et le Monde méditerranéen*, Paris, Armand Colin, parte II, capítulo 6 : «Les civilisations» (in «Une civilisation contre toutes les autres: le destin des juifs»).

«Herdeiros involuntários das civilizações que os rodeiam»⁽²⁾

Para além do que atrás foi referido, ser judeu hoje assume formas muito diversas consoante o espaço geográfico, político, civilizacional e cultural onde nos situamos: ser judeu no ocidente ou no oriente europeu contemporâneo, nos EUA e no Novo Mundo em África ou no Médio Oriente, e muito especialmente em Israel, é muito diferente, por muito que a «personalidade de base» seja comum. É absorver a cultura local, integrando-a de alguma forma na sua própria identidade.

Na Europa cristã, os judeus viveram humilhações, perseguições religiosas, expulsões sucessivas e conversões forçadas. Mas no seio dessa Europa também encontraram espaço para a convivência e para absorver a longa e riquíssima cultura europeia. Mais do que isso, também contribuíram grandemente para essa mesma cultura, principalmente nos períodos de mais tolerância e liberdade. Entre Maimónides, no Al-Andaluz do século XI, até aos nossos dias, passando por Baruch (Bento) Espinosa e, bem mais tarde, por Marie Curie, Marx, Einstein, Freud ou Hannah Arendt, inúmeros foram os homens e mulheres que contribuíram e que continuam a contribuir no espaço europeu para a cultura universal.

Mas o continente europeu não é, e nunca foi, um espaço política e culturalmente homogéneo. Do ponto de vista da história judaica, até aos dias de hoje, podemos dividi-lo *grosso modo* em três grandes áreas: a Península Ibérica; os países do centro, em particular a França e a Alemanha; e os países do leste europeu. Estas divisões são pouco precisas, deixando de fora os países do Norte da Europa, incluindo a Escandinávia, ou, ao contrário, incluindo realidades bem diferentes na mesma designação de «países do leste europeu»; porém, o propósito deste artigo não é o de analisar a realidade judaica país por país, mas sim quais os espaços europeus que mais marcaram a vivência judaica.

(2) Id., ib., parte II, capítulo 6.

A especificidade ibérica: contra o inimigo do interior

Os judeus na Península Ibérica – *Sefarad*, em hebraico – têm uma longa história que terá começado com a conquista romana, talvez mesmo antes. Uma história de luz e sombra reveladora da importância da presença judaica e da diversidade de culturas que irão moldar o carácter específico da identidade sefardita. Não vou falar aqui no período romano, visigótico e muçulmano, este último perdurando na memória coletiva como uma «idade de ouro» de convivência fecunda entre as três religiões abraâmicas, mas apenas no pós-reconquista cristã, que é o período mais marcante da história judaica na Península.

Paradoxalmente, numa Europa possuída pelo fanatismo das Cruzadas, onde os seus correligionários eram alvo de massacres e perseguições, de exclusão e expulsão de vários países, na Península, os judeus viviam o que ficou conhecido como o «Tempo dos Judeus»⁽³⁾. A seguir à Reconquista e durante cerca de três séculos, os judeus prosperaram em países onde reinava um clima de tolerância e de convivência. Quer em Espanha, quer em Portugal, os judeus tinham acesso praticamente a todas as profissões e, particularmente em Espanha, eram a verdadeira elite, constituindo cerca de 20% da população urbana. As comunidades judaicas tinham uma grande autonomia interna e numerosos judeus acediam às mais altas funções, formando uma verdadeira aristocracia judaica. Mantinham paralelamente as suas brilhantes tradições intelectuais, continuando a produzir cabalistas, teólogos, legistas e exegetas.

Em Espanha, a situação começou a mudar no séc. XIII, mas é sobretudo a partir da segunda metade do séc. XIV que a sua condição se degrada, com a proibição do uso de nomes cristãos e a obrigação de usar um sinal distintivo no vestuário. Em 1391, a prédica de um padre fanatizado mergulhou os judeus de Espanha num banho de terror e de sangue, impondo-lhes a escolha entre o batismo ou a morte: cerca de 50 000 foram massacrados, e muitos milhares optaram pela conversão, introduzindo na sociedade uma nova figura: os cristãos-novos.

Desdenhosamente apelidados de «marranos» – porcos, em espanhol – os «conversos» suscitam uma verdadeira psicose de suspeição e uma obsessão pela pureza da fé que levaram ao nascimento da doutrina

(3) Elias Lipiner, *O Tempo dos Judeus, segundo as Ordenações do Reino*, São Paulo, Livraria Nobel S.A. Editora – Distribuidora, 1982.

espanhola da «limpeza do sangue» como condição de ascensão social. Aprovadas em Toledo, em 1449, as leis denominadas «Estatutos de limpeza de sangue» foram instituídas para barrar o acesso dos conversos aos cargos, privilégios e honras públicas, dado que as leis antijudaicas já não se lhes aplicavam. O sangue, e não a religião, torna-se assim o fator decisivo. Em Espanha, a prova de limpeza de sangue passa a ser uma condição indispensável para o acesso a honras e a funções de importância, e a origem cristã-nova uma marca social infamante.

De Espanha, esta prática passará mais tarde para Portugal, onde só acabará com o Marquês de Pombal, em finais do século XVIII, mais precisamente a 25 de maio de 1773, quando é abolida definitivamente qualquer distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, em Portugal.

Na verdade, as leis de limpeza de sangue antecipam o antissemitismo racial do século XIX: considerar que uma ascendência judaica, mesmo muito longínqua, deixa uma marca indelével e perpétua, reflete um modo de pensar racista. Expressões como «maculados» e «impuros», utilizadas para qualificar os cristãos-novos, contêm os germes da ideia essencial do antissemitismo moderno: o carácter inato da essência degenerada do povo judeu.

Com a subida, ao trono de Castela, de Isabel «A Católica», a perseguição racial e religiosa é institucionalizada: em 1478 é criado o Tribunal da Inquisição e, uns anos mais tarde, depois da queda de Granada, último bastião muçulmano, os Reis Católicos assinam, a 31 de março de 1492, o decreto de expulsão dos judeus. Estima-se que perto de um quarto (50 000) tenha optado pela conversão, enquanto cerca de 150 000 escolheram o exílio, num êxodo dramático com destino, principalmente, ao Império Otomano.

Um grande número optou por Portugal⁽⁴⁾, onde em breve viveriam uma segunda tragédia. É no reinado de D. Manuel I que o destino judaico da Península é selado: depois de um período de tolerância, o rei assina, a 5 de dezembro de 1496, o Édito de Expulsão dos judeus de Portugal, uma condição imposta pelos Reis Católicos de Espanha para viabilizar o casamento do rei português com a sua filha Isabel. Pouco disposto a deixar sair os judeus do país, D. Manuel vai proceder ao que ficou conhecido como «o batismo em pé», uma expressão que designava as conversões forçadas.

(4) Cerca de 60 000, segundo historiadores portugueses.

Por sua vez, Portugal ia ter os seus «marranos». Em finais do século XV, a Península Ibérica encontrava-se assim «purificada» de judeus, mas não do judaísmo. O Édito de Expulsão foi o golpe de misericórdia no judaísmo ibérico, que durante mais de mil anos florescera na Península. O objetivo era agora a unidade religiosa e política – «um rei, um reino, uma religião». Aparentemente, tinha sido conseguido...

Pioneiros da globalização

A tragédia que se abateu sobre os judeus ibéricos nos séculos XV e XVI, com as expulsões e as conversões forçadas, teve algumas consequências provavelmente inesperadas e, certamente, involuntárias para os seus perpetradores:

Em primeiro lugar, contribuiu para lhes dar um papel de primeiro plano no comércio internacional. A sua dispersão familiar e comunitária facilitaria grandemente os negócios internacionais: uma mesma família podia ter alguns dos seus membros a viver como judeus em Salónica ou Istambul, ou como cristãos-novos na Península, no Novo Mundo e na Índia, e essa foi uma das razões do seu imenso sucesso comercial na época – e da sua relativa segurança, mesmo na Europa cristã. A transformação da dispersão dos sefarditas numa rede dinâmica de laços comerciais que atravessavam mares e continentes, para além de lhes permitir desempenhar um papel motor na economia mercantilista, fez deles os primeiros promotores de uma certa forma de globalização.

Em segundo lugar, os cristãos-novos judaizantes, ou marranos, devido precisamente à sua convivência cultural e religiosa com os dois mundos, acabaram por ter um papel dinâmico e polémico no seio do judaísmo, o que acabou por contribuir para o seu enriquecimento e vitalidade. A quantidade de figuras excecionais que surgiram na época, na medicina, nas finanças, na filosofia ou na exegese teológica, é disso um claro testemunho. «Na época», escreve Carsten Wilke, «os judeus portugueses encarnavam ao mais alto nível os valores culturais, estéticos e morais das elites europeias, mantendo-se ao mesmo tempo fiéis ao judaísmo»⁽⁵⁾. Exagero do autor ou não, a verdade é que os próprios sefarditas se viam a si próprios dessa maneira. A ligação à pátria perdi-

(5) Carsten L. Wilke, *Histoire des Juifs Portugais*, Paris, Editions Chandeigne, 2007, p. 206.

da, mais do que um cordão umbilical, era vivida como uma diferença e uma superioridade em relação aos outros judeus – devido ao nível da sua integração e papel preponderante nas sociedades ibéricas antes da expulsão, em contraste com a situação dos judeus na Europa central e oriental, mais pobres e marginalizados.

Os marranos foram também pioneiros da instalação de futuras comunidades judaicas em terras de onde os judeus tinham sido expulsos, na Idade Média. Como cristãos de batismo e mercadores de sucesso, tinham entrada em terras interditas aos judeus. É o caso, entre outros, da Inglaterra, de cidades da Alemanha e da França. Este é o terceiro efeito paradoxal das expulsões e conversões forçadas, certamente o menos desejado e previsto pelos inquisidores.

O período da convivência religiosa na Península Ibérica cristã foi na realidade um período curto do ponto de vista histórico, mas permaneceu na memória dos proscritos como uma época excepcional, o seu paraíso perdido.

O que resta hoje desse «paraíso» para além da memória? Grande parte do êxodo dos judeus de Espanha e, embora mais tarde e em menor escala, também de Portugal, confluíu para o Levante no final do século XV e ao longo dos séculos XVI e XVII. Nos territórios otomanos dos Balcãs, na Costa Adriática, na Bósnia, na Sérvia, na Macedónia, na Bulgária, na Grécia e na Ásia Menor, emergiu uma nova área cultural sefardita que se manteve como unidade judaico-ibérica distinta até ao séc. XX. A estabilidade e a longa duração do domínio otomano, o seu carácter multiétnico e multicultural, permitiram aos grupos judaicos sefarditas a salvaguarda da sua rica identidade étnica e religiosa, acabando por «judeo-hispanizar» o mundo judaico dos Balcãs e do litoral do Mar Egeu. Cidades como Istambul, Esmirna, Salónica e Sarajevo tornam-se verdadeiros centros de memória vivos da Península Ibérica em terras balcânicas.

No entanto, a decadência e a fragmentação progressiva do Império Otomano, a partir de finais do séc. XVIII, e o aparecimento de novos Estados-Nação nos Balcãs, assim como a supremacia gradual do Ocidente sobre a vida económica, cultural e política do Império Otomano, levaram paulatinamente à desagregação dessa grande área cultural sefardita, que no entanto se vai manter viva até à sua brutal destruição pelos nazis. Em Salónica, por exemplo, centro vital sefardita nos Balcãs, 95% da população judaica foi assassinada, a grande maioria nos campos nazis de extermínio.

A história não faz marcha atrás: desligado do seu contexto histórico, geográfico e cultural que lhe deu origem, o carácter específico sefardita desapareceu com a Inquisição. O seu suporte humano fundamental pertence no essencial às brumas do passado e o atual revivalismo cultural na música, no teatro, na gastronomia ou na língua, embora louvável, não faz renascer as comunidades ibéricas que lhe deram vida.

Hoje, a grande maioria dos judeus espanhóis e portugueses tem origens diversificadas: magrebina na sua grande maioria, à qual se vieram juntar, a partir do século XX, judeus argentinos e brasileiros e, sobretudo em Portugal, judeus refugiados do antissemitismo europeu e do nazismo. Contrariamente ao mito persistente, poucos terão origem ibérica. No entanto, o glorioso passado sefardita permanece na memória judaica como uma época dourada e como uma referência prestigiante para os que dele se reclamam. As recentes Leis de naturalização dos Judeus Ibéricos expulsos pela Inquisição, aprovadas em Portugal e em Espanha, não farão renascer essas comunidades, mas permitem um face-a-face com a história rica e dramática desse período.

Durante os séculos da diáspora judaico-ibérica, o destino de espanhóis e portugueses foi em grande parte comum, como se pode ver nas designações de numerosas sinagogas e congregações. Mas, a partir de finais do século XIX e até hoje, ser judeu na Península Ibérica é ser espanhol ou português e cidadão europeu, numa Europa onde os sinais ameaçadores ensombram de novo o horizonte... Acima de tudo, é ser cidadão de pleno direito em países democráticos onde a liberdade religiosa é um facto. Onde a integração é fácil e a diluição uma tentação. Mas é também conviver com inúmeros estereótipos judaicos de origem cristã medieval, muito mais difíceis de apagar e mais lentos a desaparecer.

O fim do gueto e o nascimento do moderno antissemitismo

A Península Ibérica não foi pioneira na expulsão dos «seus» judeus, nem a última a proceder desse modo no continente europeu. Antes, já a Inglaterra, a França, a Áustria, a Sicília e a Lituânia, ou cidades como Mainz ou Brandeburgo (na Alemanha) o tinham feito, num movimento que foi pouco depois continuado na Bavaria, em Varsóvia, em Nápoles, em Génova ou em Praga, entre tantos outros exemplos possíveis.

Inserido num ambiente cristão, em geral hostil, o mundo asquenaze da Europa central desenvolveu um sistema original de autonomia comunitária. O *Kahal* (Comunidade) medieval era o quadro de vida religiosa, jurídica, económica, social e cultural do judeu. Os judeus asquenazes criaram uma cultura própria muito rica, que se inicia logo na época medieval por comentários inovadores ao Talmude, pelas *takkanot* (respostas) que adaptavam as normas tradicionais às novas condições, por um estilo próprio de música e de poesia litúrgicas.

A cultura complexa que assim se foi estruturando, com os seus costumes próprios, as suas tradições, as suas normas jurídicas, os seus valores éticos e religiosos, as suas instituições sociais e o seu modo de vida, foi a força vital que permitiu aos asquenazes sobreviverem e construir sempre novas comunidades, da Alemanha à Polónia e à Rússia, e daí para a Europa ocidental, estendendo-se até à Palestina e outras partes do mundo. A língua ídiche (também chamada judeo-alemã por misturar o hebraico, o aramaico e o alemão), constituiu durante mil anos um património linguístico, literário e cultural ímpar, servindo de «língua franca» para todos os judeus da área asquenaze.

O mundo asquenaze está na origem de movimentos como o *Hassidismo*, a *Haskalah* (as Luzes) e o sionismo político, e também, em grande medida, de três grandes correntes religiosas modernas: o judaísmo reformista, a neo-ortodoxia e o judaísmo conservador. Mas é com a Revolução Francesa e as suas consequências que se inicia uma nova história que vai alterar radicalmente todas as condições da existência judaica. Mais do que os seus vizinhos, os judeus vão sofrer uma profunda aceleração da história: em apenas um século (o século XIX), o mundo judaico irá atravessar todas as correntes que foram lentamente moldando a Europa moderna: o Humanismo, o Renascimento, a Reforma, o Nacionalismo, o Socialismo... Na prática, os judeus saem do gueto no século XIX.

A primeira expressão das Luzes do ponto de vista judaico surge em Berlim, onde havia algum cosmopolitismo intelectual. Na Alemanha, à diferença da França, a emancipação intelectual dos judeus precede a emancipação política. A *Haskalah*, movimento judaico de abertura à cultura moderna e às Luzes, penetra nas elites judaicas por volta de 1770, por influência da *Aufklärung* alemã e pela mão de Moses Mendelssohn (1729-1786), filósofo judeu, figura de proa de ambas, que se instalara em Berlim em 1743.

Apesar dos seus esforços e do seu círculo de Iluministas, só um século mais tarde, em 1871, os judeus alemães obtêm a igualdade política. Até aí, é a cultura que funciona como cidadania de substituição, em primeiro lugar pela entrada em massa nos liceus e universidades. Com efeito, logo em meados do século XIX, os judeus alemães (que representam apenas 1,3% da população) constituem 6% da população estudantil dos liceus. São também os leitores apaixonados, os editores, os intérpretes, os biógrafos e até os mecenas de Bach, de Kant ou de Goethe, figuras por onde passava o acesso à cultura. «A cultura liberta», era a divisa do livreiro judeu Cotta, que no século XIX editava os clássicos alemães, procurando satisfazer a insaciável sede judaica de cultura alemã⁽⁶⁾.

Enquanto durou o combate pela emancipação, ou seja até 1870-1880, a reação antijudaica não era essencialmente violenta, mantinha-se latente, invertebrada, mais ligada às ideias do Antigo Regime. É depois de 1880 que tem lugar uma mudança qualitativa relacionada com a evolução da política europeia. Na Europa central e ocidental, o antissemitismo passa a ser teorizado e dá origem a correntes, a partidos organizados e a uma literatura especializada, entrando oficialmente na vida política e nos debates parlamentares. Na Alemanha, figurava no programa do partido social-cristão animado pelo Pastor Stöcker, na Áustria e Hungria foram criados partidos antissemitas e organizados congressos antijudaicos nacionais e internacionais. Em França, Édouard Drumont, jornalista, escritor e político, publicava, em 1886, *La France Juive – Le Juif, voilà l'ennemi* (um best-seller do final do século, com 114 edições num só ano) e, a partir de 1892, o jornal antissemita *La Libre Parole*, que alimentou o ódio aos judeus de toda uma geração.

Este antissemitismo racista e nacionalista moldou o destino do judaísmo contemporâneo. Forjado no século XIX, não parou de crescer. Na Alemanha, na Áustria-Hungria e na Polónia existia de forma endémica. Em França, manifestou-se particularmente no caso Dreyfus. Desencadeado em 1880, não foi extinto com a Grande Guerra. Nos países já citados, cresceu entre as duas guerras: nas antigas províncias prussianas, austríacas e russas que constituíram a nova Polónia; na Ucrânia, onde tiveram lugar terríveis massacres, em 1919; na Hungria, que depois da

(6) Marc de Launay, «Symbiose» judéo-allemande, *Les Juifs et le XX^e siècle*, Calmann-Levy, 2000, p. 427.

Grande Guerra estabeleceu leis de exceção; na Áustria e na Alemanha. É na continuidade desta violência – e, simultaneamente, como seu paroxismo – que se assistirá mais tarde ao genocídio de seis milhões de judeus pelo regime nazi.

Mas, paradoxalmente ou talvez não, no período que vai do final do século XIX até à ascensão do nazismo, o judaísmo alemão (e da Europa Central) conheceu uma plenitude cultural excepcional. Não é por acaso que, entre 1905 e 1936, treze prémios Nobel são atribuídos a judeus. Esta cultura judaico-alemã produziu homens como Albert Einstein e Sigmund Freud, Franz Kafka e Karl Krauss, Arnold Schoenberg e Gustav Mahler, Edmund Husserl e Theodor Adorno, Gyorgy Lukacs e Ernst Bloch, Hannah Arendt e Walter Benjamim, Paul Celan e Nelly Sachs, entre muitos, muitos outros....

Em síntese, o século XIX é o século da grande esperança judaica de «normalizar» a sua existência, através da emancipação, ou seja do reconhecimento da plena igualdade de direitos cívicos e políticos, decorrente dos ideais da Revolução Francesa e das Luzes. Com essa expectativa, os judeus lançaram-se à conquista de um lugar ao sol penetrando com entusiasmo ardente em todos os setores, nomeadamente nas escolas e universidades, mas também nas profissões liberais, no mundo empresarial e até na carreira militar. Foi também com essa fé que combateram e morreram, em campos opostos, ao serviço de pátrias que acreditaram serem suas.

Tempo de esperança mas, na verdade, tempo de ilusão, porque é também neste século XIX que surge com força redobrada uma nova forma de antijudaísmo – o antisemitismo – segundo o qual o judeu é o estrangeiro por excelência, o «outro», que não cabe na identidade nacional, simultaneamente bode expiatório e traidor em potência, cujo símbolo máximo é a trágica figura de Alfred Dreyfus. É nesta segunda metade do século XIX que se desenvolve a ideologia nacionalista e racista que levará de novo o judeu «cosmopolita» à exclusão e, mais tarde, à tentativa de extermínio por parte da Alemanha nazi.

A «leste» da emancipação: Os judeus como minoria nacional

Contrariamente aos seus irmãos do Ocidente, a situação dos judeus da Europa de Leste era a de uma minoria nacional com a sua cultura vivida em

separado e habitando em aldeias e vilas quase exclusivamente povoadas por judeus. O obstáculo principal à sua emancipação era a ausência de liberdades políticas e, quando existia uma política de integração, era na realidade uma aculturação forçada, em particular na Rússia.

Grande parte dos chamados judeus do Leste eram polacos, os quais, devido às sucessivas partições da Polónia, viviam sob a tutela do império austro-húngaro ou do Czar. A imigração de judeus da Boémia, Morávia, Itália e, sobretudo, da Alemanha foi um dado importante na cristalização da identidade judaica asquenaze na Europa oriental, nomeadamente na língua ídiche; tal como o Ladino, escreve-se em caracteres hebraicos.

No Império Russo, ao longo do século XIX, à exceção do reinado de Alexandre II, a vida judaica era feita de regulamentos desumanos, de humilhações constantes, de angústia permanente e de terror. Com a conquista da Bessarábia aos Turcos, em 1812, ratificada pelo Congresso de Viena, e com a atribuição do grão-ducado de Varsóvia, a população judaica, estimada entre um e dois milhões⁽⁷⁾, é sujeita em permanência à hostilidade e à violência dos seus vizinhos. Neste quadro, a ideia de emancipação é uma utopia. Acantonados na sua zona de residência, era proibido aos judeus adotar nomes russos; a indicação da confissão «judeu» era marcada a vermelho nos passaportes; um *numerus clausus* condicionava a admissão no ensino secundário e universitário, assim como o acesso a certas profissões.

Entre 1903 e 1906, foram levados a cabo 650 *pogrom* que custaram a vida a 3000 judeus russos. O resultado foi uma vaga de emigração sem precedentes: 2 500 000 judeus da Europa oriental, dos quais mais de 80% do Império Russo, fogem para os EUA, Grã-Bretanha, Argentina e Palestina. Mas, para além deste verdadeiro êxodo, os massacres provocam na população judaica, e especialmente na sua camada intelectual, um choque psicológico profundo: não é por acaso que foram os judeus russos os mais entusiásticos adeptos, quer da Revolução Soviética – que supostamente traria a liberdade –, quer do projeto nacional sionista, capaz de emancipar coletivamente o povo judeu. O antisemitismo estalinista que vigorará mais tarde na União Soviética tem por base esse substrato antigo e virulento da Rússia czarista.

(7) Renée Neher-Bernheim, *Histoire Juive de la Révolution à l'Etat d'Israël*, Editions du Seuil, 2002, p. 231.

A Revolução de Outubro de 1917 começara por ser uma verdadeira libertação para os judeus do Império czarista. Com cinquenta anos de atraso relativamente aos países da Europa central e ocidental, a Rússia reconhecera aos judeus a cidadania plena e a plenitude dos seus direitos cívicos e políticos, incluindo o fim da «Zona de Residência». Em julho de 1918, é o próprio Lenine que assina um Decreto do Soviet dos comissários do povo, condenando o movimento antissemita e os *pogrom* contra os judeus, «funestos à causa da revolução dos operários e dos camponeses», lançando um apelo ao povo dos trabalhadores da Rússia socialista para lutarem por todos os meios contra este mal⁽⁸⁾...

Estas medidas desencadeiam uma imensa vaga de esperança entre os judeus russos do interior e do exterior. A Revolução bolchevique de outubro outorga à minoria judaica, por meio de um decreto de Lenine emitido em novembro de 1918, o mesmo estatuto de igualdade de direitos das outras minorias nacionais, cujo mosaico irá compor a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS.

A adesão aos ideais socialistas era um facto, sobretudo no seio dos trabalhadores judeus, assim como de uma fração significativa das elites sionistas, e este sentimento aumentou com a conquista revolucionária dos direitos políticos e culturais, na qual participaram muitos judeus. Mas, ao mesmo tempo, a liberdade que incluía a tolerância do culto levou também ao desabrochar da cultura ídiche, que ganhou uma imensa pujança, refletindo-se na explosão do número de jornais, de escolas e de teatros, em grande maioria de língua ídiche.

No entanto, a partir de meados dos anos 20, altura em que começa a era de Estaline propriamente dita, iniciam-se as grandes purgas que farão desaparecer a grande maioria dos dirigentes judeus comunistas, nomeadamente Kamenev, Zinoviev e Trotsky. A emigração, permitida até 1925, será completamente proibida um ano depois e a cultura judaica progressivamente desmantelada: tratava-se de extirpar «a mentalidade burguesa»... Os judeus da URSS entram numa longa noite, que só terminará quatro décadas mais tarde.

Como acima foi referido, na época e nalguns casos até hoje, os judeus da Europa Oriental eram identificados como uma minoria nacional e oficialmente reconhecidos como tal pelos Estados onde se inseriam,

(8) Texto publicado no *Izvestia*, em 27 de julho de 1918 ; cf. Renée Neher-Berheim, *op. cit.*, p. 724.

apesar de normalmente lá viverem há séculos. Este modelo identitário, completamente diferente dos judeus da Europa central e ocidental – considerados franceses ou alemães de confissão judaica – abrangia na realidade a grande maioria do povo judeu, se incluirmos os judeus soviéticos. Votavam como judeus, organizavam-se em partidos judaicos e elegiam deputados à Assembleia Constituinte que, na sua maioria, representavam partidos sionistas. Com efeito, na década de 1920, desenvolve-se aquilo que ficou conhecido como a «política judaica nos países de exílio»⁽⁹⁾: os Países Bálticos, a Roménia e a Checoslováquia tinham deputados judeus, sobretudo sionistas, eleitos em listas nacionais judaicas.

Aparentemente bem-sucedido, este tipo de organização, que se define como «nacional», ajudará mais tarde à catástrofe. No contexto da devastação causada pela Primeira Grande Guerra, do desmembramento do grande Império Austro-Húngaro, do ressentimento dos vencidos e, simultaneamente, de exaltação do nacionalismo, as minorias «nacionais», e muito especialmente a judaica, serão consideradas como corpos estranhos, como bodes expiatórios a escorraçar ou a aniquilar. Serão «os outros»...

Como acima foi dito, ser judeu hoje na Europa é, em primeiro lugar, partilhar os valores da União Europeia, de liberdade, democracia e de convivência no respeito da diferença. Mas, na atualidade, a presença judaica na Europa é residual, não ultrapassando os dois milhões. Tal como a cultura original sefardita foi na sua essência destruída pela Inquisição, também a brilhante cultura ídiche pertence hoje a um passado enterrado pelo nazismo.

O Holocausto, como símbolo de um projeto sem precedentes de extermínio de uma parte da humanidade, foi um cataclismo cujo impacto traumático se mantém até hoje. Para os judeus, foi uma catástrofe cujas sequelas em todos os campos perduram no tempo. Do ponto de vista físico, viu a sua população diminuída de um terço a nível mundial e de dois terços na Europa, alterando radicalmente a sua demografia e, talvez definitivamente, a sua repartição geográfica e cultural. A secular e pujante cultura ídiche, com o seu humor ingénuo, a sua língua, o seu

(9) Simon Epstein, *Histoire du Peuple Juif au XX^{ème} siècle, de 1914 à nos jours*, Hachette Littératures, 1998, p. 37.

teatro e literatura, ficou enterrada no solo polaco, ou nas areias dos rios Sola e Vístula.

Do ponto de vista psicológico, as consequências também são profundas. Tal como muitos povos europeus, o mundo judaico fez sua causa dos Aliados durante a guerra e contribuiu para a sua vitória final, nomeadamente os judeus dos EUA, da Grã-Bretanha ou da Palestina. Mas os países aliados em guerra com a Alemanha nunca vieram em seu socorro. O mundo judaico europeu não tinha aliados. Na sua hora mais difícil, o judaísmo estava só e a constatação desse abandono representou um choque traumático para os judeus do mundo inteiro, com profundas consequências futuras.

No espaço europeu, o judaísmo continua vivo, mas de uma forma totalmente diferente: tal como na Península Ibérica, em França os judeus da África do Norte tornaram-se a maioria, trazendo com eles uma cultura e uma prática judaica próprias. Por seu turno, a Alemanha, esvaziada dos seus judeus ancestrais, tornou-se terra de acolhimento dos judeus da ex-União Soviética, que constituem hoje a esmagadora maioria. Na Polónia, onde existia a maior comunidade mundial, a presença judaica praticamente desapareceu. O judaísmo mantém-se na Grã-Bretanha, na Hungria ou na Rússia e numerosos judeus continuam a destacar-se nas letras, nas artes e nas ciências, mas nas duas últimas décadas a sangria judaica da Europa não para de aumentar, ironicamente na exata proporção do surgimento de museus, de memoriais, de placas e de comemorações do judaísmo desaparecido.

O abandono progressivo da Europa pelos judeus tem razões objetivas: o ressurgimento ou, mais precisamente, o reavivar do antisemitismo de carácter nacionalista, nomeadamente na Polónia e na Hungria e, de outra forma, também nos Balcãs; o surgimento à luz do dia, sem complexos, de grupos neonazis nostálgicos do seu mentor e de uma Alemanha *über alles*; e, em terceiro lugar, a importação do conflito israelo-palestiniano para a Europa por parte do radicalismo islâmico, muitas vezes infelizmente apoiado nessa onda pela extrema-esquerda europeia. Seja por esse motivo, por fanatismo religioso e ódio aos valores ocidentais, seja simplesmente pela dificuldade de integração, o certo é que um dos principais alvos da violência que na atualidade não poupa quase nenhum país do Norte, do Centro e do Ocidente europeus recai regulamente sobre os judeus.

Como frisei várias vezes, ser judeu hoje na Europa, do ponto de vista individual, é ter a mesma liberdade, as mesmas condições e direitos de qualquer cidadão. Mas, coletivamente, é viver numa comunidade em perda e insegura sobre o amanhã.

No «Eldorado» americano

Hoje, o centro de gravidade da presença judaica mudou radicalmente em consequência de tudo o que foi dito anteriormente: da Europa deslocou-se para o continente americano e para Israel, regiões onde vive hoje a maior comunidade judaica mundial.

A história dos judeus nos EUA faz parte da nação americana. Antes mesmo da aprovação da própria Constituição, nos anos em torno de 1776, já viviam na América do Norte cerca de 2000 judeus. Eram, na sua maioria, sefarditas originários de Portugal e de Espanha, que tinham fugido do Brasil depois da conquista portuguesa e fundado Nova Amesterdão em 1654 – mais tarde Nova Iorque. Mas é sobretudo nos séculos XIX e XX que chegam as grandes vagas de judeus: entre 1880 e 1914, são acima de 2 500 000 em fuga dos massacres na Europa de Leste; e, em 1920, os EUA contam com 3 200 000 judeus.

A consagração da liberdade religiosa na Constituição dos Estados Unidos, aprovada em 1787, e a própria vocação natural do país possibilitaram a integração bem-sucedida de culturas e religiões diversas no «sonho americano»... Com efeito, o *melting pot* nos EUA não é assimilacionista, valorizando pelo contrário a dupla pertença: à nação americana, por um lado, e ao grupo étnico ou religioso (ou étnico-religioso) de origem, por outro. A «dupla lealdade», que na Europa foi sempre motivo de desconfiança e fonte de antissemitismo, é, na cultura americana, algo de natural e de intrínseco.

A partir de meados dos anos de 1920, são impostas limitações à imigração, que se manterão ao longo da Segunda Guerra Mundial, apesar de meio milhão de judeus americanos ter combatido durante a guerra nas fileiras do exército americano. Entram pouco mais de 30 000 pessoas, na sua maioria intelectuais judeus alemães. Tal como em muitos outros países e épocas, os judeus foram pioneiros em profissões novas e que exigiam pouco capital inicial: o cinema, a atividade científica, industrial ou comercial. A cultura ídiche conhece um imenso desenvolvimento:

os jornais diários em ídiche chegam a tirar 600 000 exemplares; o teatro e a literatura conhecem uma expansão prodigiosa. Criaram também uma extensa e poderosa rede de instituições filantrópicas judaicas, que ultrapassa de longe as fronteiras norte-americanas.

Do ponto de vista demográfico, a população judaica nos EUA tem vindo a diminuir, devido à assimilação, a casamentos mistos e à diminuição da natalidade: atualmente, são cerca de 5500 milhões, não chegando aos 2% da população. Estão, no entanto, representados de forma totalmente desproporcionada nos negócios, na academia e na política: 40% dos sócios dos escritórios de advogados de topo em Nova Iorque e em Washington são judeus; representam também 30% dos Prémios Nobel norte-americanos de ciências, assim como 37% de todos os Prémios Nobel norte-americanos.

A história dos judeus nos EUA tem momentos menos felizes, mas globalmente é uma história de sucesso, uma exceção na história judaica e um modelo único de integração bem-sucedida. O judaísmo americano conseguiu realizar as aspirações que a Revolução Francesa fez nascer entre os judeus: encontrar uma pátria e ter uma vida normal. Tal como os outros povos...

A «Reunião dos Exilados»⁽¹⁰⁾

No entanto, a única comunidade judaica que cresce a nível mundial é a de Israel.

O projeto sionista tinha vários objetivos, o primeiro dos quais era o *kibutz galuyot* – a reunião dos exilados. Os fundadores do Estado de Israel pretendiam que este fosse o espaço de reunião de *todo* o povo judeu, para acabar de vez com a condição aleatória da diáspora. Como se sabe, um terço pereceu nas câmaras de gás e outro terço não escolheu esse caminho, optando por permanecer nos seus países de origem ou de opção, embora mantendo na sua esmagadora maioria uma relação intensa de carácter afetivo com o país que, de algum modo, também sentem como seu. Apesar disso, é em Israel que mais cresce a comunidade judaica, que é hoje a maior comunidade do mundo, com 6,5 milhões de

(10) Isaías, 11.

pessoas⁽¹¹⁾. Devido à sua vitalidade demográfica e à imigração regular, é cada vez mais o centro do judaísmo mundial em termos populacionais. Na verdade, a população judaica está a «israelizar-se» através do reagrupamento no país ancestral. O círculo parece fechar-se, trazendo de novo os judeus ao ponto de partida da sua história...

Os judeus de Israel têm uma especificidade única no judaísmo desde há dois mil anos: são israelitas e judeus. São cidadãos de um Estado que se define como judaico, um Estado democrático e não teocrático, mas onde a cultura religiosa dominante é a judaica. O judaísmo não é religião de Estado em Israel – aos olhos da Lei, todas as religiões são iguais. E, na sua essência, o direito israelita não é um direito religioso. Todas as referências ao direito religioso têm de ser adotadas pelo poder legislativo «laico», ou seja o parlamento – que conta, aliás, com representantes árabes muçulmanos, drusos e cristãos.

Mas no judaísmo, nação e religião estão intimamente ligados e o carácter judaico do Estado está patente nos seus principais símbolos: a Estrela de David na bandeira azul e branca, o candelabro de sete braços como emblema do Estado, o número de 120 deputados da Knesset (evocando o mesmo número de membros da Grande Assembleia na época do Segundo Templo) e, sobretudo, a celebração do *Shabat* e das festividades judaicas, a alimentação *casher* em todos os serviços públicos. O ensino público também reflete esta relação íntima: desde 1951, a rede de escolas religiosas partilha com as escolas laicas o mesmo estatuto público.

A criação do Estado de Israel alterou profundamente a relação dos judeus dispersos pelo mundo com a sua pátria ancestral. Durante mais de dois mil anos o povo judeu viveu como um povo no exílio, alimentando-se da esperança de retorno a Sião e construindo o seu imaginário à volta deste objetivo mítico. O sionismo político transformou o velho sonho em realidade: «Para o ano que vem em Jerusalém» deixou de ser uma utopia permanentemente adiada para se tornar uma possibilidade real. O Exílio transformou-se em Diáspora.

Para além de funcionar como eventual Estado refúgio, Israel tornou-se o polo central do povo judeu, o garante da sua sobrevivência. Nascido sob o signo do Holocausto, esta questão pesa decisivamente na consciência judaica: «Se Israel existisse na época...». E o facto é que não são só as

(11) Num total de 8,323 milhões de habitantes. No ano de 2016, o aumento populacional foi de 2%.

comunidades ameaçadas que procuram Israel, é o próprio Estado que se erige em defensor dos judeus em perigo, estejam eles onde estiverem.

Há um outro aspeto fundamental: através do desenvolvimento espetacular do país ao longo de décadas, é a própria imagem dos judeus que é reabilitada, não só aos seus próprios olhos, mas de certa forma também aos olhos do mundo. O judeu de Israel, provando a sua capacidade de combater, de produzir, de inovar e de criar uma sociedade avançada e desenvolvida, veio dar ao judeu da Diáspora o sentido da dignidade reencontrada. Paradoxalmente, isto tem como consequência uma melhor integração nos países onde são cidadãos...

Assim, mesmo não imigrando necessariamente para Israel, os judeus da Diáspora, mantendo-se leais aos países de que são cidadãos, sabem que, no final, o seu destino está ligado ao destino de Israel. «Nunca fui sionista – escreveu Raymond Aron –, mas sinto claramente que a eventualidade da destruição do Estado de Israel me fere até ao mais fundo da minha alma... E percebi que um judeu nunca conseguiria atingir uma objetividade perfeita quando se trata de Israel»⁽¹²⁾.

Nascido do sofrimento milenar de um povo, construído contra ventos e marés por homens e mulheres idealistas que, ao mesmo tempo que reinventavam a língua hebraica e construíam universidades, secavam pântanos e plantavam desertos, o Estado de Israel cumpriu a profecia do seu hino nacional de 1878: «Ser um povo livre no nosso país, o país de Sião-Jerusalém»... Sete décadas e seis guerras depois, nasceu uma nação, com a sua própria língua e cultura originais. Uma nação cujos princípios democráticos fundadores resistem a uma vida inteira passada em contínuo estado de alerta num ambiente regional hostil.

No final deste texto, mantém-se a pergunta: o que é hoje ser judeu?

François Jacob, francês e judeu, professor de genética e Prémio Nobel de Medicina em 1965, escreveu uma belíssima autobiografia intitulada «A Estátua Interior». Logo no início, ele explica este título da seguinte maneira: «Trago assim em mim, esculpida desde a infância, uma espécie de estátua interior que dá continuidade à minha vida e que é a parte mais íntima, o núcleo duro do meu carácter. Essa estátua, toda a

(12) Aron fez esta afirmação no seu livro *De Gaulle, Israel et les Juifs* (1968), depois de o General francês se ter referido de forma pejorativa aos judeus como «um povo de elite, seguro de si e dominador».

vida a modelei. Nunca parei de lhe dar retoques. Aperfeiçoei-a. Poli-a. A goiva e o cinzel são, aqui, encontros e combinações. Os ritmos que se entrecrocavam, todas as perturbações e todos os constrangimentos, as marcas deixadas por uns e por outros, pela vida e pelo sonho»⁽¹³⁾.

Todos temos uma estátua interior. A dos judeus é feita de muito do que referi neste artigo. A minha também: uma forte herança da cultura familiar judaica asquenaze; a descoberta e a assimilação da história e da cultura sefardita; a convivência e a vivência em Israel desde a infância e sempre; a descoberta do Holocausto nos silêncios e nos números gravados nos braços dos sobreviventes.

Mas é também ser «filha» do Maio de 68 e da Revolução de Abril, cidadã portuguesa e europeia, partilhando as suas alegrias e as suas dores. Igual? Não completamente. O sentimento da diferença permanece enraizado e, de uma forma ou de outra, ele é-nos sempre lembrado.

Mas não será esse sentimento intrínseco à condição humana?

Bibliografia:

- Aron, Raymond (1968). *De Gaulle, Israel et les Juifs*. Paris: Plon.
- Braudel, Fernand (1966), [2^e ed. 1993]. *La Méditerranée et le Monde méditerranéen*. Paris: Armand Colin.
- Epstein, Simon (1998). *Histoire du Peuple Juif au XX^e siècle, de 1914 à nos jours*. Paris: Hachette Littératures.
- Jacob, François (1965). *La Statue Intérieure*. Odile Jacob.
- Launay, Marc de (2000). «Symbiose» judéo-allemande, *Les Juifs et le XX^e siècle*. Calmann-Levy.
- Lipiner, Elias (1982). *O Tempo dos Judeus, segundo as Ordenações do Reino*. São Paulo: Livraria Nobel S.A. Editora – Distribuidora.
- Neher-Bernheim, Renée (2002), *Histoire Juive de la Révolution à l'Etat d'Israël*. Editions du Seuil.
- Wilke, Carsten L. (2007). *Histoire des Juifs Portugais*. Paris: Editions Chandeigne.

(13) François Jacob, *La Statue Intérieure*, Odile Jacob, 1965.

**A RELIGIOSIDADE MEDIEVAL COMO CAMPO DE
TRABALHO HISTORIOGRÁFICO: PERSPETIVAS RECENTES**
**MEDIEVAL RELIGIOSITY AS A
HISTORIOGRAPHICAL FIELD: RECENT RESEARCH**

MARIA DE LURDES ROSA

missi@oniduo.pt

FCSH-NOVA; IEM/FCSH-NOVA; CEHR-UCP

ORCID: [org/0000-0002-2027-4485](https://orcid.org/0000-0002-2027-4485)

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 06/01/2018

Resumo:

O artigo propõe-se caracterizar e discutir a historiografia recente sobre o tema da religiosidade no período medieval, apresentando e comentando trabalhos considerados ilustrativos do que se considera como a tendência mais criativa e interessante do campo – a construção e uso de um conceito analítico de religiosidade medieval que respeite exigências teóricas atuais. Os trabalhos apresentados foram agrupados em quatro campos temáticos, a saber: as reconfigurações da História antropológica; a História das emoções; a vivência leiga da religião; a história da instituição Igreja e da eclesiologia. Antecede esta exposição uma reflexão epistemológica em torno de questões basilares da construção historiográfica, aqui especificamente aplicada à história da religiosidade na Época medieval (conceitos, teorias, materiais, crítica às «grandes narrativas» e ao medievalismo que envolve o tema).

Palavras-chave:

História medieval, religiosidade, historiografia, antropologia histórica, história das emoções.

Abstract:

The article aims at characterizing and discuss the recent historiography on the subject of religiosity in the medieval period, presenting and commenting works considered as illustrative of what is indicated as the most creative and interesting tendency of the field – the construction and use of an analytical concept of medieval religiosity which respects current theoretical requirements. The presented works are grouped in four thematic fields, namely: the reconfigurations of Anthropological History; the History of Emotions; the lay experience of religion; the institutional history of the Church and the study of ecclesiology. The exposition is preceded by an epistemological reflection on the basic issues of historiographical construction, specifically applied to the history of religiosity in medieval times (concepts, theories, materials, criticism of «master narratives» and medievalism surrounding the theme).

Keywords:

Medieval history, religiosity, historiography, historical anthropology, history of emotions.

Introdução

Nas páginas que se seguem, iremos tentar caracterizar e comentar a historiografia que nas duas últimas décadas se debruçou sobre o tema da religiosidade no período medieval. Para tal, porque julgamos proveitoso partilhar historiografia, e porque este é um texto muito feito a pensar nos «aprendizes de historiadores», seguiremos o método de, agrupando-os em áreas temáticas, ir apresentando e discutindo trabalhos que nos parecem particularmente ilustrativos daquela que, a nosso ver, é a tendência mais criativa e interessante do campo. Referimo-nos ao labor de construção e uso de um conceito analítico de religiosidade medieval que, por um

lado, reflita a alteridade da sociedade europeia pré-moderna e, por outro, tenha em devida conta a especificidade histórica desta, particularmente em função da existência da instituição Igreja. Para a apreciação de ambas as realidades de forma completa, é preciso desenvolver metodologias e grelhas analítico-teóricas cuidadosas e, sobretudo, complementares.

Os campos temáticos que selecionámos para abordar o assunto foram, na sequência em que os trataremos: as reconfigurações da História antropológica; a História das emoções; a vivência leiga da religião; a história da instituição Igreja e da eclesiologia. Não esgotam de todo o riquíssimo campo de possibilidades da medievalística atual. Resultam de uma escolha, decerto em função da centralidade e interesse que nos parecem revestir mais globalmente, mas tendo em conta tanto o espaço disponível como os nossos conhecimentos. Antes desta abordagem mais direta, referir-nos-emos a uma questão a que temos vindo a atribuir crescente importância: a da evolução que se tem feito sentir desde finais do século XX em alguns setores do labor medievalista, em torno de um conjunto de questões basilares da construção historiográfica: que conceitos, que teorias, que materiais, que crítica às «grandes narrativas», que análise das camadas de «medievalismo», incluindo as da própria História científica. Sem que tal se cinja ao tema da religiosidade, esta é uma das áreas na qual a evolução da reflexividade no campo científico da História pode dar resultados mais aliciantes, e será por esta ótica que aqui a evocaremos. Acreditamos que esta preparação prévia do leitor quanto ao local de onde o historiador lhe fala – em especial se este se assume como um local crítico – é da maior importância e utilidade para uma relação transparente entre ambos, em que o domínio do passado possa ser exposto em todas as suas mestrias e com todas as suas fragilidades.

Religiosidade Medieval e caminhos da historiografia crítica: grandes narrativas, construção de conceitos, interrogação dos materiais

Para as correntes historiográficas que, a partir de finais do século XX, reclamam uma maior reflexividade por parte do historiador quanto ao seu trabalho, há algumas operações fundamentais a realizar, antes de qualquer «ida ao arquivo» (ou «às fontes», genericamente), essa que tem sido uma das mais fortes legitimações do trabalho histórico desde a sua constituição em campo académico (mesmo se nem sempre cien-

tífico). Desde logo, um olhar sobre a literatura do tema, não em modo de estado da questão acumulativo e ritual – ou sequer enciclopédico e descritivo –, mas sim em contexto e tendo em especial apreço as configurações académicas e sociais. No caso da religiosidade medieval, é quase a benefício de inventário que se apontam alguns grandes constrangimentos deste tipo a uma análise correta. Desde logo, toda a bem conhecida «pré-história» de inserção na História eclesiástica tradicional, nas universidades confessionais (católicas, protestantes, etc.), nas faculdades de Teologia, com predomínio de historiadores eclesiásticos e do sexo masculino; depois, as visões sociológicas simplistas, tanto à «esquerda» como à «direita», falhando na construção do fenómeno religioso como algo mais do que uma estratégia social, uma crença, um instrumento do poder, uma ideologia em contexto de luta de classes; por fim, atravessando uma e outra, uma deficiente (ou totalmente inapreendida) percepção da influência das narrativas de progresso civilizacional que colocam a religião como uma etapa arcaica, que as sociedades e os indivíduos necessariamente ultrapassam no caminho da modernização. Esta é, assim, credenciada com um conjunto de características inversas ao que seria a atitude religiosa, ou as sociedades confessionais: laica em função da recusa do mito, intelectualmente superior, controlada pela razão, etc..

Se tudo isto é sobejamente conhecido dos historiadores da religiosidade medieval mais dados ao conhecimento do campo académico e científico em que se inserem, não o é dos colegas de outras áreas e, muito menos, dos estudantes que ensinamos, mesmo daqueles que se querem especializar em história religiosa – ou que, no caso dos medievalistas, «tropeçam» em qualquer tema de estudo com as «fontes eclesiásticas». Nos aprendizes de historiadores, aliás, está bem patente ainda – porque não autocensurada nem, sobretudo, retificada pela frequência universitária – aquela «grande narrativa» auto congratulatória de progresso civilizacional. A dificuldade em lidar com a alteridade sóciorreligiosa da sociedade medieval é clara, oscilando entre a atribuição de profunda religiosidade a todos os sujeitos e a apresentação da Igreja como uma entidade que quase diríamos fantástica: ora maquiavélica, ora controladora das mentes, ora, ainda, simplesmente cúpida e materialista.

Ultrapassar estas leituras (ou convicções) passa, quanto a nós, no que toca à religiosidade medieval, tanto por uma releitura dos *loci* tradicionais da «modernidade» – leitura, oração, confissão, intercessão

particular, interior/consciência⁽¹⁾ – como pela construção de formas adequadas de perceber essa (realmente, mas noutros sentidos) «fantástica» instituição que foi a Igreja medieval. A este nível, destacamos como notável o esforço de reflexão (e de encontro das melhores palavras para a transmissão escrita aos leitores...) feito por Jérôme Baschet quanto a algumas características intrínsecas da *ecclesia* (termo usado para evitar os contágios imediatos da palavra «Igreja»), em especial a proposta do conceito de «rigor ambivalente», e a ideia de «articulação dos contrários» (Baschet 2006).

A crítica das ideias culturais e da historiografia não basta para a construção de propostas históricas científicas. Deve ser seguida por um trabalho de adequação dos conceitos para a utilização histórica, o que implica desde logo a sua historicização⁽²⁾. Como é sabido, a História dos conceitos recebeu um impulso decisivo com Reinhart Koselleck, a partir dos anos setenta do século XX. A sua receção pelos historiadores medievalistas foi relativamente circunscrita mas, juntamente com a prática de historicização da disciplina – tal como é exposta, entre outros exemplos possíveis, por Otto G. Oexle –, tem produzido algumas das mais interessantes propostas das últimas décadas e conduzido à renovação do estudo de vários temas. Parte-se da constatação de que os conceitos operativos do historiador medievalista são eles próprios analisáveis e referenciáveis aos seus contextos científicos de nascimento; e que, não fazer tal, pode levar à incorreta interpretação das fontes e à elaboração de explicações erradas, apesar do «ar de modernidade» (caso da História antropológica). Com uma focagem em torno de alguns conceitos/grupos de conceitos concretos percebe-se bem o alcance e a importância desta *démarche*. Entre os mais estudados e reformulados pelos medievalistas contam-se alguns que têm direta relação com a temática que nos ocupa, e para eles remetemos: desde o próprio conceito de religião⁽³⁾ a elementos

(1) Cf. o que tentámos fazer em Rosa 2010, na esteira da historiografia aí referida.

(2) Retomamos aqui informações avançadas em Rosa (2017: 39 ss.), para o qual nos seja permitido remeter, em benefício de economia do espaço aqui disponível, para maior desenvolvimento e referenciação.

(3) Schmitt (2001: 10-11; e 2001a). Sobre o conceito, a par de dois outros, de espiritualidade e devoção, veja-se ainda Rosa (2017a: 221-222). Para o conceito de «pietas», Guerreau-Jalabert, Bon 2002; uma recentíssima reflexão sobre esta temática em Biller 2017.

internos ou especificações desta, como sejam ritual⁽⁴⁾, dom⁽⁵⁾, religiosidade⁽⁶⁾ e crença/descrença (Arnold 2010; Justice 2008).

Um último passo no trabalho historiográfico é a interrogação profunda dos materiais e a reconstrução da informação produzida. Não deve causar estranheza que apenas agora o refiramos, ao invés da tradicional abertura de trabalhos científicos com indicação de fontes (quase sempre com carácter apenas descritivo). Fazemo-lo para que se evidencie a relação que nos parece indispensável estabelecer com aquelas, no seguimento das propostas de nova epistemologia das fontes. Com efeito, esta recusa uma localização das mesmas fora do inquérito historiográfico e teórico; deve «pensar-se as fontes», e não «tratar as fontes». De resto, usamos aqui o termo apenas por comodidade, uma vez que a carga metafórica da palavra (e décadas de prática historiográfica feita sob o signo da metáfora... – aliás, uma entre muitas) remete para dados de partida, obliterando o facto de as «fontes» serem antes de mais um ponto de chegada de processos sociais de construção do passado e de interpretação da mudança social (Morsel 2009; Morsel 2016; Anheim 2007).

O objetivo central de uma *démarche* deste tipo – o de reconstruir todo o caminho dos materiais empíricos, na sua integralidade: da informação à materialidade documental, passando pelos usos ao longo do tempo, incluindo aqui as edições e a historiografia⁽⁷⁾. Entendemos este caminho – da produção de informação à utilização pelo historiador – enquanto processo social, com carácter dinâmico: a produção de informação – documentalização – arquivização (organizacional e histórica), com consideração do que se conserva e do que desaparece/desapareceu. É, antes de mais, necessário incorporar a perspetiva de que as instituições, no seu funcionamento, produziam informação e arquivos institucionais. Quando existiam, eram organismos vivos que geriam estes campos de ação. Elas não eram/são os «seus» «arquivos históricos» que hoje se encontram depositados nas atuais instituições arquivísticas patrimoniais; analisá-las segundo o percurso proposto implica sair deste

(4) Para uma caracterização da tendência e indicação dos autores/obras, veja-se Rosa (2017: 140-141).

(5) *Ib.*

(6) *Ib.*

(7) Retomamos aqui algumas ideias já expostas e desenvolvidas em artigo nosso (Rosa 2017b: 572 ss.).

horizonte final, que não raras vezes o historiador nem sequer interroga. A perspectiva a adotar é, ao invés, estudar o processo que faz do arquivo histórico o ponto de chegada: a produção e gestão de informação [organizacional] no passado, como fazem os gestores de informação de hoje: origens, fluxos, lógicas, representações, comunicação intra e inter-institucional. Parte-se da reconstrução do universo, ou do panorama, de produção de informação e posterior documentalização, tendo-o em conta em si mesmo: tanto para a análise histórica global, como para avaliar de forma correta «o que restou», não o absolutizando.

É ainda importante lembrar que, no caso das instituições de Antigo Regime, a natureza da informação circulante, gerível e documentalizável, não era apenas escrita – ou nem era maioritariamente escrita. Um aporte particular tanto da História antropológica, como dos estudos dos atuais arquivos de comunidades, ou dos «arquivos diferentes» (de matriz não europeia moderna, orais, pictóricos, simbólicos, etc.), será o de incluir neste percurso a consideração, recolha e tratamento da informação imagética e oral, simbólica, memorialística e cerimonial, que era essencial para o funcionamento (e nossa compreensão) de muitas comunidades/grupos sociais.

Como se aplica esta proposta em benefício de um melhor conhecimento da religiosidade medieval? Uma constatação óbvia é a da enorme e multiforme ligação entre a produção da informação (e posterior documentalização de uma parte dela) na sociedade medieval, e a Igreja. No entanto, pensar mais de perto permite-nos aumentar a operacionalidade do método. Que tipo de informação era produzida/documentalizada, por exemplo, pela estrutura diocesana, do seu topo até às paróquias⁽⁸⁾? Qual a percentagem, a importância e os tipos de informação não escrita (oral, gráfica, etc) – e como podemos alcançá-la e integrá-la com a escrita? O que se conservou, como, o que se perdeu? Qual é, assim, a representatividade qualitativa e quantitativa do que hoje se encontra nos arquivos? E como, nestes, está tratado este material?

O procedimento deverá ainda ser alargado às ordens religiosas, associações de fiéis (fábrica, confrarias, instituições de assistência); instituições régias e da administração municipal, no seu relacionamento

(8) Permitimo-nos remeter para um primeiro ensaio nosso desta metodologia, quanto à informação relativa à religiosidade dos leigos, no espaço da diocese de Viseu na Idade Média, contemplando fontes eclesíásticas, régias e dos leigos (Rosa 2016: 520-524).

com a Igreja; por fim, os grupos sociais menos institucionais, desde a família (tendo em atenção as configurações institucionais desta que, embora mais fluídas que as do Estado/Igreja, foram multisseculares e poderosas) aos próprios indivíduos. A elaboração de listas tipológicas de informação «religiosa», por instituições/sujeitos produtores, seguida do estudo dos seus processos históricos de conservação, realizada já em trabalhos como os de Paolo Camarossano ou, mais recentemente, o *Atlante della documentazione comunale (secoli XII-XIV)*⁽⁹⁾, permitiria desenhar um «mapa» das instituições, dos atos informacionais por elas produzidos e da sua «documentalização», uma paisagem alteritária em relação à imagem do passado que é possível construir a partir dos instrumentos de descrição arquivísticas dos arquivos estatais.

Porventura o campo que mais beneficiará deste método de estudar a produção de informação será, precisamente, o da religiosidade dos leigos. A riqueza da produção informacional deste grupo social contrasta de forma total com o que chegou até hoje, pelo que é preciso investir de facto em métodos que a permitam desenterrar e reconstruir – ler nas entrelinhas, ler ao contrário, reconstruir fragmentos, assumir a alteridade e a variedade das formas de comunicação, comparar com outros contextos históricos em que os vestígios estejam menos desintegrados. Os leigos escreviam – e em muitos escritos, desde os testamentos até ao que a definição de cânones oitocentista chamou de «literatura», se encontram fortíssimos traços da sua religiosidade; produziam documentos em função do seu envolvimento nas paróquias e nas confrarias (se não restam muitos entre nós, ganhamos com a comparação com o caso inglês, por exemplo)⁽¹⁰⁾; inseriam-se no «culto dos santos» através da inscrição dos sufrágios pelos fiéis defuntos e por cada um deles, no calendário litúrgico (Rosa 2012: 539 ss.); concretizavam inúmeros atos de vivência religiosa doméstica e cívica; participavam em manifestações festivas, criavam e patrocinavam expressões artísticas da sua devoção, numa religiosidade profundamente ligada aos objetos (Morse 2006; Anderson 2007). Se não temos as «fontes» de tal resultantes, é possível, no entanto, pensar para além delas. Pensar o trabalho historiográfico a «partir do que foi produzido» (e transmitido) e não «do que restou» afigura-se-nos um campo pleno de potencialidades.

(9) Cf., para mais informações, Rosa 2017b: 574-575.

(10) Cf. por exemplo Burgess 1996.

Áreas temáticas da historiografia sobre religiosidade medieval

Reconfigurações da História antropológica

Sem que seja de todo novo, pois data da década final do século XX, este processo historiográfico continua com grande dinamismo, fruto de contributos de diversas proveniências, que tentaremos agora brevemente apresentar. Partimos do que é para nós um dado adquirido – a resolução da crise levantada pelas críticas à História antropológica por parte de diferentes setores da historiografia, em particular a mais tradicional. Desconsiderando aqui, por irrelevantes, as tomadas de posição ideológicas e as pouco informadas que nos anos noventa se levantaram contra tudo o que era novidade, desde este assunto até à viragem linguística, é certo que foram importantes muitas das objeções formuladas por historiadores de linha mais erudita ou, genericamente, por todos os preocupados com uma certa deriva descontextualizante causada pelos entusiasmos do comparativismo antropológico. Esta última questão tornou-se, de resto, essencial. O que era usar a Antropologia, para a História medieval? – mais amplamente, como se pratica uma interdisciplinaridade informada, que não repouse na falácia explicativa causada pela analogia de objetos de estudo, escassamente construídos? – ou, indo ainda mais longe, tem sentido falar de interdisciplinaridade ou será mais útil interrogarmo-nos sobre o momento da «grande partilha disciplinar» do séc. XIX, apelando precisamente a uma historiografia conhecedora dos contextos académicos e dos trajetos individuais dentro destes (Morsel 2016: 826)? No que toca ao estudo da religiosidade medieval, tanto o anti-clericalismo militante de muitos historiadores oitocentistas como o seu contrário, a visão confessional da Idade Média de outros, permearam as suas obras, apesar das comuns reclamações de imparcialidade e de fundamentação documental. O conhecimento da formação e dos percursos dos «pais fundadores» e dos seus sucessivos discípulos é aqui essencial, tal como o reconhecimento humilde de que as próprias bases da fundadora História científica não estiveram isentas de medievalismo.

Em tempos atuais, e entre os muitos contributos possíveis, destacaríamos, na «nova» antropologia histórica medieval, o livro recente de Jean-Claude Schmitt, historiador que pode ser considerado um dos

principais responsáveis, como colaborador e continuador de Jacques Le Goff, pelo desenvolvimento desta perspectiva teórica. Em *Les rythmes au Moyen Âge* (Schmitt 2016), o autor prossegue a sua exploração de objetos histórico-antropológicos cuidadosamente escolhidos, e depois laboriosamente conceptualizados. Se a história dos gestos, ou a dos espectros – embora difíceis, pelas presenças literalmente silenciosa e diáfana nas fontes – surgiram carregadas de forte novidade; se o programa de investigação sobre as «imagens» (um conceito construído totalmente na perspectiva de uma readequação histórico-antropológica), acarretou uma importante renovação da História da Arte; a nova proposta não desilude: estudar «os ritmos» como uma forma de aceder à «totalidade» medieval é um ousado passo em frente.

A vitalidade que esta nova investigação testemunha está presente na continuidade das atividades do GAHOM (*Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident médiéval*) e, agora, na fundação de um novo centro de Antropologia Histórica na EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) – o AHLOMA, *Anthropologie historique du Long Moyen Âge*⁽¹¹⁾. A ambição é ainda maior, pretendendo definitivamente aplicar a abordagem teórica inovadora a uma periodização que rompe, também ela, com as cronologias tradicionais. E em boa hora tal se faz, pois o já adulto conceito de Jacques Le Goff de «longa Idade Média» ainda ressoa como novidade demasiado forte numa historiografia e (sobretudo) numa academia como a portuguesa, compartimentada por arcaicas taxonomias de época, reproduzida nas divisões departamentais e conduzindo, portanto, ao mais pernicioso efeito de todos, que consiste em prolongar aquelas taxonomias nos trabalhos de formação avançada (mestrados e doutoramentos)... O seguimento das atividades deste centro configura-se, pois, como uma forma de conhecer o destino da perspectiva.

Terminamos esta breve referência à história antropológica da matriz *annaliste* pela menção a um texto que nos parece de grande importância: o balanço de Étienne Anheim sobre as relações entre História e Antropologia (em relação sobretudo àquela matriz) e a reflexão sobre o que eleger como o mais importante ganho na mesma, afastando-se da perspectiva tradicional dos objetos, para se concentrar nas condições da prática científica (Anheim 2012). Nesta leitura, a importância da Antropologia para o histo-

(11) <https://www.ehess.fr/fr/anthropologie-historique-long-moyen-%C3%A2ge%C2%A0ahloma>. [acedido em 20-12-2017].

riador deverá passar sobretudo pela atenção à indicação minuciosa, pelo antropólogo, das condições do inquirido que leva a cabo, nomeadamente quanto à caracterização dos inquiridos e à relação estabelecida com eles, bem como quanto à crítica da sua própria personagem de inquiridor antropólogo. É interessante verificar que, entre os trabalhos de historiadores que refere como estando particularmente atentos a estes aspetos, estejam duas obras de história religiosa. Na verdade, são dois trabalhos de fôlego, que ficam para a disciplina como exemplos tanto de um modelar trabalho dos materiais, como de exame da transmissão documental e da história da criação de temas – a explicação do trabalho filológico utilizado para depurar as fontes, apresentando os procedimentos concretos de tratamento da informação, feita pelo historiador Jacques Dalarun na obra *Vers une résolution de la question franciscaine*, de 2007; e o uso, como fio condutor da narrativa histórica, do próprio tratamento feito ao documento, possibilitando ao leitor «une vision panoramique de la procédure de recherche et non simplement des résultats», em *Un procès de canonisation au Moyen Âge*, de Didier Lett (2008) (Anheim 2012: 417-418).

De uma outra tradição, que se liga à antropologia por vias longínquas, embora não totalmente estranhas, vêm novas propostas interessantes. A «post-colonial medieval History», que abrange sobretudo historiadores norte-americanos e ingleses, sugere um conjunto de reconfigurações de objetos de estudo da história a partir das perspectivas nos estudos pós-coloniais. Embora inicialmente criticada por vultos tão insuspeitos de conservadorismo, como Gabrielle Spiegel – cujas críticas incorporou positivamente – esta abordagem tem vindo a ganhar terreno e conta já com muitos estudos publicados⁽¹²⁾. No que ao nosso tema diz respeito, salientaríamos dois grandes ganhos – um mais relativo às formas de estudo, outro aos objetos. No primeiro caso, uma valorização de alguma historiografia medieval – nomeadamente a Escola dos *Annales*, nas primeiras década da «História das mentalidades» –, quanto aos contributos metodológicos e teóricos para os próprios estudos pós-coloniais: a forma como se foram definindo métodos de estudo e teorias analíticas dos grupos sociais leigos (em especial os camponeses, mas não só), numa sociedade onde o monopólio da escrita, do saber, e da história pertencia a uma instituição tão forte e tão total como a Igreja medieval, foi inspiradora de estudos sobre os subalternos das potências imperiais

(12) Cf. apresentação historiográfica em Rosa (2017: 133 ss.).

e coloniais europeias do mundo moderno (Holsinger 2002). O trabalho dos medievalistas sobre as atas dos interrogatórios da Inquisição, ou as diferentes metodologias desenvolvidas para chegar à religiosidade dos leigos, em especial das camadas populares, em fontes que literalmente as estilhaçavam, entre desprezo e usos catequéticos, foi inspirador para a inclusão na história de sujeitos tornados invisíveis pelo arquivo colonial. Por outro lado, a consideração dos contactos entre a Europa e o mundo asiático no período medieval, em toda a sua riqueza, variedade e modalidades – mas em tudo muito longe de uma convicção de superioridade por parte dos Europeus, antes pelo contrário –, tem conduzido a uma muito maior profundidade do orientalismo tal como este foi definido por Edward Said (Lampert-Weissig 2010: 11). E, entre os novos objetos de estudo – ou novas formas de olhar velhos objetos –, a aplicação dos estudos pós-coloniais à análise do fenómeno religioso tem permitido, em especial, reequacionar temas como a «convivência religiosa» e a centralidade da Cristandade (com a sugestiva, mesmo se expectável, ideia de «provincializar a Europa Cristã» (Lampert-Weissig 2010: 31 ss.).

A História das emoções

No que toca ao estudo do fenómeno na Idade Média, as primeiras incursões no então recém-aberto campo da «história das emoções» devem-se à historiadora americana Barbara Rosenwein, que já fora pioneira na reinterpretação da história monástica a partir de perspetivas antropológicas. Rosenwein inclui-se com propriedade na área historiográfica desse grande medievalista que é Lester Little, cuja insatisfação para com a história eclesiástica ensinada nas universidades americanas o levou a trilhar caminhos de grande inovação, a partir do estudo de uma relação forte, mas à partida improvável, entre duas coisas tão díspares quanto a pobreza religiosa e a economia do lucro, nas cidades italianas da Idade Média central, para depois prosseguir, entre outros temas, no estudo das «maldições beneditinas» vistas como *liturgical cursing*⁽¹³⁾. Com uma plêiade de notáveis medievalistas, entre os quais se contam Patrick Geary (que analisou os roubos de relíquias – sinal de barbárie e superstição para uns, de religiosidade infantil para outros –, como sacrais, afinal com

(13) Sobre este percurso de Lester Little, cf. Magnani 2013.

fortíssimo papel na identificação/coesão das comunidades), Constance B. Bouchard (os monges de Cister como *holy entrepreneurs*) ou Caroline W. Bynum (a abstinência das místicas como «jejum sagrado» e «santa anorexia») formaram um grupo fortemente influenciado pela antropologia, mas de modo diverso do caso francês. Como conta Peter Brown, de uma geração um pouco mais velha mas com enorme capacidade de inovar a partir de paradigmas interdisciplinares, a proximidade com os antropólogos profissionais era grande, em algumas universidades americanas; no seu caso, a influência de Mary Douglas foi marcante, tal como seria a de Victor Turner (antropólogos que, por seu lado confessam a importância da relação com os historiadores medievalistas) (Hayward 2000: 120). Todos estes historiadores foram prosseguindo diferentes caminhos de investigação, mas a reclamação de uma análise não anacrónica e progressista da Idade Média – o inverso do que era necessário para a aceitação do período como merecedor de espaço académico, nas universidades americanas –, manteve-se como pedra de toque; e a revisitação crítica do uso da antropologia pelos medievalistas, levado a cabo por alguns, entre os quais Geary e a própria Rosenwein, não se filiou numa rejeição daquele, mas sim num propósito de o aperfeiçoar (Geary 2003; Rosenwein 2003). O verdadeiro desbravamento de campo a que procedeu esta autora, quanto à história das emoções, naturalmente se filiaria nos caminhos anteriores.

De facto, a história das emoções, com o arranque promissor da obra *Emotional communities in the early Middle Ages*, de 2006 (Rosenwein 2006), tem vindo a constituir-se como um dos mais criativos campos de estudo da história medieval, em especial quanto ao fenómeno religioso. As «piedades afetivas» e o «sentimento religioso», formulações tradicionais, foram substituídas pela noção de «emoção», de «emocional», parâmetro que tem sido sujeito a uma perspectiva trans-epocal, em especial a partir do *Centre of Excellence for the History of Emotions*, do *Australian Research Council*⁽¹⁴⁾. Entre muitos outros olhares possíveis, destacaríamos o de Miri Rubin, aliando emoção à devoção (Rubin 2009), e assim reconsiderando aspetos que uma historiografia tradicional, masculina e austera,

(14) <http://www.historyofemotions.org.au> [acedido 20-12-2017]. Surgiram, entretanto, novos centros – no Reino Unido (Queen Mary Centre for the History of the Emotions) e na Alemanha (Research Center «History of Emotions», Max Planck Institute for Human Development).

considerou, no século XIX, sinal de desequilíbrio e/ou de excessiva feminilização (autônoma) da devoção. Mas afinal, mostram outros estudos que «os clérigos também choravam», até mesmos os bispos, e que tal era marcante na sua apresentação pública (Harvey 2012). E Piroska Nagy, cujo estudo sobre as lágrimas já constituía um trabalho pioneiro, mesmo se não sob o signo da história das emoções (Nagy 2000), enveredou recentemente por esta área, falando de uma «Christian anthropology», «[...] built on the centrality of emotions, especially love and suffering: out of His great love, God came down and suffered in order to save humankind. The core of western Christianity was then built around God incarnate, expressing his emotions and offering himself as a model of life» (Nagy 2014).

Este é um dos mais atrativos campos de estudo da religiosidade medieval, como atestam as publicações, congressos e cursos realizados muito recentemente, entre os quais destacaríamos a conferência «Between the lines. Discerning affect and emotion in pre-modern texts», com forte escopo metodológico, que decorreu na Universidade de Columbia, em 2016⁽¹⁵⁾, e a «Training school 'Passionate Devotions. Emotions in Late Medieval and Early Modern Religious Texts, Images and Music'», que teve lugar em Munique, em 2016⁽¹⁶⁾.

História da vivência leiga da religião

Este é um dos campos que mais se tem desenvolvido desde finais do século XX, a ponto de, quanto a nós, se poder comparar, nos seus efeitos reveladores de um «mundo escondido», à história das mulheres dos anos 1960-1970. Se bem que não tenham sido só as mulheres medievais a serem então trazidas à luz da ribalta, a verdade é que para estas se tratou de uma verdadeira desocultação, dada tanto a sua importância na sociedade medieval, quanto a forma como tal foi obliterado. Em especial, como é sabido, no que à religiosidade diz respeito, todo um mundo feminino, de enorme vitalidade, está desde então a ser desenterrado, completando um quadro de cujas ausências nem se parecia ter perceção. Repara-se

(15) http://english.columbia.edu/files/english/content/Columbia_program.pdf. [acedido 20-12-2017].

(16) <https://costis1301.hypotheses.org/215> [acedido 15-12-2017].

uma injustiça cultural e, cientificamente falando, um erro. Não só as mulheres desempenhavam papéis de relevo em toda a vida social como o que poderemos chamar de esfera da religiosidade era um daqueles onde a sua presença foi, a um tempo, mais frequente, mais autónoma e mais original. Talvez por estas duas últimas características, em particular, tenha sido também mais ignorada pelos discursos oficiais, masculinos e autoritários, fosse na Igreja, fosse nessa sua filha que é a universidade, mesmo a do mundo inaugurado pelas revoluções liberais.

Mas a redescoberta da vivência religiosa dos leigos (mulheres e também homens, decerto) tem, quanto a nós, um significado mais profundo. Se bem que o *divide* de género fosse profundíssimo, no mundo religioso medieval, a separação entre clérigos e leigos era maior. Uma mulher religiosa era melhor do que uma mulher leiga como, entre muitas outras coisas, atesta a presença constante da história de Maria e Marta (a oposição vida contemplativa/vida ativa, que coloca em cena a superioridade da primeira). Afinal, não se viam os membros da Igreja como a «melhor parte», a «parte espiritual», dessa máxima fundamental, que tudo permeou e estruturou – *anima est plus quam corpus*?

Nesta sequência de ideias, defendemos ser tarefa central da nova história religiosa dos leigos operar uma reconfiguração dos objetos: a religiosidade dos leigos não era menor, mais iletrada, mais ingénuo, mais comunitária ou mais arcaica, do que a dos clérigos. Esse era, apenas, o discurso destes, com claras funções de domínio. Os historiadores têm que operar o necessário desfazamento em relação a modelos de épocas, e recusar atribuições de qualidade. Para a correta análise da religiosidade dos leigos, é imperativo colocá-la em patamar de igualdade com a dos clérigos. Como a destes, ela tinha as suas funções sociais e os seus recursos, parte deles oriundos de outros universos religiosos que não o cristão, que se mantiveram bem vivos apesar do proselitismo da Igreja; e tinha, também, formas de relacionamento com esta que não se pautavam pelo que ela determinava quanto a tal. O anticlericalismo e, mais simples e universalmente, a noção clara de que os clérigos não eram perfeitos nem, em boa parte, muito diferentes dos leigos; as apropriações do culto dos santos, a secular «teimosia» em cuidar dos próprios mortos; a desconfiança quanto ao sistema de confissão posto em prática no concílio de Latrão IV, ou contra pregações extremas sobre os perigos infernais (encontramos o provérbio «o Diabo não é tão mau quanto vocês o pintam» nas fontes medievais...); a recorrentíssima, central e nunca apagada

reclamação da «pobreza evangélica» como horizonte, cedo declarada como herética por uma Igreja em processo imparável de recuperação do poder; a insistência em modelos leigos de caridade e de assistência, de que são exemplo claríssimo as Misericórdias, a «religiosidade de corte», afinal tão multifacetada nos seus referenciais⁽¹⁷⁾... eis alguns dos muitos aspetos de que a religiosidade dos leigos nunca abdicou e que têm de ser entendidos como suas componentes intrínsecas e não como «pedaços a menos», ou desvios, no modelo de religiosidade dos leigos que a Igreja construiu.

Especialmente elucidativo, para uma tal operação, parece-nos ser o comparativismo com sociedades igualmente (ou mais) complexas de fortíssima religiosidade onde, porém, não se desenvolveu nem adquiriu papel central na leitura do passado uma instituição como a Igreja cristã. Em muitas sociedades asiáticas, nomeadamente na China, na Coreia e no Japão, múltiplos aspetos do culto religioso ligado às famílias e a outras unidades leigas permaneceram na mão de determinados membros do grupo, investidos dos valores deste, e não submetidos a uma grelha de leitura teológica de uma instituição específica; é o caso, em especial, da relação com as almas dos antepassados, englobada numa das coisas que, no Ocidente medieval, mais foi sujeita a investidas por parte da Igreja – a gestão dos laços de parentesco carnal⁽¹⁸⁾. A vivência doméstica da religião, no mundo pré-moderno ocidental, deve quanto a nós ser perspectivada numa integralidade das práticas e crenças numa ordem da «casa», da sociedade e do mundo, constantemente «interrompida» pelas tentativas de controlo eclesiástico (sem juízo de valor quanto à bondade/maldade deste controlo), cuja marca nas fontes é poderosa – o que requer, portanto, capacidade e meios analíticos particularmente apurados.

Em termos historiográficos, devem distinguir-se dois caminhos que tornaram possível esta renovação do olhar. Por um lado, durante a segunda metade do século XX, a medievalística francesa (em que pontuam nomes como André Vauchez, Guy Lobrichon, ou Michel Lauwers) e a sua congénere italiana, em especial a que se dedicou à história dos

(17) Como a tentámos caracterizar em Rosa 2017b.

(18) Deuchler 2015. A investigação apresentada por investigadores dos referidos países no atelier «Properties without owners», organizado por Alessandro Buono (Marie-Curie fellow) na EHESS, Paris, em novembro de 2017, foi elucidativa a este respeito. Cf. <https://globalinheritances.wordpress.com/workshop-properties-without-owners-10th-november-2017/> [acedido 17-12-2017].

movimentos confraternais, das ditas heresias e das mulheres religiosas. Por outro lado, e vindo de um bem diferente panorama académico, a historiografia inglesa sobre a religiosidade tardo-medieval e a sua relação com a Reforma Protestante. A partir de finais da década de 1980 e nos anos 1990, um conjunto de obras de fundo sobre a religiosidade, a vida religiosa e a instituição eclesiástica na Inglaterra da Baixa Idade Média e pré-Reforma, entre as quais avultam os trabalhos de R. Swanson, E. Duffy, Andrew Brown e J. Hughes, veio pôr em questão a visão tradicional da «queda por madura» da cristandade de então, defendendo que esta leitura, além de baseada em olhares anacrónicos sobre a religiosidade, fazia parte de um discurso de legitimação política e, mais tarde, verdadeiramente civilizacional da Inglaterra moderna. Para Eamon Duffy, nos vários livros sobre o tema que tem publicado, desde o monumental *The stripping of the altars*, de inícios dos anos 1990⁽¹⁹⁾, até ao último, *Reformation divided*, de 2017 (Duffy 2017), o papel da monarquia e de fações de interesse a ela associados foi determinante nas alterações religiosas, que assim se configuram como impostas e desagregadores; e muitas das novas propostas de foro mais fortemente crente, que sem dúvida existiram, eram oriundas desse mundo que olhava com desprezo para a religião dita tradicional, comunitária e mais securizante que propensa a introspeções do foro íntimo...

Os logo chamados «historiadores revisionistas» tiveram, para além dos contributos historiográficos concretos, o grande mérito de abrir um debate que ultrapassou muito as fronteiras da universidade. Eamon Duffy, por exemplo, publicou um interessantíssimo livro onde interrogava as suas próprias perspectivas, questionando se uma nostalgia do mundo católico pré-Vaticano II, em que nascera e vivera na infância, não poderia ter influído na sua visão do cristianismo inglês pré-Reforma (Duffy 2004); outros autores interrogaram tanto a profundidade como a natureza mais aberta da rutura protestante (Simpson 2010); e outros, por fim, sublinharam que, mesmo se há acertos a fazer na visão daqueles historiadores (Bernard 2012), é preciso perceber verdadeiramente as causas da Reforma e não alinhar nos discursos da «naturalidade» de um acontecimento histórico tão complexo (Harvey 2012a).

(19) Duffy 1992; deve consultar-se, pela análise historiográfica que o Autor faz das reacções ao livro, a 2.ª edição, dos mesmos editores, em 2005.

Um último desenvolvimento que nos surge como particularmente interessante são os contributos desta discussão para uma questão de fundo: a periodização da História ocidental. No discurso intelectual sobre a rutura da Cristandade, por maioria de razão na zona protestante, mas também no seio dos reformadores católicos tridentinos – cuja desconfiança em relação aos leigos só se pode equiparar à dos reformadores gregorianos –, foi central o problema da «incultura religiosa» dos leigos. Se o primeiro valorizava os leigos cultos, admitiu a existência de uma enorme franja de população com escassa capacidade de reflexão moral, em especial com a exigência introspectiva e de despojamento em relação aos rituais das várias correntes protestantes. No segundo caso, Trento irá conseguir, sob pretexto do perigo protestante, controlar de forma muito mais eficaz toda a «religiosidade popular», e devocionalizar, pietizar, controlar por uma pregação e por um investimento litúrgico baseado no medo e na culpa (Delumeau), boa parte das manifestações quatrocentistas de religiosidade leiga de matriz comunitária e securizante, que passa a ser vista como arcaica. O treino sistemático que se impôs com os seminários, com a vigilância redobrada dos bispos, com as ordens religiosas novas, verdadeiras máquinas de eficácia, com a Inquisição, veio rodear os fiéis leigos de constrangimentos e vigilância institucional – de disciplinamento –, como nunca até então fora possível. Ora, a associação da própria ação, por ambos os lados (protestante e reformado católico), a processos de instrução, de controlo de pulsões primitivas, de insistência na profundidade individual da religiosidade, de «progresso civilizacional», por fim, contribuiu muito para fazer das alterações religiosas de finais do século XV e inícios do século XVI um dos argumentos fortes da periodização tradicional da história do Ocidente (aliás, aplicada sem mais ao «resto» do mundo), que é a das Idades «Média» e «Moderna», um esquema ideológico a que não falta depois o elemento de bondade do «Moderno». Porém, toda a historiografia dita revisionista da pré-reforma inglesa – e muita outra, a começar pelos estudos sobre as «mulheres santas» tardo-medievais (Sluhovsky 2006) – pela recusa do tratamento da religião comunitária e social como etapa arcaica do progresso civilizacional, investindo a explicação, antes, na função social daquela, coloca em causa a periodização Medieval/Moderno, ou melhor, torna-a irrelevante e dispensável.

Enfim, referiríamos, como corolário deste apaixonante debate, um trabalho recente que nos parece conseguir ultrapassar de modo perfeito as aporias historiográficas, e demonstrar bem as virtudes de uma aborda-

gem social das vivências religiosas, que no entanto não ignore a cultura do cristianismo: o *reader* da coleção «Princeton readings in religions» dedicado à cristandade medieval – *Medieval Christianity in practice*, dirigido por Miri Rubin (Rubin (ed.) 2009). A obra assenta num abrangente *template* de caracterização da vida religiosa medieval, conhecedor e sem preconceitos, preenchendo-o com contribuições de especialistas nos temas, mas pertencentes a correntes mais problematizantes que descritivas; as contribuições revestem a forma de comentários de documentos, editados, o que permite ao leitor o conhecimento das fontes e a relação que com elas estabelece o historiador⁽²⁰⁾.

História da instituição Igreja e da eclesiologia

Não há contradição entre os desenvolvimentos historiográficos referidos nos pontos anteriores e os que passamos agora a caracterizar brevemente. Se a História antropológica, das emoções, da religiosidade dos leigos, veio mostrar que existiam formas de viver a religiosidade com larga distância em relação à instituição, tal não quer dizer que se deva deixar de considerar esta como um objeto histórico central. Foram importantes as reservas expressas em relação a uma euforia pelas descobertas das religiosidades até então obliteradas, que levasse ao desconhecimento da existência da Igreja, de que são exemplares os textos de John Van Engen (Engen 1986; Engen 2002). E a medievalística americana continuou a produzir trabalhos notáveis sobre a Igreja medieval, como seja *Christian materiality: an essay on religion in late medieval Europe*, o último livro de Caroline Walker Bynum, verdadeiramente uma proposta interpretativa do papel da religião na Europa da Baixa Idade Média, que combina o olhar de uma historiadora antropóloga de primeira água com o profundo conhecimento da teologia que sempre caracterizou os seus livros (Bynum 2011).

Destacaríamos neste ponto, porém, uma outra linha historiográfica, que nos parece das mais promissoras, pela capacidade que tem tido de olhar de modo profundamente interrogativo a Igreja como instituição,

(20) Pode juntar-se a esta obra, também com escopo didático, o ponto da situação da historiografia americana (em especial) de Deane 2013. Recentemente, a Oxford UP editou uma obra afim ao *Princeton reader*, também de elevada qualidade: Arnold 2014.

mas que, partindo do reconhecimento desta natureza fundamental do objeto que é afinal reclamada por setores digamos, mais tradicionais (veja-se, por exemplo, o artigo de Van Engen), consegue propor um outro significado histórico para ele. Referimo-nos aos historiadores ligados a Alain Guerreau (e a Jacques Le Goff), que têm explorado, de diversas formas, a ideia da Igreja como instituição central do sistema feudal. Sem que se torne possível analisar em profundidade todos os temas tratados e obras publicadas, destacaremos os dois que mais diretamente têm tratado o tema⁽²¹⁾: Dominique Iogna-Prat e Jérôme Baschet.

Em relação ao primeiro, verifica-se uma grande continuidade, marcada apenas por uma cada vez maior abrangência quanto ao interesse por grandes instituições da Igreja. Em 1998, publica o livro *Ordonner et exclure*, que renovou decisivamente a historiografia sobre a Ordem de Cluny, num sentido diverso do que vinha fazendo a medievalística norte-americana (Iogna-Prat 1998). O trabalho insere-se na corrente de revisão da Reforma Gregoriana e da sociedade por ela criada, retirando-a tanto de um horizonte estreito de pensamento e política eclesiástica, como de uma luta entre clérigos e leigos para a libertação dos primeiros. Desde então, foram muitos e profundos os trabalhos deste historiador sobre a Igreja como instituição – no que se pode chamar uma verdadeira história social e cultural das instituições –, sempre em torno de metáforas espaciais (espaço real e espaço imaginado). Em 2006, foi publicado *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge* (Iogna-Prat 2006). Em 2013, surge a coordenação do número especial da revista BUCEMA, dedicado a um tema que se julgaria de todo desaparecido do horizonte historiográfico (salvo em – algumas – faculdades de teologia...): a eclesiologia; talvez só aqui fosse possível encontrar em conjunto, e como historiadores da eclesiologia, três nomes como Yves Congar, Michel

(21) Qualquer escolha obriga a cometer injustiças e há sem dúvida muitos outros estudos e temas que gostaríamos de referir aqui. Podemos reparar a falta remetendo para o balanço historiográfico preparado por aquele que é também um simpatizante destas abordagens, o discípulo direto de Le Goff, Michel Lauwers – a sua importante síntese, publicada em 2009, permite conhecer o campo historiográfico em revisão, bem como algumas das linhas desta (Lauwers 2009). A exploração do tema da «sustentação económica» da instituição é o tema mais recente das investigações deste autor, em trilhos afins aos da linha referida no texto – em Lauwers (éd.) 2012, o estudo da dízima tem como objetivo explorar a relação entre a «Ecclesia» e o «dominium», inserindo a instituição no sistema mais vasto de dominação do mundo medieval, e retirando definitivamente a dízima do seu lugar exclusivo de sustentação das funções pastorais, onde era colocada pela historiografia tradicional.

Foucault e Pierre Legendre (Iogna-Prat, *et al.* (dirs.) 2013). Pouco depois, edita em espanhol uma coletânea de trabalhos, atualizados e precedidos de uma introdução geral – *La invención social de la Iglesia en la Edad Media (crisis y nacimientos)* (2015) (Iogna-Prat 2015); por fim, em 2016, um novo livro monumental, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*⁽²²⁾. Cremos poder dizer que, em mimese com a própria forma como o Autor constrói e aborda o objeto de estudo, se verifica ao longo deste percurso uma extensão, em espaço e em profundidade, do olhar sobre a forma como a Igreja se pensou, se «arquitetou» (nos dois sentidos) e como foi estendendo a sua cartografia de influência sobre outros espaços – físicos, mentais, discursivos – cada vez mais vastos. O último livro, também em resultado das ligações do Autor à medievalística argentina (que, tal como noutros historiadores franceses em países da América do Sul, têm conduzido a proveitosas interrogações sobre as «continuidades e ruturas» da «Modernidade»), surge-nos como especialmente importante, nas mais vastas questões teóricas que coloca; incluindo todo um capítulo sobre o tema da secularização, a obra reporta-se à famigerada relação entre Igreja/religião/modernização ocidental, na esteira do número especial do BUCEMA que, a nosso ver, conferiu à «eclesiologia» uma genealogia e um enquadramento disciplinar alargados, renovando as possibilidades da sua utilização.

Fechamos este texto com referência a Jérôme Baschet – de forma breve, porque a sua obra é mais conhecida entre nós do que a do historiador anterior; não queremos, ainda assim, deixar de chamar a atenção para o último livro publicado por Baschet, porventura menos divulgado mas importante para o tema em apreço. Referimo-nos a *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge* (Baschet 2016). Situa-se na confluência das suas duas grandes obras anteriores: o estudo sobre as representações do Inferno em França e Itália, do século XII ao século XV (Baschet 1993) – pelo lugar central das imagens entre os materiais analisados – e a interpretação de fundo que é *A civilização feudal. Do Ano Mil à colonização da América* (Baschet 2006) – com a sua insistência na fortíssima matriz conciliadora de contrários que organiza a Igreja medieval. Por outro lado, a permanência da longa duração, na esteira da proposta de Jacques Le Goff, cuja vitalidade já acima referimos e que em Baschet é central: a análise prolonga-se no espaço – fora da Europa – e no tempo – Descartes

(22) Iogna-Prat 2016. Sobre este livro veja-se agora a sugestiva análise de Mazel 2017.

e Locke, para as questões do nascimento do sujeito, e para a interrogação, mais uma vez, do tema da «modernidade». A obra surge, assim, como um aprofundamento de várias vias já exploradas, em conjugação, apresentando notável profundidade quanto à exploração das imagens e da teologia, para penetrar nos meandros da construção e do uso desse dualismo sobre o qual tudo assentava, ou seja, corpo/alma. E aqui, mais uma vez, o que esteve em jogo foi o desenvolvimento, pela Igreja, de uma estrutura de compreensão conciliatória de opostos (mesmo se carregada de ambiguidades e subtilezas, e imposta ao exterior) – o pensamento positivo sobre a relação entre a alma e o corpo – que permitiu à instituição pensar a humanidade e pensar a sociedade.

Bibliografia:

- Anderson, Caroline (2007). *The Material Culture of Domestic Religion in Early Modern Florence, c.1480 – c.1650*. PhD thesis, University of York.
- Anheim, Étienne (2007). «Ouvrir les sources au questionnement», in Gattinara, Enrico Castelli, Anheim, Étienne – *Introduzione. Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2, 20-28.
- « – » (2012). « L'historien au pays des merveilles ? », *L'Homme* [En ligne], 203-204. Disponível em <<http://lhomme.revues.org/23239>>.
- Arnold, John H. (2010). *Belief and unbelief in medieval Europe*. Londres: Bloomsbury (reimpressão da edição original: Hodder Ed., 2005).
- « – » (2014)(ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Chirstianity*, Oxford: Oxford UP.
- Baschet, Jérôme (1993). *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie, XII^e-XV^e siècles*. Rome: École Française de Rome.
- « – » (2006). *A civilização feudal. Do Ano Mil à colonização da América*. São Paulo: Globo.
- « – » (2016). *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen-Âge*. Paris: Flammarion.
- Bernard, G. W. (2012). *The Late Medieval English Church: Vitality and Vulnerability Before the Break with Rome*. New Haven: Yale University Press.
- Billier, Peter (2017). «Mind the Gap: Modern and Medieval 'religious' Vocabularies». In Loud, Graham A., Staub, Martial (eds.), *The making of medieval history*, York: Boydell & Brewer, 207-222.

- Burgess, Clive (1996). «Shaping the parish: St. Mary at Hill, London, in the fifteenth century», in John Blair e Brian Golding (eds.), *The cloister and the world. Essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*. Oxford: Clarendon Press, 246-286.
- Bynum, Caroline Walker (2011). *Christian materiality: an essay on religion in late medieval Europe*. New York: Zone Books.
- Deane, Jennifer Kolpacoff (2013). «Medieval domestic devotion», *History Compass*, 11/1: 65-76.
- Deuchler, Martina (2015). *Under the Ancestors' Eyes. Kinship, Status, and Locality in Premodern Korea*. Harvard: Harvard University Press.
- Duffy, Eamon (1992). *The stripping of the altars. Traditional religion in England, 1400-1580*. New Haven e Londres, Yale University Press.
- « – » (2004). *Faith of Our Fathers: Reflections on Catholic Tradition*. Londres, Nova Iorque: Continuum Books.
- « – » (2017). *Reformation Divided: Catholics, Protestants and the Conversion of England*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Engen, John Van (1986). «The Christian Middle Ages as an historiographical problem», *The American Historical Review*, 91: 519-552.
- « – » (2002). «The future of medieval Church History», *Church History*, 71, n. 3: 492-522.
- Geary, Patrick (2003). «Gift exchange and social science modeling: the limitations of a construct», in Algazi, Gadi (ed.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 129-140.
- Guerreau-Jalabert, Anita, Bon, Bruno Bon (2002). «*Pietas*: réflexions sur l'analyse sémantique et le traitement lexicographique d'un vocable médiéval», *Médiévales: Langue, textes, histoire*, 42: 73-88.
- Harvey, Katherine (2012). «Episcopal emotions: Weeping in the life of the medieval bishop». <https://emotionsblog.history.qmul.ac.uk/2012/10/episcopal-emotions-weeping-in-the-life-of-the-medieval-bishop/>.
- « – » (2012a). [Recensão a] Bernard, G. W., *The Late Medieval English Church: Vitality and Vulnerability*. <http://www.history.ac.uk/reviews/review/1341>.
- Hayward, P. A. (2000). «De-mystifying the Role of Sanctity in Western Christendom», in P. A. Hayward, & J. Howard-Johnston (Eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*. Oxford: Oxford University Press, 115-142.
- Holsinger, Bruce (2002). «Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique», *Speculum* 77, n. 4: 1195-1227.

- Iogna-Prat, Dominique (1998). *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris: Flammarion.
- « – » (2006). *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Du Seuil.
- « – » (2015). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- « – » (2016). *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*. Paris: P.U.F.
- « – », et al. (dirs.) (2013). *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie, du discours clérical à la science du social*, BUCEMA, Hors-série n°7 (2013), <http://cem.revues.org/12856> .
- Justice, Stephen (2008). «Did the Middle Ages Believe in their Miracles?», *Representations*, 103: 1-29.
- Lampert-Weissig, Lisa (2010). *Medieval Literature and Postcolonial Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lauwers, Michel (2009). «L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XX^e siècle», *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge*, 121 (2): 267-290.
- « – » (éd.) (2012). *La Dîme, l'Église et la société féodale*. Turnhout: Brepols.
- Magnani, Eliana (2013). «Interview avec Lester K. Little», *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre - BUCEMA* [En ligne], 17.1 Disponible em <http://cem.revues.org/13055> .
- Mazel, Florian (2017). «L'Église, la cité et la modernité». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 72 (1): 109-120.
- Morse, Margaret Anne (2006). *The arts of domestic devotion in Renaissance Italy: the case of Venice*. PhD. thesis, University of Maryland.
- Morsel, Joseph (2009), «Du texte aux archives: le problème de la source», *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, hors-série 2.
- « – » (2016) – «Traces? Quelles traces? Réflexions pour une histoire non passéiste», *Revue Historique*, 680: 813-868.
- Nagy, Piroska (2000). *Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*. Paris : Albin Michel.
- « – » (2014). <http://www.historyofemotions.org.au/events/emotional-middle-ages-a-cultural-history/?page=15&pastdates=>.
- Rosa, Maria de Lurdes (2010). «Sagrado, devoções e religiosidade», in *História da Vida Privada em Portugal*, I, Bernardo Vasconcelos e Sousa (coord.), 376-401, Lisboa: Círculo de Leitores.

- « – » (2012). *As almas herdeiras. Fundação de capelas fúnebres e afirmação da alma como sujeito de direito (Portugal, 1400-1521)*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- « – » (2016). «A vivência do cristianismo pelos fiéis leigos - A experiência do sagrado cristão», in José Pedro Paiva (coord.). *História da Diocese de Viseu*. Viseu/Coimbra: Diocese de Viseu e Imprensa da Universidade de Coimbra, vol. 1: 517-568.
- « – » (2017). *Fazer e pensar a Idade Média hoje. Guia de estudo, investigação e docência*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.
- « – » (2017a). «Espiritualidade(s) na corte (Portugal, c.1450-c.1520): que leituras, que sentidos?», in *Anuário de Historia de la Iglesia*, 26: 217-258.
- « – » (2017b). «Reconstruindo a produção, documentalização e conservação da informação social prémoderna. Perspectivas teóricas e proposta de percurso de investigação», in *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, 30: 547-586.
- Rosenwein, Barbara (2003). «Francia and Polynesia. Rethinking Anthropological Approaches», in Algazi, Gadi (ed.), *Negotiating the Gift: Pre-Modern Figurations of Exchange*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 361-379.
- « – » (2006). *Emotional communities in the early Middle Ages*. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press.
- Rubin, Miri (2009). *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest: Central European University Press.
- Rubin, Miri (ed.) (2009). *Medieval Christianity in practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Schmitt, Jean-Claude (2001). «Préface», in Id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 5-28.
- « – » (2001a) – « Une histoire religieuse du Moyen-Âge est-elle possible? », in Id., *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 32-41.
- Simpson, James (2010). *Burning to read: English fundamentalism and its Reformation opponents*. Harvard: Harvard University Press.
- Sluhovskiy, Moshe (2006). «Discernment of Difference, the Introspective Subject, and the Birth of Modernity», *Journal of Medieval & Early Modern Studies*, vol. 36, n. 1: 169-199.

**O CHRONICON CONIMBRICENSE
E O ARQUÉTIPO BÍBLICO DE REALEZA SAGRADA
NO PORTUGAL DO SÉCULO XII**
THE CHRONICON CONIMBRICENSE
AND THE BIBLICAL ARCHETYPE OF SACRED ROYALTY
IN 12TH CENTURY PORTUGAL

MÁRIO DE GOUVEIA
mariogouveia@campus.ul.pt
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
da Universidade Nova de Lisboa
ORCID: 0000-0003-3943-217X

Texto recebido em / Text submitted on: 27/07/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 04/10/2017

Resumo:

Apresenta-se neste estudo uma breve análise da secção do *Chronicon Conimbricense* (um manuscrito contendo textos analíticos redigidos no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, nos finais do século XII) alusiva a acontecimentos bíblicos e eclesiásticos. Através do cruzamento desta secção com a parte referente à história de Portugal durante o reinado de D. Afonso Henriques, na qual se procede ao encómio das qualidades guerreiras do rei fundador, constrói-se uma hipótese que sugere que o entendimento das origens do reino pelos cónegos cruzios, à luz dos seus ascendentes bíblicos e eclesiásticos, recupera a teoria

das seis idades do mundo proposta por Santo Agostinho e cria uma chave de leitura comum na cultura cristã de matriz europeia.

Palavras-chave:

Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (século XII), analística, *Chronicon Conimbricense*, realeza sagrada, arquétipo bíblico.

Abstract:

In this essay one presents a brief analysis of the section of the *Chronicon Conimbricense* (manuscript written in the monastery of the Holy Cross of Coimbra in the late 12th century) relating to biblical and ecclesiastical facts. The crossing between this section and the one relating to the history of Portugal during the reign of Afonso Henriques, in which one proceeds to the encomium of the warrior qualities of the founder king, supports the hypothesis that the origins of the kingdom, highlighted by its biblical and ecclesiastical ascendants, are thought according to the theory of the six ages proposed by St. Augustine, therefore creating a common reference within Medieval Christendom.

Keywords:

Monastery of the Holy Cross of Coimbra (12th century), annalistics, *Chronicon Conimbricense*, sacred royalty, biblical archetype.

Os manuscritos dos textos analísticos latinos que foram redigidos no ambiente monástico do Entre-Minho-e-Mondego nos séculos XI e XII, de que são exemplo algumas obras conhecidas (na sequência dos estudos de José Mattoso e Luís Krus), tais como os *Anais de Santo Tirso de Riba de Ave* (c. 1079), os *Anais de São Salvador de Grijó* (c. 1111), os *Anais de São Mamede do Lorvão* (c. 1118) e os *Anais de Santa Cruz de Coimbra I* (c. 1169)⁽¹⁾, correspondem aos primeiros testemunhos historiográficos que

(1) Estes textos encontram-se publicados em «Chronicon Laurbanense», in *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum. Scriptores*, vol. I. Lisboa: Typis Academicis, 1856, 20; e «Annales Portugalenses Veteres», in Pierre David,

falam acerca da individualidade política do território onde Portugal se formaria no quadro da cristandade hispânica. Estes textos são unânimes em considerar que a compreensão do sentido da história da região identificada com o condado portugalense, que se foi desvinculando da esfera de influência dos reis e nobres estabelecidos na Galiza e em Leão entre os finais do século XI e as primeiras décadas do XII, devia passar pela recordação de feitos que contribuíssem para a diferenciação desse território e para a criação de uma noção de identidade comum, enraizada em fundamentos concretos e passíveis de ser recordados pela cultura letrada (Krus 2011a; Gouveia 2012).

À data da redação destes textos, a tendência para a comemoração de efemérides ligadas à história dos indivíduos que se destacaram na luta contra o islão e na expansão das fronteiras da cristandade levou à recuperação dos grandes acontecimentos que marcaram a vida política do setor mais ocidental do reino de Leão durante a *reconquista* cristã (Boissellier 1994), numa cronologia globalmente situada entre os anos de 987 e 1169, isto é, desde a conquista de Coimbra por Muḥammad ibn Abī ʿĀmīr al-Manṣūr, *ḥājib* de Córdova no governo do *amīr al-muʿminīn* omíada Hishām II al-Muʿayyad, até à entrada de Geraldo Geraldes, o «Sem Pavor», em Badajoz, já no reinado de D. Afonso Henriques. A sucessão de feitos apontados nestes textos permite-nos compreender as diferentes etapas deste processo e os concomitantes avanços da fronteira que fixaria os limites políticos do reino de Portugal a partir do século XII, ainda que acrescentos às suas primitivas versões latinas tenham prolongado até datas bem mais tardias, como os séculos XIII, XIV e XV – com recurso à língua portuguesa e a letra paleograficamente atribuível aos finais do século XIV ou já a inícios do XV –, a cronologia dos acontecimentos históricos com representação analítica.

Esta lógica memorialística inscrevia-se numa tentativa de compreensão da história que acentuava a singularidade de um território à procura de uma identidade própria, por isso se apresentando pouco interessada em descrever os acontecimentos que tinham ocorrido a norte do rio Minho ou a sul do rio Mondego, isto é, fora da jurisdição dos antigos condados constituídos na sequência das presúrias do reinado de Afonso

Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle. Lisboa-Paris: Livraria Portugália Editora-Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1947, 293-299 (AST), 299-302 (AG: dez primeiras notícias) e 308-310 (ASC I).

III e alargados no decurso das guerras de conquista contra o islão. Na visão dos religiosos que conceberam aqueles textos, estas regiões do espaço hispânico correspondiam ao território da alteridade, revelando-se assim desnecessárias, como cenários possíveis da ação histórica, para quem procurava demonstrar a suposta individualidade do condado português e do reino de Portugal no contexto da cristandade hispânica, tendo como figura de referência o rei D. Afonso Henriques, o legítimo herdeiro do *imperium* constituído por Fernando I e Afonso VI de Leão, os conquistadores das cidades de Coimbra e Toledo⁽²⁾.

Não obstante este facto, alguns manuscritos que se conservaram até aos nossos dias, como o chamado *Livro da Noa*, códice oriundo do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra que incorpora o texto conhecido como *Chronicon Conimbricense*⁽³⁾, permitem-nos lançar um olhar crítico sobre esta forma de se conceber a história e extrair dados que ajudam a relativizar o que tem sido afirmado pela historiografia portuguesa, muitas vezes interessada na exaltação, num tom mais ou menos patriótico e apologético (Pinto 2014), dos feitos e dos homens heróicos que personificariam esse *natural sentido* da nação portuguesa em se afirmar como um país providencialmente destinado ao sucesso histórico. Contrariando esta tendência, a leitura do *Chronicon Conimbricense* dá-nos conta da existência, nestes textos analíticos, de elementos que universalizam o sentido da história e os inscrevem numa lógica transnacional, apenas compreensível à luz da sua comparação com outros textos análogos redigidos na Hispânia, ou mesmo um pouco por toda a Europa cristã (Bautista 2009). De forma a podermos extrair deste manuscrito algumas ideias que fundamentam esta hipótese, concentraremos a nossa atenção na análise do texto do *Chronicon Conimbricense*, tal como se encontra publicado por Alexandre Herculano, desde o século XIX, na coleção a que o historiador oitocentista daria a designação, inspirada em modelos

(2) Mattoso 2006. Sobre a projeção desta figura na historiografia portuguesa, Sousa 1996; Mattoso 2000a; Mattoso 2000b; Silvério 2004; Silva 2011. Silvério 1996 analisou com mais detalhe a sua inserção no quadro da analítica dos séculos XI e XII.

(3) Este texto encontra-se publicado em «Chronicon Conimbricense», in *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum. Scriptores*, vol. I, fasc. I. Lisboa: Typis Academicis, 1856, 1-5.

alemães, de *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum*⁽⁴⁾.

Nos finais do século XII, isto é, numa altura em que Portugal se afirmava politicamente como um reino independente, os cónegos regrantes de Santo Agostinho do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, centro da chancelaria e panteão dos primeiros reis da dinastia de Borgonha (Cruz 1964; Martins 2003; Gomes 2007)⁽⁵⁾, redigiram diferentes textos analíticos compostos por várias secções, de que fazia parte principalmente a relativa à história de Portugal (Gouveia 2012: 199-204), à qual acrescentaram as alusivas à história dos godos (Gouveia 2012: 195-197) e do reino de Astúrias-Leão (Gouveia 2012: 197-199). Ao longo das décadas que se seguiram a esta primeira redação, que deve ter sido terminada pelos finais da década de sessenta ou inícios da de setenta daquele século, hoje conhecida como *Anais de Santa Cruz de Coimbra I*, os cónegos do mesmo mosteiro ampliaram os relatos iniciais com o acrescento de novas ementas analíticas, redigidas ainda em latim, que alargaram a cronologia dos acontecimentos recordados e comemorados até então pela canónica fundada e patrocinada pelos reis portugueses, criando um texto que viria a ser designado como *Anais de Santa Cruz de Coimbra II*. Para além das indicações sobre a história do Entre-Minho-e-Guadiana, estes cónegos tiveram o cuidado de apresentar, num dos seus manuscritos paleograficamente atribuível aos finais do século XII ou já aos inícios do XIII – o mesmo que transmitiu até nós o texto que Alexandre Herculano chamou *Chronicon Conimbricense*⁽⁶⁾ – algumas passagens que podem ser entendidas como um preâmbulo à narração histórica propriamente

(4) Na forma como chegou até nós, o *Chronicon Conimbricense* corresponde ao manuscrito de um texto litúrgico contendo as horas canónicas de noa, às quais se acrescentou uma miscelânea de notícias escritas, em várias épocas, nos três cadernos finais do respetivo saltério de horas diurnas, compiladas entre 1362 e 1365. A primeira parte, redigida em latim, contém notícias datadas ou datáveis de 987 a 1168; a segunda, redigida em português, inclui notícias datadas ou datáveis de 1296 a 1405, com exceção para as relativas às mortes de Inês de Castro (1355) e D. Pedro I (1367), bem como a alusiva à subida de D. Fernando I ao trono (1367).

(5) Gomes 1996 analisou com mais detalhe a elevação deste mosteiro à condição de panteão régio.

(6) Refira-se que parte deste manuscrito serviu também para a redação do *Chronicon Lamecense*, obra escrita no fólio de guarda de um martirológio-obituário da Sé de Lamego, em 1262. Este texto encontra-se publicado em «Chronicon Lamecense», in *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum. Scriptores*, vol. I, fasc. I. Lisboa: Typis Academicis, 1856, 19-20.

dita, formado por uma série de ementas relativas àquilo que, hoje em dia, poderíamos designar como *arquétipo bíblico de realeza sagrada*.

Na mentalidade dos cónegos que redigiram estes anais, a recordação do passado bíblico encontrava paralelos num conjunto de paráfrases escriturísticas com as quais se tornava possível a heroicização, muitas vezes com função ideológica e propagandística, da imagem de D. Afonso Henriques como rei fundador do país que herdara o *imperium* de Afonso VI e cujas vitórias militares na frente de combate contra o islão eram enaltecidas. Quando, poucos anos após a redação destes primeiros anais, os cónegos atualizaram a sua leitura do passado, promovendo a redação de um texto mais amplo, já com um certo pendor narrativo, destinado sobretudo a descrever as façanhas de D. Afonso Henriques como rei, as relações de intertextualidade com os livros bíblicos tornaram-se mais evidentes, sustentando a construção do arquétipo de herói guerreiro especialmente ungido por Deus e inspirado pela providência divina, segundo o modelo de realeza bíblica consubstanciado na pessoa de David, rei de Israel. Vários livros do Antigo Testamento foram utilizados (Pereira 2001-2002) na criação de uma imagem do reino que se tornara independente e do rei que se afirmara como o privilegiado gládio de Deus na terra e legítimo herdeiro dos principais impulsionadores da *reconquista* cristã, como que reintegrando Portugal na frente de cultura da Hispânia e, até, da cristandade europeia (Mattoso 2002).

Como é lógico, a ideia de que as origens remotas do reino se deviam compreender com base na recriação de um passado mítico em que os antecedentes bíblicos tinham um lugar privilegiado levou a que estes cónegos incluíssem nos seus anais referências a diversos acontecimentos extraídos não só do Antigo, mas também do Novo Testamento, bem como da tradição instituída pela igreja nos primeiros séculos da sua história. À data da cópia para o manuscrito que o fixou até à atualidade, o *Chronicon Conimbricense* passou a dispor de uma secção, formada por um conjunto de ementas avulsas, em que se mencionava o nascimento de Jesus Cristo, a decapitação de São João Baptista, a morte dos apóstolos São Tiago e São Pedro, dos mártires São Ciprião, São Julião, Santa Basilissa e São Vicente e do confessor São Martinho. Antes de concluírem esta secção, os mesmos cónegos evocaram ainda, possivelmente sob inspiração da teoria proposta por Santo Agostinho na obra *De Catechizandis Rudibus* (Lopes 2012: 100-103), todas as principais etapas da criação do mundo por Deus, dividindo-as num conjunto de seis idades marcadas

por acontecimentos fundamentais da história dos grandes patriarcas, profetas e reis de Israel: de Adão ao dilúvio, do dilúvio a Abraão, de Abraão ao êxodo, do êxodo a David, de David ao cativo da Babilónia e, por fim, do cativo da Babilónia ao nascimento de Jesus Cristo.

Estes acontecimentos, devidamente categorizados como marcos histórico-teológicos, foram anotados pelos compiladores dos anais e associados aos anos em que supostamente teriam ocorrido, perfazendo, no total, 5199 anos, isto é, um longo espetro cronológico de mais de cinco milénios, materializando a ideia de que a história de Portugal tinha antecedentes mais remotos do que se poderia pensar à partida. A história de Portugal e de D. Afonso Henriques, vista na ótica de uma construção providencialista, deve, pois, ter sido encarada pelos cónegos do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra como uma espécie de consumação das seis idades do mundo já preconizadas pelas tradições escriturística, de matriz judaico-cristã, e patrística. À data da redação desta secção dos anais crúzios, a livraria do mosteiro incluía a obra de Santo Agostinho (Nascimento 1997) e os cónegos serviram-se dela para a elaboração deste texto.

Na conceção dos cónegos que escolheram escrever a história do reino de Portugal à luz dos seus antecedentes bíblicos, o relato da sucessão de acontecimentos contados nestes anais tinha talvez como objetivo associar a história de uma casa dinástica de formação recente à dos patriarcas, profetas e reis de Israel e à dos santos da igreja cujo papel estava vinculado à realização dos desígnios salvíficos de Deus, através de Jesus Cristo. De entre todos, o destaque recaiu sobre os apóstolos e os mártires, porque estes deviam ser vistos como aqueles que, com o seu exemplo de vida e anúncio da fé, tinham dado um testemunho imprescindível para a construção de uma sociedade que se digladiava com a ameaça externa, à qual importava resistir tal como aqueles santos tinham resistido no passado.

Este facto merece, quanto a nós, um destaque particular: em primeiro lugar, porque indica que o *Chronicon Conimbricense* é um monumento historiográfico em que se associa de forma clara a história nacional à história universal (Lay 2011: 123-127); por outro, porque sugere que os responsáveis por esta associação tinham talvez em mente a ideia de que Portugal, enquanto reino, fazia parte de uma longa cadeia genealógica de reinos com mais de cinco mil anos de história, vistos como uma es-

pécie de antepassados simbólicos de uma monarquia que, devido à sua condição emergente, procurava novas fontes de legitimidade política.

Tal associação de ideias não era, na época, uma característica exclusiva da analística ligada às origens do reino de Portugal. Na Galiza, em Leão ou em Castela – bem como fora das fronteiras da Hispânia cristã –, vários outros anais foram redigidos, também em latim ou contendo já perícopes em línguas vernáculas, em que o sentido local e regional da história (Viana 1993; Pereira 2003: 15-32; Pereira 2005) foi posto em paralelo com o da história universal de Deus e da Igreja, como que criando uma leitura de feitos que acentuou as origens transnacionais dos reinos que nasciam na Europa medieval e que mantinham entre si um denominador comum: a sua filiação na cristandade⁽⁷⁾, isto é, numa entidade cuja importância histórica se situava além das fronteiras políticas de cada país. Na ótica dos religiosos que redigiam estes anais – bem como, naturalmente, na dos cónegos que trabalhavam no *scriptorium* do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra poucos anos após a morte de D. Afonso Henriques –, era como se a história devesse ser compreendida como algo de inscrito no plano das realizações salvíficas de Deus para o Homem, da criação do mundo à encarnação do Verbo, mas pudesse ser também entendida em função de um símbolo capaz de integrar essa história, ainda de caráter local e regional, na de uma entidade fundada em matrizes religiosas.

Numa data que não poderá ir muito além dos finais do século XII, a tendência dos anais crúzios para alargar a perspectiva nacional à perspectiva universal contribuiu para o surgimento de uma obra historiográfica com um sentido mais abrangente. A inclusão de uma secção alusiva a acontecimentos bíblicos e eclesiásticos inscreveu-os no mais alargado plano da cultura cristã de matriz europeia, isto é, numa cultura cujo significado radicava na compreensão de que Portugal – sancionado pelo papa Alexandre III como reino independente em 1179, data da outorga da bula *Manifestis Probatum* – gravitava em torno de uma órbita transfronteiriça (Buresi 2001; Buresi 2004).

Depois da cópia do texto para o manuscrito que o conservou até à atualidade, o *Chronicon Conimbricense* não voltou mais a ser utilizado como fonte para a reconstituição do passado na tradição historiográfica que se seguiu às primeiras experiências analísticas crúzias, apesar

(7) Arduini 1984; com análise sobre o caso hispânico em Benito Ruano 1952; Huete Fudio 1994; Bautista 2009.

de estas terem sido alvo de pontuais acrescentos ao longo dos séculos XIII e XIV (Moreira 2010). Embora o texto tenha sido recuperado por alguns autores ainda mais tardios, nos séculos XVI, XVII e XVIII, para justificar um conjunto de visões apriorísticas sobre o passado⁽⁸⁾, a sua divulgação no meio científico português só se tornou possível a partir da transferência do manuscrito autógrafo para Lisboa por José Manuel da Costa Basto, algures nos meados do século XIX, e da publicação do texto por Alexandre Herculano, sob os auspícios da Academia das Ciências de Lisboa, no quadro de uma Europa marcada pela emergência do nacionalismo e do positivismo (Silva 2015) e interessada em encontrar nos textos antigos e medievais as supostas raízes da sua visão idealizada da história⁽⁹⁾.

No caso português, o quadro de referências mentais dos cónegos que redigiram o *Chronicon Conimbricense*, ao contrário do que pretendeu durante anos a historiografia, não se pode compreender sem se ter em conta a sua integração na cultura cristã de matriz europeia, que dá ao texto uma dimensão mais universal e capaz até de questionar o sentido exclusivamente nacional da fronteira que se foi formando em Portugal a partir da primeira metade do século XII. No fundo, este texto pertence a uma série de memórias que condensam a ideia de que a história do reino medieval, ainda que individualizável criticamente, não se pode dissociar de referências mais universais e abrangentes, suscetíveis de se socorrer de uma linguagem simbólica comum e de criar nos seus leitores uma espécie de chave de identificação que está para além do que é puramente local e regional. A leitura do *Chronicon Conimbricense* pode, por esta ordem de razões, constituir-se como um exercício necessário à revisão dos tópicos historiográficos utilizados para se compreender a história da cultura medieval portuguesa, ajudando-nos, nos seus aspetos mais inovadores, a lançar um olhar crítico à forma como, nas últimas décadas, se tem reconstituído a história de Portugal e dos restantes países da Europa (Valcárcel 2005).

(8) Tarrío 2006; Krus 2011b (cf. Montenegro & Castillo 2009).

(9) Atualmente, o manuscrito autógrafo em pergaminho, escrito em latim e português, conserva-se, sob a forma de um livro composto por vinte e nove fólios, em formato 295 x 215 x 20 mm, no fundo do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, com o título *Livro da Noa* e cota *Cónegos Regulares de Santo Agostinho, Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra*, liv. 99 (cota antiga CF 83; Coleção Costa Basto, n.º 43).

Bibliografia:

1. Textos medievais

- «Annales Portugalenses Veteres», in Pierre David, *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle*. Lisboa-Paris: Livraria Portugália Editora-Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1947, 257-340.
- «Chronicon Conimbricense», in *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum. Scriptores*, vol. I, fasc. I. Lisboa: Typis Academicis, 1856, 1-5.
- «Chronicon Lamecense», in *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum. Scriptores*, vol. I, fasc. I. Lisboa: Typis Academicis, 1856, 19-20.
- «Chronicon Laurbanense», in *Portugaliae monumenta historica a saeculo octavo post Christum usque ad quintundecimum. Scriptores*, vol. I. Lisboa: Typis Academicis, 1856, 20.

2. Estudos

- Arduini, Maria Lodovica (1984). «Per una interpretazione storiografica della 'Christianitas' medievale (secoli XI e XII). Le categorie del profetico e del simbolico», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 91: 1-113.
- Bautista, Francisco (2009). «Breve historiografía. Listas regias y anales en la Península Ibérica (siglos VII-XII)», *Talia dixit*, 4: 113-190.
- Benito Ruano, Eloy (1952). «La historiografía en la Alta Edad Media española. Ideología y estructura», *Cuadernos de historia de España*, 17: 50-104.
- Boissellier, Stéphane (1994). «Réflexions sur l'idéologie portugaise de la Reconquête. XII^e-XIV^e siècles», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 30 (1): 139-165.
- Buresi, Pascal (2001). «Nommer, penser les frontières en Espagne aux XI^e-XIII^e siècles», in Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi & Philippe Josserand (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*. Madrid: Casa de Velázquez – Universidad Autónoma de Madrid, 51-74.
- « – » (2004). *La frontière entre Chrétienté et Islam dans la Péninsule Ibérique. Du Tage à la Sierra Morena (fin XI^e-milieu XIII^e siècle)*. Paris: Éditions Publibook.

- Cruz, António (1964). *Santa Cruz de Coimbra na cultura portuguesa da Idade Média*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto.
- Gomes, Saul António (1996). «Os panteões régios monásticos portugueses nos séculos XII e XIII», in *2.º Congresso histórico de Guimarães*, vol. 4: *Sociedade, administração, cultura e igreja em Portugal no séc. XII*. s.l.: Câmara Municipal de Guimarães-Universidade do Minho, 281-295.
- « – » (2007). *In limine conscriptionis. Documentos, chancelaria e cultura no mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (séculos XII a XIV)*. Viseu: Centro de História da Sociedade e da Cultura – Palimage Editores.
- Gouveia, Mário de (2012). «O essencial sobre a analística monástica portugalense (séc. XI-XII)», *Lusitania sacra. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 25: 183-226.
- Huete Fudio, Mario (1994). «Fuentes menores para el estudio de la historiografía latina de la Alta Edad Media hispánica (siglos VII-X)», *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 4: 5-26.
- Krus, Luis (2011a). «A produção do passado nas comunidades letradas do Entre Minho e Mondego nos séculos XI e XII – As origens da analística portuguesa», in *A construção do passado medieval. Textos inéditos e publicados*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 235-258.
- « – » (2011b). «Tempo de Godos e tempo de Mouros. As memórias da Reconquista», in *A construção do passado medieval. Textos inéditos e publicados*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 93-113.
- Lay, Stephen (2011). «Escribiendo la reconquista. La consolidación de la memoria histórica en el Portugal del siglo XII», *Studia historica. Historia medieval*, 29: 121-143.
- Lopes, Eliseu Teixeira (2012). *A pedagogia catequética segundo o De Catechizandis Rudibus de Santo Agostinho*. Lisboa (Edição policopiada da dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa).
- Martins, Armando Alberto (2003). *O mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa.
- Mattoso, José (2000a). «As três faces de Afonso Henriques», in *Obras completas*, vol. 1: *Naquele tempo. Ensaios de história medieval*. s.l.: Círculo de Leitores, 469-484.

- « – » (2000b). «A nova face de Afonso Henriques», in *Obras completas*, vol. 1: *Naquele tempo. Ensaios de história medieval*. s.l.: Círculo de Leitores, 485-500.
- « – » (2002). «Cluny, Crúzios e Cistercienses na formação de Portugal», in *Obras completas*, vol. 8: *Portugal medieval. Novas interpretações*. s.l.: Círculo de Leitores, 79-93.
- « – » (2006). *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Montenegro, Julia & Arcadio del Castillo (2009). «The Alfonso II document of 812, the *Annales Portugaleses Veteres* and the continuity of the Visigothic kingdom of Toledo as the kingdom of Asturias», *Revue belge de philologie et d'histoire*, 87: 197-214.
- Moreira, Filipe Alves (2010). «A historiografia régia portuguesa anterior ao conde de Barcelos», in Maria do Rosário Ferreira (ed.), *O contexto hispânico da historiografia portuguesa nos séculos XIII e XIV. Em memória de Diego Catalán*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 33-51.
- Nascimento, Aires Augusto (1997). «O *scriptorium* de Santa Cruz. Momentos da sua história», in *Catálogo dos códices da livraria de mão do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Biblioteca Pública Municipal do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, LXIX-XCV.
- Pereira, Armando de Sousa (2001-2002). «Motivos bíblicos na historiografia de Santa Cruz de Coimbra dos finais do século XII», *Lusitania sacra. Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*, 13-14: 315-336.
- « – » (2003). *Representações da guerra no Portugal da Reconquista (séculos XI-XIII)*. Lisboa: Comissão Portuguesa de História Militar.
- « – » (2005). «A Reconquista entre o Douro e o Tejo nos anais monásticos dos séculos XI e XII», in Mário Jorge Barroca & Isabel Cristina F. Fernandes (eds.), *Muçulmanos e Cristãos entre o Tejo e o Douro (sécs. VIII a XIII)*. Palmela: Câmara Municipal de Palmela-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 103-110.
- Pinto, Olga Maria Pereira Ribeiro Martins (2014). *Educação e ideologia. Portugal, pátria de heróis. A figura histórica em contexto educativo (1926-1974)*. Lisboa (Edição policopiada da tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).
- Silva, José Alberto Teixeira Rebelo da (2015). *A Academia Real das Ciências de Lisboa (1779-1834). Ciências e hibridismo numa periferia europeia*.

- Lisboa (Edição policopiada da tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa).
- Silva, Tiago João Queimada e (2011). *As metamorfoses de um guerreiro. Afonso Henriques na cronística medieval*. Coimbra (Edição policopiada da dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).
- Silvério, Carla Alexandra Serapicos (1996). «A imagem da realeza na analítica medieval portuguesa dos séculos XI e XII», in 2.º Congresso histórico de Guimarães, vol. 3: *D. Afonso Henriques na história e na arte*. s.l.: Câmara Municipal de Guimarães – Universidade do Minho, 33-40.
- « – » (2004). *Representações da realeza na cronística medieval portuguesa. A dinastia de Borgonha*. Lisboa: Edições Colibri – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.
- Sousa, Bernardo Vasconcelos e (1996). «D. Afonso Henriques nas primeiras crónicas portuguesas», in 2.º Congresso histórico de Guimarães, vol. 3: *D. Afonso Henriques na história e na arte*. s.l.: Câmara Municipal de Guimarães-Universidade do Minho, 21-31.
- Tarrío, Ana María (2006). «La memoria de los Godos en João de Barros (*Geographia d'Entre-Douro-e-Minho*)», in Aires A. Nascimento & Paulo F. Alberto (eds.), *IV Congresso internacional de Latim medieval hispânico. Actas*. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos, 889-904.
- Valcárcel, Vitalino (2005). «La historiografía latina medieval de Hispania, un quehacer de la filología latina hoy», *Historia. Instituciones. Documentos*, 32: 329-362.
- Viana, Mário (1993). «A memória regional na analítica portuguesa dos séculos XI e XII», *Estudos medievais*, 10: 59-78.

**«COM GRANDE SOLENIDADE E MUITAS LÁGRIMAS»:
ÊNFASE LITÚRGICA, DRAMATURGIA, IDENTIDADE DO
PODER E DA JURISDIÇÃO EPISCOPAL (SÉCS. XVI-XVIII)*
LITURGIC EMPHASIS, DRAMATURGY,
IDENTITY OF POWER AND EPISCOPAL JURISDICTION
(XVIth-XVIIIth CENTURIES)**

PAOLA NESTOLA
nestolap@gmail.com
Centro de História da Sociedade e da Cultura, Universidade de Coimbra
ORCID: 0000-0003-1680-5690

Texto recebido em / Text submitted on: 28/07/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 29/09/2017

Resumo:

A partir de dois relatos da biografia do arcebispo de Braga, D. Fr. Agostinho de Jesus (1588-1609), este estudo visa considerar um momento intenso de mani-

(*) Uma versão preliminar deste texto foi apresentada durante a 19.ª Semana Cultural da Universidade de Coimbra, no ciclo de estudos «A Identidade do Poder Religioso: cores, símbolos, emoções», organizado na FLUC pelo CHSC, no dia 22 de março de 2017. Para a conclusão deste artigo foram muito relevantes as sugestões dos participantes naquele ciclo de estudos (Senhores Professores: José Pedro Paiva, Saul Gomes, Maria do Rosário Morujão, Irene Vaquinhas, Isabel Mota), e as observações críticas dos avaliadores científicos desta Revista e ainda a revisão do português pela minha colega Dr.ª. Maria Amélia Campos: a todos quero expressar o meu sincero agradecimento.

festação e de reconhecimento da identidade do poder e da jurisdição episcopal em Portugal. Centrado na cerimónia inédita solene da imposição do pálio – a faixa distintiva atribuída a arcebispos e primazes – o artigo está organizado em cinco partes. A primeira analisa o recente quadro historiográfico sobre a cerimonialidade política no âmbito da Igreja portuguesa e das suas hierarquias, nomeadamente as entradas episcopais. A segunda contextualiza as diferentes fontes escritas entre Quinhentos e Seiscentos, e os seus autores. A terceira parte esboça um breve perfil do arcebispo, promovido, nos primeiros anos do governo de Felipe II, à principal igreja de Portugal. A quarta considera a invulgar paragem no Convento de Cristo, em Tomar. A última parte visa indiciar e analisar as reacções fisiológicas/psicológicas do protagonista da poderosa liturgia.

Palavras-chave:

Identidade religiosa, Poder e jurisdição episcopal, Cerimónia de instituição, D. Fr. Agostinho de Jesus, Convento de Cristo (Tomar).

Abstract:

Based on two biographical records of the archbishop of Braga, Fr. Augustin of Jesus, the study aims to consider an intense moment of manifestation and recognition of the identity of episcopal power and jurisdiction in Portugal. Centered on the inedited solemn ceremony of the imposition of the pallium, the distinctive band attributed to archbishops and primates, this paper is articulated in five paragraphs. The first one deals with the recent historiography of political ceremonies within the framework of the Portuguese Church and its hierarchies, namely episcopal entries. The second contextualizes the different sources written between the XVIth -XVIIth centuries, and their authors. The third part outlines a brief profile of the archbishop, promoted in the early years of Hapsburg dynasty to the main Portuguese Church. The fourth considers the unusual stop at the Convent of Christ, in Tomar, to attend the distinctive vestment awarding ceremony. The latter part aims to indicate the physiological/psychological reactions of the protagonist of powerful liturgy.

Keywords:

Religious Identity, Power and Episcopal Jurisdiction, Act of Institution, Fr. Augustin of Jesus, Convent of Christ (Tomar).

1. Processos identitários

Este estudo considera um momento relevante da manifestação e do reconhecimento da identidade do poder religioso: um episódio invulgar consumado no final do século XVI, na fase que precedeu a cerimónia de entrada na arquidiocese de Braga do metropolitano D. Fr. Agostinho de Jesus (1588-1609). Este percurso de investigação será guiado, nomeadamente, pelo ritual relativo à imposição do pálio, a simbólica faixa de lã branca. Não devendo ser associado exclusivamente ao pálio-baldaquim, que também era um elemento distintivo da encenação das cerimónias (conforme explica Raphael Bluteau), o *pállio* configurava igualmente um importante sinal das hierarquias eclesiais (Bluteau 1720: 204-205)⁽¹⁾. No caso da liturgia solene que antecedeu a entronização do prelado na Igreja metropolitana da qual dependia a diocese de Coimbra, as lágrimas derramadas pelo arcebispo recém-eleito constituem, possivelmente, um sinal específico do estado psíquico dessa figura eminente do clero português. O episódio litúrgico, inédito na mais recente literatura sobre a biografia do arcebispo recrutado na ordem dos agostinhos (Barbosa Machado 1741: I, 61-63; Moreira Azevedo 2011: 308-311; Almeida 1930: III, 600-602), insere-se num quadro analítico mais amplo, isto é, o da análise das cerimónias desenvolvidas no âmbito da Igreja católica pelos seus agentes.

Tópico de grande interesse historiográfico, quer nacional quer internacional (Bethencourt 1992, 1994; Visceglia-Brice 1997; Dompnier 2009; Cantú 2009; Marcocci-Paiva 2013), a análise das entradas episcopais foi tratada em Portugal no ano de 1993, num estudo pioneiro do Professor José Pedro Paiva, editado no número 25 da *Revista de História das Ideias* consagrado a «Rituais e Cerimónias». Passados quase 25 anos desde a edição desse magistral ensaio, posteriormente articulado com outros estudos fundamentais do mesmo autor sobre liturgias europeias análogas ou de territórios americanos lusófonos (Paiva 2001; 2002a,b; 2006a: 99-104), a temática continua a ser atrativa e aliciante (Paiva 2011b), porque cada vez mais atenta aos protagonistas e aos sistemas territoriais e

(1) Conforme as entradas de R. Bluteau (1720): *pállio* (ornamento das vestiduras) e *pallio*.

simbólico-institucionais nos quais atuavam (Paiva 2016: 194-196)⁽²⁾. De facto, retomando o trabalho sobre as cerimónias eclesiásticas em Portugal:

The analysis of a set of ceremonies in which the Church and its members take part is crucial to understand the awareness that the former and the latter – especially those occupying prominent places – have of their social status, prestige and power (Paiva 2002b: 419).

Estes rumos historiográficos, também evocados no estudo de maior projeção atlântica do mesmo autor, sobre os séculos XVII-XVIII (Paiva 2001: 75), poderiam encontrar correspondência com as palavras de Fr. Jerónimo Roman, autor erudito do final do século XVI, particularmente atento a captar a essência das dignidades eclesiásticas e das suas diferenças estatutárias através de objetos simbólicos:

Usan [los Arçobispos] de cruz en su districto y va delante del por toda su provincia si quiere, pero la mayor auctoridad y cerimonia con que el Arçobispo es mirado y reverenciado es por el palio que usa y no solamente el solo lo trae mas el Patriarca, y primado (Roman 1575: 168).

Tais formas de reconhecimento político-social são ideias e descrições de processos histórico-culturais com valor plurissignificante, que é possível considerar pelas fortes vertentes religiosas e de longa duração. Um tópico que, por um lado, está ligado à ambiciosa questão colocada em 2017 no âmbito da 19.ª Semana Cultural da Universidade de Coimbra «*Quem somos?*». Por outro, relaciona-se com o facto de a palavra «identidade» ter entrado fortemente na discussão do dia-a-dia, passando da nomenclatura das ciências sociais à linguagem de uso quotidiano. Nesse processo, o fator religião para definir identidades coletivas ou individuais tem um lugar importante, que a abordagem histórica permite tratar considerando permanências e mudanças. O itinerário analítico proposto neste estudo, centrado sobre aspetos de história institucional e socio-cultural da Igreja, possibilita a articulação de um discurso sobre a ritualidade política promovida pelo clero católico português da Época Moderna. Um processo

(2) Para o episcopado da diocese de Viseu da Época Moderna, as descrições sobre as entradas dos preladados são mais pormenorizadas a partir de 1599, alcançando o ponto áulico com a documentação relativa ao bispo D. Júlio Francisco de Oliveira, no ano de 1743.

cuja dimensão histórica é evidente ainda hoje: quer como herdeiros daquele património político, sociocultural e confessional; quer como produtores de novas heranças, crenças e mentalidades, num contexto multicultural fortemente acelerado; quer pela comunicação e informação veiculada pelas redes sociais; quer ainda pela heterogeneidade das imagens usadas ou manipuladas e que acompanham essas dinâmicas.

Para voltar ao tópico principal das pesquisas sobre a identidade do poder religioso na Época Moderna, de facto, ao conjunto de estudos referidos no *incipit*, centrado sobre a morfologia do solene rito episcopal e a exegese dos elementos estruturais e simbólicos (dos gestos, da linguagem, dos signos), é preciso acrescentar as investigações que compõem o volume, editado em 2002, com o título *Religious ceremonies and images: power and social meaning (1400-1750)*⁽³⁾. Também esse é outro eloquente ponto de partida historiográfico para articular a proposta de análise, através dos dispositivos cerimoniais e das imagens produzidas ou usadas nesses contextos comunitários: tempos efémeros de ritualidade coletiva, mas com elevada capacidade legitimadora, seja das autoridades eclesásticas, seja das civis.

Nessas manifestações particulares de reconhecimento e de consagração da autoridade suprema da religião a nível diocesano e na esfera política, também as cores, os atributos de poder e de jurisdição, as emoções despertadas em espaços simbólicos contribuía para tornar eficaz a sequência ritual de incorporação nas estruturas periféricas de governo. Portanto, descodificando esses elementos materiais ou imateriais, estéticos e emocionais, que retêm a atenção das testemunhas – ou que foram relatados nos documentos chegados até aos nossos dias – pretende-se contextualizar, por um lado, a complexa construção dramática desses momentos, inseridos numa conjuntura evidenciada há décadas pela historiografia, como a incorporação de Portugal na monarquia católica (Silva – Hespanha, 1992); por outro lado, pretende-se dar relevo à autoridade reconhecida a um grupo social preeminente, como foi o

(3) Coordenado por José Pedro Paiva, o volume conta com 22 estudos de historiadores nacionais e internacionais (H. Schilling, D. Rando, M. Elbel, A. Blazquez, M. A. Visceglia, M. Boiteux, R. Pochia Hsia, F. Palomo, J. Pollmann, M. Crâciun, I. György Tóth, M. Derwich, M. L. Candau, S. Ehrenpreis, M. Scholz-Hänsel, A. C. Araújo, P. Cardim, A. Lavrov, M. Greengrass e J. P. Paiva), centrados sobre áreas europeias como República Checa, Espanha, Península Itálica, Portugal, França, Transilvânia, Polónia, Rússia e China, situados entre as épocas medieval e moderna.

episcopado português (Paiva 2006c; 2011a: 311-418). Esse era um corpo forte e compacto, cujo poder era exercido no âmbito jurídico, cultural, social, económico, religioso, teológico, mas cuja jurisdição necessitava de atos de visibilidade pública para que se pudesse conhecer e reconhecer. Com um papel múltiplo, essa elite política estava fortemente vinculada ao princípio do indigenato, assente assim em eclesiásticos autóctones, também no período da integração de Portugal na monarquia hispânica (1581-1640). Para além dessa especificidade (Paiva 2006c: 357-446), o exercício do poder e da jurisdição episcopal foram regulamentados de maneira incontornável através das decisões conciliares estabelecidas em Trento (1545-1563), assim como através de uma articulada literatura jurídico-comportamental que, entre os séculos XVII-XVIII, perfilava a imagética dos prelados e da sua representação multifacetada, identificada entre modelos de apóstolo, de pastor, de pai, de santo, de político e de ilustrado (Alberigo 1985, 71-91, Tellechea Idígoras, 1997: 207-223; Paiva 2006c: 111-139).

2. Memórias legitimadoras

Ao contrário do que foi já realizado através de estudos apurados, que partiram de um impressionante conjunto de entradas luso-europeias com o intuito de definir um modelo comum (Paiva 2006a) e que propuseram uma interpretação evolutiva da solene «*liturgy of power*» entre a época pós-tridentina e das Luzes, o presente estudo centrar-se-á apenas num único momento da cerimónia solene do final do século XVI, relativa ao arcebispo de Braga, D. Fr. Agostinho de Jesus. Esta análise configura, pois, uma *reductio ad unum* focada numa fase específica desse momento de incorporação no amplo território de jurisdição, considerada invulgar pela atenção consagrada ao simbólico ato executado *extra moenia civitatum*, assim como pelos espaços evocados. Para além das cidades de Coimbra, do Porto e de Braga, interessará considerar outro núcleo político-eclesiástico, a vila e o Convento de Cristo, em Tomar (fig. 2). Note-se que, geralmente, estas duas últimas paragens não integram os itinerários das viagens episcopais até à Igreja arquiépiscopal, entre os séculos XVII-XVIII (Paiva 1993: 124-126; 2006a; Nestola 2014: 167-185). Da mesma forma, são também invulgares as emoções despertadas no ator principal durante a cerimónia de atribuição do pálio que se seguiu à consagração do prelado (Lisboa, 3 de janeiro de

1589), antecipando o ritual da entronização na catedral bracarense (8 de março) (Roman, *Cód 603*: 192v-194r).

Para além desses aspetos, a importância deste episódio biográfico é intensificada pelo valor extraordinário, a nível documental e cronológico, comparativamente às memórias de congéneres atos episcopais conhecidos (Paiva 1993: 121; 2011: 191; Nestola 2016: 116). Ao invés das relações geralmente impressas dos séculos XVII-XVIII, centradas sobre a viagem e o rito comunitário, neste caso dispomos de dois documentos de épocas diferentes, ambos incluídos nas biografias do ilustre prelado. O documento mais antigo é constituído por um texto manuscrito, datado de 1592 (*Cód. 603*: 193r-194v), referenciado em 1932 por José Augusto Ferreira, mas ainda inédito (Ferreira 1932: III, 77). Um texto que se insere numa obra mais ampla sobre a Igreja metropolitana de Braga e que se distingue também pelo facto de ter sido redigido em castelhano pelo cronista da ordem, Fr. Hieronimo Romano⁽⁴⁾. Conhecido também como Fr. Jerónimo Roman, esse confrade e colaborador próximo do prelado agostiniano foi testemunha ocular, quer da viagem entre Lisboa e Braga, quer do ato solene de entronização. Particularmente prolífico numa época de forte bilinguismo castelhano/português (Buescu 2004), o autor e testemunha cerimonial lembrou, ao longo da sua produção literária, o ato solene a que assistiu (*História da Inclita*, 2008: 75-77): uma evocação que contribuiu para legitimar o valor político, social e jurisdicional dessa Igreja metropolita e dos seus protagonistas.

O outro documento conhecido foi editado, em 1635, por D. Rodrigo da Cunha (1635: II, 405-406), exímio sucessor, entre 1627 e 1635, na cátedra episcopal de Braga e autor de extensas obras de história eclesiástica (Barbosa Machado 1752: III, 641-646). Porém, o erudito canonista português parece ter consultado fontes diferentes relativamente ao relato do teólogo Roman. Saliente-se também o facto de dispormos de uma pormenorizada relação da entrada do ilustre prelado D. Rodrigo da Cunha na cidade bracarense (*Relação do recebimento*, 1627). Legitimadora do poder episcopal, tal cerimónia foi considerada justamente como paradigma dessa tipologia de ato público, sendo consumada segundo os rituais das entradas régias e, sobretudo, após

(4) Hieronymo Romano, conforme a indicação do manuscrito em microfilme na Biblioteca Nacional, *Cod. 603 La metropoli de Braga*, mais conhecido como Jerónimo Roman (1536?-1597), foi autor de obras heterogéneas, quer sobre a congregação agostiniana, quer sobre outros assuntos pertencentes à História de Portugal (Cardoso Pinto 1932).

a edição do tratado *Caeremoniale episcoporum* de 1600 (Paiva 2002a: 36). Esse era o texto litúrgico em latim publicado durante o pontificado de Clemente VII para uniformizar a celebração dos ritos principais de todos os territórios da Igreja Católica, protagonizados pelos antístites. Contudo, quer a memória da entrada solene de D. Rodrigo da Cunha, quer o texto pontifício são posteriores ao relato produzido pela testemunha ocular da jornada até Braga.

O texto manuscrito e o impresso constituem olhares cruzados sobre um único evento e seus participantes. Conforme narrativas complementares, os dois autores veiculavam memórias legitimadoras entre públicos mais ou menos amplos. Apesar de se tratar de documentos biográficos de épocas diferentes, as duas narrativas ofereciam «un buen exemplo», segundo Fr. Hieronimo Romano (*Cód.* 603: 195r). Ou seja, esses relatos representavam um modelo edificante, delineando um padrão identitário que refletiria a qualidade de antístite bracarense: isto é, de arcebispo e primaz das Espanhas, o título mais prestigiado de Portugal entre o século XVI e primeira metade do século XVIII (Marques 2000: 221-253; Clemente 2000: 104-106). Por outro lado, esses exemplos literários, juntamente com um discurso imagético baseado nas galerias pintadas ou representadas em ciclos azulejares, pretendiam expor figuras emblemáticas das hierarquias eclesiásticas, das quais se poderiam orgulhar, perante outras ordens religiosas ou instituições da Igreja e da sociedade (Nestola 2014; 2016). Para além dos exemplos literários da biografia considerada, o painel decorativo do conjunto azulejar da segunda metade do século XVIII, localizado no Refeitório do Convento de Nossa Senhora da Graça em Lisboa (Simões 2010: 291-294), configura um importante exemplo. Nesse espaço, onde morou D. Fr. Agostinho de Jesus, o prelado é representado vestido com os hábitos da Ordem e identificado com o pálio (fig. 1), a distintiva insígnia que lhe foi atribuída durante a cerimónia organizada no Convento de Cristo, em Tomar.

3. A escolha filipina de um frade agostiniano

Antes de aprofundar a interpretação do evento cerimonial protagonizado pelo prelado agostiniano, é preciso relembrar o seu *curriculum* e as cronologias do ato solene: dois aspetos que contribuem para evidenciar outros elementos identitários – individuais e coletivos – refletidos nesses relatos episcopais, reveladores de dinâmicas políticas específicas. Perce-

*«Com grande solenidade e muitas lágrimas»:
Ênfase litúrgica, dramaturgia, identidade do poder e da jurisdição episcopal (sécs. XVI-XVIII)*



Fig. 1. D. Fr. Agostinho de Jesus,
Refeitório do Convento de Nossa Senhora da Graça, Lisboa,
segunda metade do século XVIII.

bem-se, por um lado, processos diretamente ligados à história portuguesa no contexto da monarquia dos Áustria e da Península Ibérica (Cardim: 1998; Palomo: 2004) e, por outro, dinâmicas confessionais resultantes da difusão da Reforma protestante no Norte da Europa, nomeadamente na Alemanha, onde o teólogo desenvolveu importantes cargos no interior da Ordem. Podemos até conjecturar que, reparando nesses elementos biográficos, fenómenos fisiológicos dificilmente visíveis e com frágeis vestígios históricos como as lágrimas se tornam gestos emocionais mais claros e consistentes (Curto 2011: 181-185, 190-202): indícios líquidos que remetem para a esfera das emoções espirituais e sensoriais de um indivíduo, refletindo reações arquetípicas encenadas nessa cerimónia.

Fr. Agostinho de Jesus – no século Pedro de Castro (1537-1609) –, membro de uma ilustre família ligada aos círculos monárquicos, foi educado entre Coimbra e Lisboa, onde mudou o nome e tomou o hábito dos Eremitas pela mão de Fr. Luís de Montoia (Cunha: 1635, 401; Ferreira, 1932, 73). Ligado a esse eminente reformador espanhol, superior do Colégio conimbricense de Nossa Senhora da Graça e confessor da rainha D. Catarina, o frade português cedo se distinguiu como invulgar teólogo, fazendo uma brilhante carreira no interior da Ordem, como prior de Vila Viçosa (1566), como reitor do convento de Coimbra e, ainda, como provincial de Portugal nos anos 1570-72 e 1582-84 (*Cód.* 603: 188r-v; Barbosa Machado, I, 61-63). Partindo de Lisboa, onde foi prior do Convento da Graça, seguiu em 1575 para Roma e, a pedido do imperador Rodolfo II, em 1579 foi nomeado pelo papa Gregório XIII como reformador de todas as províncias da Ordem na Alemanha, Bavaria e Bohemia (*Ordem dos eremitas*: 309). Finalmente, conquistou a estima e a admiração do imperador e da imperatriz, que o escolheram como seu pregador. Para além dos anos passados nos territórios afetados mais diretamente pela Reforma protestante, outros aspetos concorreram para conferir fama a esse douto, experiente e virtuoso frade, entre a Península ibérica, o Mediterrâneo e o Oceano oriental. Fatores importantes relativos às extensas redes sociais internas e externas da Ordem, antigas ou de mais recente definição, entrelaçaram-se entre família natural, espiritual/regular e política, favorecendo a escolha do prelado para a mais prestigiada cátedra episcopal portuguesa dos finais do século XVI. De facto, foi uma indigitação fora do padrão na conjuntura do governo filipino, uma vez que não se alinhou com os pareceres mais favoráveis dos intervenientes no processo de decisão (Paiva 2006c: 220, 377-380). Conforme foi evidenciado com base na documentação espanhola,

o preeminente teólogo foi apresentado pelo vice-rei de Portugal em último lugar dentro de uma lista de candidatos (Paiva 2011c). Contudo, Felipe II indigitou esse religioso tão débil, que disputava o benefício com um prelado de confiança, experiente, oriundo das fileiras do clero secular e que tinha circulado noutras circunscrições, protagonizando um processo ascensional gradual (Paiva 2006c: 387-388). Apesar de serem requisitos normalmente muito valorizados pela decisão régia, nos anos em que o processo se tornava mais formal e institucionalizado, esses traços curriculares não tiveram peso no caso de D. Fr. Agostinho de Jesus, que acabaria por ser confirmado e preconizado pelo papa Xisto V, no dia 13 de junho de 1588, de acordo com a documentação consistorial romana (Paiva 2011c).

Pese embora o facto de o território da metrópole bracarense ser muito extenso para um prelado cuja carreira fora fundamentalmente desenvolvida no interior da ordem religiosa, o candidato tinha mostrado ser capaz de ultrapassar os problemas jurisdicionais das diferentes províncias agostinianas, quer no território da Europa setentrional, quer na Península ibérica. Para além desses aspetos político-territoriais, que confluíam nos projetos de reforma das ordens religiosas de Felipe II e do papado, pode-se acrescentar uma questão específica relativa à preeminente dignidade alcançada pelo frade e associada à sua nomeação: por causa de uma antiga e inacabada querela, os arcebispos de Braga disputavam com os congéneres de Toledo o título de primaz das Espanhas (Marques: 2000, 225-228), o qual representava um motivo de invulgar prestígio jurídico-territorial e tornava, obviamente, ainda mais complexo o processo de decisão entre núcleos políticos. Entre outros fatores, também os círculos áulicos consideravam a diocese vaga como adequada ao estatuto do novo titular e, como foi bem demonstrado, avaliaram pontos nevrálgicos das características curriculares para além das virtudes pessoais do agraciado, que o sintonizavam com o ideal de bispo-pastor particularmente apreciado pelo rei Felipe II (Paiva 2006c: 230).

Na conjuntura de final dos anos Oitenta, a seguir à incorporação de Portugal nos domínios dos Áustria, num ambiente de intenso antagonismo político entre castelhanos e portugueses, a preeminente indigitação do agostiniano teve de ser cuidadosamente pensada. Lembre-se o quanto este cargo era cobiçado pelos pretendentes lusos e pelos seus apoiantes; e tinham ainda de se ponderar as reações de Roma, pois os membros da Cúria papal podiam vetar a escolha filipina de candidatos com características menos honrosas, como por exemplo a ilegitimidade, como sucedia

com o experiente bispo de Coimbra, D. Afonso de Castelo Branco, que também concorria para aquele benefício (Paiva 2005: 225-253; 2006c: 278). Finalmente, a escolha tinha que validar de maneira veemente o compromisso assumido pelo rei Felipe II nas Cortes de Tomar (16 de abril de 1581), centrado no princípio do indigenato para a escolha do clero episcopal (Paiva 2006c: 358), de maneira a que o novo soberano correspondesse também ao apoio recebido da parte de setores importantes das hierarquias episcopais portuguesas para chegar até à incorporação de Portugal na monarquia hispânica (Cardim 1998: 106-108; Paiva 2006b).

Talvez seja este o conjunto de elementos que, para além de indiciar as manobras que guiavam as escolhas episcopais nos primeiros anos do reinado filipino, permite formular algumas conjeturas sobre a invulgar paragem do arcebispo recém-sagrado e da sua comitiva no Convento de Cristo.

4. A posse do poder jurisdicional

Durante o itinerário iniciado em Lisboa no dia 18 de fevereiro de 1589, Tomar foi o local da primeira paragem do arcebispo, consumada no dia que coincidia com o aniversário da festividade da cátedra de S. Pedro (22 de fevereiro). Esta tratou-se, possivelmente, de uma etapa estratégica, com motivações de decoro organizativo correspondente à cerimónia solene ali celebrada e que reunia, antes de mais, coincidências jurídico-territoriais entre o monarca que distribuía aquelas dádivas remuneratórias e o prelado escolhido nesse quadro da economia das mercês (Olival 2001: 17-32; Paiva 2006c: 94). De facto, o rito de instituição da autoridade arquiépiscopal de D. Fr. Agostinho de Jesus foi celebrado no convento da ordem militar onde se consumou também o juramento de Felipe II, em 1581. A paragem litúrgica do arcebispo contribuiu para traçar a serpenteante topografia da sua ritual jornada (*Cód. 603*: 193rv-194rv): partindo do simbólico centro da ordem militar, o itinerário prolongou-se, nos dias seguintes, pelo amplo território de jurisdição, como Coimbra (2 de março), Porto (6 de março) e Santiago de Antas (7 de março), até chegar a Braga, no dia 8 de março (fig. 2).

Foi no espaço litúrgico da charola do Convento de Cristo que o prelado recebeu o pálio, a banda distintiva, sinal de jurisdição e da elevada dignidade alcançada. Esta faixa simbólica foi-lhe atribuída na instituição

«Com grande solenidade e muitas lágrimas»:
Ênfase litúrgica, dramaturgia, identidade do poder e da jurisdição episcopal (sécs. XVI-XVIII)



Fig. 2. Reconstrução das etapas da jornada do Arcebispo, baseada no *Mapa de Portugal* de Fernando Álvaro Seco, 1561.

cujos términos eram *nullius diocesis*, e, portanto, isentos da autoridade episcopal. Contudo, conforme advertiu o cronista Fr. Hieronimo Romano: «Uso aqui el arçobispo de la autoridad de primado» (*Cód.* 603: 193v), de tal modo que se ultrapassou a norma da isenção episcopal, reforçando-se, porém, a eficácia simbólica da cerimónia de atribuição jurisdicional. Na vila sujeita à ordem militar, assim como em todos os centros diocesanos encontrados, o recém-consagrado ofereceu uma autorrepresentação do seu poder aos distintos corpos sociais e territoriais. Tendo sido convidados a participar e a manifestar o consenso comunitário, esse, contudo, nem sempre foi imediato, conforme se verificou nos atos de acolhimento efetuados pelos bispos sufragâneos, D. Afonso de Castelo Branco e D. Fr. Marcos de Lisboa. Estes, protegidos por antigos privilégios, renderam-se às diferentes modalidades de submissão devidas ao metropolitano, demorando a sua participação pessoal durante as cerimónias públicas organizadas em Coimbra e no Porto (*Cód.* 603: 103rv; Cunha 1635: 405-406). No caso da cidade universitária, até foi questionada a etiqueta com a qual deveria ser

recebido o prelado de estatuto superior, conforme evidenciaram ambos os biógrafos em narrativas complementares.

Contudo, a eficácia simbólica do ato celebrado no Convento de Cristo e a superioridade jurídica do arcebispo recém-eleito manifestaram-se nas cidades sufragâneas, no centro metropolitano e, ainda, no termo da vila de Tomar, qualificando a identidade específica dos eclesiásticos participantes assim como as suas diferentes hierarquias. Essas taxonomias do campo político-religioso e da organização administrativa da geografia eclesiástica (Paiva 2000 a-b: 187-199; 294-306) tornavam-se inequívocas com a atribuição da emblemática faixa. Enquanto instrumento extraordinário de «integração social» (Bourdieu 1977), juntamente com outros objetos ornamentais, o pálio contribuía, na prática, para a materialização desses poderes, favorecendo a visualização das distinções e das competências jurisdicionais num universo fortemente competitivo, fosse na esfera eclesiástica, fosse na civil.

O antigo ornamento litúrgico era distintivo dos pontífices, e por eles era atribuído também a patriarcas, a arcebispos ou, em casos particulares, a bispos. Entre os séculos XVI e XVIII, tratados jurídico-teológicos ou litúrgicos e obras literárias com outras finalidades debruçaram-se sobre esta insígnia instituída pelos apóstolos (Roman 1575: 167-169; *Caeremoniale episcoporum* 1651: 96-100; Andrade 1671: 59-61; Bluteau 1720). Essa faixa de lã branca, bordada com cruces de seda preta e cuja forma evoluiu ao longo do tempo, era posta sobre as vestes pontificais, circundando os ombros do recém-sagrado (Roman 1575: 168). Tratava-se, portanto, de um sinal pessoal que reunia significados teológicos, retomando a ideia do Bom Pastor e refletindo o significado do cargo pastoral, símbolo de infinita caridade e de justiça. De resto, sobretudo na época barroca, os textos exaltaram as finalidades dessa insígnia como emblema das múltiplas virtudes exercidas pelo eleito ao longo do seu múnus sacerdotal. Uma produção literária e até imagética da representação de preeminentes prelados, a qual, em Portugal, teve de considerar também as polémicas suscitadas por outros objetos litúrgicos legitimantes, como o pálio-baldaquim (Alves s.d.: 69-71; Paiva 1993: 138-139; 2002: 36; 2011b: 199). Esta preciosa estrutura, «a modo de sobreceio de hum leyto» – segundo a definição do erudito padre Raphael Bluteau (1720: 205) – acompanhava processionalmente quer autoridades civis (como o rei), quer aquelas eclesiásticas (como os bispos), delimitando e sacralizando o perímetro entre o qual avançavam a cavalo o protagonista do rito e os acompa-

nhantes que traziam as varas. Aliás, o objeto litúrgico processional era cobiçado ou disputado por categorias sociais específicas do orbe católico, juntamente com outros elementos da cavalgada (Ginzburg 1987; Bertelli 1990:87-103; Paiva 2006a: 151; Nestola 2011). Em Portugal, não há notícias desses momentos de conflitualidade nos relatos de entradas episcopais. No entanto, o *pallio* tornou-se um assunto político muito debatido, a partir da primeira metade do século XVII, uma vez que os soberanos se arrogavam o seu uso para enaltecer a sua própria imagem, relativamente às autoridades episcopais que também pretendiam manifestar-se processionalmente com a mesma honra.

Tais aspetos evidenciam a função dos aparatos decorativos para comunicar uma diferença de estatuto entre esferas políticas diferentes. Neste caso, a faixa sagrada dos arcebispos tinha um significado jurídico específico: sem a sua atribuição, os prelados não podiam executar atos próprios da dignidade, como ordenar sacerdotes, crismar, ou convocar concílios; nem tinham a plena autoridade na sua província sobre os sufragâneos (Andrade 1671: 64-66). Nesse quadro jurídico-cerimonial que favorecia e media as relações de poder, de estatuto e de hierarquia entre grupos, a preeminente vestimenta litúrgica identificava a pessoa e as funções por ela executadas. Nesse sentido, é também eloquente um texto de Fr. Hieronimo Romano, de 1575, poucos lustros antes da cerimónia tomarense:

Es de tanta esencia el palio que ninguno se puede llamar Patriarca o primado o Arçobispo si primero no tiene el palio, ni puede sin el usar de su officio aunque sea Obispo consagrado, y si uno es criado en Arçobispo de Santiago y para aquella yglesia le dan el palio, quando lo passan a otro Arçobispado de Sevilla o de Toledo, dicen que ha de recibir para aquella nueva yglesia otro palio (Roman 1575: 168).

Este trecho fornece um exemplo prático do uso da insígnia, em simultâneo com a explicitação dos significados teológicos evocados pelas indicações territoriais: para além de ligar o objeto litúrgico ao seu possuidor, refletia intimamente a união entre autoridade consagrada e Igreja/Esposa, pela qual o prelado era escolhido. Portanto, um território eclesiástico específico era identificado com o ornamento pessoal da jurisdição episcopal. Não é casual o facto de, no formulário dirigido ao papa, o recém-eleito pedir o pálio *instanter, instantius et instantissime*, ou seja «a priessa, y com mucha priessa y con grandíssima priessa» (ib.).

Com base também nesses exemplos coevos da cerimónia de Tomar, é possível formular uma definição desse objeto litúrgico simbólico e, na linha evidenciada por Pierre Bourdieu (1993: 111-123), considerar a sua atribuição como um ato institutivo de identidade socio-territorial.

5. Arquétipos religiosos: uma essência identitária

Continuando a seguir a linguagem de Pierre Bourdieu, essa «con-sagração mágica» permite, possivelmente, conjeturar também sobre as extraordinárias reações despertadas no protagonista do rito. Emoções possíveis de detetar nas palavras de D. Rodrigo da Cunha: «Em Tomar no Convento da Ordem de Christo [D. Fr. Agostinho de Jesus] recebo o pálio, de mão do seu Bispo de anel, com grande solenidade & muitas lágrimas que derramou na consideração do que nelle se significa» (Cunha 1635: 405).

Este trecho corrobora quanto já foi exposto, evidenciando como o lugar, a insígnia e o prelado que celebrou o ato solene legitimavam política e socialmente a preeminente dignidade atribuída ao teólogo agostiniano. No entanto, as «muitas lágrimas» evocadas pelo erudito canonista traduzem uma forte discordância relativamente ao seco relato da testemunha Fr. Romano, mais prolixo quanto a outros aspetos legitimadores. Centrando-nos nesses documentos, não podemos comprovar se realmente o novo arcebispo manifestou essa invulgar reação emocional. Um gesto emotivo que podia acontecer, considerando que nesse tipo de relatos são referidas outras emoções coletivas ou individuais como júbilo, maravilha, até medo e horror, conforme referem os panfletos impressos dos séculos XVII-XVIII (Paiva 2006a: 156; Nestola 2016: 116). Não se deve excluir também a componente pessoal de o biógrafo D. Rodrigo da Cunha ter recebido, igualmente, o pálio na Sé do Porto, no dia 13 de maio de 1627 (*Relação do recebimento*: 1r), quando foi promovido à cátedra bracarense. Aparentemente de pouco valor, essa coincidência cerimonial é característica da carreira dos dois arcebispos primazes, que se formaram em Coimbra e que seguiram um diferente *cursus* jurídico-teológico-geográfico, alcançando o prestigiado título por volta dos 50 anos de idade. Talvez a enfática descrição seja reveladora das refinadas e próximas sensibilidades dos dois arcebispos, recrutados respetivamente entre o clero regular e o secular. Assim, os diversos estatutos entre os

dois biógrafos (Cunha e Romano) indiciam as divergências narrativas das reações do metropolitano durante a atribuição do pálio.

Seja como for, as lágrimas derramadas pública e profusamente por D. Fr. Agostinho de Jesus constituíam um signo corporal que refletia, talvez, outras reações, enquadrando-se num modelo comportamental específico. De facto, para além dos aspetos ligados aos eventos cerimoniais, é preciso considerar que a Ordem onde foi recrutado o protagonista tinha em Santo Agostinho um arquétipo excelente. Eis como um facto de pura fisiologia religiosa se torna uma questão de psicologia (Adnès 1976), possibilitando ulteriores interpretações desse episódio do arcebispo agostiniano e do seu erudito biógrafo. Essa ligação entre modelo comportamental e contexto histórico-social é detetável, desde logo, no perfil do prelado, quando foi consumado um momento fulcral da biografia de D. Pedro de Castro/Fr. Agostinho de Jesus: o ingresso na Ordem religiosa e a mudança do nome atribuído por Fr. Luis de Montoya. Nas palavras de D. Rodrigo da Cunha: «Mudoulhe o padre frei Luis o nome de Pedro em Agostinho, quasi antevendo quam semelhante avia de ser a seu bemaventurado padre & fundador» (Cunha 1635: 405). Evidente até na homonímia, à luz desses traços especulares com o bispo de Hipona, não é de excluir uma forte componente hagiográfica nesse relato da primeira metade do século XVII. O santo patriarca constituía um arquétipo para noviços, assim como para quantos aspiravam ao título episcopal, ou seguiam naquele grave ofício. Numa época em que os padrões ideais de comportamento, como os «espelhos», abundavam, o exemplo de bispos e de santos bispos não era uma exceção (Buescu 1997; Paiva 2006c: 139-147). Ao contrário, estes exemplos constituíam um género bastante comum nos diferentes territórios europeus. No caso português, como bem evidenciou José Pedro Paiva, retomando o caso da obra do dominicano D. Fr. Bartolomeu dos Mártires considerada por Hubert Jedin: «Tal como para as correntes do humanismo da renascença, o mito de uma idade dourada do cristianismo primitivo que era premente recuperar marcou os ideais de reforma católica» (Paiva 2006c: 143). O exemplo edificante do santo bispo de Hipona, bem como o do papa Gregório, ou de Bernardo da Claraval, constituíam um apelo concreto ao regresso aos primeiros tempos da Igreja e aos seus exegetas bíblicos.

Modelos exemplares das hierarquias episcopais, esses autores escreveram obras fundamentais sobre a secreção lacrimal como estado emotivo-espiritual ligado à compunção. Textos da tradição ocidental que, possivelmente, foram lidos pelo culto D. Fr. Agostinho de Jesus, e dos quais o biógrafo D. Rodrigo da Cunha indicia a prática, através dessa referência emocional. Não é de excluir, porém, que o erudito canonista tenha recuperado nesse registo biográfico outra tradição lacrimal, ligada precisamente ao poder episcopal e ao seu múnus. Essa tradição apresentava figuras emblemáticas de bispos e até de pontífices que tinham rejeitado aquela dignidade, ou que a aceitaram depois de muitas pressões e de ponderadas meditações. O caso do santo de Hipona, estudado por Peter Brown no século passado (1967: 138), é exemplo disso, não obstante esse padrão comportamental ser mencionado também para autores contemporâneos de D. Rodrigo da Cunha. Entre estes, destaca-se o canonista português Agostinho Barbosa (1590-1649), com o seu volumoso tratado *Pastoralis solitudinis sive de Officio et potestate episcopi*. Esta obra monumental, editada muitas vezes a partir de 1623, referia as copiosas lágrimas derramadas durante a ordenação do homónimo santo patriarca (Barbosa, 1724: 54).

Outro virtuoso exemplo era aquele mais próximo da Igreja de Braga, que tinha em D. Fr. Bartolomeu dos Mártires um incontornável espelho. De facto, conforme a biografia de 1619 de Fr. Luís de Sousa (1984: 45-50), este «Santo Arcebispo» dominicano manifestou uma reação análoga ao aceitar a dignidade. Nesse caso, o religioso lisboeta seguiu o exemplo do confrade Santo Antonino, arcebispo de Florença, que também «foi levado ao bispado, como se fora a ser martirizado» (ib.: 47).

Enfim, reparando em todos estes elementos de tradição biográfica ou exegética, é difícil discernir até que ponto as «muitas lágrimas» foram derramadas pelo recém-consagrado arcebispo D. Fr. Agostinho de Jesus enquanto gesto de aflição, de emoção ou, possivelmente, como expressão da graça de Deus e de amor por Ele. Tão pouco permitem distinguir se representaram uma linguagem corporal que retomava as tradições hagiográficas, que corroboravam a importância do cargo recebido e a dificuldade em aceitá-lo. No limite entre *gratia lacrimarum* e alegria espiritual, ativada pela meditação que tinha nos ambientes monásticos medievais um viveiro fértil (Nagy 2000), essas lágrimas

religiosas refletem, porém, uma condição emotiva plurifacetada como compaixão, gratidão, até emoção estética, ou, melhor ainda, meditação estética (Niccoli 2011). Processos mentais complexos que podiam ser ativados pelo rito cerimonial e o espaço da sua encenação, mas que dificilmente são possíveis de captar e de distinguir de maneira definitiva ou unívoca.

Com efeito, de acordo com as palavras da testemunha ocular Roman: «hiçose este acto com mucha solenidad, porque como el convento es todo Real y tiene las cosas necessárias para el culto divino, todas sirvieron aqui com mucha magnificência» (*Cód.* 603: 193r). O Convento de Cristo foi o grande cenário do rito simbólico de investidura que se consumou no deambulatório da charola, ao pé de um dos altares desse espaço sagrado. O contexto arquitetónico, a policromia pictórica, o brilho dos acessórios litúrgicos eram realmente únicos naqueles anos, antes de o edifício se converter num novo estaleiro de obras do período dos Filipes (Jana 1990; Pereira 2003). Desde a época manuelina, as intervenções na rotunda foram tão intensas que criaram uma verdadeira «obra de arte total como não existia outra em Portugal antes do Barroco» (Afonso 2014: 106). De forma integrada e brilhante, a pintura mural e de cavalete, a escultura em pedra ou em talha dourada, os vitrais, interagem numa policromia invulgar. No deambulatório, o registo intermédio era ornamentado com as tábuas do pintor régio Jorge Afonso, com a pintura da *Entrada de Cristo em Jerusalém* (fig. 3). Realizada entre os anos 1510-1515, essa representação é uma pintura muito bem conhecida pela historiografia, juntamente com a sequência iconográfica da vida pública e gloriosa de Cristo (Rodrigues 2009: 83-85).

Nesta investigação não se considerará o significado iconográfico e iconológico, porquanto centrámos a atenção em aspetos mais alusivos à tradição cerimonial. De facto, seguindo o já demonstrado por Sergio Bertelli (1990: 55-86), Maria Antonietta Visceglia (2002: 53-117) e José Pedro Paiva (2006a: 152-154), a cena bíblica referente à entrada messiânica constitui a arqueologia da cerimónia papal, que influenciou também a congénere liturgia episcopal. Aliás, na sequência do que acontecia no centro do catolicismo, a cerimónia do *adventus novi episcopi* integrava «a trasfiguração dos triunfos antigos» da Roma imperial (Visceglia 2002: 54). O rito, durante a Época Moderna, modificou-se profundamente, refletindo não só uma mudança cultural, mas também religiosa e política



Fig. 3. Jorge Afonso, *Entrada de Cristo em Jerusalém*, 1510-1515, Deambulatório da Charola, Convento de Cristo, Tomar.

da autoridade pontifícia e, a nível diocesano, do poder e da jurisdição do bispo. Neste artigo, não podemos aprofundar tais assuntos, que reservamos para um futuro próximo. Centrando-nos, porém, naquilo que foi evidenciado no estudo mais abrangente desse rito, os reflexos das cerimónias conforme a narrativa bíblica são evidentes nos excelentes exemplos de entronização do século XVIII: três entradas diferentes, realizadas de Norte a Sul de Portugal e nos espaços luso-americanos (Paiva 2006a: 153-154).

Complementando essas investigações precursoras que, entre final dos anos noventa e o início deste século, tiveram na Universidade de Coimbra um significativo centro de elaboração e propuseram sólidos modelos teóricos do cerimonial, descrevendo permanências ou mudanças na evolução do rito de entrada episcopal, baseando-se mais nas fontes escritas do que nas iconográficas, as futuras pesquisas sobre o itinerário deverão considerar a representação cerimonial de ascendência bíblica a partir do que «viram» os protagonistas e seus testemunhos. Deverão incluir, por exemplo, uma reflexão sobre a experiência imaginativa desencadeada nos espectadores por aquela poderosa imagem religiosa: uma representação bíblica colocada no Convento de Cristo em Tomar e que prefigurava a entrada de Pedro de Castro/D. Fr. Agostinho de Jesus tal como aquela de Jesus em Jerusalém.

Tratou-se, possivelmente, de um *omen/nomen* na consciência do teólogo que tomou o hábito dos agostinhos e que incorporou o nome que remetia para o santo patriarca. Enquadrada nessa linha onomástica, considerada como elemento básico identitário, a representação nominal do religioso refletia uma convicta adesão de fé que alcançava o seu ponto áulico na encenação da cerimónia. Aliás, no contexto do rito institutivo da jurisdição do arcebispo de Braga, o que interessa é tentar alcançar uma visão mental fundada na força dessa representação sacra. Encenado num contexto sagrado considerado como uma nova Jerusalém, o rito teve por protagonista o arcebispo que, na principal Igreja portuguesa, teria encarnado o agente principal daquela *joyeuse* entrada ali representada. Tratou-se, talvez, de um denso momento de reflexão para o virtuoso teólogo dos agostinhos. Inserindo-se perfeitamente no contexto da representação/auto-representação, assim como da afirmação e da publicitação do poder e da jurisdição episcopal nos anos a seguir à incorporação de Portugal na monarquia hispânica, esse articulado conjunto de fixações escritas teve profundos reflexos também nas representações do barroco português. É exemplo

disso o já referido ciclo azulejar do Convento da Graça em Lisboa, realizado na primeira metade do século XVIII (fig.1); ou outro conjunto decorativo coevo, como o do Convento de Torres Vedras, da mesma ordem religiosa mas consagrado a outro ilustre membro agostiniano (Nestola 2016, 124).

Para concluir, o percurso analítico apresentado enfatiza a importância da cerimónia institutiva celebrada no Convento de Cristo em Tomar no final do século XVI, assim como das componentes simbólicas, jurídicas e emocionais encenadas. Para além de um rito comunitário de elevada consagração política e de um ato comunicativo com evidentes significados identificativos, trata-se, antes de mais, de um dispositivo cerimonial que deve ser considerado, pelas polifacetadas implicações sociais, jurisdicionais, espirituais e psicológicas que envolve. Uma cerimónia legitimante enfática, na qual o agente protagonista, o espaço e as imagens litúrgicas se fundiam numa invulgar coincidência identitária.

Bibliografia:

Fontes manuscritas:

Biblioteca Nacional, Lisboa. *Cod. 603, La metropoli de Braga compuesto por Fray Hieronymo Romano, 1592, f. 192v, 194r.*

Fontes impressas:

Andrade, Lucas de (1671). *Acções Episcopales tiradas do Pontifical Romano & Ceremonial dos Bispos*. Lisboa: Oficina de Ioam da Costa.

Barbosa, Agostinho (1724). *Pastoralis sollicitudinis sive de officio et potestate episcopi*. Lugduni: Anisson & Posuel.

Barbosa Machado, Diogo (1741-1752). *Bibliotheca Lusitana*. Lisboa, Ignacio Rodrigues, I- III.

Bluteau, Rafael (1720), *Vocabulario Portuguez & Latino, v. O-P*. Lisboa: Pascoal da Sylva.

Caeremoniale episcoporum Clementis Papae VIII et Innocentii X Jussu recognitum (1651). Roma Camerae Apostolicae.

Cunha, Rodrigo da (1635). *História eclesiástica dos Arcebispos de Braga e dos Santos e Varoens illustres*. Braga: Manoel Cardozo.

- História das Íclitas Cavalarias de Cristo, Santiago e Avis por Fr. Jeronimo Román*, (2008). Paula Pinto da Costa (coord.). Fund. António de Almeida.
- Ordem dos eremitas de Santo Agostinho em Portugal, ed. da colecção de Memória de Fr. Domingos Vieira*, OESA, (2011). Ed. Carlos A. Moreira Azevedo, UCP, Lisboa.
- Relação do recebimento e festas que se fizerão na Augusta Cidade de Braga...*, (1627). Braga: Fructuoso Lourenço de Basto.
- Roman, Hieronimo (1575). *Republicas del mundo*. Medina del Campo: Francisco del Canto.
- Sousa, Luis de (1984). *Vida de D. Frei Bertolameu dos Mártires* [Introd. A. Pinto de Castro]. Imprensa Nacional/Casa da Moeda/Movimento Bartolomeano: Lisboa, [1ª ed. 1619].

Estudos:

- Adnès, Pierre (1976). «Larmes», in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, IX, 287-303.
- Afonso, Luís Urbano (2014). «De Rotunda a Charola: a etapa manuelina», in Ana Carvalho Dias, Irene Frazão (coord.), *A Charola do Convento de Cristo. História e restauro*. Lisboa, DGPC, 73-159.
- Alberigo, Giuseppe (1985). «L'episcopato nel cattolicesimo post-tridentino», *Cristianesimo nella Storia*, 6: 71-91.
- Almeida, Fortunato de (1930). *História da Igreja em Portugal*. Porto-Lisboa: Civilização.
- Alves, Ana Maria (s.d.). *As entradas régias portuguesas uma visão de conjunto*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Bertelli, Sergio (1990). *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Bethencourt, Francisco (1994). *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- « – » (1992), «*The auto da fé: ritual and imagery*» in *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 55: 155-168.
- Bourdieu, Pierre (1993), «Los ritos como actos de institución», in Julian Pitt-Rivers, J. G. Peristiany (eds.), *Honor y gracia*. Madrid: Alianza [1ª ed. ingl. 1992], 111-123.
- « – » (1977). «*Sur le pouvoir symbolique*», *Annales ESC*, 3: 405-411.
- Brown, Peter (1967). *Augustine of Hippo. A biography*. London: Faber.

- Buescu, Ana Isabel (2004). «Aspectos do bilinguismo português-castelhano na época moderna», *Hispania*, 64/1: 13-38.
- « – » (1997). «Um discurso sobre o príncipe. A 'pedagogia especular em Portugal no século XVI'», *Penélope*, 17: 33-50.
- Cantú, Francesca (coord.) (2009). *I linguaggi del potere nell'età barocca. 1. Politica e religione*. Viella, Roma.
- Cardim, Pedro (1998). *Cortes e cultura política no Portugal do Antigo Regime*. Lisboa: Cosmos.
- Cardoso Pinto, Augusto. «Frei Jerónimo e os seus inéditos sobre História Portuguesa», in *Congresso das Associações Portuguesa Espanhola para o Progresso da Ciências*. Lisboa, 1932.
- Clemente, Manuel (2000). «Lisboa, Diocese e patriarcado de», in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal J-P*. Lisboa: Círculos de Leitores: 93-113.
- Curto, Diogo Ramada (2011). *Cultura política no tempo dos Filipes (1580-1640)*. Lisboa: Edições 70.
- Dompnier, Bernard (dir.) (2009). *Les cérémonies extraordinaires du Catholicisme Baroque*. Clermont Ferrand, 2009.
- Ferreira, José Augusto (1928-1932). *Fastos episcopais da Igreja Primacial de Braga*. Braga: Ed. Mitra Bracarense, I- III.
- Ginzburg, Carlo (1987). «Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso», *Quaderni Storici*, 65, 22: 615-636.
- Jana, Ernesto (1990). *O convento de Cristo em Tomar e as obras durante o período Filipino*, 2 vols. Dissertação de mestrado em História de Arte. Lisboa: Faculdade de Letras.
- Marcocci, Giuseppe; Paiva, José Pedro (2013). *História da Inquisição Portuguesa 1536-1821*. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Marques, João (2000). «Braga, arquidiocese», in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal A-C*. Lisboa: Círculo de Leitores, 221-253.
- Nagy, Piroska (2000). *Le don des larmes au Moyen Âge*. Paris: Albin Michel.
- Nestola, Paola (2016). «'Dominará de mar a mar, desde o rio até às extremidades da terra'. Tópicos da comunicação do poder religioso nos testemunhos escritos e visuais luso-brasileiros (séc. XVI-XVIII)», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 16: 111-136.
- « – » (2014). «'Ecce Sacerdos Magnus': as entradas dos bispos nas dioceses de regio patronato. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles

- e os espaços portugueses», *História. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, IV série, 4: 167-185.
- « – » (2011). «Poder episcopal e saques rituais na periferia do Império: as solenes entradas dos bispos em Terra de Otranto (s. XVI-XVIII)», in *The Lower Nobility in the Iberian Empires of Ancien Regime International Congress*, Lisbon 18-21 March 2011, (IICT), (CHAM /UNL&UAç), (DGARQ)), Lisboa 1-23, <http://www.iict.pt/pequenobreza/arquivo/Doc/t7s1-03.pdf>. (Julho 2017).
- Niccoli, Ottavia (2011). *Vedere con gli occhi del cuore: alle origini del potere delle immagini*. Roma-Bari: Laterza.
- Olival, Fernanda (2001). *As ordens militares e o estado moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*. Lisboa: Estar.
- Palomo, Federico (2004). «Para el sosiego y quietud del Reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI», *Hispania*, 64/1: 63-94.
- Paiva, José Pedro (2016). «O episcopado», Idem (coord.), *História da diocese de Viseu 1505-1819*. Diocese de Viseu-Imprensa da Universidade de Coimbra, II,161-205.
- « – » (2011a). *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.
- « – » (2011b). «Ceremonial eclesiástico en el Portugal del siglo XVII», *Obradoiro de Historia Moderna*, 20: 175-196.
- « – » (2011c). «The appointment of bishops in Early Modern Portugal (1495-1977)», *The Catholic Historical Review*, 97/3: 461-483. Julho 2017.
- « – » (2006a). «A liturgy of power: solemn episcopal entrances in Early Modern Europe», in Heinz Schilling, István György Tóth (Eds.), *Cultural Exchange in Early Modern Europe, vol. I: Religion and Cultural Exchange in Europe, 1400-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- « – » (2006b). «Bishops and politics: the Portuguese episcopacy during the dynastic crisis of 1580», in *E-Journal of Portuguese History*, 4,2, <https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/13571/1/Bishops%20and%20Politics%3a%20The%20Portuguese%20Episcopacy.pdf> (julho 2017).
- « – » (2006c). *Os Bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- « – » (2005). «A diocese de Coimbra antes e depois do Concílio de Trento: D. Jorge de Almeida e D. Afonso Castelo Branco». *Ciclo de Conferências Sé Velha de Coimbra: culto e cultura*. Coimbra: Oficina Gráfica, 225-253.

- « – » (2002a). «As festas de corte em Portugal no período Filipino (1580-1640)», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 2: 11-38.
- « – » (2002b), «Public Ceremonies ruled by the ecclesiastical-clerical sphere: a language of political assertion (16th-18th centuries)», in Idem (ed.) *Religious ceremonies and images: power and social meaning (1400-1750)*. Coimbra: Palimage, 415-425;
- « – » (2001). «Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da Igreja (séculos XVII-XVIII)», in Istvan Jancsó- Iris Kantor (eds.), *Festa, Cultura & Sociabilidade*. São Paulo: Hucitec, 74-93;
- « – » (2000a). «Diocese e organização eclesiástica», in Carlos Moreira Azevedo (dir.) *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, II, 187-199.
- « – » (2000b). «Geografia eclesiástica», in Carlos Moreira Azevedo (dir.) *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores, 294-306.
- « – » (1993). «O cerimonial da entrada dos bispos nas suas dioceses: uma encenação de poder (1741-1757)», *Revista de História das Ideias*: 15, 117-146.
- Pereira, Paulo (2003). *De Aurea Aetate. O coro do convento de Cristo em Tomar e a simbólica manuelina*. Lisboa: IPPAR.
- Rodrigues, Dalila (2009). *A pintura num século de exceção, 1450-1500*. Fubu Ed., [s.l.].
- Silva, Ana Cristina Nogueira da; Hespanha António Manuel, (1992). «A identidade portuguesa», in José Mattoso (dir.) *História de Portugal*, vol. IV, *O Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Simões, J.M. dos Santos (2010). *Azulejaria em Portugal no século XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Tellechea Idígoras, J. Ignacio (1997). «El obispo ideal según el Concilio de Trento», in Cesare Mozzarelli e Danilo Zardin (eds.), *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni, 207-223.
- Visceglia, Maria Antonietta (2002). *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*. Roma: Viella.
- Visceglia, Maria Antonietta, Brice Catherine (eds.) (1997). *Cérémonial et rituel à Rome (XVIe-XIXe siècle)*. Rome : École Française de Rome.

**ABORDAGEM AO «TECNOLOGISMO»: TECNOLOGIA
E RELIGIÃO NO PORTUGAL DA REGENERAÇÃO**
AN APPROACH TO «TECNOLOGISM»: TECHNOLOGY AND
RELIGION IN PORTUGAL'S REGENERAÇÃO

HUGO SILVEIRA PEREIRA

hugojose.pereira@gmail.com

Centro Interuniversitário de História das Ciências e da Tecnologia
(Universidade Nova de Lisboa)

Institute of Railway Studies (University of York)

Financiado por Fundos Nacionais Ref.^a SFRH/BPD/95212/2013

ORCID: 0000-0002-7706-2686

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 28/11/2017

Resumo:

Na segunda metade do século XIX, Portugal investiu em diversas soluções tecnológicas para modernizar diferentes setores da sociedade, sendo o caminho-de-ferro uma das mais imponentes inovações. Além dos benefícios materiais que trouxe em termos de velocidade e capacidade de transporte, a ferrovia desempenhou ainda um importante papel simbólico, como representação indisputada de modernidade, progresso e civilização. Neste artigo, pretendo demonstrar que o sentimento de sublime provocado pela locomotiva a vapor assumiu igualmente contornos religiosos, de religião implícita (tecnologismo), que contribuíram para cimentar a

implementação da ferrovia e dos seus principais agentes tecnológicos na sociedade nacional.

Palavras-chave:

Tecnologismo, religião implícita, technical fix, determinismo tecnológico, sublime tecnológico.

Abstract:

On the second half of the 19th century, Portugal invested in different technological solutions to modernize some of the sectors of Portuguese society. The railway was one of the most visible innovations. Besides the material improvements in terms of speed and freight capacity, the railway took a leading symbolic role as representative of modernization, civilization and overall progress. In this paper I argue that the feeling of technological sublime brought about by the steam locomotive was also characterized by religious traits of an implicit religion (technologism), which contributed to the process of implementation of the railroad itself, and also to enhance the relevance of its technological agents in the Portuguese society.

Keywords:

Technologism, implicit religion, technical fix, technological determinism, technological sublime.

Introdução

Estudos recentes têm demonstrado a importância do *technical fix*⁽¹⁾ na sociedade portuguesa na segunda metade do século XIX (Macedo 2009; Saraiva 2007), à semelhança do que acontecera noutras nações europeias e norte-americanas (Kohlrausch, Trischler 2014; Adas 2006; Nye 1999) e também nas colónias ultramarinas (Headrick 1981; Mrázek 2002).

(1) Uso de soluções tecnológicas para resolver problemas políticos, sociais e económicos (Ross 1980).

Ao longo do período, diversas soluções tecnológicas introduziram melhorias nas vidas dos Estados, constituindo também oportunidades de negócio para os capitalistas e um espaço para os engenheiros aplicarem os seus conhecimentos: a máquina a vapor aumentou a produtividade fabril; o telégrafo permitiu aos governos estender a sua malha administrativa; o caminho-de-ferro introduziu velocidades e capacidades de transporte nunca vistas.

Além da sua importância material, estas tecnologias foram também relevantes pelo seu impacto simbólico. Fábricas, telégrafos, caminhos-de-ferro eram a bitola pela qual se media o valor civilizacional das nações (Adas 1989: 134), representavam o progresso (Saraiva 2007: 265-266) e incutiam um sentimento de sublime, como símbolo máximo do engenho humano (Kasson 1976: 162-180). Aliás, mais do que sublime, a tecnologia suscitava reações de índole quase religiosa, como se de uma fé se tratasse: o tecnologismo (ou misticismo tecnológico, nas palavras de Stahl 1999: 30-33), a crença no poder da tecnologia para mudar e melhorar a sociedade humana⁽²⁾.

Com isto não pretendo afirmar que o tecnologismo se apresentou *tout court* como uma nova religião, desde logo porque não surgiram novos dogmas ou organizações religiosas. Contudo, seguindo o trabalho de Pels (2013: 236-237), defendo que as promessas da tecnologia de transcender as limitações humanas induziram mais do que uma mera tecnofilia; incitaram um sentimento de crença e devoção semelhante ao religioso e levaram ao surgimento de uma *religião implícita* ou *civil/secular*, com um conjunto próprio de símbolos e rituais não-excessivamente funcionalistas, partilhados por uma comunidade de fiéis (Nesti 1990: 432; Pärna 2009: 58-59; Roy 1981: 3; Stahl 1999: 3-5).

Neste artigo, analisarei como, entre as elites tecnocráticas do Portugal da Regeneração, a implementação da tecnologia incorporou características normalmente atribuídas a devoções religiosas. Focarei a atenção numa tecnologia em particular, o caminho-de-ferro, uma vez que foi no século XIX o veículo mais comum do sublime tecnológico (Kasson 1976: 172), imagem de progresso por excelência (Marx 1994: 244) e, em Portugal, «elemento central da política de fomento industrial da Regeneração [e] base do novo protagonismo assumido pelos engenheiros portugueses» (Diogo 1994: 127). A ferrovia era, portanto, aquilo que Bolter (1984: 15-42)

(2) Segui a definição do *Oxford Living Dictionaries* (en.oxforddictionaries.com).

chama de *defining technology*, isto é, uma tecnologia que reformula a relação do ser humano com a natureza e que deixa uma marca na economia, na política e na cultura de uma civilização. Espero com este estudo criar um modelo que permita partir para uma análise mais ampla da relação entre religião e tecnologia na sociedade nacional oitocentista.

Tecnologia e religião: definição dos objetos

Vários investigadores têm analisado as diversas interações entre religião e tecnologia: como ambas influenciaram e se adaptaram mutuamente (Thompson 2009); como a religião usou a tecnologia para espalhar as suas doutrinas (Abreu 2013); como esta deve obedecer a preceitos ético-religiosos (George 2006: 36; Roy 1981: 1-2); entre outras.

Como referi, o meu propósito não passa por estas abordagens, mas sim por analisar como no Portugal da Regeneração a tecnologia assumiu contornos de religião implícita, usando o caminho-de-ferro como exemplo.

Para tal, o primeiro passo é definir religião e tecnologia. O *Dicionário Priberam* define «religião» como o culto prestado a uma divindade por uma comunidade que segue uma determinada regra, e, por extensão, uma doutrina/crença associada a esse culto; já «tecnologia» significa a «aplicação do conhecimento técnico e científico para fins comerciais e industriais», ou o «conjunto dos termos técnicos de uma arte ou de uma ciência»⁽³⁾.

Diferentes investigadores oferecem noções mais elaboradas. Headrick (2010: 3) define tecnologia como todas as formas pelas quais o Homem utiliza os materiais e energia do ambiente para os seus próprios usos, além daqueles que consegue desempenhar com o seu corpo. George (2006: 3-14) identifica tecnologia com engenharia, acrescentando que se trata da aplicação sistemática de uma técnica para resolver um problema, tendo em vista fins industriais e comerciais ou, mais latamente, o benefício da Humanidade. Quanto a religião, Durkheim (2001: 46) define-a como um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a elementos sagrados que unem numa só comunidade todos aqueles que a elas aderem. George (2006: 3-14) encara-a como uma projeção das emoções humanas,

(3) Ver *Dicionário Priberam* (www.priberam.pt/dlpo).

com o objetivo de criar um ritual e de racionalizar a existência de uma divindade. O conceito de projeção encontra émulo também na tecnologia, se, na esteira de Horuzhy (2001: 74), considerarmos as ferramentas tecnológicas como projeções dos órgãos e dos membros do ser humano.

As definições de tecnologia são suficientes para os meus objetivos; mas, no caso da religião, mais do que definições, interessam-me sobretudo as suas características básicas, para poder determinar até que ponto a tecnologia ferroviária as replica. Aliás, George (2006: 14) entende mesmo que as tentativas mais bem-sucedidas de definir religião passam por identificar os seus principais atributos.

Ainda para este autor, a característica basilar da religião é a crença em algo superior ao ser humano, com o qual se estabelece uma aliança, mas com a ressalva de que o Homem tem supremacia sobre qualquer outro ser terreno, o que aliás é também garantido por uma visão antropocêntrica e antropomórfica da fé (ver também Horuzhy 2001: 64-66 e 75; Stahl 1999: 90; Strong 1991: 171). Tem como objetivo racionalizar o Universo e aproximar o Homem da perfeição divina, no sentido de transcender a fragilidade humana. Para tal, oferece sensações de onnipotência, de omnipresença, de êxtase, de devoção e de reverência, além de garantias de infalibilidade, de salvação e de um futuro melhor⁽⁴⁾. Tem a sua origem num evento primacial que agrega seguidores (George 2006: 119) que manifestam a sua adesão através de uma expressão comunal. Disto resulta a formação de uma comunidade que partilha emoções, direitos e deveres e que persiste mesmo que não reunida fisicamente (Durkheim 2001: 164; George 2006: 14 e 107). Os valores e crenças da comunidade são definidos em documentos de autoridade (George 2006: 121), encriptados numa linguagem própria e mística (Stahl 1999: 3, 79 ss. e 125) e incutidos pela repetição de discursos e representações (Horuzhy 2001: 70-71). São difundidos por profetas carismáticos, eles próprios alvo de culto (Roy 1981: 36; Stahl 1999: 31-32, 85 e 91), e por um conjunto de *especialistas* com rituais arcanos (Noble 1997: 15-16). Ambos os grupos asseguram uma hierarquia na relação com a entidade superior (Horuzhy 2001: 72; Stahl 1999: 20 ss.), mas, por vezes, caminham em direções divergentes,

(4) Cf. George 2006: 19 e 83-87; Jhally 1989; Noble 1997: 15-66, 22, 28 e 196; Pärna 2009: 56-59; Pels 2013: 237; Roy 1981: 57 e 61; Stahl 1999: 32 e 39; Stollow 2013: 5-6 e 11; Strong 1991: 171; Szerszynski 2009: 37-38; Thompson 2009: X-XI; Vries 2001: 29; Witte 2013: 63 e 81.

formando novas correntes, reputadas de heréticas por aqueles que se consideram detentores da ortodoxia (Roy 1981: 37).

Como mostrarei nas secções seguintes, a implementação da tecnologia ferroviária em Portugal e nas suas colónias ao longo da Regeneração assumiu alguns destes traços, o que me permitirá estabelecer um princípio de relação entre tecnologia e religião, sobretudo ao nível das elites tecnocráticas nacionais da época.

Portugal e a revelação do caminho-de-ferro

A construção ferroviária em Portugal iniciou-se em 1853, no troço entre Lisboa e Santarém (Alegria 1990: 245). Nas colónias, as obras começaram em 1881 em Goa (Pereira 2015: 250) e em 1886 em Angola (Marçal 2016: 236). Até final do século, a rede cresceu até atingir 2500 km no Continente (Valério 2001: 373) e 1750 km no Ultramar (Portugal 1913).

Este processo histórico teve a sua origem várias décadas antes. O momento primacial, que marca o início da constituição da comunidade de crentes na ferrovia, remonta aos anos 1820. No parlamento, dois anos depois da inauguração do primeiro caminho-de-ferro em Inglaterra, reconhecia-se que «o mundo civilizado apresenta uma nova face [com] novos carros, que sobre caminhos-de-ferro rodão por si mesmos, sem auxilio de motor vivente!»⁽⁵⁾. Contudo, à época, as vozes descrentes da capacidade de Portugal se dotar de ferrovias eram claramente maioritárias (Pereira 2012a: 82-83).

A situação começou a alterar-se na década seguinte. Na sequência da guerra civil, muitos dos partidários de D. Pedro exilaram-se em Inglaterra, onde contactaram de perto com o sublime do caminho-de-ferro. Um desses homens, Faustino da Gama, recordava ao parlamento: «eu que vi lançar o primeiro caminho-de-ferro em Inglaterra [...], sei que as vantagens d'elles provenientes são incalculáveis»⁽⁶⁾.

Em 1839, um grupo de intelectuais portugueses reunidos na Sociedade Escolástico-Filomática continuou a publicitar a necessidade de modernizar o país, defendendo uma revolução civilizadora, pelo

(5) *Diario da Camara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 6.3.1827: 527.

(6) *Diario da Camara dos Deputados (DCD)*, 2.5.1855: 32.

progresso intelectual, que, em conjugação com o Cristianismo, deveria definir a política do século XIX⁽⁷⁾.

Na década de 1840, na sequência da falhada revolta de Torres Novas, uma nova vaga de exilados arribou a Paris, onde frequentou o curso de Engenharia da Escola de Pontes e Calçadas. No âmbito desta formação, os jovens engenheiros lusos contactaram com as infraestruturas ferroviárias francesas e com o saint-simonismo, uma ideologia criada nos finais do século XVIII pelo conde francês Saint-Simon, que defendia a construção de vastas redes de transporte, sob supervisão de uma elite tecnocrata, para fomentar a circulação. Na década de 1830, o engenheiro gaulês Chevalier, seguidor do *profeta* Saint-Simon, tornou aquelas malhas de comunicação – e, em especial, o caminho-de-ferro – um fim em si, a personificação do progresso (Laak 2010: 27; Macedo 2009: 117-119; Vleuten 2006: 289-290). Um seu camarada, Perdonnet, alinhava pelo mesmo diapasão e, em relação ao caminho-de-ferro, considerava-o «um dos mais poderosos meios de civilização» (*apud* Esteves 1938: 15). O saint-simonismo (tal como o positivismo de Comte ou o socialismo utópico de Proudhon) assumiu-se como um evangelista da religião da tecnologia e um apóstolo da figura do engenheiro que a aplicava (Noble 1997: 155 e 164-171).

Os jovens portugueses que estudaram na Escola de Pontes e Calçadas e que viriam a aplicar o fontismo ao longo da segunda metade do século XIX assimilaram bem esta ideologia. Adquiriram não só os conhecimentos necessários ao estabelecimento de caminhos-de-ferro, mas sobretudo a noção de que a tecnologia representava o progresso e era a melhor forma de ultrapassar as limitações das capacidades humanas e de *regenerar* a nação. Tal como qualquer bom saint-simonista, abraçaram um determinismo tecnológico, a crença de que o progresso social é induzido pela inovação técnica, que, por sua vez, segue um curso inevitável (Smith 1994: 38).

Regressados a Portugal em finais da década de 1840, estes técnicos começaram a espalhar o ideário saint-simonista. Em 1850, n' *O Atheneu*, um jornal criado por muitos dos ex-alunos de Paris, podia ler-se que Portugal era um país subdesenvolvido, que seria eliminado da lista de estados civilizados se não aplicasse os preceitos da ciência e da técnica

(7) *O Cosmorama*, n.º 1 (4.1.1840): 3.

aos seus interesses materiais⁽⁸⁾. Lobo d'Ávila, um dos assíduos colaboradores do jornal e futuro elemento da elite tecnocrata da Regeneração (Pereira 2016b), dedicou alguns textos ao caminho-de-ferro, considerando-o imprescindível para Portugal: com uma ferrovia (e uma união aduaneira com Espanha), Lisboa «volveria aos seus antigos tempos [e] seria o emporio d'um vasto commercio»⁽⁹⁾. Sensivelmente pela mesma altura, no parlamento, o deputado Casal Ribeiro afirmava que «a questão do caminho-de-ferro é para nós uma questão de vida ou de morte, porque elle é o mais poderoso incentivo que ha de dar energia á nossa agricultura, á nossa industria, á riqueza nacional»⁽¹⁰⁾. O *technical fix* era encarado como algo de infalível e garante de um futuro melhor para o país. Já os engenheiros assumiam-se como «self-anointed priesthood of the new era» e únicos promotores da promessa de transcendência tecnológica (Noble 1997: 164, 187 e 409). O carácter antropomórfico da crença estava também presente nos discursos da época. O médico Abílio Costa, por exemplo, esclarecia que «os caminhos-de-ferro são no corpo social o que são as arterias n'um corpo animal, levam a vida e nutrição a todas as partes, e animam todos os órgãos do corpo»⁽¹¹⁾.

De entre os engenheiros/*profetas* dos caminhos-de-ferro nacionais, o destaque vai, claramente, para Fontes Pereira de Melo. Ainda antes de enveredar por uma carreira política, Fontes já aderira ao saint-simonismo quando, em 1849, falava de uma «cruzada civilizadora» proporcionada pela máquina a vapor, o caminho-de-ferro e o telégrafo (Melo 1849). Mais tarde, como presidente do conselho de ministros e ministro da Fazenda e das Obras Públicas, esteve presente nos principais palcos de decisão em momentos fulcrais da evolução da rede ferroviária: nos primeiros tempos em que era necessário agregar crentes em torno da ferrovia; em inícios da década de 1870, logo após um período em que a fé no caminho-de-ferro foi posta em causa; e na década de 1880, nos anos de maior expansão da malha férrea. Envolveu-se na contratação de quase todas as linhas da rede portuguesa, intervindo também na gestão da construção e exploração de algumas delas. No parlamento, lugar central de avaliação das medidas governativas (Bastien, Cardoso 2009: 41-42), Fontes foi o

(8) O *Atheneu*, n.º 1 (6.1.1850): 3.

(9) Id., n.º 47 (24.11.1850): 369-371; n.º 49 (8.12.1850): 385-387.

(10) *DCD*, 26.5.1852: 31.

(11) *Diario de Lisboa* (DL), sessão da câmara dos deputados de 3.5.1864: 1402.

mais assíduo interveniente em debates sobre caminhos-de-ferro (Pereira 2012a: anexo 24). Contribuiu para a formação de uma retórica subjacente ao tecnologismo ferroviário com intervenções marcantes, que ficaram para a posteridade, particularmente quando explicou que «acima do cavallo, da diligencia está o tramway, e acima d'este está a locomotiva, e acima de tudo está o progresso»⁽¹²⁾ (Mónica 1996).

As promessas dos tecnocratas nacionais foram arrebanhando crentes entre as elites ilustradas da nação, que, até final do século XIX, assistiram à abertura de cinco linhas diretas entre Lisboa, Porto e Espanha e diversas outras vias-férreas que serviam apenas localidades lusas (Alegria 1990: 239-293). Até Alexandre Herculano, que, no início da década de 1850, duvidava da capacidade regeneradora do caminho-de-ferro (Mónica 1996), volvidos dez anos, já considerava «a machina de vapor [...] um dom do ceo, um instrumento de progresso legitimo, uma fonte de commodos e gozos para o genero humano» (*apud* Pato 1866: XXI). O próprio Chevalier contribuiu para a mensagem de progresso ao afiançar, em 1865, que, com o caminho-de-ferro e graças à sua situação geográfica, «le Portugal est destiné à devenir un des agents plus utiles de la grandeur et de la richesse collectives de l'Europe tout entière» (*apud* Macedo 2009: 123-124).

Em meados da década de 1870, quando os governos portugueses decidiram transferir o fontismo para as colónias, a conotação religiosa saiu reforçada. Considerando o estado praticamente intocado de África, os engenheiros e africanistas reunidos na Sociedade de Geografia asseveravam que a introdução da locomotiva na paisagem colonial operaria um autêntico milagre⁽¹³⁾, semelhante à «vara milagrosa de Moisés» (*apud* Marçal 2016: 240). Esta comparação é particularmente reveladora, se nos lembramos que a atribuição simbólica de poderes sobre-humanos a objetos inanimados é típica de discursos religiosos (Pärna 2009: 61).

Engenheiros: o novo clero tecnológico

Os engenheiros foram um dos protagonistas da Regeneração, já que eram quem detinha o *know-how* para realizar a política de melhoramentos materiais do fontismo (Diogo 1994). Como especialistas, dominadores

(12) Id., 7.12.1865: 2805.

(13) *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa (BSGL)*, n.º 3 (1882): 143-170.

da tecnologia e conhecedores dos seus poderes, fomentavam o culto da *expertise* e, no âmbito do tecnologismo, desempenhavam o papel de clérigos e profetas (Pärna 2009: 58).

Na comunidade que formavam, partilhavam os mesmos entusiasmos em relação à tecnologia, bem como a mesma noção de progresso, já que todos tinham praticamente o mesmo percurso formativo (na Escola do Exército e, eventualmente, em instituições estrangeiras) e o mesmo espírito de corporação (Diogo 2003; Macedo 2009: 9-15). Aliás, a própria tecnologia é coletivista: exige e proporciona arregimentação, estandarização e planeamento coletivo (Roy 1981: 33). Assim, os laços e valores nucleares entre os seus membros eram naturalmente mais fortes, o que levava à formação, ainda que implícita, de um conjunto coerente de crenças e de rituais (Stahl 1999: 19).

Como referi, a religião e os seus profetas retiravam as suas doutrinas de documentos de autoridade. O mesmo se passava com o tecnologismo e seus vates. Os ensinamentos de Chevalier, por exemplo, eram amiúde usados no parlamento, de tal modo que o francês se tornou o autor mais citado nos debates sobre economia e finanças (Bastien, Cardoso 2009: 47). Os engenheiros portugueses recorriam também à autoridade de Perdonnet e do seu *Traité Élémentaire des Chemins de Fer*, um «livro que toda a gente conhece, e que gosa de uma justa celebridade», de tal modo que «toda a gente que lê *Perdonnet* supõe-se logo engenheiro» – referia Andrade Corvo⁽¹⁴⁾. Tratava-se de um manual em dois tomos com mais de mil páginas, que ensinava os engenheiros a gerir o problema ferroviário do ponto de vista técnico, económico, jurídico e político, e que baseava o programa da cadeira de caminhos-de-ferro na Escola do Exército (Macedo 2009: 69). A partir da sua tiragem de 1865, o tratado beneficiou pessoalmente a aura de profeta associada a Fontes, já que Perdonnet lembrava e lamentava que, em Portugal, «on ne cite que M. Fuentès parmi les hommes politiques qui se sont occupés de la construction des chemins de fer» (Perdonnet 1865: 63). No parlamento, a autoridade do francês era usada sempre que um deputado pretendia fazer valer a sua opinião técnica. Contudo, e tal como acontecia com textos de cariz religioso, as interpretações em relação a documentos canónicos podiam divergir. Não punham em causa a crença, mas davam-lhe outros sentidos. O mesmo acontecia com o tratado tecnológico de Perdonnet, que podia

(14) DL, sessão da câmara dos deputados de 6.5.1867: 1417.

ser citado para suportar opiniões opostas. Numa ocasião, o deputado Teixeira Vasconcelos indicava que uma sua opinião lhe fora «inspirada também pelo auctor que o meu antigo amigo, o sr. Carlos Bento, citou em sentido opposto. Adquiri-a lendo Perdonnet. Já disse o sr. ministro da fazenda [Fontes] que = também tinha um Perdonnet que lhe era favoravel =, eu tenho um outro, de modo que são já tres Perdonnets»⁽¹⁵⁾.

Os engenheiros portugueses não se limitaram a seguir o cânone de Perdonnet e criaram eles próprios os seus documentos de autoridade, que tanto resultavam de trabalhos práticos realizados nos caminhos-de-ferro nacionais, como de especulações teóricas sobre novas linhas a assentar. Incluem-se na primeira categoria os relatórios de João Crisóstomo (Sousa 1915-9) ou de Canto e Castro (Mascarenhas 1862) sobre as suas gestões das linhas do Leste e do Sul; e, na segunda, os trabalhos de Costa Serrão sobre a rede a construir em Angola (Serrão 1900), ou de Xavier Cordeiro sobre a teoria e prática de caminhos-de-ferro de bitola (distância entre carris) estreita, destinados a vencer relevos irregulares de forma económica (Cordeiro 1880). Este último tem a particularidade de ter resultado de uma viagem/*peregrinação* de aprendizagem ao estrangeiro, uma prática que se tornou comum entre os engenheiros nacionais ao longo da segunda metade do século XIX e que não só lhes permitia adquirir novos conhecimentos, como também beber diretamente da fonte de autoridade de contextos internacionais (Matos, Diogo 2007).

Além destas obras, muitas mais foram redigidas, tanto avulso como também na *Revista de Obras Publicas e Minas*, o periódico mensal editado desde 1870 pela Associação de Engenheiros Civis Portugueses, que publicou diversos «relatórios e estudos, com o objectivo de constituir um repositório da memória das realizações e dos avanços científicos e tecnológicos do país» (Rodrigues 1999: 81) e fomentar o debate entre a classe⁽¹⁶⁾. Criou-se, assim, um sistema que mantinha a comunidade de engenheiros ligada, mesmo quando fisicamente não reunida.

Além de estimular a discussão técnica, estas publicações criavam um *corpus* escrito que repetia e difundia a representação do progresso e, ao mesmo tempo, colocava os engenheiros como elementos essenciais desse ideário. Tal como o clero se assumia como indispensável na relação com a divindade, os engenheiros arrogavam-se fulcrais para estabelecer a

(15) Id. 12.12.1865: 2851.

(16) *Revista de Obras Publicas e Minas*, n.º 1 (1870): 1-2.

ponte com a tecnologia. A linguagem usada naqueles textos solidificava este papel. O palavreado usado não estava ao alcance de todos e carecia dos seus próprios autores para a sua correta interpretação (Stahl 1999: 30-33). Os detalhes técnicos incompreensíveis só contribuíam para aumentar a aura da tecnologia apresentada (Saraiva 2007: 267) e ainda para vincar a diferença em relação aos que não pertenciam ao *novo clero*: numa discussão parlamentar em 1854, o já citado Lobo d'Ávila apontava ao não-técnico marquês d'Ávila «que o illustre deputado não tem obrigação de saber isto [detalhes técnicos do contrato da linha do Sul], porque creio que tem viajado mais como amador do que como homem de arte»⁽¹⁷⁾.

O êxtase das inaugurações

A aura da tecnologia consubstanciava-se nas inaugurações, constituindo elas próprias momentos de batismo. Eram eventos primordiais na expansão e no fortalecimento da fé no caminho-de-ferro: celebravam o papel dos engenheiros na nova nação que estes vinham construindo e erguiam pontes entre as comunidades de peritos e de cidadãos comuns, que assistiam a um momento para o qual não careciam de um *know-how* específico para apreciar. Aliás, o sublime do momento era tanto maior quanto menor formação tivesse o espetador (Saraiva 2007: 267). Ao contrário dos engenheiros, que percecionavam a tecnologia e o seu sublime de um ponto de vista racional e técnico, os espetadores comuns percebiam sobretudo a magia do caminho-de-ferro, o que fomentava o seu potencial religioso (Witte 2013: 81).

Considerando que, por norma, os utilizadores anseiam por ser maravilhados e arrebatados por novas tecnologias (Jhally 1989), as inaugurações assumem no contexto deste estudo uma particular importância, especialmente junto da comunidade de utilizadores. Estes eventos contavam, por vezes, com a presença dos monarcas, o que contribuía para o seu carácter religioso. Em 1882, durante a inauguração da linha da Beira Alta, o jornalista polaco Bronislaw Wolowski, que cobriu o evento, relatou como os beirões conservavam o culto da realeza e consideravam o monarca como um ser quase sobrenatural, ajoelhando-se e descobrindo a cabeça à sua passagem (Wolowski 1883). O sublime da tecnologia

(17) DCD, 1.8.1854: 22.

aliava-se, assim, ao caráter quase sobrenatural da realza para fortalecer o jaez religioso das cerimónias das inaugurações.

Era também nestes festejos que a presença da religião tradicional era mais vincada, pois não havia inauguração que não contasse com a bênção do bispo da diocese local, assim ligando de uma forma expressa a religião à tecnologia – veja-se a ação do prelado de Coimbra na bênção das locomotivas que haveriam de operar na linha da Beira Alta (Wolowski 1883). Passava-se dessa forma a mensagem de que até o mais poderoso meio de transporte alguma vez inventado pelo ser humano carecia da aprovação divina ou era uma concretização da energia divina materializada na existência humana (Modern 2013: 191). Por outro lado, a Igreja demonstrava abertura aos novos progressos da época e sugeria que religião e tecnologia não eram contrárias, mas sim inseparáveis e simbióticas (Nye 1999: 57). Numa altura em que a Igreja parecia cercada por uma hoste de inimigos (cientismo, liberalismo, radicalismo, etc.), importava-lhe mostrar que não havia um conflito evidente entre a religiosidade e as novas tecnologias (Thompson 2009: 5 e 8): o caminho-de-ferro era uma invenção nobre que disseminava o progresso e o Cristianismo (Adas 2006: 120).

As manifestações de cariz eminentemente religioso não se esgotavam na presença do clero. Ações de caridade durante as inaugurações, como a praticada por D. Luís e D. Maria Pia na abertura da linha do Tua, em 1887 (Cordeiro, Pereira 2017: 161-162), serviam o mesmo fito. As próprias estações eram assemelhadas às avoengas catedrais e construídas com os mesmos detalhes de imponência (grandes arcos, espaços amplos, vitrais) para atuar como lugares de difusão do progresso (Deiss 2013: 36; Löfgren 2008: 336; Peters 2013: 36 ss.). Como explica Pinheiro Chagas, «cada época tem os monumentos que a simbolizam; a idade média tem as igrejas e os mosteiros; o século passado os paços dos reis e os palácios dos cortezãos (sic); a nossa época as estações dos caminhos-de-ferro [...] o templo do progresso material» (*apud* Abragão 1956: 65).

A par de elementos religiosos, encontra-se também nos discursos das inaugurações uma mensagem de índole moral, sobretudo no contexto colonial, onde, além de operar um milagre, se esperava que o caminho-de-ferro atuasse como um «desinfetante e um purificador moral» que erradicava a ignorância e o vício (*apud* Marçal 2016: 240). Durante e após a construção, a ferrovia espalharia ainda a «oração do trabalho», que contribuía para a civilização e educação do negro e para o aproximar

d'«o homem da Providencia que o criou»⁽¹⁸⁾. Em suma, a tecnologia era imbuída de valores morais e fundia objetivos práticos com regeneração espiritual (Nye 1999: XIII e XX).

As inaugurações eram momentos de ignição do progresso e de fé para os seus novos utilizadores e, nos anos seguintes, o caminho-de-ferro imiscuiu-se no dia-a-dia de uma parte da população portuguesa. Até 1900, uma média anual de 4,4 milhões de pessoas usou as linhas metropolitanas, viajando a velocidades médias de 30 km/h, o quántuplo do praticado até então pelos meios convencionais (Pereira 2012b: 35-36). Já os produtores e expedidores nacionais enviaram em média 1,2 milhões de toneladas/ano (Valério 2001: 372-373). Nas colónias, a velocidade e os números eram sensivelmente mais baixos (médias anuais de 310 mil passageiros e 186 mil toneladas de mercadorias⁽¹⁹⁾), mas evidenciavam igualmente a formação de uma comunidade de utilizadores.

Esta expansão e normalização do uso do caminho-de-ferro assemelha-se à expansão e normalização do sentimento religioso (George 2006: 7; Jhally 1989; Noble 1997: 409-410). Por outro lado, a difusão da nova tecnologia entre a comunidade de utilizadores foi também promovida por uma outra tecnologia, de revelação igualmente religiosa: a fotografia (Modern 2013: 202-203), que ilustrava ícones ferroviários em contraste com paisagens inóspitas, junto de figuras humanas minúsculas, enaltecendo o sublime da obra e o engenho dos seus executores (Macedo 2009: 311-314).

Contudo, não podemos esquecer que apenas uma minoria da população nacional tinha acesso ao caminho-de-ferro (Silveira *et al.* 2011: 45) e à sua publicitação nos jornais. Além disso, as fontes só permitem demonstrar que o inculcar do tecnologismo entre os populares se manifestava somente nas inaugurações, não se podendo inferir se este sentimento de devoção e êxtase se prolongava entre a comunidade de utilizadores para lá destes momentos, ou se acompanhava o comportamento das elites tecnocratas nacionais.

(18) *BSGL*, n.º 3 (1882): 143-170.

(19) Nas linhas de Lourenço Marques, Ambaca e Mormugão, Arquivo Histórico Ultramarino, liv. 927 1N, mçs. 2526 1B, 2756 1B e pç. 299 1H.

Provas de fé: o caminho-de-ferro posto em causa

Apesar das expectativas criadas, os prometidos retornos do investimento ferroviário tardavam em aparecer. Adicionalmente, sempre que as companhias concessionárias passavam por dificuldades financeiras, exigiam apoios do erário público, que invariavelmente os cedia. Contudo, a fé no caminho-de-ferro professada por engenheiros e políticos nacionais manteve-se praticamente inabalável durante toda a segunda metade de Oitocentos. Exceto durante um curto período na década de 1860, parar a construção nunca foi uma hipótese viável, já que se entendia que «peiorarão as nossas circunstancias economicas se não se fizerem todas as grandes arterias de que o paiz carece»⁽²⁰⁾. Perante a tibieza dos resultados financeiros alcançados, argumentava-se que «nada d'isto [...] é razão para desanimo, porque as vantagens dos melhoramentos que a viação acelerada promove não se avaliam só pelos lucros da exploração, mas principalmente pelo engrandecimento, pela prosperidade, pela civilização que levam ás regiões que atravessam» (*apud* Dinis 1915-9: vol. 4: 393-490). Mesmo que as bem-aventuranças ferroviárias tardassem, a aposta no caminho-de-ferro devia continuar; o seu poder de sedução mantinha-se intacto, uma vez que ele devia atingir fins mais transcendententes – o progresso – do que meramente acelerar e aumentar a capacidade do transporte ou remunerar os capitais (públicos e privados) investidos (Noble 1997: 198 e 408). Apesar de os factos de algum modo mostrarem que o investimento não iria trazer os melhoramentos prometidos, de forma algo irracional, manteve-se a fé no caminho-de-ferro.

Como referi anteriormente, esta crença não foi completa nem perenemente unânime. Alguns homens, incluindo engenheiros que se reuniram no Partido Reformista em meados da década de 1860, começaram a pôr em causa o fontismo e a questionar a «marcha immoderada de um falso progresso» (Menezes 1869: 9; Pereira 2016a: 258-265). A corrente *herética* chegou mesmo a formar governo em finais do decénio e procurou derrubar os ídolos passados, extinguindo o corpo de engenharia civil, reformulando o Conselho Superior de Obras Públicas (responsável pelo planeamento das grandes obras públicas fontistas) e suspendendo a política de melhoramentos materiais (Pereira 2014: 296-297).

(20) *Diario de Lisboa*, sessão da câmara dos deputados de 7.6.1862: 1565.

A reação não se fez esperar, em defesa do tecnologismo e dos seus profetas, assim confirmando que qualquer questionamento à fé tecnológica era considerado irracional e irreverente (Noble 1997: 409-210). Pouco tempo depois da chegada ao poder dos reformistas, dois engenheiros, João Crisóstomo e Lobo d'Ávila, manifestaram ao governo a irracionalidade da sua conduta e a imprescindibilidade dos técnicos para o progresso nacional, sem os quais «em vez da ordem teremos o caos [...], o obscurantismo substituirá o progresso; a barbaria a civilização. Aproximar-nos-hemos a passos de gigante do abismo, que queremos evitar» (Sousa, Lobo d'Ávila 1868: 3-10). A própria retórica dos engenheiros assumia contornos religiosos: a ênfase da salvação era colocada na tecnologia e nos seus executores e tinha como uma única alternativa a perdição, o caos, o obscurantismo, a barbárie e o abismo.

Perante a ineficácia das palavras, os engenheiros portugueses formaram, em 1869, uma organização independente, a Associação de Engenheiros Civis Portugueses, que preservava e continuava o credo tecnológico (Diogo 1994). Uma vez que, por esta altura, muitos empregos e carreiras estavam dependentes da tecnologia, formara-se aquilo que Stahl (1999: 28) chama de *cult of procurement*, que esteve na base da reação dos engenheiros e da formação da Associação.

A ideologia reformista acabou por não subsistir por muito tempo e, no início da década de 1870, foi afastada do poder, substituída por um governo fiel à fé tecnocrata (Pereira 2016a: 265-266). Até final do século, os executivos que se lhe seguiram mantiveram-se leais à agenda desenvolvimentista baseada na tecnologia e procuraram retomar o crescimento da malha ferroviária portuguesa (Pereira 2012a: 117-153).

A crença no caminho-de-ferro era tal que este passou (ou continuou) a ser visto como um fim em si mesmo, chegando a ultrapassar os interesses dos próprios utilizadores que devia servir. Este esquecimento, induzido pelas ilusões do tecnologismo, manifestou-se, no caso nacional, na falta de investimento em estradas, o que limitou o potencial da rede férrea em construção: havia caminhos-de-ferro, mas muitas gares não eram facilmente acessíveis (Alegria 1990: 156-63). Além disto, as povoações mais distantes das linhas, sem estradas, não tinham como chegar às estações, um problema que atingia cerca de 65% da população portuguesa em finais do século (Silveira *et al.* 2011: 45). Mantendo o vocabulário religioso, podemos afirmar que os tecnocratas portugueses cometeram o pecado

da tecnoluxúria (Tamari 1988: 101), a vontade de acumular instrumentos tecnológicos e de os comparar à felicidade, à segurança ou ao progresso.

De qualquer modo, a opção de parar a construção não mais foi posta em equação. Sem embargo de o crescimento da rede ter desenvolvido o setor dos transportes nacional, o esforço do Estado para suportar o investimento contribuiu para o descalabro financeiro dos anos 1890, uma vez que o crescimento da economia e da receita pública não acompanhou o aumento das despesas. Porém, nem a bancarrota pôs fim ao tecnologismo ferroviário. Em finais da década, o ministro das Obras Públicas, Elvino de Brito, mostrava-se contrário à «opinião d'aquelles que julgam absolutamente impossivel, nas actuaes circumstancias do thesouro, a construcção de novas linhas ferreas pelo estado» (Portugal 1898: 5) e aprovava um plano de rede que, se construído, mais do que duplicaria a extensão da rede existente (Alegria 1990: 299).

Stahl (1999: 25 e 30-33) e Noble (1997: 198) explicam que, para os devotos do *technical fix*, o misticismo tecnológico é infalsificável e nenhum fracasso ou desilusão abala a sua fé (mito da infalibilidade da tecnologia); os aspetos técnicos da prática tecnológica são os únicos que contam, são a única solução, uma vez que o problema é técnico. No caso português, tanto continental como colonial, o problema percebido era de facto técnico – a incipiência dos transportes –, já que, do ponto de vista económico, entendia-se que o território nacional dispunha dos recursos naturais necessários para se desenvolver (Alexandre 1995: 40; Pereira 2012a: 55-66). A própria formação académica dos dirigentes nacionais fomentava esta perceção do país como um problema e a ciência (economia política e engenharia) como a solução (Cardoso 2006; Macedo 2009: 115 ss.).

Conclusão

Ao longo deste artigo mostrei como a implementação do caminho-de-ferro em Portugal assumiu junto das elites técnicas e políticas nacionais contornos de religião implícita, a que chamei de tecnologismo. A locomotiva, pelo seu impacto visual e sonoro e pelas velocidades que praticava (estonteantes para a época), encarregou-se de promover o sublime tecnológico e incutir sentimentos de transcendência dos limites de mobilidade da condição humana e de reverência e espanto perante a nova tecnologia.

Os engenheiros responsabilizaram-se por promover este sublime junto da comunidade de utilizadores, ao apresentarem o caminho-de-ferro como um fim em si mesmo, como sinónimo de progresso e de civilização (independentemente das consequências benéficas que trazia atreladas). Por outro lado, utilizaram-no também em seu benefício próprio, cimentando a sua própria condição social e económica, ao apresentarem-se como os únicos capazes de entender e de utilizar adequadamente os segredos arcanos da tecnologia.

Contudo, o próprio caminho-de-ferro beneficiou desta mistura de práticas religiosas com os aspetos mais práticos da sua construção e operação. Como recorda Witte (2013: 82), os poderes de uma determinada tecnologia não são intrínsecos e são atribuídos por um processo de autenticação religiosa que os investe da autoridade necessária para se afirmar numa determinada sociedade e cultura. No caso português da ferrovia nacional, posso argumentar o mesmo. A réplica de comportamentos de índole religiosa, quer pela própria tecnologia, quer por aqueles que a implementavam, assim como a apresentação do caminho-de-ferro como um garante de desenvolvimento e de um futuro melhor contribuíram para a criação de uma comunidade de crentes/utilizadores mais ampla, que por sua vez facilitou e promoveu a própria expansão dos carris pelo território nacional, a qual foi apenas limitada pela escassez de recursos e não por motivos de estratégia económica, política ou ideológica.

Referências bibliográficas:

- Abragão, F. Q. (1956). *Cem anos do Caminho de Ferro na Literatura Portuguesa*. Lisboa: CP.
- Abreu, M. J. A. (2013). «TV St. Claire», in J. Stolow (ed.), *Deus in Machina. Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham U. Press, 261-280.
- Adas, M. (1989). *Machines as the Measure of Men. Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca: Cornell U. Press.
- « – » (2006). *Dominance by Design: Technological Imperatives and America's Civilizing Mission*. Cambridge: Harvard U. Press.
- Alegria, M. F. (1990). *A organização dos transportes em Portugal (1850-1910). As vias e o tráfego*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos.
- Alexandre, V. (1995). «A África no imaginário político português», *Pennélope*, 15: 39-52.

- Bastien, C.; Cardoso, J. L. (2009). «Uses and abuses of political economy in Portuguese parliamentary debates (1850-1910)», *History of Economic Ideas* 17(3): 41-58.
- Bolter, J. D. (1984). *Turing's Man. Western Culture in the Computer Age*. Chapel Hill: U. North Carolina Press.
- Cardoso, J. L., (org.) (2006), *Portugal como problema*. Lisboa: FLAD.
- Cordeiro, C. C. X. (1880). *Memoria acerca dos caminhos de ferro de via reduzida*. Lisboa: IN.
- Cordeiro, J. M. L., Pereira, H. S. (2017). «A inauguração» in H. S. Pereira (ed.), *A linha do Tua (1851-2008)*. Porto: Afrontamento, 154-169.
- Deiss, R. (2013). *The cathedral of the winged wheel and the sugar beet station. Trivia and anecdotes on 222 railway stations in Europe*. Bona: Herstellung und Verlag.
- Dinis, P. G. S., (ed.) (1915-1919), *Compilação de diversos documentos relativos à Companhia dos Caminhos de Ferro Portuguezes*. Lisboa: IN.
- Diogo, M. P. (1994). «A construção de uma identidade profissional. A Associação dos Engenheiros Civis Portuguezes (1869-1937)». Lisboa: U. Nova de Lisboa. Diss. Dout.
- « - » (2003). «Engenharia e Modernidade. Os Engenheiros Portugueses entre as Obras Públicas e a Indústria», *Boletim da Sociedade Portuguesa de Química*, 88: 13-17.
- Durkheim, E. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford U. Press.
- Esteves, R. (1938). «O Problema Nacional dos Caminhos de Ferro», *Boletim da CP*, 10(107): 113-140.
- George, S. (2006). *Religion and Technology in the 21st Century: Faith in the E-World*. Londres: Information Science Publishing.
- Headrick, D. R. (1981). *The Tools of Empire. Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- « - » (2010). *Power over peoples. Technology, environments, and western imperialism, 1400 to the present*. Princeton: Princeton University Press.
- Horuzhy, S. S. (2001). «The Process of the Deification of the Human Person and Technology in Eastern-Orthodox Christianity», in P. Koslowski (ed.), *Nature and Technology in the World Religions*. Dordrecht: Kluwer Academic, 64-80.
- Jhally, S. (1989). «Advertising as religion: The dialectic of technology and magic» in Angus, L., Jhally, S. (eds.), *Cultural Politics in Contemporary America*. New York: Routledge, 217-229.

- Kasson, J. F. (1976). *Civilizing the machine: technology and republican values in America, 1776-1900*. New York: Grossman.
- Kohlrausch, M., Trischler, H. (2014). *Building Europe on Expertise. Innovators, Organizers, Networkers*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Laak, D. (2010). «Detours around Africa: The Connection between Developing Colonies and Integrating Europe», in A. Badenoch, A. Fickers (eds.), *Materializing Europe. Transnational Infrastructures and the Project of Europe*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 27-43.
- Löfgren, O. (2008). «Motion and Emotion: Learning to be a Railway Traveller», *Mobilities*, 3(3): 331-351.
- Macedo, M. C. (2009). «Projectar e construir a nação. Engenheiros e território em Portugal». Coimbra: Universidade de Coimbra. Diss. Dout.
- Marçal, B. J. N. (2016). «Um império projectado pelo 'silvo da locomotiva'. O papel da engenharia portuguesa na apropriação do espaço colonial africano. Angola e Moçambique (1869-1930)». Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. Diss. Dout.
- Marx, L. (1994). «The Idea of 'Technology' and Postmodern Pessimism» in M. R. Smith, L. Marx (eds.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge: MIT Press, 237-257.
- Mascarenhas, S. C. C. (1862). «Relatorio da exploração do caminho de ferro do Sul de 7 de Agosto a 31 de Dezembro de 1861», *Boletim do Ministerio das Obras Publicas*, 2: 142-147.
- Matos, A. C., Diogo, M. P. (2007). «Bringing it all back home: Portuguese engineers and their travels of learning (1850-1900)», *Journal of History of Science and Technology*, 1.
- Melo, A. M. F. P. (1849). «Introdução», *Revista Militar*, 1(1): 5-19.
- Menezes, S. L. C. (1869). *Relatório apresentado às cortes em 28 de Junho de 1869*. Lisboa: IN.
- Modern, J. L. (2013). «Thinking about Melville, Religion, and Machines That Think», in J. Stollow (ed.), *Deus in Machina. Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 183-211.
- Mónica, M. F. (org.) (1996). *A Europa e nós: uma polémica de 1853*. Lisboa: ICS.
- « - » (1999). *Fontes Pereira de Melo*. Porto: Afrontamento.
- Mrázek, R. (2002). *Engineers of Happy Land: Technology and Nationalism in a Colony*. Princeton: Princeton University Press.
- Nesti, A. (1990). «Implicit Religion: The Issues and Dynamics of a Phenomenon», *Social Compass* 37(4): 423-438.

- Noble, D. F. (1997). *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: A. Knopf.
- Nye, D. E. (1999). *American Technological Sublime*. Cambridge: MIT Press.
- Pärna, K. (2009). «Technophilia: Internet as a Vessel of Contemporary Religiosity» in W. B. Drees (ed.), *Technology, Trust, and Religion. Roles of Religions in Controversies on Ecology and the Modification of Life*. Leiden: Leiden U. Press, 55-74.
- Pato, B. (1866). *Paqueta*. Lisboa: Tipografia Franco-Portuguesa.
- Pels, P. (2013). «Amazing Stories. How Science Fiction Sacralizes the Secular», in J. Stolow (ed.), *Deus in Machina. Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 213-238.
- Perdonnet, A. (1865). *Traité Élémentaire des chemins de fer*. Paris: Garnier Frères.
- Pereira, H. S. (2012a). «A política ferroviária nacional (1845-1899)». Porto: U. Porto. Diss. Dout.
- « – » (2012b). «La vitesse dans les chemins de fer portugais (1851-1892)», *Revue d'Histoire des Chemins de Fer*, 46-47: 25-49.
- « – » (2014). «Instituições e caminhos-de-ferro. Ministério das Obras Públicas, Parlamento e Associação dos Engenheiros Civis Portugueses», *Cultura, Espaço e Memória*, 5: 291-309.
- « – » (2015). «Fontismo na Índia Portuguesa: o caminho-de-ferro de Mormugão», *Revista Portuguesa de História*, 46: 237-262.
- « – » (2016a). «“A marcha imoderada de um falso progresso”: o reformismo, uma impossível alternativa ao fontismo?», *História. Revista da FLUP*, 4(6): 251-268.
- « – » (2016b). «Joaquim Tomás Lobo d'Ávila, conde de Valbom: um homem da Regeneração», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 16: 293-319.
- Peters, J. D. (2013). «Calendar, Clock, Tower» in J. Stolow (ed.), *Deus in Machina. Religion, Technology, and the Things in Between*. New York: Fordham University Press, 25-42.
- Portugal, Ministerio das Obras Publicas (1898). *Actas da comissão encarregada de propor um plano de reorganização dos caminhos de ferro do Estado pelo decreto de 6 de Outubro de 1898*. Lisboa: IN.
- Portugal, Ministerio das Colonias (1913). *Estatística dos Caminhos de Ferro das Colonias Portuguesas de 1888 a 1911*. Lisboa: Tipografia E. Rosa.
- Rodrigues, M. L. (1999). *Os Engenheiros em Portugal*. Oeiras: Celta.
- Ross, B. (1980). «Technical Fix», *Dissent*, N.º Verão.
- Roy, R. (1981). *Experimenting With Truth. The fusion of Religion with Technology, needed for Humanity's survival*. Oxford: Pergamon.

- Saraiva, T. (2007). «Inventing the Technological Nation: the Example of Portugal (1851-1898)», *History and Technology* 23(3): 263-273.
- Serrão, F. M. C. (1900). «Systema ferro-viario de penetração em Africa. Linha do sul de Angola. Missão de estudos (1895-1897)», *Revista de Obras Publicas e Minas*, 367-369: 211-351.
- Silveira, L. E., Alves, D., Lima, N. M., Alcântara, A., Puig, J. (2011). «Population and railways in Portugal, 1801-1930», *Journal of Interdisciplinary History*, 42(1): 29-52.
- Smith, M. L. (1994). «Recourse of Empire: Landscapes of Progress in Technological America» in M. R. Smith, L. Marx (eds.), *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge: MIT Press, 37-52.
- Sousa, J. C. A. (1915-9). «Relatorio sobre os resultados de exploração do Caminho de Ferro de Leste no anno decorrido desde o 1.º de novembro de 1856 até 31 de Outubro de 1857» in P. G. S. Dinis (ed.), *Compilação de diversos documentos relativos à Companhia dos Caminhos de Ferro Portuguezes*. Lisboa: IN, vol. 1, 391-504.
- Sousa, J. C. A.; Lobo d'Ávila, J. T. (1868). *Exposição dirigida pelos conselheiros João Chrysostomo d'Abreu e Souza e Joaquim Thomaz Lobo d'Avila ao Ex.mo Sr. Marquez de Sá da Bandeira presidente do conselho de ministros em nome dos Engenheiros Civis Portuguezes*. Lisboa: Tipografia Franco Portuguesa.
- Stahl, W. A. (1999). *God and the Chip. Religion and the Culture of Technology*. Waterloo: Wilfred Laurier U. Press.
- Stolow, J. (2013). «Introduction», in J. Stolow (ed.), *Deus in Machina. Religion, Technology, and the Things in Between*. Nova York: Fordham University Press, 1-22.
- Strong, D. (1991). «The Promise of Technology Versus God's Promise in Job», *Theology Today* 48(2): 170-181.
- Szerszynski, B. (2009). «The Religious Roots of Our Technological Condition» in W. B. Drees (ed.), in *Technology, Trust, and Religion. Roles of Religions in Controversies on Ecology and the Modification of Life*. Leiden: Leiden University Press, 25-40.
- Tamari, V. (1988). «Medieval Religion and Technology by Lynn White, Jr. (review)», *Leonardo* 21(1): 100-101.
- Thompson, P. M. (2009). *Between Science and Religion. The Engagement of Catholic Intellectuals with Science and Technology in the Twentieth Century*. Lanham: Lexington.

- Valério, N. (2001). *Estatísticas Históricas Portuguesas*. Lisboa: INE.
- Vleuten, E. (2006). «Understanding Network Societies. Two Decades of Large Technical System Studies» in E. Vleuten, A. Kaijser (eds.), *Networking Europe. Transnational Infrastructures and the Shaping of Europe, 1850-2000*. Sagamore Beach: Science History Publications, 279-314.
- Vries, H. (2001). «In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies», in H. Vries, S. Weber (eds.), *Religion and Media*. Stanford: Stanford U. Press, 3-42.
- Witte, M. (2013). «The Electric Touch Machine Miracle Scam Body, Technology, and the (Dis)authentication of the Pentecostal Supernatural», in J. Stolow (ed.), *Deus in Machina. Religion, Technology, and the Things in Between*. Nova York: Fordham U. Press, 61-82.
- Wolowski, B. (1883). *Inauguration du chemin de fer de la Beira-Alta: notes et souvenirs de voyage*. Paris: E. Dentu.

LA RESURRECCIÓN DEL PASADO SEGÚN ALEXANDRE HERCULANO: UNA REFORMULACIÓN SECULAR DE LA HERMENÉUTICA FIGURAL BÍBLICA⁽¹⁾
THE RESURRECTION OF THE PAST ACCORDING TO ALEXANDRE HERCULANO: A SECULAR RE-ENACTMENT OF FIGURAL BIBLICAL HERMENEUTICS

RICARDO LEDESMA ALONSO

ricardoledesmaalonso@comunidad.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras

ORCID: 0000-0002-7863-6389

Texto recibido em / Text submitted on: 07/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 03/12/2017

Resumen:

Como la mayor parte de los críticos lo ha reconocido, el concepto literario e historiográfico de «resurrección del pasado» de Herculano no implicó ninguna postura epistemológica «restaurativa» respecto al Medioevo portugués, sino más bien una «comprensiva». El presente artículo argumenta que esta última postura está íntimamente relacionada con la raíz cristiana

(1) Este artículo fue elaborado en base al capítulo IV de la tesis doctoral que actualmente me encuentro desarrollando en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual lleva por título «Alexandre Herculano: nación, historia, lenguaje».

del propio concepto de «resurrección». Considero aquí que la «resurrección del pasado» herculaniana – sinónimo de «comprensión histórica» en el vocabulario del autor – fue una reformulación secular de la hermenéutica figural que estructuró los textos bíblicos. Primero, describo la naturaleza romántica, y por ende, cristiana, del concepto de «resurrección del pasado». Enseguida, hago un análisis de la estructura de la «comprensión histórica» de Herculano. Al final estudio las semejanzas de esta última con respecto a la interpretación figural bíblica. Este artículo busca alentar la discusión acerca del papel del pensamiento bíblico en el nacimiento de la conciencia histórica moderna.

Palabras clave:

Alexandre Herculano, resurrección del pasado, hermenéutica figural bíblica, comprensión histórica, Historia de Portugal.

Abstract:

As most scholars have recognized, Herculano's literary and historiographical concept of «resurrection of the past» did not imply a «restorative» epistemological attitude, but of a «comprehensive» one, towards Portuguese Middle Ages. This paper argues that this attitude is intimately related to the Christian roots of the concept of «resurrection». Here it is asserted that Herculano's «resurrection of the past» – synonyme of «historical understanding», in the author's vocabulary – was a secular re-enactment of the figural hermeneutics that gave form to the Bible. First, I describe the romantic nature, and therefore Christian, of the concept of «resurrection of the past». Second, I analyze the structure of Herculano's «historical understanding». Finally, I study the resemblances between this structure and that one of the biblical figural interpretation. This paper aims to encourage the discussion about the role of biblical thought in the birth of the modern historical conscience.

Keywords:

Alexandre Herculano, Resurrection of the Past, Figural Biblical Hermeneutics, Historical Understanding, History of Portugal.

Introducción

A lo largo de los últimos ciento cincuenta años, las interpretaciones sobre la compleja relación entre el pasado, el presente y el futuro de Portugal elaborada por Herculano en sus distintas facetas de poeta, novelista e historiador, han oscilado entre dos extremos: aquéllas que caracterizan esa relación en términos de un «pasadismo melancólico», y aquéllas que afirman su «presentismo absoluto». Entre los críticos que sostuvieron que el «pasadismo melancólico» fue el rasgo fundamental del pensamiento histórico de Herculano, cabe resaltar el caso de Oliveira Martins. Fue él, por ejemplo, quien le concibió como un estoico que, en lugar de intervenir activamente en la solución de los problemas de su tiempo, decidió alejarse de la escena político-social, refugiándose en el estudio del pasado. El autor de *Portugal Contemporâneo* fue, además, el creador de aquel argumento – repetido hasta nuestros días – que afirma que Herculano se retiró a su quinta de Vale de Lobos porque ya no quería saber más nada de la vida social y política portuguesa. (Oliveira Martins 1986: 227-261). Por otro lado, la posición que afirma que el rasgo fundamental del pensamiento histórico de Herculano es el «presentismo» la ilustran los críticos José-Augusto França y Jorge Borges de Macedo. Éstos afirmaron que Herculano confundió «al pasado y al presente (y también al futuro, para el cual lanzaba miradas proféticas) en una misma visión apasionada de justiciero» (Macedo 1975: CXI; França 1975-1977: 306). En medio de estas dos posturas antagónicas se encuentra la de críticos como Fernando Catroga, Albin Beau, Joaquim Barradas de Carvalho, Carlos Reis, Maria de Natividade Pires y Eduardo Lourenço, entre otros, quienes han sostenido que el interés de Herculano por el pasado no fue «una fuga de la realidad» sino «otro camino para el análisis del presente [y del futuro]» (Beau 1964: 139-140; Carvalho 1971: 72; Reis e Pires 1993: 106; Catroga 1996: 40; Lourenço 2012: 31).

El presente artículo retoma esta última postura interpretativa respecto al pensamiento histórico de Herculano. Al igual que los críticos mencionados, sostengo que el autor portugués jamás pretendió perderse en un pasado medieval idealizado, ni mucho menos restaurarlo en su presente, sino comprenderlo en su «verdad», y considero que su concepto de «resurrección del pasado» es la manifestación más acabada de esta pretensión. Mi tesis principal es que esto se debe a la impronta bíblica de dicho concepto. A continuación se verá que la «resurrección» hercu-

laniana del pasado consistió en una hermenéutica encaminada hacia el reconocimiento de la unidad significativa y teleológica de la vida pasada, presente y futura; en otras palabras, en una forma particular de interpretar los hechos históricos la cual, de manera implícita, actualizaba el proceder imaginativo de la interpretación figural manifiesta en los textos bíblicos y en las obras de autores cristianos como san Agustín.

La impronta cristiana del concepto romántico de la «Resurrección del Pasado»

Un análisis del concepto herculaniano de la «resurrección del pasado» debería comenzar por reconocer el origen romántico-cristiano del mismo⁽²⁾. Como bien se sabe, los románticos fueron pensadores bastante versados en la tradición teológica cristiana. De hecho, críticos como M. H. Abrams han llegado a sostener que el romanticismo no fue otra cosa que la «asimilación y reinterpretación de ideas religiosas [cristianas]» por parte de los pensadores seculares de finales del siglo XVIII y de comienzos del XIX (Abrams 1973: 12-13). La plausibilidad de la tesis de Abrams resulta evidente, por ejemplo, en la interpretación de Jules Michelet sobre la Revolución francesa como «resurrección del pueblo» y «nuevo Evangelio»⁽³⁾. El caso de Herculano da la impresión de demostrar también esa tesis. Como se verá a continuación, para definir las operaciones intelectuales implicadas en el conocimiento del pasado, y bajo la influencia probable de Herder y Walter Scott, el autor portugués se apropió de, y secularizó el concepto tradicional cristiano de «resurrección»:

(2) De todos cuantos se han ocupado del análisis del concepto romántico de «resurrección» del pasado, entre ellos Michel de Certeau, Paul Ricoeur y Roland Barthes, quizá sólo Lionel Gossman resaltó la impronta cristiana del mismo. Es igualmente importante subrayar que la mayor parte de los autores analizaron el uso que Jules Michelet hizo de este concepto. *Vide* Michel de Certeau, *La escritura de la Historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1999, p. 116-117), Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 471-476), Roland Barthes, *Michelet* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 93-112) y Lionel Gossman, *Between History and Literature* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1990, p. 202-204).

(3) Cf. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française* (Paris: Librairie Abel Pilon, 1883, p. 289).

Después, pasado el tiempo, intenté todavía un último esfuerzo para reconstruir mi vida intelectual; para subyugar el inmenso desaliento que me había invadido el espíritu; para renovar ese mundo de ideas que constituye la resurrección del pasado, el cual yo había intentado erigir, como Lázaro, del polvo sepulcral de los archivos, y sobre el cual los poderes públicos habían repuesto el sudario⁽⁴⁾.

En las líneas de este breve fragmento extraído de la «Advertência» a la tercera edición (1863) de la *História de Portugal*, se puede apreciar que el sentido que Herculano confirió a su concepto de la «resurrección del pasado» no fue el de una alusión superficial a la imagen bíblica de Lázaro rescatado por Cristo del sueño sepulcral. Por el contrario, considero que hay ahí una verdadera apropiación del sentido cristiano de la «resurrección de los muertos»⁽⁵⁾. Sostengo esto en base a la definición que el autor hizo de tal concepto como una «renovación» de «un mundo de ideas». Para poder percibir lo que una afirmación como ésta debió al cristianismo, hace falta recordar que la idea cristiana de la «resurrección de los muertos en el Día del Señor» jamás planteó que la acción redentora de Dios tuviera por finalidad rescatar de la muerte a los elegidos para llevarlos de vuelta a la misma vida terrenal de la cual se habían separado. En el Nuevo Testamento se habla, en cambio, de la «resurrección» a una vida eterna, del acceso a una realidad más real que la realidad temporal del ser humano (Küng 2013: 52; Frye 1988: 97). De hecho, en el Evangelio de Mateo, en los Hechos de los Apóstoles y en la Epístola a los Corintios de Pablo, esa otra realidad espiritual – y no meramente corporal – a que, se dice, era posible acceder a través de la «resurrección», aparece definida como *metanoia* (Mt. 3:2, Hch 2:38 y 3:19, 1 Co. 13:8-12). Este concepto cristiano, si bien ha sido traducido a la mayor parte de las lenguas vernáculas como «arrepentimiento», tiene el significado primario de «cambio de punto de vista», de «metamorfosis espiritual», de transfiguración de la vida humana o, mejor

(4) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (Lisboa: Livraria Bertrand, 2007, vol. I, p. 42). Todas las traducciones al castellano de pasajes de las obras de Herculano son mías.

(5) En tanto que Herculano fue educado por los padres oratorianos, y conoció con ellos de manera directa la Biblia y, particularmente, los Evangelios, no extraña su receptividad hacia el cristianismo secularizado de la corriente romántica. A esto debe sumarse su acercamiento juvenil a la obra *Der Messias* del poeta pre-romántico alemán Klopstock. Cf. Vitorino Nemésio, *A Mocidade de Herculano: 1810-1832* (Amadora: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 108-110 y 301-320).

aún, de ascenso hacia una naturaleza superior, hacia una «nueva creación» desvinculada del tiempo y del espacio (Frye 1988: 157-158).

En diversos lugares de su obra literaria e historiográfica, a través de sus reflexiones sobre la actitud que al hombre del presente convenía adoptar frente al pasado, Herculano dio muestras de haber aprehendido y trasladado al plano secular este sentido original cristiano del concepto de «resurrección». A lo largo de su carrera intelectual desarrolló una teoría de la comprensión del pasado como re-significación, la cual no era otra cosa que una suerte de *metanoia* cristiana pero sin su cariz trans o extra-histórico. A su entender, y como se argumentará en las páginas siguientes, la tarea del poeta y del historiador radicaba también en dar nueva vida, verdadera vida, vida histórica, al pasado muerto; en pocas palabras, la «resurrección del pasado» consistía para él en dar sentido al pasado.

Desde sus primeros textos, ya es posible advertir que Herculano tuvo al conocimiento histórico como una búsqueda del sentido verdadero del pasado y no como una mera reproducción de lo que sus restos, los documentos, referían acerca del mismo. Un ejemplo destacado de esta premisa teórico-metodológica del saber histórico se encuentra en las páginas de su artículo «A Velhice», publicado en 1840, en las páginas del periódico *O Panorama*. Reproduzco enseguida algunas de sus líneas:

Pero cuando encuentro un viejo por encima de cuya cabeza pasaron muchas horas de amargura, muchas tempestades de la vida, y le descubro en el rostro cierta serenidad como la de la frente de mármol de esas estatuas que yacen sobre los túmulos de la Edad Media; cuando al recordarle una gran desventura de otrora no hay eco allá dentro; cuando el pasado, el presente y el futuro merecen para él la misma indiferencia helada y fatal, entonces me digo: ¿un muerto, por qué andará en la tierra?

Es porque, también, un harpa cuyas cuerdas estallaron queda ahí hasta que el tiempo la consume. Es porque las cenizas del antiguo árbol del valle, abrasado por el incendio, ahí quedan amontonadas hasta que las derrama el viento.

¿Pero el gemido de las cuerdas al estallar? —¿pero la intensidad del incendio? He ahí lo que tiene para mí aquel terror atractivo, que nos fascina y lleva los ojos a escrutar un abismo oscuro, en el fondo del cual se oiga un largo ruido.

De ahí viene que la presencia de un anciano siempre me atraiga y subyugue. ¿Qué es la vida del mancebo, qué revela por tantos modos sus cóleras y pesares, su amor y alegría, sus temores y esperanzas? Drama misterioso, historia íntima sólo hay en el viejo, que pasó por todas las vicisitudes del existir, y que encerró debajo del sello de bronce de un aspecto impassible, las tempestades que rugen o rugirán en las profundidades del espíritu.

La mocedad es el río, torrente del invierno arrastrando peñas en las aguas turbulentas, arroyuelo en el estío murmurando límpido entre los guijarritos. La vejez es el océano, serena en la superficie mientras remolinos y corrientes se baten debajo de ese dorso tranquilo, mas sin que nadie sepa cuándo y dónde hay tempestad, dónde su fondo es de arena o dónde remolinean las aguas por entre incógnitos bajos⁽⁶⁾.

Latente en los párrafos de esta inocua reflexión sobre el tema de la vejez, cabe advertir una profunda meditación sobre los procedimientos hermenéuticos del saber histórico. Esto último lo afirmo en la medida que las imágenes del viejo y del joven dan la impresión de representar, metafóricamente, al pasado y al presente. De entrada, destaco la caracterización que Herculano hizo del «viejo-pasado» como un «cadáver» del cual lo único que quedaba en el presente eran «cenizas» – esto es, meros restos inconexos. Ahora, cabe subrayar que el autor expresó, y de forma muy clara, que ningún interés tenía por ese «pasado-cadáver». El «terror atractivo» que afirmó sentir al contemplarlo lo despertaba algo que estaba más allá de mera la visión de sus restos, es decir, algo más allá de la visión de las «cenizas» del «antiguo árbol del valle» o de las «cuerdas» rotas del «harpa». A mi entender, ese «algo más» era una cuestión al mismo tiempo inmanente y trascendente a los despojos del pasado, a los hechos en sí mismos: me refiero a su sentido – el «gemido de las cuerdas al estallar», la «intensidad del incendio», el «drama misterioso», la «historia íntima», «las tempestades que rugen o rugirán en las profundidades del espíritu». A Herculano le importaba, pues, el sentido de los hechos del pasado, su significado en una línea temporal que se extendía desde el pasado hacia el presente y el futuro, y no los hechos aislados. Y ese sentido era algo que el historiador podía

(6) Alexandre Herculano, «A Velhice» [*O Panorama*, n° 170, 01/08/1840, p. 243-244], in *Cenas de um ano da minha vida* (Lisboa: Círculo de Leitores, 1967 p. 75-77).

reconocer a través de la «comprensión histórica». Así lo demostró años más tarde, por ejemplo, en su *História de Portugal*, al afirmar que lo que le parecía fundamental del pasado portugués, «el modo de ser de las clases inferiores en los siglos recorridos desde el comienzo de la reacción cristiana hasta la separación de Portugal», no lo había encontrado tal cual en los documentos, sino que había tenido que «hacerlo surgir» de entre «las tinieblas con que la barbaridad de los documentos, el diminuto número y la obscuridad de las leyes escritas y el silencio de las crónicas nos encubrían la situación en ese período»⁽⁷⁾. Las particularidades del procedimiento hermenéutico ideado por Herculano para «resucitar», para «hacer surgir» desde sus «cenizas» y «oscuridad» un pasado significativo, será descrito en las páginas que siguen.

La «Resurrección del Pasado» como reconocimiento de una índole-entelequia

Resultará interesante notar que Herculano concibió la «resurrección del pasado» o «comprensión histórica» en términos muy semejantes a un acto de *poiesis* – si bien, como se sabe, distinguió de manera muy clara que, mientras la historia se preocupaba por encontrar la «verdad», la poesía hablaba sólo de lo «verosímil»⁽⁸⁾. Para demostrar esta afirmación, cito a continuación otro fragmento del ya mencionado artículo «A Velhice»:

(7) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., 2007, vol. II, p. 234).

(8) Desde sus más tempranas obras de ficción histórica de finales de la década de 1830, Herculano lamentó que este tipo de producciones literarias, a la par de fomentar el nacionalismo y de constituir «la poesía de la historia», dieran pie a «la credulidad del vulgo». Para él, las novelas históricas referían un pasado «verosímil», pero no decían «verdad»; hablaban de «tradiciones», mas no de «hechos»; eran, sí, «la crisálida de la historia», pero no eran la historia. Cf. Alexandre Herculano, «O Bispo negro» (in *Lendas e Narrativas*, Lisboa, vol. II, 1970, p. 80-81). Conforme fue avanzando la década de 1842, le fue siendo cada vez más claro que la novela histórica, más que un verdadero remedio para la enfermedad que padecía Portugal – la anarquía revolucionaria y el despotismo de las masas y de los dictadores –, era sólo un paliativo. Si quería lograr la salvación de su sociedad – pensaba –, ésta había de madurar, salir de su etapa «infantil» y llegar a la «edad grave»; había de abandonar los «preconceptos nacionales» y observar su devenir tal cual era; había, en fin, que procurar la escritura de su historia: «averiguar cuál fue la existencia de las generaciones que pasaron»; encontrar «la verdad histórica [que] es una». Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., 2007, vol. I, p. 47)

Fue entonces que poblé de sucesos su vida pasada [la del viejo], ¡Quién sabe si la imaginación me dijo más verdad de lo que me diría la narración del mendigo! Novela, historia, ¿cuál de estas dos cosas es más verdadera? Ninguna, si lo afirmamos absolutamente de cualquiera de ellas. Cuando el carácter de los individuos o de las naciones es suficientemente conocido, cuando los monumentos y las tradiciones, y las crónicas dibujan ese carácter con un pincel firme, el novelista puede ser más verídico que el historiador; porque está más habituado a recomponer el corazón del pueblo que pasó por el del pueblo que pasa. Entonces de un dicho, o de muchos dichos, deduce un pensamiento o muchos pensamientos, no reducidos al recuerdo positivo, no traducidos, hasta, materialmente; de un hecho o de muchos hechos deduce un afecto o muchos afectos, que no se revelaron. Ésta es la historia íntima de los hombres que ya no son: ésta es la novela del pasado. Quien sabe hacer esto se llama Scott, Hugo, o De Vigny, y vale más, y cuenta más verdades que una docena de historiadores.

Porque éstos recogen y apuran monumentos y documentos, que muchas veces fueron levantados o redactados con la intención de mentir a la posteridad, en cuanto la historia del alma del hombre deducida lógicamente de la suma de sus acciones incontestables, no puede fallar, salvo si la naturaleza pudiese mentir o contradecirse, como mienten y se contradicen los monumentos⁽⁹⁾.

De este extracto, lo primero que quiero resaltar es el vínculo que el autor estableció implícitamente entre la comprensión histórica y la *poiesis*. A mi parecer, ese vínculo tuvo por base un deslinde en relación al tipo de historiografía que se escribía en Europa occidental a comienzos del siglo XIX: una de corte erudito, abocada a la descripción sucesiva de acontecimientos extraídos del *corpus* documental, y que no iba más allá de «recoger» y «apurar» monumentos. En otros de sus textos, el propio Herculano definió este tipo de historia como un mero «esqueleto de sucesos políticos y de nombres célebres»⁽¹⁰⁾. No obstante, como bien se sabe, el autor portugués distó de ser enemigo de la crítica documental. De hecho, consideró a ésta como uno de los fundamentos para llegar a la «verdad»,

(9) Alexandre Herculano, «A Velhice» (*op. cit.*, p. 73-74).

(10) Cf. Alexandre Herculano, «Historiadores Portuguezes» [1839-1840], in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1880, vol. V, p. 9).

es decir, a la descripción de lo sucedido⁽¹¹⁾. Empero, se negó a creer que el núcleo de esa «verdad» consistiera en una mera mimesis de los acontecimientos que aparecían en los monumentos auténticos. Contrario a esta postura, aseveró que en historia se llegaba a la «verdad» por el camino de la «imaginación» – una «imaginación», claro está, de cuño distinto a la poética. Los párrafos citados evidencian que su autor pensaba que al interior del cúmulo de hechos referidos por los monumentos existía una suerte de verdad interior, una forma o coherencia significativa de los hechos que no se dejaba observar directamente por el historiador. Y a su entender, sólo una «imaginación» histórica cercana, insisto, pero distinta a la *poiesis*, podía detectar la «verdad» latente en las series de hechos pasados. Dicha «imaginación histórica» consistía en la «deducción lógica» del «pensamiento» o «afecto» implicados por un conjunto de acciones.

Ahora, ¿qué eran esos «pensamientos» o «afectos» que Herculano supuso latentes en los hechos del pasado y deducibles a través del estudio de los documentos que los contenían? Al igual que W. von Humboldt, Ranke, Savigny y otros historicistas-románticos del temprano siglo XIX que, como señaló Albin Beau (1964: 193-224), fueron bien conocidos por el autor portugués⁽¹²⁾, éste tuvo a los mencionados «pensamientos» por coherencias formales, por unidades orgánicas que aglutinaban y daban sentido a los hechos – eso que los historiadores y los filósofos alemanes definieron como «ideas históricas»⁽¹³⁾. Esto en términos abstractos. Ya en concreto, sostuvo que dichas unidades se manifestaban en la realidad bajo la forma de entidades socio-históricas como el Estado, la nación, el lenguaje, el carácter o «índole» de un pueblo y el espíritu de una época. Semejante noción de la forma concreta que guardaban los mencionados «pensamientos» y «afectos» se observa ya en el extracto citado de «A Velhice», particularmente en la referencia que hizo al «carácter» de los individuos o de la nación surgido de la reconstrucción de los hechos referidos por los monumentos.

(11) Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit, vol. I, p. 47).

(12) Como lo señaló Albin Beau y lo demuestran las notas a pie de página de las obras historiográficas del Herculano, éste conocía a profundidad los trabajos de Humboldt y de varios de sus discípulos, entre ellos los de Ranke, Savigny y Schaefer. Ahora, si bien el portugués jamás mencionó haber leído el texto de Humboldt «Sobre la tarea del historiador», tengo por cierto que es posible detectar una impronta humboldtiana en su concepción de la hermenéutica histórica.

(13) Cf. Wilhelm von Humboldt, «Sobre la tarea del historiógrafo», in Juan A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 95-108).

El rasgo, quizá, más distintivo y fundamental de esos «pensamientos» concretizados en entidades socio-históricas a que aludió Herculano es su carácter temporal. Para mejor entender esta particularidad considero indispensable traer a cuentas la discusión que Frank Ankersmit desarrolló en torno a la naturaleza de las *historische Ideenlehre* del temprano historicismo decimonónico. En su libro *Narrative Logic* (1983) y, también, en su artículo «Historicism: An Attempt at Synthesis» (1995), el filósofo neerlandés argumenta que las «ideas históricas», conceptualizadas durante la primera mitad del siglo XIX, fundamentalmente por Humboldt y por Ranke, surgieron de la inconformidad de esos autores en relación a los principios sustancialistas sobre la realidad socio-histórica asumidos por la filosofía iusnaturalista-ilustrada del siglo XVIII. Esta filosofía, dice Ankersmit, tuvo por premisa ontológica que la realidad social, lo mismo que la natural, era un mundo de objetos que permanecían idénticos en el curso de la historia. El ejemplo básico que utiliza para esclarecer esta afirmación es *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) de Edward Gibbon. A partir del análisis de esta obra, sostiene que Gibbon creía que la realidad socio-histórica estaba conformada por entidades tales como el «Imperio Romano», las cuales poseían una esencia que persistía a lo largo del tiempo – pues cualquier cambio histórico perceptible en ellas no era tenido por el historiador británico sino como una modificación periférica a su esencia inmutable. Sobre el deslinde emprendido por Humboldt y Ranke con respecto a esta concepción esencialista de la realidad, Ankersmit plantea que no fue total, sino parcial. Efectivamente – apunta –, los autores germanos rompieron con la creencia en una realidad esencialmente inmutable y asumieron que «en el proceso histórico todas las cosas están en un flujo permanente que toca no sólo los aspectos superficiales y contingentes de la realidad histórica, sino también lo que los esencialistas pensaron que era la sustancia de las entidades socio-históricas» (Ankersmit, 1983: 121; *Idem*, 1995: 152). Aún así, desde la perspectiva de Ankersmit, los llamados historicistas persistieron en el tratamiento de esos conjuntos de hechos orgánicamente significativos, las «ideas históricas», en términos de sustancias; sólo que ahora como sustancias sujetas al tiempo y al cambio. Humboldt, Ranke y los historiadores que compartieron su propuesta, entre ellos Herculano, pronto reconocieron que, para alcanzar cierta coherencia en sus recuentos de la realidad particular y cambiante, para que éstos no redundaran en la mera cronología, precisaban de la existencia de ciertas

identidades – los estados, las naciones, las instituciones, el carácter de los pueblos y de las épocas – que persistieran a lo largo del tiempo; en otras palabras, necesitaban configurar ciertos núcleos significativos los cuales, por más paradójico que esto parezca, cambiaran y persistieran en el tiempo. La solución que dieron a este problema fue «la atribución de una ‘entelequia’ a las entidades socio-históricas que investigaron como historiadores» (Ankersmit, 1983: 122-123). Cual si se tratara de organismos vivos semejantes a las plantas o a los propios seres humanos, aquellos autores consideraron inherente a la naturaleza de dichas entidades, que a lo largo de un proceso de desarrollo manifestaran paulatinamente todas las propiedades que, desde su mismo origen, estaba proyectado que tuvieran – así como «la entelequia de la semilla de roble debía pasar por un número de fases diferentes hasta al final convertirse en un árbol alto» (Ankersmit, 1983: 120-122; *Idem*, 1995: 143-152)⁽¹⁴⁾.

Esta explicación sobre la naturaleza de las «ideas históricas» permitirá entender mejor la hermenéutica histórica de Herculano, sobre todo si se tiene en cuenta que ésta tenía por objetivo el reconocimiento de la «índole» del pueblo. Como sus maestros alemanes, a través de esa «idea histórica» de la «índole», «existencia interna» o «forma de organización» del pueblo, este autor pretendió organizar y dar sentido a un conjunto diverso de acontecimientos del pasado portugués. Ahora, en base al extracto de sus *Cartas sobre a História de Portugal* (1842) que presento a continuación, deduzco que Herculano no pensó a esa entidad como una suerte de esencia estática, específica e irreductible de una sociedad inmutable; por el contrario, advierto que la tuvo como una sustancia que permanecía, se distendía y cambiaba en la historia⁽¹⁵⁾:

(14) Kenneth Burke explica que el concepto aristotélico de la «entelequia», en tanto que «un objetivo contenido dentro de la entidad» es una analogía «esencialmente biológica». Dicha analogía sugiere que «la semilla ‘implícitamente contiene’ el futuro conforme a su naturaleza, si ocurren en el orden adecuado las condiciones externas para su desenvolvimiento y cumplimiento». (Burke 1970: 246).

(15) El concepto de la «índole» portuguesa de Herculano ha sido ampliamente discutido por diversos críticos, entre otros, por Albin Eduard Beau y Fernando Catroga. En sus respectivos trabajos, estos autores señalan la deuda del historiador portugués frente al concepto del «carácter del pueblo» proveniente de la margen izquierda del Rin. Beau y Catroga subrayan que Herculano entendió a la «índole» del pueblo a la manera que lo hicieron los autores alemanes desde Herder hasta Ranke, pasando por Humboldt y Savigny, esto es, como una totalidad de hechos con caracteres individuales (Beau 1964: 188 y 205; Catroga 1996: 70). Sin embargo, ninguno de los dos hizo énfasis en la naturaleza

Para seguir, no obstante, el orden de lo que ahí dije, me restringiré ahora a algunas consideraciones generales sobre las grandes épocas de nuestra historia. El carácter individual de cada una de ellas, y las diferencias sucesivas que de una para otra van apareciendo a los ojos de quien las estudia, sólo se pueden juzgar y distinguir al tratarlas especialmente. Es el resultado general de ese estudio; es la síntesis de muchos siglos, que para claridad debe preceder al análisis de cada uno de ellos. Tengo fe que semejante análisis nos habrá de confirmar las consideraciones que voy a hacer, y que son, si no me equivoco, el resumen de la filosofía de la historia nacional [...]

En dos grandes ciclos me parece dividirse naturalmente la historia portuguesa, cada uno de los cuales abarca unas pocas fases sociales, o épocas: el primero es aquél en que la nación se constituye; el segundo el de su rápida decadencia: el primero es el de la Edad Media; el segundo el del Renacimiento [...]

Las naciones son en muchas cosas semejantes a los individuos: fácil ha sido instituir, no poéticamente, sino con todo el rigor filosófico, muchas analogías entre la sociedad y el hombre físico. En el individuo, cuya organización es viciosa o incompleta, la edad viril pasa rápida, y casi sin interrupción se decae de la mocedad para la caída de la vejez: es ésta una verdad fisiológica. Dad a cualquier sociedad una organización incompleta, errada, o siquiera extemporánea; torcedle las tendencias de su modo de existir primitivo; destruid los elementos sociales, acordes con ese modo de existir, y una fórmula política en parte diversa; y quedad ciertos de que ese vicio de constitución no tardará en producir su fruto de muerte. La razón, bien como la experiencia de los siglos, da pleno testimonio de esta verdad⁽¹⁶⁾.

La analogía que en estos párrafos se deja ver de la «nación» con un «individuo» humano, y de su historia con una suerte de biografía, resulta

temporal del «carácter» o «índole» del pueblo tal y como lo pensaron los historiadores alemanes. Para Catroga, por ejemplo, la «índole de la nación» herculaniana «remitía a una visión esencialista de la historia»; era una suerte de «fundamento a-histórico de la historicidad de la nación». En contradicción con Catroga, en este artículo sostengo la tesis de que Herculano pensó la «índole» portuguesa en términos absolutamente históricos, temporales, como una sustancia-cambiante que se desarrolla en el tiempo.

(16) Alexandre Herculano, «Cartas sobre a História de Portugal», in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1886, vol. V, p. 124-136).

maravillosa para ejemplificar el sustancialismo-cambiante historicista de Herculano. De entrada, creo importante apuntar que, de no haber configurado esta analogía, el autor habría caído en el abismo extremo de lo que los críticos del romanticismo han denominado el «Caos de ser», esto es, la comprensión romántica radical del campo histórico como una mera sucesión de momentos individuales sin ninguna conexión entre unos y otros – consecuencia lógica de imaginar como absolutamente individual cada fase del desarrollo de una entidad socio-histórica (White 1973: 146). La lectura de los primeros dos párrafos de este fragmento da la impresión de conducir hacia ese peligro; no obstante, esa amenaza desaparece al advertir que el autor tuvo a cada uno de esos momentos individuales como «épocas» constitutivas del todo orgánico que era la historia de vida de Portugal. Este razonamiento demuestra que Herculano comprendió la «índole» de la nación portuguesa como una entelequia, es decir, como una identidad que cambiaba, sí, a lo largo del tiempo; que pasaba por las distintas etapas de «infancia», «edad viril» y «vejez»; pero que, sin embargo, tenía una esencia común a todas ellas, la cual iba manifestando sus propiedades paulatinamente.

De esta concepción de la «índole portuguesa» como una entelequia que se desarrolla en la historia se desprende una consecuencia de importante valor para la argumentación de la hipótesis principal de este artículo. Me explico a continuación. Como se dijo al inicio de esta discusión, la «resurrección del pasado» planteada por Herculano, cuyo objetivo – ahora ya se sabe – consistía en el reconocimiento de la «índole» de un pueblo, tuvo por premisa básica la intelección del pasado como algo distinto al presente y separado del mismo – como algo «muerto» imposible de ser «restaurado». Esta idea de la distinción y la particularidad del pasado encontró concreción, por ejemplo, en su idea de que las épocas de la historia de Portugal eran conglomerados únicos de acontecimientos individuales con una «índole» particular. Sin embargo – ya se vio –, ese pasado configurado como «índole» de una época específica, para que pudiera resultar significativo, tuvo que ser comprendido como parte del todo más amplio de la «índole portuguesa»; esto es, como parte de una identidad cambiante, semejante a un individuo humano que conserva y desarrolla su identidad a lo largo de los años. Ahora, este procedimiento hermenéutico presuponía una re-unificación cognitiva del pasado, el presente y el futuro, pues se trataba de referir la historia de una sustancia cambiante que se distendía en el tiempo. Así, por más

diferentes que fueran el presente y el futuro de la «índole» portuguesa respecto a su pasado, Herculano asumió que el último era una especie de estado larvario de los otros dos: su presente y su futuro implicaban su pasado; su pasado contenía, en potencia, su presente y su futuro. Y lo más relevante de todo esto es que tal manera de comprender la historia de la «índole portuguesa» se advierte subsidiaria de la añeja interpretación figural-bíblica de la historia.

La interpretación figural de la Historia de Portugal

Imposible pasar por alto que, en sus *Cartas sobre a História de Portugal*, Herculano haya definido al devenir histórico en términos muy semejantes a una «educación del género humano», como la revelación y la realización temporal y progresiva de una determinada verdad:

Mas, si la historia no es un pasatiempo vano; si, como toda ciencia humana, debe tener una causa final objetiva, al contrario del arte que por sí misma es causa, medio y fin de su existencia; si al estudio de la historia patria cada pueblo va buscar la razón de sus costumbres, la santidad de sus instituciones, los títulos de sus derechos; si va buscar allá el conocimiento de los progresos de la civilización nacional, las experiencias lentas y costosas, que sus abuelos hicieron, y con las cuales la sociedad se educó para llegar de frágil infancia a virilidad robusta; si de esas experiencias, y de los ejemplos domésticos, deseamos sacar enseñanza y sabiduría para el presente y el futuro; si en la índole de la sociedad antigua queremos ir a vigorizar el sentimiento de nacionalidad, que, por culpa no sé si nuestra o ajena, está debilitado y casi borrado entre nosotros; no es por cierto en aquella brillante época [el Renacimiento portugués] que hemos de encontrar esos importantes resultados del estudio de la historia; porque la virilidad moral de la nación portuguesa se completó a fines del siglo XV, y su vejez, su decadencia como cuerpo social, debía comenzar inmediatamente⁽¹⁷⁾.

Cual si se tratara de una variación de la idea de la historia planteada por san Agustín en el Capítulo XIV del Libro X de la *Ciudad de Dios* – «La educación

(17) Alexandre Herculano, «Cartas sobre a História de Portugal», in *Opúsculos* (op. cit., p. 135).

de la raza humana, representada por el pueblo de Dios, ha avanzado, como un individuo, a través de ciertas épocas, o, mejor aún, eras, de manera que se ha elevado gradualmente de las cosas terrenales a las divinas»⁽¹⁸⁾ –, el autor portugués ha sugerido en estas líneas que los pueblos se educan a través de la historia, avanzando en medio de «experiencias largas y costosas», progresando a través de distintas etapas y siempre en pos de alcanzar el desarrollo pleno de la «índole» que les fue conferida desde su mismo origen. Esta caracterización del movimiento «progresivo» de una «índole» en la historia denota su implicación con respecto a la comprensión bíblico figural de la historia⁽¹⁹⁾. Ahora, para poder demostrar la validez de esta última afirmación, resulta indispensable definir en qué consiste precisamente esa clase de interpretación. Enseguida, haré una breve descripción de algunas de las principales características estructurales de la hermenéutica figural bíblica, apoyado sobre todo en los argumentos de Karl Löwith (1949: 7-9), Eric Auerbach (1998: 67-111), Northrop Frye (1988: 104-108) y Malcolm Bull (1998: 24-25).

En una primera acepción, la interpretación figural designa una manera particular de leer la Biblia, de relacionar el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sus primeros rastros se los encuentra en las epístolas de Pablo, para luego mostrarse con plenitud en las obras de Tertuliano, Lactancio y Agustín. Frye señala que este código de lectura implica pensar que «'En el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento está oculto; en el Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento se revela'. Todo lo que sucede en el Antiguo Testamento es un 'signo' o presagio de algo que sucederá en el Nuevo Testamento» (Frye 1988, 104). Así, por ejemplo, a partir de una lectura figural de la Biblia, se reconocería, como lo hizo Tertuliano, que Jeremías 11:19 – «'Y yo que estaba como cordero manso llevado a matadero, sin saber que intrigaban contra mí!: 'Destruyamos el árbol en su vigor; borremoslo de la tierra de los vivos, y su nombre no vuelva a mentarse'» – es un presagio del relato de la Pasión de Cristo narrado por el Evangelio de Marcos (Mc 15:1-47). Sin embargo, aseguran Auerbach y Frye, la interpretación figural es, asi-

(18) Aurelius Augustin, Bishop of Hippo, *The City of God* (London: T. & T. Clark, 1913, vol. I, libro X, cap. 14, p. 402-403).

(19) Si en este trabajo he preferido utilizar el término latino «figura» empleado por Auerbach, en vez de su equivalente griego, «*typos*», manejado por Frye, ha sido por una cuestión meramente técnica. Es preciso subrayar que ambos términos se refieren al mismo fenómeno hermenéutico. Con todo, considero más prudente usar «figura» ya que fue el concepto empleado por los primeros autores cristianos, me refiero a Tertuliano, Lactancio y Agustín. Cf. Auerbach, 1998: 91-93.

mismo, un «modo de pensar el proceso histórico», en otras palabras, una «interpretación de la historia universal» (Auerbach 1998: 106; Frye 1988: 105). Esta interpretación de la historia, que Pablo y los padres de la Iglesia retomaron de los antiguos profetas de Israel, consiste en la configuración de una conexión entre dos acontecimientos reales, históricos, o que son tenidos por tales, uno pasado y otro presente o futuro. A grandes rasgos, se trata de la comprensión de ese acontecimiento pasado – la «sombra», la «figura» o el «tipo» – no sólo como él mismo, sino también como una anticipación o prefiguración de otro acontecimiento presente o futuro, mientras que este último – la «realización», la «consumación» o el «anti-tipo» – es concebido como incluyendo y cumpliendo al primero. A esto cabe agregar que la relación que se establece entre dichos acontecimientos, lo repito, separados temporalmente pero inmersos en una misma línea temporal, es imaginada como revelada por la divinidad y no deducible del propio acontecer cronológico. Así, como dice Auerbach, se debe pensar a esta concepción de la historia en el marco de dos ejes, uno vertical y otro horizontal: «implica la interpretación de un proceso universal y terrenal por medio de otro [divino]; el primer proceso significa el segundo, y éste consume aquél» (Auerbach 1998: 106).

En el caso de Herculano, la impronta de la interpretación bíblico figural resulta transparente en su comprensión de la historia de Portugal como la marcha de la «índole municipal» del pueblo en pos de un *telos* consistente en su propio perfeccionamiento – no en vano afirmó este autor que a Portugal le era preciso «restaurar, en armonía con la ilustración del siglo, las instituciones municipales, perfeccionarlas sí, pero acordes con su índole, en sus elementos, con las de la Edad Media»⁽²⁰⁾.

(20) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 189-190). Si bien es cierto que, en sus cartas a Oliveira Martins, Herculano declaró explícitamente su desagrado respecto a los grandes sistemas de filosofías de la historia, a las cuales calificó como un «género de novela impertinente» (Cf. Alexandre Herculano (s.d.) *Cartas*, Lisboa, Livraria Bertrand, vol. I, p. 228-229), aun así, es posible percibir en el fondo de su actividad historiográfica una conciencia filosófica de la historia. Ya en sus *Cartas sobre a História de Portugal* había delineado abiertamente el esquema de una «filosofía de la historia nacional», estructurada a la Vico como un curso de ascensos y descensos, de épocas creativas como la Edad Media y el periodo de las revoluciones liberales, y de épocas de decadencia como el Renacimiento y el Absolutismo (Cf. Alexandre Herculano, «Cartas sobre a História de Portugal», op. cit., p. 124-136), esquema que llevó a la práctica en sus dos obras mayores: la *História de Portugal*, donde refirió la infancia y juventud de la nación portuguesa, y la *História do Estabelecimento e Origem da Inquisição em Portugal*, donde dio cuenta del periodo de vejez o decrepitud de la misma. Es patente, entonces, que el autor tenía una idea bastante clara sobre dónde comenzaba la historia de Portugal, pero sobre

Tengo por cierto que un ejemplo ilustrará esto de manera más clara. A continuación, un extracto del libro VIII de la *História de Portugal*:

Tal era la organización de la jerarquía judicial y administrativa de los concejos; tal la naturaleza del objeto de las magistraturas y de los cargos municipales en la infancia de la sociedad portuguesa. El lector que nos hubiese seguido en el desenvolvimiento de esta parte importantísima de nuestra historia social, hasta hoy, a decir verdad, desconocida, no dejará de admirar, atento a la rudeza de los tiempos, los progresos de la libertad entre las clases populares durante los siglos XII y XIII. En esos concejos primitivos están, o en germen o desenvueltas hasta cierto punto, pero efectivas y aplicadas en la práctica, buena parte de las instituciones modernamente obtenidas a costa de torrentes de sangre y de sacrificios costosos. A más que frecuentemente la conquista no pase de una ilusión seguida de crueles desengaños⁽²¹⁾.

De este párrafo, sobresale, en primera instancia, la conexión que el autor estableció entre dos hechos no contiguos pero ubicados en una misma línea temporal: un acontecimiento pasado, la organización judicial y administrativa de la «infancia de la sociedad portuguesa», y otro presente, o mejor dicho, futuro de ese pasado, me refiero a la organización judicial y administrativa de la sociedad portuguesa pos-revolucionaria. Cabe resaltar que la relación configurada entre estos dos hechos no es causal; no hay ahí, por ejemplo, una caracterización de las instituciones de la sociedad portuguesa moderna como efectos de los concejos medievales. Más bien se percibe una interpretación figural de los mismos: de las palabras del autor se deduce que ciertas instituciones de la sociedad medieval portuguesa anticiparon o presagiaron

todo de hacia donde se dirigía – de su *telos*. Lo repito, no de balde se le observa plantear en su ensayo sobre «Mouzinho da Silveira» (1856) que Portugal debía asumir «una manera de ser lógica con sus orígenes», con las «fórmulas sociales» que había tenido en su «cuna» (Cf. Alexandre Herculano, «Mouzinho da Silveira», in *Opúsculos*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1893, vol. II, p. 216). Y aún más, también es posible reconocer que valoró cada hecho individual de la historia de su país en cuanto contribución o impedimento para la consecución de ese *telos*. Por ejemplo, la Edad Media la valoró de forma positiva en la medida que favoreció la realización de la libertad municipal; en cambio, las épocas del Renacimiento, del Absolutismo y de la Pos-revolución las valoró de forma negativa por su ataque a la libertad municipal (Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal*, p. 411-412; Alexandre Herculano, «Os Vínculos», in *Opúsculos*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1879, vol. IV, p. 35-36). Todos estos rasgos, a mi parecer, indican que Herculano, efectivamente, configuró a lo largo de sus obras una «filosofía de la historia nacional» – no «espontánea», como afirma Fernando Catroga (1996: 67), sino plenamente consciente.

(21) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 500).

aquello que se consumió, aunque fuera de forma parcial, en las instituciones de la moderna sociedad lusa – en las primeras estaba el «germen» que las segundas realizaron. Por si fuera poco, es de subrayar que dicha noción de la anticipación pasada de un hecho futuro se plantea desde un punto de vista no meramente horizontal – proyectado hacia adelante, hacia el futuro –, sino también vertical. Ese eje vertical se manifiesta en la forma de un *telos* que permite comprender a los mencionados hechos como momentos distintos de una misma entelequia que se desarrolla progresivamente en el tiempo, desde un origen germinal hacia la madurez. El *telos* de que hablo es aquello que el autor concibió como el núcleo, la razón de ser, el origen y el destino de la «índole» de la sociedad portuguesa: las «instituciones» promotoras de la «libertad⁽²²⁾ entre las clases populares» – es decir, el municipio⁽²³⁾.

(22) Cabe subrayar que el concepto de libertad a que este autor hizo siempre referencia fue el de una suerte de «libertad en sociedad». Ciertamente, y como bien lo notó Fernando Catroga (1996: 68), en su *História de Portugal* Herculano refirió que en la base de toda sociedad se encontraban los principios eternos de la libertad y la desigualdad. Sin embargo, es preciso reconocer que no pensó a estos últimos en términos abstractos, sino como entidades concretas inmanentes a «toda sociedad» (Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal*, vol. II, p. 188). Así, se trataba más bien de dos componentes del organismo social, suerte de órganos que variaban en su presentación de una época a otra, de una nación a otra, y que el político, en su actividad de dirección de la sociedad, debía intentar equilibrar a través de instituciones como el municipio. De esto se deduce que Herculano no pensó jamás a la libertad como una entidad ajena a la sociedad; para él la libertad – incluso la libertad de conciencia – sólo era posible en sociedad. Sucede que, en plena oposición al principio roussoniano del hombre natural, libre por naturaleza, concibió que no existía hombre fuera de la sociedad: «El estado social es inseparable del hombre [...] el hombre de naturaleza, soñado por algunos filósofos del siglo pasado como anterior a la sociedad, no pasa de una quimera» (Alexandre Herculano, «Os Vínculos», *op. cit.*, p. 53). Aunado a esto, y también en desacuerdo con el filósofo ginebrino, dicha sociedad no estaba para él conformada por hombres naturalmente iguales; por el contrario, como Guizot lo había afirmado, «la desigualdad» era «la ley» de la sociedad. En sociedad, los hombres diferían «por la cuna, por el genio, por el trabajo, o por un acaso feliz», y era imposible y vano intentar eliminar esas diferencias (Alexandre Herculano, «Os Vínculos», *op. cit.*, p. 47-56; *Idem*, *História de Portugal*, p.189). Ahora, fue precisamente en este contexto social de desigualdad donde Herculano situó la libertad de los individuos. En efecto, él mismo tuvo por cierto, con Locke, Mill, Constant, Guizot y Tocqueville, que la «libertad individual» era «una verdad de conciencia, como Dios», un hecho verdadero e inviolable (Alexandre Herculano, *Cartas*, vol. I, p. 221-213); empero, también sostuvo, con estos mismos autores, que la libertad del individuo no era otra cosa que «el derecho natural de desenvolver su actividad hasta donde no impida el desenvolvimiento de la actividad ajena» (Alexandre Herculano, «Os Vínculos», *op. cit.*, p. 53); lo cual quería decir que el individuo era libre de actuar como le conviniese, siempre y cuando no afectara el actuar de los otros miembros de la sociedad.

(23) A lo largo de su *História de Portugal*, Herculano sostuvo que la «índole» del pueblo portugués estaba dada por su municipalismo. A su entender, en ninguna otra región de Hispania, salvo en su extremo occidental, había predominado tanto la raza mozárabe –

El ejemplo citado no es un caso aislado en la obra de este autor. En textos anteriores, por ejemplo, en sus *Apontamentos para a História dos Bens da Coroa e dos Foraes* (1843-1844), es posible también observar una concepción figural de la estructura del devenir portugués:

Entre la naturaleza del concejo moderno, limitado en su corta acción administrativa, y la de los municipios fundados en los primeros tiempos de la monarquía, las relaciones que existen pasan poco más que por la identidad del nombre. Crisálida de la libertad, ella los despedazó al volar, llena de vida y rica de esperanzas, por la faz de la tierra. Los fueros del hombre libre que otrora tenían una existencia de privilegio – la existencia municipal – cuyo carácter era la exclusión, el celo, y la guerra, no sólo contra las clases altas que podían quebrar aquellos fueros y anular esta existencia, sino contra las otras agresiones políticas análogas, todo eso se convirtió de privilegio en derecho, de vida política local en libertad general, de conflicto de intereses municipales en unidad y armonía de intereses comunes⁽²⁴⁾.

La naturaleza figural de la concepción herculaniana de la «índole portuguesa» resulta aquí visible a través de la metáfora del municipio medieval como «crisálida de la libertad». Lo que esta imagen da la impresión de sugerir, esto teniendo en cuenta que el autor tuvo a la institución municipal como el epicentro mismo de dicha «índole»⁽²⁵⁾, es que aquélla era para él una entidad que progresaba en el tiempo. El argumento es el siguiente: el municipio medieval de los primeros tiempos de la monarquía – a su parecer, la forma de organización social elemental de aquel periodo – fue «crisálida de la libertad» porque en su seno nació y se desarrolló esa libertad, no obstante que fuese de forma imperfecta, esto es, como «privilegio», «fuero» y «exclusión». Esa «índole» municipal medieval se advierte, entonces, como una fase de la historia de la «índole» de Portugal, y particularmente como una de «preparación» de los elementos constitutivos que, ocho siglos más

grupo social caracterizado por él a la manera de Thierry, esto es, no tanto por su etnia como por su tipo socio-económico: estaba compuesta por hombres de clase media, burgueses, que habían guardado celosamente las instituciones municipales. Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 347).

(24) Alexandre Herculano, «Apontamentos para a História dos Bens da Coroa e dos Foraes», in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1884, vol. VI, p. 253).

(25) Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 325).

tarde, desplegarían sus alas, redundarían en una fase de mayor plenitud, aunque de ninguna manera definitiva⁽²⁶⁾. Ahora, tal concepción progresiva de la vida social portuguesa recuerda sobremanera a ese resumen del pensamiento bíblico-figural que es la parábola del grano de mostaza consignada por los evangelios sinópticos (Mt 13:31-32; Mc 4:30-32; Lc 13:18-19). En esa parábola se afirma que el Reino de Dios es semejante al grano de mostaza, pues si bien de inicio se muestra como la más pequeña, humilde e insignificante de las semillas, con el paso del tiempo revela su verdadera importancia, convirtiéndose en la mayor de las hortalizas. Algo análogo parece haber argumentado Herculano en relación al municipio, definido por él como «evangelio primitivo de la libertad moderna»⁽²⁷⁾: que la «libertad» ya estaba en potencia en su seno, sólo que en aquel entonces era imperfecta, de ahí que fuera preciso que se desarrollara en el tiempo, que desarrollara y revelara todas sus posibilidades a través de distintas etapas, hasta llegar a la madurez.

Conclusiones

Este artículo fue construido bajo la premisa de que el concepto romántico de «resurrección del pasado» propuesto por Herculano designó un método hermenéutico encaminado al reconocimiento del significado del acontecer histórico. Postulé, entonces, que esta acepción del concepto resultaba perceptible teniendo en cuenta su origen cristiano. Así como el cristianismo planteaba que la interiorización del Evangelio de Cristo daba acceso al hombre a una vida nueva distinta a la terrenal – la salvación –, el proceso hermenéutico implicado por la «resurrección del pasado» consistía en dar una vida nueva al pasado «muerto», en un re-significar los hechos extraídos a partir de la crítica documental.

En base a este razonamiento, y a partir de los propios argumentos del autor, propuse que su hermenéutica de la «resurrección del pasado» estribaba en deducir de, y reconocer en, los acontecimientos del pasado referidos por los documentos, una cierta forma o «verdad interior». Esas formas que el historiador así reconocía en la realidad histórica eran uni-

(26) Cf. Alexandre Herculano, «A Voz do Profeta», in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1873, vol. I, p. 73-75).

(27) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. I, p. 568-569).

dades orgánicas cuya función radicaba en aglutinar y dar sentido a los hechos que la poblaban. Dichas unidades o «ideas históricas» poseían una expresión concreta como entidades socio-históricas tales como el carácter o «índole» del pueblo: sustancias cambiantes pensadas como entelequias, es decir, como entidades que conservaban y desarrollaban su propia finalidad a través del tiempo.

La intelección de la «resurrección del pasado» herculaniana como un proceso interpretativo encaminado hacia el reconocimiento de una «índole-entelequia» que desarrolla su *telos* en la historia, me llevó a postular que la hermenéutica histórica de este autor estaba emparentada con la interpretación figural o tipológica presente en la Biblia y en los textos de autores cristianos como san Agustín. El análisis de varios fragmentos de la obra de Herculano reveló, efectivamente, que si bien este último abandonó las implicaciones ultra-terrenas de la interpretación figural bíblica, la estructura explicativa de su concepción de la historia estaba fundada en conexiones figurales, esto en tanto que concibió que el pasado de la «índole portuguesa» anticipaba su propio presente y su futuro, al tiempo que ese presente y ese futuro cumplían progresivamente lo anunciado en el pasado.

En su obra *Meaning in History* (1949), Karl Löwith resaltó la imposibilidad de comprender el surgimiento de la conciencia histórica moderna sin tener en cuenta su triple raíz: griega, judía y cristiana (Löwith 1949: 19). Interesado particularmente por la deuda de esa conciencia con respecto a la tradición judía y cristiana, en este artículo intenté abordar el problema de la transformación experimentada por la hermenéutica histórica durante el proceso de secularización por el que atravesó durante el siglo XIX. Así, considero que un trabajo monográfico como éste, dedicado al estudio del fundamento bíblico del concepto de comprensión histórica de Alexandre Herculano, presenta alguna contribución, por mínima que sea, al famoso debate Blumenberg-Löwith sobre la secularización de la conciencia histórica (Bull 1998: 20). El partido que he tomado por la posición del segundo de estos autores es claro. Apoyado en el testimonio proporcionado por el análisis de la obra del poeta e historiador portugués, me atrevo a afirmar que la tesis defendida por Blumenberg en *The Legitimacy of the Modern Age* (1985), esto es, que no hay ninguna continuidad entre la escatología cristiana y la moderna idea de progreso (Bull 1998: 22), se advierte insostenible. Los argumentos aquí desarrollados apoyan la proposición defendida por Löwith de que la irrupción de la

conciencia histórica moderna implicó la recuperación y la secularización de conceptos y de formas de explicación enraizados en la tradición del pensamiento bíblico.

Fuentes primarias:

- Herculano, Alexandre (s.d.) *Cartas*. Lisboa, Livraria Bertrand.
« – » (1967). *Cenas de um Ano da Minha Vida*. Lisboa: Círculo de Leitores.
« – » (2007). *História de Portugal*. Lisboa: Livraria Bertrand.
« – » (1873-1889). *Opúsculos (I-IX)*. Lisboa: Livraria Bertrand.

Bibliografía secundaria:

- Abrams, M. H. (1973). *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: W. W. Northon & Company.
Ankersmit, Frank (1995). «Historicism: An Attempt at Synthesis», *History and Theory*, 34, nº 3: 143-161.
« – » (1983). *Narrative Logic*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
Auerbach, Erich (1998). *Figura. Sacrae Scripturae Sermo Humilis*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.
Barthes, Roland (2004). *Michelet*. México: Fondo de Cultura Económica.
Beau, Albin Eduard (1964). *Estudos Vol. II* Coimbra: Universidade de Coimbra.
Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del apocalipsis y de los fines del mundo*, trad. María Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
Burke, Kenneth (1970). *Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Los Angeles: University of California Press.
Carvalho, Joaquim Barradas de (1971). *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano*. Lisboa: Seara Nova.
Catroga, Fernando (1996). «Alexandre Herculano e o Historicismo Romântico», in Luís Reis Torgal, José Maria Mendes e Fernando Catroga, *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX*. Coimbra: Círculo de Leitores.
Certeau, Michel de (1999). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.

- França, José-Augusto (1975). *O Romantismo em Portugal. Estudo de Factos Socio-culturais. Tomo I. Los Años de Inocência. Os Anos de Loucura* (1975). Lisboa: Livros Horizonte.
- Frye, Northrop (1988). *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gossman, Lionel (1990). *Between History and Literature*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Humboldt, Wilhelm von (1980), «Sobre la tarea del historiógrafo», in Juan A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Küng, Hans (2013). *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Lourenço, Eduardo (2012). *Portugal como Destino. Seguido de Mitología da Saudade*. Lisboa: Gradiva Publicações S. A.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Macedo, Jorge Borges de (1975). «Introdução», in Alexandre Herculano, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Amadora: Livraria Bertrand.
- Mannheim, Karl (1953). *Essays on Sociology and Social Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Martins, J. P. de Oliveira. *Portugal Contemporâneo*. Guimarães, 1986.
- Michelet, Jules (1883). *Histoire de la Révolution Française*. Paris: Librairie Abel Pilon.
- Nemésio, Vitorino (2003). *A Mocidade de Herculano: 1810-1832*. Amadora: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Reis, Carlos e Maria da Natividade Pires (1993). *História Crítica da Literatura Portuguesa. Volume V. O Romantismo*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Ricoeur, Paul (2008). *La memoria, la historia y el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, Hayden (1973). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

A SECULARIZAÇÃO POLÍTICA: UMA QUARTA VIA POLITICAL SECULARIZATION: A FOURTH ROUTE

ANTÓNIO HORTA FERNANDES
hortafernandes@fcsh.unl.pt
FCSH-UNL
ORCID: 0000-0002-997-4796

Texto recebido em / Text submitted on: 17/09/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 13/12/2017

Resumo:

No mundo ocidental da contemporaneidade têm coabitado diversos modelos de secularização com implicação direta na relação das confissões religiosas com o espaço público de natureza política. Todavia, mesmo o mais acolhedor desses modelos para com a esfera religiosa implica, nem que seja implicitamente, uma neutralização da dinâmica religiosa que deve ser interrogada. O texto que aqui se apresenta procura questionar se tais modelos são suficientes para respaldar seja a própria autonomia do homem, seja a especificidade legítima da esfera política, bem como interrogar-se se esses mesmos modelos são eficazes para um diálogo político internacional com atores que não compartilham os mesmos racionais.

Palavras-chave:

Secularização, Soberania, Modernidade, Religião, Messianismo.

Abstract:

In the contemporary western world several secularization models have cohabited with direct implications on the relations between religious confessions and the public space of a political nature. Still, even the most welcoming of those models towards the religious sphere implicates, if only implicitly, a neutralization of the religious dynamics that needs to be questioned. The present article aims to question if those models are sufficient to shoulder, either man's own autonomy, or the legitimate specifications of the political sphere, as well as to question how efficient those same models are for an international political dialogue among actors who do not share the same rationales.

Keywords:

Secularization, Sovereignty, Modernity, Religion, Messianism.

A dissociação factorial moderna e a longa via da secularização⁽¹⁾, independentemente de esta poder ser uma assinatura, isto é, algo que no sistema conceptual moderno o excede e o reenvia à teologia, sem constituir com isso um novo significado à parte (Agamben 2008: 20), tem uma genealogia cristã, e mesmo judaico-cristã. As sociedades político-sacrais do mundo antigo eram-no de uma sacralidade quase horizontal, em que sagrado e profano estavam profundamente mesclados, ou melhor, estavam compenetrados, encastrados, produzindo vivências inseparadas e inseparáveis. O mundo estava saturado de sagrado.

Antes de prosseguir, importa registar que o presente artigo é mais reflexivo-normativo e menos empírico-analítico, em sentido estrito (temos até muita dificuldade em compreender a bondade de uma suspensão integral do juízo nas ciências sociais e humanas), dispensando uma revisão do estado da arte. Não tendo, por conseguinte, necessariamente de relevar as últimas aquisições, que as há, notáveis – os casos de Brad Gregory, Carlos Eire e Peter Marshall. Por outro lado, os autores referidos, em particular aqueles que não são apenas aludidos, não o são na condição de serem mais pertinentes do que os restantes. Acaso

(1) Para uma perspetiva ampla, mas de tese, acerca da secularização, veja-se o clássico (Blumenberg 1986); e ainda, em parte, por ele influenciado (Monod 2002).

cabe maior pertinência do que aquela representada por Blumenberg ou Charles Taylor? Num tema que já conta uma bibliografia esmagadora, muitos autores ficaram de fora, da talha de Roberto Esposito, Marramao, José Casanova ou o já mencionado Brad Gregory. Assim, os escolhidos não são nem piores nem melhores do que os ausentes. São simplesmente aqueles de quem não quisemos prescindir (quicá de forma errônea) para ilustrar uma tese, o fio condutor da trama: a de que as modernas vias da secularização (de maneira desigual) trouxeram mais sombras do que luzes, impondo-se uma reconfiguração da relação do homem com o seu à ilharga; fazendo justiça tanto à autonomia da cada homem e do espaço próprio da humanidade quanto à intimação heteronômica ainda maior de um outro que nos convoca (e sinaliza pela sua alteridade radical) a uma altura sem medida.

Revisitando (brevemente) Jan Assmann

Retornando ao argumento, convém assinalar que a compacidade entre sagrado e mundo profano não afere da tese do conhecido egiptólogo Jan Assmann, segundo a qual antes da secularização de conceitos teológicos operados na modernidade já esses mesmos conceitos teológicos, tais como a justiça, o amor, a violência, ou o poder, foram teologizados na Antiguidade, porquanto eram na sua origem conceitos políticos. Terão sido teologizados sobretudo pelas religiões secundárias, as que ofereciam uma reflexividade crítica em torno do verdadeiro e falso, principalmente os monoteísmos, considerados por Assmann como o princípio sistemático da intolerância religiosa. Contudo, esta teologização também se dá progressivamente nas religiões primárias cosmoteístas, como a egípcia, escolha natural de Assmann, mas também boa aferidora para o presente argumento no mundo antigo por causa da sua complexidade evolutiva. Para Assmann, nas religiões primárias, esses conceitos eram da estrita esfera do político e do social, tal como o ético (Assmann 2015)⁽²⁾. O problema é que o próprio reconhece que no Egito existe uma *maet* (ordem, justiça, norma cósmica, a que deuses e homens estão sujeitos) e que as disposições meramente humanas devem seguir essa *maet*; mais, o faraó

(2) Para uma crítica fundamentada à tese de Assmann acerca da intolerância dos monoteísmos, veja-se Zamora 2006: 186 ss.

incarna a *maet*, ele é o mediador entre os homens e a divindade, procurando implementar na Terra o plano de ação superior. Está preso ao seu cumprimento, sem o qual não se pode dar continuidade à criação, visto os deuses, longínquos, mas num plano não puramente transcendente ao cosmos, criarem a abundância que a cobiça humana faz perigar (Assmann 2015: 33 ss., 43-44). Deste modo, não é fácil entender como é que essas áreas políticas, diferentes do culto propriamente dito, podem ter uma autonomia que não seja muitíssimo relativa – tanto mais o mundo está saturado de sagrado, quer dizer, que o sagrado preside ao mundo sem lhe ser exterior, embora acima das possibilidades humanas.

O próprio Assmann concede que todas as atividades profanas têm um fundo religioso em sentido genérico. O culto não participa diretamente numa ordem teocrática e na atividade política direta (algo discutido por outros egiptólogos, até porque o emissário político da *maet*, o faraó, não é estranho ao culto), mas isso não quer dizer que o fundamento religioso não esteja cosido à realidade mundana e a forre. Só quer dizer que não há uma intervenção teológica que reflita sobre a ordem político-social com distanciamento, não a tomando automaticamente como boa, condizente com os mandamentos da justiça, da defesa do fraco (era também a ideia egípcia, mas que preconizava que automaticamente a ordem política faraônica, por o faraó ser filho de deus, casava com essa justiça), antes perguntando se estamos perante uma ordem profana veraz e diante de uma religião igualmente veraz e se a comunicação cultural não deve atender em si também àquela ordem, à *maet*, ou à *şedeq*, com todas as diferenças particulares desta última, no caso hebraico.

A posterior sacralização da justiça não colhe porque a própria justiça terrena é já uma expressão, se quer ser justa, da justiça cósmica, um cosmos de si sacralizado (cosmoteísmo). Afinal, não é o faraó a encarnação da *maet*, a que naturalmente se tem de ater? Mas também não é o faraó o centro nevrálgico que define a política? Então, como pode a política ser autónoma?

Como o próprio Assmann afirma, a dramática imagem do mundo cósmico, em que o curso solar é uma vitória incessante do deus Sol contra as sombras, dota de bases ideológicas o poder político egípcio, apresentando-o como uma exportação no âmbito terrenal-político da incessante tarefa divina de criação e preservação. Daí que fale em compacidade, segundo a qual o político não se distingue como fator autónomo do pensamento humano, aceitando, em parte, a tese do helenista alemão Christian Meier, ao defender que para haver pensamento político tem de

haver um âmbito onde colocar livremente opções e concepções políticas alternativas, como teria acontecido na Grécia (Assmann 2015: 99, 119, 229-230, 247). Quando no Egito a ordem política faraônica é monocrática e vem dada automaticamente com a *maat*; sim, uma concepção também política em torno da ideia de uma comunidade como um todo coerente, mas é de derivação sacral. Em qualquer caso, estas limitações dificultam o desabrochar do político, logo a possibilidade de teologização posterior do que, afinal, já estava sacralizado de antemão, *pace* Assmann.

O religioso como esfera da vida à parte – a originalidade cristã

Deve-se então ao cristianismo, explorando a herança nesse sentido da tradição hebraica, ter de certo modo criado o religioso como esfera da vida à parte, colonizando no entanto a vida profana, isto é, a vida política, social, cultural, étnica⁽³⁾. Isso mesmo mostra à maravilha uma recente obra do exegeta de origem norte-americana, radicado na Escócia, Larry Hurtado. Embora este nem sempre retire do seu próprio raciocínio todas as devidas consequências, como quando afirma, a título de exemplo, que a identidade religiosa do cristianismo primitivo era singular porque substituíra todas as demais. Uma identidade religiosa exclusiva que não dependia nem estava relacionada com a etnia do devoto. Acrescentando que a referida identidade terá sido a primeira tentativa de desenvolver uma identidade religiosa comunitária enquanto esfera separada, distinta das relações com a família, a Cidade, ou a etnia (Hurtado 2017: 152). Convinha antes acrescentar que no novo modelo, o qual amadurece apenas a partir de Santo Agostinho, a dinâmica sacro-política não desaparece, pelo contrário, essa identidade exclusiva deve permear todas as restantes, modelando o tom da cada uma delas⁽⁴⁾. E na verdade, também Hurtado acaba implicitamente por reconhecer o novo estado de coisas «agostiniano», quando afirma que, distintamente

(3) O religioso não se diferencia ainda do secular, que dele se pretende separar em corte e oposição, antes do profano (*pro-fanum*), do que está em função do sagrado, sem o sagrado nada é, mas também já não é uma extensão sacral em si.

(4) Importaria averiguar até que ponto a descoberta da interioridade em Santo Agostinho, tão bem identificada por Charles Taylor, foi uma forte machadada na compacidade inviolada de sagrado e profano. Sobre a descoberta da interioridade, veja-se Taylor (1989:127-141) e Veyne (2005: 683-712).

do Mundo Antigo, a exigência religiosa manifestou-se igualmente em compromisso praxista, especialmente em conduta moral (Hurtado 2017: 205). Indiciando como a religião enquanto esfera separada impregna por si o profano ou temporal (aqui usados com certa indistinção propositada) enquanto projeto integral, modo de vida. Quando antes o modo de vida, se era aquele determinado, era porque os deuses o haviam sancionado. Todavia, e uma vez mais, a radicalidade das consequências do cristianismo enquanto esfera religiosa separada mas ao mesmo tempo monopolista não pode ser atribuída aos racionais de Hurtado sem equívoco; mostra-o uma passagem em que o exegeta norte-americano afirma que as populações medievais se consideravam cristãs por pertencer a um ou outro reino europeu, por alguém ter nascido aí (Hurtado 2017: 262). Na realidade, acontecia o contrário, os naturais apenas eram verdadeiramente naturais se pertencessem à grei cristã, duvidando-se que judeus e outros gentios pertencessem verdadeiramente à *natio* onde faziam a sua vida do dia-a-dia.⁽⁵⁾

No fundo, mantém-se a ideia de uma comunidade político-sacral, só que separando o sagrado do profano, evacuando o mundo em si do divino, impondo-se verticalmente, de cima, a divindade ao mundo. O mundo fica impregnado pelo sagrado, mais propriamente, pelo religioso. Claro está que, muitas vezes, no final do mundo antigo, o cristianismo se limita a cristianizar a «velha» mescla, mais ou menos indiscernível, o «velho» comércio horizontal entre o sagrado e o profano, quando procura revestir de dimensões cristãs o mundo campestre ocidental tardo-romano e germano. No entanto, já aí há um deslocamento, não se trata de uma mera bênção, antes se procura evacuar todo o sagrado residente nos lugares, pessoas, acontecimentos, objetos ou seres *per se* e reenviá-lo para o religioso como transcendente ao profano, nas alturas. De maneira a que seja a esfera separada a revestir de sacralidade o terrenal, que em si nada é a não ser profano, no sentido literal (*pro-fanum*), do que está em função do sagrado, depende dele para adquirir sentido; sentido esse que deixa de ser inerente ao seu plano (horizontal).

(5) Não por acaso, já entrada a centúria de Seiscentos, e em Portugal, país de centralização relativamente temporã, a identidade católica ainda fazia sombra, e de que maneira, à identidade reinícola emergente (Silva e Hespanha 1993: 20-22).

Revisitando agora (mais brevemente) Daniel Boyarin

Destarte, não nos parece correta a posição de Daniel Boyarin, porquanto reconhecendo, tal como o faz Hurtado, que o cristianismo criou a religião como espaço à parte, categoria específica da experiência humana desencastrada do resto, e nisso arrastando até certo ponto a mais velha fé hebraica, pretende todavia mostrar como o judaísmo rabínico na última fase da Antiguidade Tardia recusou a opção de se converter em religião (Boyarin 2004: 12-13). Uma situação estranha, porque a primeira clara desdivinização do mundo pode ser outorgada ao judaísmo do Segundo Templo. Mais, também parece manifesto que essa desdivinização implica uma sobredeterminação do âmbito sagrado sobre o profano, quiçá com uma maior atenção aos ritmos do temporal e da história concreta, mercê do seu pendor realista, como mostra o *Eclesiastes* e a marcha muito lenta que tomou a edificação da ideia de ressurreição enquanto forma de justiça radical não alcançada pelo homem em comunidade no excuro histórico (Vidal 2015: 26-27)⁽⁶⁾. Aquilo que acontece é que Boyarin parece identificar demasiado criação da esfera religiosa enquanto esfera separada e fomento de uma ortodoxia – ele próprio o refere (Boyarin, 2004: 13), quando, na verdade, uma coisa não implica a outra. O religioso remete para uma diferenciação, um espaço que interroga a pertinência e legitimidade, não só dos cultos imbricados em determinado marco civilizacional, como dos próprios fundamentos políticos e outros desse mesmo marco. No passado, em comunidades político-sacrais, apenas a religião terá tido força para pôr em causa os cimentos sociais cristalizados (veja-se a profética do Antigo Testamento), mas não implicava automaticamente nem implicou sempre a criação de uma ortodoxia *versus* heterodoxia – o próprio judaísmo e a história da Reforma no cristianismo mostram-no à saciedade. Não acabará Boyarin por reconhecer isso mesmo, implicitamente, na sua ambígua conclusão, segundo a qual o judaísmo, ao recusar a sua diferença do cristianismo

(6) O exegeta espanhol diz expressamente que «la religiosidade israelita estaba centrada en la fidelidad del Dios de la alianza para con su pueblo histórico elegido, con todos sus avatares, donde se descubría la presencia y la acción libertadora de Dios. Es natural, entonces, que el interés de la vivencia religiosa israelita estuviera en el mundo histórico real de los vivos, y no en el mundo de los muertos, los actores del camino histórico del pueblo. Ese talante realista y de concreción histórica es algo patente en la tradición israelita más antigua, y así permaneció, en definitiva, a lo largo de toda su evolución posterior».

como diferença religiosa, continuou a ser algo distinto e outro, algo que não se pode definir cabalmente como uma religião, mas tão pouco como uma outra coisa distinta (Boyarin 2004: 225)?

A dissociação factorial moderna

Com a dissociação factorial moderna radicaliza-se o processo de descompactação e a religião passa a ser uma esfera da vida entre as demais, sem poder sequer evocar pretensões de domínio. No mundo antigo, o sentido estava à mão. Mas com a dissociação factorial, a era moderna segue o caminho empreendido no mundo medieval do horizonte de sentido ter de ser buscado, exigir um esforço que não está garantido, depois da queda, por qualquer compenetração prévia. Porém, como não só não privilegiam a esfera religiosa mas até dela desconfiam, por força do seu monopólio anterior, os modernos vão em busca de sentido noutras esferas, que não são senão substitutas sucessivas do verdadeiro absoluto, e por isso incompletas, deixando um vazio existencial, o tédio, a desertificação das possibilidades vitais. Em rigor, o cristianismo concentra o sentido da vida num «único absoluto» (se é que assim se pode dizer, para na sintética facilidade de expressão dar a entender o argumento), Deus. Ora, essa demanda unitária e concentrada de sentido não vai ser rejeitada pelos modernos, pelo contrário. Simplesmente, estes vão retirar Deus da equação. Porém, tudo o que é posto em sua substituição é insuficiente, incapaz de corresponder a expectativas tão justamente exigentes, transformando-se por isso num nada, porque seja o que for não estará à altura, e será absolutamente indiferente aquilo que for, nada fará a diferença e tudo se equivalerá. Consequentemente, todas as tentativas tendem a acabar num interminável já visto, num perpétuo enfado⁽⁷⁾.

(7) Não estamos a argumentar que o tédio seja ou só possa ser em exclusivo um existencial moderno, evidentemente (atente-se à velhinha acédia, desídia, esse fastio espiritual, tão temido pelos teólogos medievais, um fenómeno de cariz religioso, é certo, mas de repercussões mais amplas ou não fosse a sociedade medieval recortada pela dimensão do pecado), mas sim defendemos que as condições modernas o propiciam como nunca antes. Para uma história filosófica do tédio como experiência essencialmente moderna, veja-se Goodstein (2004). Atente-se também no excelente artigo, em instância kierkegaardiana, de Nuno Ferro (2008).

Pôr, por fim, em jogo como solução a pura horizontalidade das esferas separadas e retirar delas de forma sincrética (politeísta) o que possa servir e amparar, apenas serve o imediato. Identifica uma capitulação face à ausência de sentido (niilismo). Porque na antiga horizontalidade o sentido já vinha dado de imediato, não era de todo o sentido que se comprazia no imediato⁽⁸⁾.

O projeto secular moderno

A Idade Moderna, em particular o projeto moderno, parece ter querido, em parte, exautorar a esfera da crença religiosa, ou, de forma mais benigna, neutralizar o seu raio de ação, o mesmo é dizer, domesticá-la, ora lançando-a para o também moderno mundo privado da consciência e da sensibilidade, ora remetendo o culto público aos ditames e necessidades do emergente Estado soberano, ora deixando-a, mais recentemente, alinhar algumas propostas de significado socio-político, na condição de as fontes inspiradoras aparecerem amortecidas. Na melhor das hipóteses, as igrejas podem ter acesso pleno à ágora caso se comportem como fundos de reserva filantrópica, de preferência com um deus açaimado. Daí resultando o fascínio hodierno das comunidades políticas com as ditas escolhas de fé *à la carte*, e não tanto a preferência por uma religiosidade vivida em torno de uma confissão mas com vínculos institucionais mais ténues com essa confissão, pois aquelas não implicam quaisquer consequências praxistas, as quais são inerentes à profissão de fé como itinerário integral de vida e não apenas vivência litúrgica numa esfera separada e acantonada (até mais do que outras esferas da vida no respeitante à coparticipação no espaço público, naturalmente monitorizado pelo fator político).

A legítima dissociação factorial moderna, a associação monopolista da religião com uma ordem social injusta, obrigaram a uma mudança num sentido antropocêntrico. Todavia, as guerras da religião nos séculos XVI e XVII, encaradas de forma deficiente e insuficiente como um pro-

(8) Para uma crítica da indiferença aos fins daquilo que denomina de razão subjetiva, atente-se em Horkheimer (2015).

blema de confissões⁽⁹⁾, que supostamente teria obrigado à secularização política, afinal foram muito mais um problema decorrente da emergência da razão de Estado e da dinâmica de implantação própria de um poder absoluto, perpétuo e indivisível, como foi e é o poder adscrito à lógica soberana, com a vontade de imposição das suas senhas identitárias, entre as quais, à época, e à cabeça, estava a de uma só religião pública, a professada pelo soberano. Por conseguinte, o estatuto dos restantes e a consequente tolerância em relação aos respetivos cultos passaram cada vez mais, e paulatinamente, a ser uma questão de discricionariedade soberana, tendo em conta os equilíbrios de poder tanto externos como internos⁽¹⁰⁾. Como tal, à Reforma protestante não pode ser assacada a responsabilidade pela secularização de carácter soberanista. Quando muito, a magnífica sugestão de Mark Greengrass de que a Reforma atenuava o sentido da humanidade como coparticipante na obra divina de redimir a criação, acentuando a ideia de um mundo natural no qual os pecados eram um facto da vida, a ser regulado, controlado e limitado pela magistratura civil (Greengrass 2015: 29), reforçava a vontade soberana de expandir o seu controlo; bem como a transformação moderna da lei de uma questão de moralidade e justiça (de acordo com os ditames da lei natural) em uma função externa, coerciva, de regulação do agir humano, postulado como contraditório, garantida a imperatividade jurídica mediante a sanção do Estado (a moralidade internaliza-se cada vez mais como uma questão de consciência). Além disso, aplainando o sentido finalista das instituições humanas, em particular das comunidades políticas enquanto tais, reforçava-se igualmente a dinâmica soberana tautológica de um poder remetente apenas ao próprio poder e à sua dis-

(9) Segundo o historiador inglês Mark Greengrass, estavam antes em causa contendas políticas a coberto da religião, manifestando-se através desta os conflitos imperantes nas comunidades estatal e eclesial; obviamente num ambiente religioso por inerência, caso contrário, outra teria sido a cobertura (Greengrass 2015: 394-395).

(10) Evidentemente, este não foi fator exclusivo. Por exemplo, embora em Portugal e em Espanha a centralização do poder e o surgimento do Estado fossem precoces, por certo uma das razões por detrás da relativa facilidade na expulsão de judeus e mouriscos, o processo de soberanização foi mais lento e deparou com maiores resistências do que na Europa Central. Todavia, o protestantismo nunca vingou na Península, já no espaço alemão, os Estados confessionais foram obrigados a ter maior cuidado com o balanceamento político-religioso interno. Para uma visão mais rica dos processos de paz e guerra na Europa moderna, veja-se Bois (2012).

criconariedade gestonária e pragmática dos assuntos humanos, como forma de atender à imprevisibilidade característica destes⁽¹¹⁾.

Não obstante, a imagem da danação da vida comum por causa dos conflitos religiosos, quer dizer, a lenda negra, prevaleceu na história, implicando que a secularização no campo político tenha levado, ao longo do tempo, nuns casos à demonização, noutros a uma desconfiança estrutural do protagonismo da esfera religiosa. Em bom rigor, uma desconfiança, porque estrutural, completamente desapropriada, incapaz de entender o dito retorno do religioso, e sobretudo, sem reserva de sentido para compreender os próprios fracassos secularistas associados ao projeto moderno. No fundo, impôs-se, muito fruto das leituras canhestras (intencionais) das guerras religiosas⁽¹²⁾, aquilo que William Cavanaugh denomina por mito da violência religiosa: a ideia de que a religião é um rasgo trans-histórico essencialmente distinto dos rasgos supostamente seculares por inerência, como a política, possuindo uma perigosa inclinação para a violência, devendo, portanto, o seu acesso ao poder público ser fortemente restringido e a influência religiosa combatida (Cavanaugh 2009).

As três vias da secularização

Passando a um registo mais esmiuçado, existem, *grosso modo*, três modelos, em rigor, ideais-tipo de secularização, e nem todos servem da mesma maneira os propósitos das comunidades políticas contemporâneas no mundo ocidental.

Um primeiro modelo de secularização, propriamente laicista⁽¹³⁾, com raiz na revolução francesa e firmado pela sua vertente mais jacobina,

(11) Esta tese poderia eventualmente entroncar com o elo perdido a resgatar na explicação do processo de secularização para Taylor, tomando esta como efeito não querido de um esforço sistemático para reordenar e disciplinar a vivência da fé na Idade Moderna (Taylor 2007).

(12) Se as guerras da religião do dealbar moderno são paradigmáticas nesse sentido, Greengrass contrapõe que o epíteto é muito redutor, subestimando o polimorfismo da dissidência religiosa, a experiência de pluralismo religioso e, sobretudo, o grau em que a religião se havia convertido numa cortina de fumo para interesses vários. Quando muito, os conflitos tornavam a religião professada hipersensível à esquelida hipocrisia dos oponentes, nas palavras de Greengrass (2015: 396).

(13) Para uma clarificação sucinta, em instância histórica, dos termos *secularização* e *laicidade*, veja-se Catroga (2010).

afirma a laicidade como um valor quase-religioso, um *ersatz* fruto de um ativismo anticlerical. Trata-se de um modelo ainda muito presente no mundo público francês.

Um segundo modelo de secularização, sobretudo de inspiração liberal, remete a crença para o foro privado, não lhe atribuindo relevância na esfera pública em geral. É bem verdade que esta não relevância é muitas vezes fruto do receio de uma centralidade excessiva da própria esfera pública e do perigo que representaria para as consciências individuais, nomeadamente para uma defesa à *outrance* dos direitos negativos. Mas não é menos verdade que, numa perspectiva diferente, algumas interpretações mais extremadas de Rawls, no caso, pensando mormente em Rorty, também vão por aí (Rorty 1991).

Num terceiro modelo de secularização, próprio dos países majoritariamente católicos, mas também dos países luteranos, reconhece-se às confissões religiosas um protagonismo significativo na esfera pública, atendendo às proposições políticas que os cristãos enquanto tais formulam, na condição de respeitarem a autonomia da esfera política.

Entre o segundo e o terceiro modelo, a experiência norte-americana de uma religião civil, assente em pilares de matriz cristã, sempre preocupada com a tolerância religiosa e com a liberdade das igrejas congregacionais livres, e portanto, sem querer evacuar ultimamente a religião da esfera pública, abre uma via intermédia (Bellah 2007).

Seja como for, face ao laicismo militante e ao estrito neutralismo dos privatistas, o terceiro modelo de secularização, não esquecendo, para o bem e para o mal, o saldo histórico norte-americano, reconhece à religião estruturada ou não em igrejas um papel importante na sociedade e na vida dos homens. Daí, o teólogo alemão Metz preferir falar, tomando como base este último modelo, em pluralismo mais do que em laicismo, mesmo não tendo apenas em mente o primeiro modelo referido de laicização (Metz 2007).

A insuficiência das três vias secularizadoras

Mas serão estes modelos suficientes para enfrentar os desafios de alguns dos falhanços relativos à unidimensionalidade da razão moderna, ou das consequências dos subjetivismos voluntaristas de expressão romântica mais radicais (se é que a célebre expressão de Jean-Paul – «se

cada um é pai e criador de si mesmo, por que não pode ser também o seu próprio anjo exterminador?»⁽¹⁴⁾ – não está em consonância direta com o produto acabado da modernidade)? E poderão responder a futuras religiões políticas, na expressão de Eric Voeglin, quando o não foram capazes no século XX (Voeglin 2002)? Até porque, como insiste, com razão, o filósofo alemão Volker Rühle, a sobrevivência do religioso é um facto, apesar de todos os esforços de erradicação levados a cabo na modernidade. Segundo ele, a sobrevivência dos motivos teológicos nos tempos modernos não se limita à metafórica, como parecia querer Blumenberg. Antes, «o divino remete na modernidade àquela abertura não disponível – a uma infinitude não clausurável – que impede toda a forma finita de pensamento de se fechar auto-referencialmente em si mesma» (Rühle 2012: 135). Concluindo depois, em referência a Benjamin, que a relevância e atualidade política do conceito de «reino de Deus» neste último radicam precisamente em superar a ideia de disponibilidade por parte do homem da diferença entre transcendência e imanência (Rühle 2012: 137, 145-146).

Na verdade, o registo de Metz, acima evocado, em consonância com a tese de Rühle, pode ser lido em mais de um sentido. Metz recupera a teologia política, mas num senso emancipatório, em que está em causa o abreviar qualitativo do tempo contra o ominoso evolover infinito, perpetuamente injusto para os espoliados e ofendidos da Terra. Uma *memoria passionis*, também muito benjaminiana, que sirva para acordar a história e incoar a transformação de todas as assimetrias e dissimetrias injustas, abrindo as portas ao Messias, ou melhor, fazendo do tempo messiânico a primícia temporal de uma escatologia renovada pelo primado das vítimas e dos vencidos⁽¹⁵⁾.

(14) A conhecida passagem do seu célebre *Discurso de Cristo Morto* extraímo-la da edição bilingue espanhola de textos de Jean Paul (Jean Paul 2005: 53).

(15) Acerca do tempo messiânico como *kairós*, tempo do fim que incoa o fim dos tempos, enquanto transformação qualitativa do tempo vivido que nos permite aferrá-lo e induzir a sua consumação, e não enquanto segmento cronológico final, veja-se Agamben (2015: 57-60). Curiosamente, também Rorty apresenta uma versão escatologizada do sentido final do pragmatismo, quando afirma que a procura de substituição romântica do conhecimento pela esperança visa a criação de novos modos de ser humano, um novo paraíso e uma nova terra habitável para esses novos seres humanos, para além de todo o desejo de estabilidade, segurança e ordem. Mais paulino é difícil. Usámos a versão em espanhol de um opúsculo publicado originalmente em alemão (Rorty 1997: 102).

Repensar os sentidos apocalípticos

Na tradição da reflexão cristã sobre os anticristos, tanto canônica como extra-canônica, desde logo pensando na carta deuteropaulina aos tessalonicenses (2Ts 2, 3-9) – da qual existe uma magnífica leitura de Agamben, que identifica o *ánomos* com o *katechon* – (Agamben 2005: 108-111), mas sobremaneira no livro bíblico do Apocalipse, percebe-se estar fundamentalmente em causa os obstáculos que as «potências demoníacas» opõem à consumação do tempo e à instauração definitiva do reino de Deus. Apenas o déficit de plenitude e o prolongamento indefinido e, mais importante, acumulado das limitações estruturais e dos fracassos sucessivos que minam e capturam, em parte, como num halo, a vontade humana ao longo dos séculos convêm à operatividade (não à substancialização) do mal⁽¹⁶⁾. Só essas condições configuram o pasto perfeito para alimentar a lógica de poder *per se* e com esta a lógica de dominação das potestades da Terra. No fundo, os anticristos não querem ser apocalípticos, no sentido próprio e revelador do termo, e se o manifestam ser de forma arteira, quando muito são exterministas. Querem sim perpetuar um tempo linear, vazio, um contínuo de nada, pois o mal é ultimamente inane. Nem tem poder para pôr fim ao tempo, só para pôr fim ao homem antes do (fim) do tempo, como o demonstram alguns anúncios e não menos manifestações concretas, em particular das religiões políticas, no decorrer do século XX. Os verdadeiros terrores bíblicos não são os do fim, pois os cristãos anelam pela transformação desta humanidade e desta criação (não pela sua simples dissolução enquanto entidade material – tentação, essa sim, gnóstica), antes provêm do medo de sermos (satanicamente) absorvidos pelo próprio mundo (tal como tem sido – por redimir) para todo o sempre⁽¹⁷⁾.

Contudo, não deixa igualmente de ser verdadeiro que os sucessivos protelamentos da *parousía* levaram também ao desenvolvimento da ideia de que, quiçá, o prolongamento do tempo comum fosse positivo; aí estava

(16) Infelizmente, não só na Idade Média mas ainda hoje, a fantasia dos leitores tem sido mais capturada pelas tribulações que antecedem a beatitude final e a impedem de se instalar, prolongando os reveses (que os há e muitos) de uma *historia damnata*, do que propriamente pela consumação do Reino, e com ele do desígnio transformador, da *metanóia* (Mitre 2017: 21).

(17) Para uma história do anticristo, não propriamente de acordo com os nossos racionais, veja-se McGinn (1994).

a relação privilegiada entre a Igreja e o poder para o atestar. Pelo que o *katechon* seria um fim a preservar, pois certamente os tempos do fim seriam tempos de terríveis provações e padecimentos provocados pelo anticristo. As últimas vontades estariam por completo nas mãos do Senhor, não havendo razões para antecipá-las, provocando-O (uma leitura tergiversada do Deus que é amor, que é o Amor, mas nem por isso menos real em termos históricos). Uma tese que nos parece ter, em teologia política, o seu expoente máximo em Carl Schmitt. Embora julguemos que o pensador alemão esteja equivocado com a figura do retentor na já citada *Segunda Carta aos Tessalonicenses*. Se o retentor (o *katechon*) for para tirar do meio o anticristo e permitir a abreviação do tempo, melhor, mas se for entendido (e parece-nos difícil que em Schmitt não seja assim) como o que retém o tempo do fim porque este vem sempre sob modalidade anticristica, então temos um problema sério. Schmitt perde a razão. O anticristo não precipita o fim, quer antes e sempre é continuar o tempo impróprio obviando a salvação. Nesse sentido, Schmitt acabaria por sobrepor, mesmo sem querer, o *ánomos*, o homem da anomia, Satanás em toda a sua potência, com o *katechon*, fora-da-lei absoluto, por fim desvelado enquanto tal (Schmitt [s.d.]: 41-43)⁽¹⁸⁾.

A temporalidade moderna – o significado do tempo escasso e acelerado

Não se pense, porém, que este é um excurso que nada tem a ver com aspetos centrais da modernidade, tão-só com algumas figuras politicamente bastardas, ou irrompendo atipicamente do seu evolver, caso do nazismo. Como se essa bastardia fosse estranha ao desenrolar intrínseco da história da modernidade. Seja como for, o excurso empreendido atinge a modernidade no eixo do tempo, categoria central do processo moderno. Fala-se muito hoje do tempo (secular) ser escasso, como o era e é para a história da salvação, mesmo em relação aos reformados, no século XVI, que começaram a sistematizar o tempo (Safranski 2017: 113).

(18) Também na magnífica obra de exegese do pensamento de Schmitt como pensador da ordem, da autoria de Montserrat Herrero, nada aponta para que no pensador alemão o retentor não tenha o papel de freio tal qual o definimos. Pelo contrário, a exegeta espanhola refere que o conceito de *katechon* é central e mesmo reitor para a compreensão da história segundo Carl Schmitt (Herrero 2007: 354 ss.).

A aceleração é muito maior e coloniza dimensões antes não colonizadas, como o amor e a família. Todavia mais importante, o tempo é escasso para nenhum propósito a não ser a acumulação de realizações, um contínuo de novidades, sem espessura, vazio, que, paradoxalmente, acumula e amplia tempo. Porque encontrar-se consigo mesmo e com os outros, logo, não desperdiçar o tempo próprio da história da salvação, isso sim exige profundidade qualitativa, ponderação, e, nesse sentido, exige tempo, mais tempo, porém, e paradoxalmente, o tempo necessário a preparar a consumação qualitativa do tempo, em instância escatológica.

Num caso, o tempo é escasso de tal maneira que não há tempo para nada, a não ser para consecutivamente fazer algo, operar, o que amplia o tempo (e a ideia talvez seja mesmo essa, pelo menos para os anticristos). No outro caso, o tempo é escasso, por isso tem de haver tempo para o bem consumir. Daí tanto o liberalismo como a lógica revolucionária em si mesma parecerem ser dois anticristos, duas figuras do mal.

O terror como poupança revolucionária de tempo, um comedor de etapas para instaurar a sociedade perfeita, ainda parecia não carecer de um sentido, embora se revele como apenas um *Erstaz*. Daí a violência direta (Safranski 2017: 114-116). Uma coisa penúltima ficando sempre aquém do alvo por atingir, obrigando à dilatação interminável do próprio tempo e da violência. Valha, portanto, a advertência de Alec Gideon, no entanto válida para toda a reflexão em instância messiânica, sem exceção:

e assim [...], ele combate todo o mundo do Presente em nome do Passado e do Futuro, que jurou transformar num Presente sem Futuro nem Passado. Uma contradição interna. Pelo que fica condenado a viver num clima constante de terror, perseguição e suspeita. Receando que o Presente o engane. Receando ser presa de uma cilada ou ilusão. Receando que os agentes do Presente tenham conseguido infiltrar-se, ou penetrar sob disfarce, no centro do campo da salvação. Tal é o seu castigo: viver constantemente atormentado por sombras de traição, em toda a parte. Sombras de traição imponderáveis, mesmo no mais fundo da sua alma. «O mal está em toda a parte» (Oz 2012: 45)⁽¹⁹⁾.

(19) Alec Gideon é personagem epistolar do romance de Amos Oz, *A Caixa Negra*. O Sábado sem ocaso virá como um ladrão (1Ts 5,2; Mt 24, 43), mesmo perspetivando a conjunção da iniciativa divina com o entregar-se por fim do homem. Com cautela aventurava Santo Agostinho, «quem é capaz de imaginar, quanto mais de expressar, quais

Já no liberalismo em configuração capitalista (e as duas figuras dificilmente deixarão de ser siamesas), nem pretendo sentido há. Existe aceleração por si só, com o intuito de se obterem mais e melhores realizações, indefinidamente, antes que os outros lá cheguem. Não há tanta violência direta, é mais vaporosa, mas o resultado não é menos operante, nem menos ominoso. Em ambos os casos, paradoxalmente, o evoluir infinito do tempo apresenta-se também como tentação gnóstica. Senão, como poderia tão facilmente prescindir da espessura do homem, esse ser encarnado e histórico clamando, desde que se conhece a si mesmo, por pão, por justiça, dignidade e ventura, alegria e amor?

Assim sendo, apenas numa configuração em que o Messias efetivamente chega, mas chega quando já não for preciso, já depois de ter chegado, no ultimíssimo dia depois do último⁽²⁰⁾, porque é o homem no fundo de si mesmo a aderir ao dom e a cobrir o seu potencial de transcendimento, a salvação para a qual desde sempre foi esperado e convocado – na verdade, Deus e homem reverberam nesse momento maximamente, mas Deus de forma inaparente, a partir do fundo íntimo do criado (teonomia), sem se confundir com este e sem nele se dissolver ou o subjugar, antes contando com esse mesmo criado, ativo à mais alta rotação – poderá a porta do reino se abrir, resgatando também as incontornáveis aquisições do espírito moderno⁽²¹⁾. Mas para isso necessitamos de uma outra via «secular».

Para uma via «secular» alternativa

Na verdade, na melhor das hipóteses, mesmo o mais bondoso dos modelos de secularização até aqui brevemente delineados não concede à

virão a ser, conforme os méritos, os graus das honras e das glórias?» (Agostinho 2000: XXII, 30, 2367). Ponhamos à parte a questão dos méritos, que nos parece redutora.

(20) A alegoria é de Kafka, fazendo parte do terceiro caderno dos seus *Cadernos In-Oitavo*.

(21) Afinal não é o moderno, o *moderno*, «intimamente histórico e arcaico porque precisa do antigo para ser relacionado e, ao mesmo tempo, contraposto a ele», sem coincidir sem mais com a pura atualidade plana, antes parando por momentos, ganhando tempo para se retomar no seu próprio ritmo, compreendendo assim que «é propriamente moderno não tanto quem se contrapõe ao antigo, mas quem compreende que só quando algo fez o seu próprio tempo, então isso se torna realmente urgente e actual»? As citações são extraídas de Agamben (2017: 120).

dinâmica confessional o seu espaço próprio, vê-a como outra ideologia, certamente importante, com alguns caracteres específicos, mas pouco mais do que isso. Não abandona o campo da neutralidade e estranha que outros possam considerar a crença decisiva no espaço público (daí a incapacidade em lidar com os atores políticos islâmicos – lá voltaremos). Em última análise, parece-lhe que política e crença são não só esferas diferentes mas incompatíveis, e que a crença se reduz a um problema de liturgia, ou de fé, em sentido estrito, ou se tem propostas comuns, estas são políticas, e só acessoriamente religiosas, quando muito inspiradas algures numa deontologia da profissão da fé extrapolada para a vida comum. Não alvitando sequer que a imprescindível dissociação factorial moderna é relativa, sendo toda a ação perpassada transversalmente pela problemática do bem, da reta intenção, da *outridade*, como se quisesse, e que essa problemática apenas faz sentido, só não é arbitrária, se não for posta por si mesma, mas mediante um esteio cismundano, incondicionado, o qual traduz uma exigência radical, porque de raiz e global, interrogadora de todas as esferas da vida.

Não há proposta confessional íntegra apolítica, obviamente adaptando-se ao nível político e tendo em conta a sua especificidade, sem ser uma proposta que trai a sua própria matriz. Não é que as propostas confessionais não tenham perdido uma unidade de conjunto que as restantes propostas vieram a perder. Pode inclusive haver propostas políticas oriundas de uma visão de conjunto marcada mas não-confessional, ou ainda propostas políticas fruto de uma visão política tentativamente monopolizadora ou colonizadora das demais esferas da vida. Como pode haver propostas políticas confessionais que mais não ressudem do que uma mera vontade de poder. Mas sendo assim, não será sempre menos mal, evitando ligações tentaculares, levar tão longe quanto possível a dissociação factorial, pedindo, neste caso, aos professos que politicamente abandonem, ou pelo menos, não joguem politicamente a força radical da sua profissão de fé? Isto é, que não façam de modo algum entrar Deus ou os fundamentos possíveis da sua mensagem ao homem na equação?

Um tal pedido seria legítimo se a dissociação factorial em si fosse a última palavra escrita nas estrelas. Porém, mesmo não sendo, parece-nos que se pode esgrimir com vantagens a dissociação factorial relativa, tal como veio a emergir. Mas se assim é, como evitar não pedir ao crente que não faça cair o peso da sua crença na esfera política? Todavia, o problema não está em evitar isso, até porque a ideia de um *nomos* cósmico e da Ter-

ra, alicerçando, na sua autonomia relativa, estritamente intramundana, a vida dos homens, nas suas diferentes esferas, é, como já vimos, claramente judaico-cristã, e no mundo tardo-antigo de inspiração agostiniana, certamente também do tempo dos redatores do Talmude da Babilónia, e mais tarde renovada pela filosofia árabe e pelo tomismo⁽²²⁾. Ainda assim, estas fontes serão bastiões sólidos à prova de tergiversação? Só em parte, e a história mostra-o. Nesse caso, não continua legitimamente a valer a prevenção de uma dissociação factorial rigorosa, quer dizer, um tanto rigorista, apesar do elevado preço histórico e dos atoleiros criados pela modernidade? Ora, o erro está em considerar o intervencionismo divino numa perspectiva pré-moderna. Justamente porque é transcendente, a onipotência divina coabita com a máxima liberdade humana, e justamente porque as propostas confessionais têm esse fundamento são humanas, são para o homem, nos limites da sua contingência, mas por isso mesmo não podendo prescindir do homem integral.

Assim, porque não ver na secularização antes de mais uma abertura à transcendência, o deslizar contínuo e testemunhal do necessariamente aberto da contingência, que se contradiz desde logo a si mesma (além de se tornar impotente e procurar escapar à impotência com sucessivas fugas para a frente) quando se quer fixar irredutível num ponto e frena esse essencial deslizar? A secularização enquanto respeito pela singularidade, finitude, e liberdade do homem (afinal um respeito que já por si é respeitar o próprio projeto de Deus), requer tanto ligação e confiança metafísicas como autonomia no seu espaço próprio. Nas palavras centenas de Nicolau de Cusa, pioneiro, no entanto, da ascensão do homem a partícipe do múnus divino, via *humanitas* de Cristo (uma das vias de uma modernidade que acabou também por se materializar, infelizmente apenas como um antropocentrismo em modo menor), lê-se:

ó Senhor, suavidade de toda a doçura, colocaste na minha liberdade a possibilidade de eu ser, se quiser, de mim próprio. Por isso, se eu não for de mim próprio, tu não serás meu. Tornaste necessária a liberdade, não podendo ser meu se eu não for de mim próprio, e porque colocaste

(22) Acerca do judaísmo rabínico, veja-se o já citado livro de Daniel Boyarin, *Border Lines. The partition of judaeo-christianity*. Para o pensamento islâmico, atente-se em Alain de Libera (1991).

isso na minha liberdade não me forças, mas esperas que eu escolha ser de mim próprio (Cusa 1998: 157).

Em síntese, secularização não como expulsão, neutralização, asseptização, ou, no melhor dos casos, tolerância da esfera religiosa no espaço público, mas antes como inclusão estruturante do homem-com-Deus.

De resto, esta última parece ser a única via a possibilitar a compreensão dos desafios dos atores internacionais ainda marcados diretamente pelo pulsar religioso: os atores islâmicos. Porque se é certo que o brandir racionais religiosos está mesclado com uma mundividência para o comportamento internacional de carácter realista, logo laico, e que muitos racionais fundamentalista não são já tradicionais, antes argumentos modernos de reação à modernidade⁽²³⁾, não é menos correto afirmar, por exemplo, que os atores da Península Arábica ainda se movem igualmente por racionais de inspiração religiosa, num sentido diretamente pré-moderno ou primomoderno.

O compositor Sigismund Neukomm, nascido em Salzburgo, mais de vinte anos ao serviço do príncipe de Talleyrand, sempre estritamente ligado aos meios legitimistas franceses e monarquista convicto, referia-se ironicamente à Revolução Francesa da seguinte maneira: «*Liberté (pour faire le mal) Égalité (dans la misère) Fraternité (de Cain à son frère) voilà le cri de la république. Vive la république!*»⁽²⁴⁾.

Todavia, a aliança entre o trono e o altar, esse *intermezzo* muito pouco louvável, não tem nem deve ter a última palavra em matéria de prevenção política face aos supostos desígnios públicos dos crentes. «Liberdade para fazer o bem, igualdade na diferença em função do bem comum, fraternidade porque o homem é para o seu irmão», bem poderia ser uma consigna edificante de participação na vida pública de crentes e não crentes. Achar que tal é já demasiado, que é fazer entrar concepções abrangentes na ordem da justiça, isso sim revela-se de uma perigosa neutralidade; uma neutralização e logo uma incapacitação dos próprios instrumentos políticos para realizar a justiça, isto é, para fazer justiça

(23) Sobre este assunto, veja-se Eisenstadt (1997) e também Sayyid (1997).

(24) A presente citação do seu irónico *Canon Républicain*, escrito menos de cinco anos antes da sua morte, ocorrida em 1858, foi extraída do folheto que acompanha o cd musical dedicado a Neukomm, *Requiem à la Mémoire de Louis XVI*, La Grande Écurie et La Chambre du Roy/Choeur de Chambre de Namur/Jean-Claude Malgoire, Alpha Classics, 2016.

ao humanismo do outro homem. Quando a visitação do rosto frágil e carente do outro se considera um excesso indesculpável, crentes e não crentes devem preparar-se para abandonar/abordar a nau soberana que se esconde por detrás da obnóxica esfinge da neutralidade.

Bibliografia:

- Agamben, Giorgio (2005). *El Tiempo que Resta. Comentario a la Carta a los Romanos* [trad. espanhola]. Madrid: Trotta.
- « - » (2008). *El Reino y la Gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer II, 2* [trad. espanhola]. Valencia: Pre-Textos.
- « - » (2015). «La Iglesia y el Reino» in « - », *Qué Es un Dispositivo? Seguido de El Amigo y de La Iglesia y el Reino* [trad. espanhola]. Barcelona: Anagrama.
- « - » (2017). *O Uso dos Corpos. Homo sacer, IV, 2*. São Paulo: Boitempo.
- Agostinho, Santo (2000). *A Cidade de Deus*, 2ª ed., vol. III. Lisboa: FCG.
- Assmann, Jan (2015). *Poder y Salvación. Teología y Política en El Antiguo Egipto, Israel y Europa* [trad. espanhola]. Madrid: Abada.
- Bellah, Robert [et alia] (2007). *Habits of the Heart: individualism and commitment in american life*, third edition. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Blumemberg, Hans (1986). *The Legitimacy of Modern Age* [trad. em inglês], Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bois, Jean-Pierre Bois (2012). *La Paix. Histoire politique et militaire 1435-1878*. Paris: Perrin.
- Boyarín, Daniel (2004). *Border Lines. The partition of judaeo-christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Catroga, Fernando (2010). «O Relacionamento das Igrejas com o Estado Moderno (a exceção e a regra)» in *Repúblicas em Paralelo: Portugal Estados Unidos da América. Colóquio na FLAD, 21 Maio 2010* [edição bilingue]. Lisboa: FLAD, 65-102.
- Cavanaugh, William (2009). *The Myth of Religious Violence (Secular ideology and the roots of modern conflict)*. Oxford: Oxford University Press.
- Cusa, Nicolau de (1998). *A Visão de Deus*, 2ª ed. Lisboa: FCG.
- Eisenstadt, Shmuel (1997). *Fundamentalismo e Modernidade. Heterodoxias, utopismo e jacobinismo na constituição dos movimentos fundamentalistas*. Oeiras: Celta.

- Ferro, Nuno (2008). «Kierkegaard e o Tédio», *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo 64, fasc. 2-4, 943-970.
- Goodstein, Elizabeth (2004). *Experience without Qualities: boredom and modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Greengrass, Mark (2015). *Christendom Destroyed. Europe 1517-1648*. London: Penguin.
- Herrero, Montserrat (2007). *El Nomos y lo Político: la filosofía política de Carl Schmitt*, segunda edición. Pamplona: EUNSA.
- Horkheimer, Max (2015). *O Eclipse da Razão*. Lisboa: Antígona.
- Hurtado, Larry (2017). *Destructor de los Dioses. El cristianismo en el mundo antiguo* [trad. espanhola]. Salamanca: Sígueme.
- Jean Paul (2005). *Alba del Nihilismo. Edición bilingüe de Adriano Fabris*. Madrid: Istmo.
- Libera, Alain de (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- McGinn, Bernard (1994). *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*. San Francisco: HarperCollins.
- Metz, Johann Baptist (2007). *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* [trad. espanhola]. Santander: Sal Terrae.
- Mitre Fernández, Emilio (2017). *Desprecio del Mundo y Alegría de Vivir en la Edad Media*. Madrid: Trotta.
- Monod, Jean-Claude (2002). *La Querelle de la Sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*. Paris: Vrin.
- Oz, Amos (2012). *A Caixa Negra*, 2ª ed. Alfragide: Dom Quixote.
- Rorty, Richard (1991). «The Priority of Democracy to Philosophy» in « – », *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical papers volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 175-196.
- « – » (1997). *Esperanza o Conocimiento? Una introducción al pragmatismo* [trad. espanhola]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rühle, Volker (2012). «La Teología Política a la Sombra del Nihilismo» in Valerio Rocco e Roberto Navarrete (ed.), *Teología e Teonomía de la Política*. Abada: Madrid, 133-146.
- Safranski, Rüdiger (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir* [trad. espanhola]. Barcelona: Tusquets.
- Sayyid, Bobby (1997). *A Fundamental Fear. Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London: Zed Books.
- Schmitt, Carl (s.d.). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del «Jus Publicum Europaeum»* [trad. em espanhol]. Buenos Aires: Struhart & Cia.

- Silva, Ana Cristina Nogueira da Silva e Hespanha, António (1993). «A Identidade Portuguesa», in José Mattoso (dir.), *História da Portugal, quarto volume – o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 19-37.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self. The Making of modern identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- « – » (2007), *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vidal, Senén (2015). *La Resurrección de los Muertos. El testimonio bíblico*. Santander: Sal Terrae.
- Voeglin, Eric (2002). *As Religiões Políticas*. Lisboa: Vega.
- Veyne, Paul (2005). *L'Empire Gréco-Romaine*. Paris: Seuil.
- Zamora, José Antonio (2006) «Monoteísmo, Intolerancia y Violencia. El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'», in Reyes Mate (ed.), *Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la construcción del Occidente*. Barcelona, Anthropos: 2006, 179-207.

A CONSTRUÇÃO DE FÁTIMA⁽¹⁾ THE CONSTRUCTION OF FÁTIMA

ANTÓNIO MARUJO
antoniomarujo@gmail.com
Jornalista; editor do religionline.blogspot.pt

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 10/01/2018

Resumo:

Mais de cinco milhões de pessoas por ano, em Fátima, fazem do santuário um dos mais concorridos do mundo. Há 100 anos, três crianças contaram que viram a mãe de Jesus. Pode isto ser verdade? Será Fátima uma mentira? Ou é uma construção?

O artigo procura analisar alguns dos elementos que fizeram do fenómeno o que ele é: a linguagem religiosa da época, marcada por medos e rituais; a oposição da imprensa republicana, que seria a maior divulgadora inicial do fenómeno; a linguagem anticomunista, num contexto de violentas perseguições aos cristãos; os anseios de paz, presentes desde o início e que atravessaram o século, até à Guerra Colonial; e o discurso dos papas que, em visita ao santuário,

(1) Este texto inclui o desenvolvimento e aprofundamento de várias ideias e excertos de artigos antes publicados pelo autor no semanário *Expresso*, no *Diário de Notícias*, nas revistas *Brotéria*, *Forma de Vida*, *História – Jornal de Notícias*, *Vida Nueva* e *World Mission*, e ainda na página da Rádio Renascença na Internet. A utilização do Novo Acordo Ortográfico nesta peça resulta de uma exigência do editor, uma vez que o autor não se revê em várias das normas deste convénio.

destacaram ideias diferentes das que estavam presentes no discurso fundador – culminando no Papa Francisco que, em 2017, criticou mesmo a ideia da «santinha» a quem se pedem favores a baixo preço.

Palavras-chave:

Fátima, Papa(s), Nossa Senhora, Igreja Católica, Política.

Abstract:

More than five million people a year in Fatima make the sanctuary one of the busiest in the world. One hundred years ago, three children reported that they saw Jesus' mother. Can this be true? Is Fatima a lie? Or is it a construction? The article tries to analyze some of the elements that made the phenomenon what it is: the religious language of the time, marked by fears and rituals; the opposition of the republican press, that would be the biggest initial promoter of the phenomenon; the anti-communist language, in a context of violent persecution of Christians; the anxieties of peace, present from the beginning and that crossed the century, until the Colonial War; and the speech of the Popes who, on their visit to the sanctuary, emphasized ideas different from those present in the founding discourse – culminating in Pope Francisco who in 2017 criticized even the idea of the «santinha» to whom favors are solicited at low prices.

Keywords:

Fátima, Pope(s), Holy Mary, Catholic Church, Politics.

Nos últimos anos, mais de cinco milhões de pessoas têm passado anualmente por Fátima, tornando o santuário português um dos mais concorridos do mundo e fazendo dele um dos mais importantes destinos do país, a par de Lisboa e do Algarve. Como foi possível chegar aqui, sabendo que tudo começou apenas com três crianças, num ermo pobre e descampado do Portugal rural e miserável do início do século XX?

A 13 de maio de 1917, de acordo com o relato desses videntes – Lúcia, 10 anos, e os seus primos Francisco, 9, e Jacinta, 7 – quando procuravam

abrigar-se de uma tempestade, viram a mãe de Jesus aparecer-lhes, sobre uma azinheira, prometendo voltar cada dia 13, até outubro.

Pode este relato ser verdadeiro? Se sim, de que verdade falamos? Ou terá sido Fátima uma construção? E de que tipo? Ou que razões – tão diversificadas quanto as religiosas, políticas e sociais – podem ajudar a explicar ou determinam essa construção?...

Mãe ou funcionária telegráfica?

Na viagem de regresso a Roma, depois da sua visita de 20 horas a Fátima, em maio de 2017, o Papa Francisco falou com os jornalistas no avião. A propósito das alegadas aparições em Medjugorje (Bósnia), relatadas por vários videntes desde 1981, afirmou: «Eu, pessoalmente, [...] prefiro Nossa Senhora mãe, nossa mãe, e não uma Nossa Senhora chefe dum departamento telegráfico que todos os dias, a determinada hora, envia uma mensagem; esta não é a Mãe de Jesus»⁽²⁾.

As mesmas reservas colocadas pelo Papa Francisco a uma mensagem ou aparição com hora marcada, na Bósnia, poderiam ser repetidas em relação a Fátima. Também aqui o encontro dos três videntes com a visão tinha datas previstas desde o início – o dia 13 de cada mês.

«Numa cultura em que todas as pessoas piedosas têm a esperança que lhes apareçam os santos, essas pessoas terão aparições», diz o padre jesuíta alemão Peter Knauer, professor de Teologia Fundamental, numa entrevista publicada no livro *A Senhora de Maio*. «Apesar de as aparições não serem contrárias à fé – são antes maneiras de visualizar a nossa crença – elas não são nada de novo», acrescenta.

A maior relativização do que se passou em 1917 viria, no entanto, de quem muitos não esperariam: em junho de 2000, depois da última visita do Papa João Paulo II a Fátima, durante a qual os videntes foram beatificados, o cardeal Joseph Ratzinger divulgou os documentos relativos ao chamado «segredo de Fátima», acompanhados de um *Comentário Teológico*. Ratzinger, futuro Papa Bento XVI (2005-2013), era então o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, do Vaticano.

(2) As intervenções do Papa Francisco em Fátima, a 12 e 13 de maio de 2017, estão disponíveis em http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2017/outside/documents/papa-francesco-fatima_2017.html.

No texto, o cardeal remete para a distinção feita pela antropologia teológica, que fala de «três formas de percepção ou ‘visão’: a visão pelos sentidos, ou seja, a percepção externa corpórea; a percepção interior; e a visão espiritual (*visio sensibilis, imaginativa, intellectualis*)». E, num tom pedagógico, acrescenta: «É claro que, nas visões de Lourdes, Fátima, etc., não se trata da percepção externa normal dos sentidos: as imagens e as figuras vistas não se encontram fora no espaço circundante, como está lá, por exemplo, uma árvore ou uma casa»⁽³⁾.

A referência à árvore também não será apenas casual: se a narrativa dos videntes dizia que a aparição lhes surgira sobre uma azinheira, o que Ratzinger afirma é que a árvore e a visão não podiam ser vistas do mesmo modo. Esta última não era um fenómeno físico, pois não se encontrava à frente dos seus olhos nem podia ser tocada pelas suas mãos, tal como se podia fazer em relação à árvore que estava diante deles. Onde estava, então, a aparição? Na «visão interior», como escreve Ratzinger, que, por isso, não era captada «por todos os presentes, mas apenas pelos ‘videntes’».

O documento acrescenta que, não sendo física, tão pouco se tratava de uma visão «intelectual sem imagens, como acontece nos altos graus da mística». E concluía: «Trata-se, portanto, da categoria intermédia, a percepção interior que, para o vidente, tem uma força de presença tal que equivale à manifestação externa sensível». Por isso, não pode ser apelidada de «fantasia, que seria apenas uma expressão da imaginação subjectiva», mas significa antes que «a alma recebe o toque suave de algo real mas que está para além do sensível, tornando-a capaz de ver o não-sensível, o não-visível aos sentidos: uma visão através dos «sentidos internos». E concretiza de novo: «Trata-se de verdadeiros ‘objectos’ que tocam a alma, embora não pertençam ao mundo sensível que nos é habitual».

Esta perspectiva é retomada igualmente no livro de Carlos Moreira Azevedo, publicado em 2017: «A ausência de dimensão simbólica para ler a vida, interpretar a realidade, evidencia-se nos nossos dias», escreve, acrescentando que, se «as palavras sobre Deus são sempre humanas,

(3) Congregação para a Doutrina da Fé, A Mensagem de Fátima – Comentário Teológico; texto disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html.

quanto mais as visões dos pastorinhos devem ser sujeitas a uma releitura»⁽⁴⁾.

Luís Filipe Torgal, que dedicou várias obras ao tema, numa perspectiva crítica, contesta ainda assim a explicação de Ratzinger:

Esta argumentação teológica [...] não resiste ao crivo científico da História, da Sociologia, da Psicologia e da Neurologia. Afinal, como será possível demonstrar, objetivamente, que a vidente em causa foi obsequiada pelo Espírito Santo com «visões místicas autênticas», tendo por isso experienciado um «fenómeno psicológico natural», e não foi vítima de sucessivas ilusões oníricas, alucinações, delírios ou de sugestões fantasiosas induzidas por elementos endógenos ou exógenos mais ou menos explicáveis? Esta é a questão magna e intransponível⁽⁵⁾.

No *Comentário Teológico*, o futuro Bento XVI escreve ainda que, na visão exterior, há uma carga de subjetividade, pois nunca «vemos o objecto puro mas este chega-nos através do filtro dos nossos sentidos». Mais ainda na visão interior, na qual o vidente «vê segundo as próprias capacidades concretas, com as modalidades de representação e conhecimento que lhe são acessíveis», num processo de tradução mais acentuado, em que o sujeito desempenha «uma parte essencial na formação da imagem daquilo que aparece».

Sendo assim, acrescenta ainda o texto, «tais visões não são em caso algum a ‘fotografia’ pura e simples do Além, mas trazem consigo também as possibilidades e limitações do sujeito que as apreende». E se isso é claro nas visões dos santos, «vale também para as visões dos pastorinhos de Fátima».

Se não se deve entender Fátima como a construção de uma mentira, mas como reflexo desse «toque suave de algo real que está para além do sensível», podem ainda acrescentar-se outros elementos de análise. No livro *A Religião dos Portugueses*, frei Bento Domingues sugere a consulta, numa enciclopédia básica, de palavras relacionadas com Fátima:

(4) Carlos A. Moreira Azevedo, *Fátima – Das Visões dos Pastorinhos à Visão Cristã*, Lisboa, Esfera dos Livros, 2017.

(5) Luís Filipe Torgal, *Fátima – A (des)construção do mito*, Coimbra, Palimage, 2017, p. 51.

Com estas informações, cada um pode perguntar-se quais eram os acentos do ensino da catequese, dos devocionários, das representações gráficas religiosas, dos sermões das missões populares, das novenas e dos tríduos em Portugal e fora de Portugal, na época das Aparições. Isso já pode exigir um esforço de recordação e a frequência de qualquer biblioteca de seminário ou de gente piedosa.

E afirma, em seguida:

A conclusão que eu tirei – bastante dessa literatura verifiquei durante anos e em muitas dessas práticas participei – é esta: *o imaginário transmitido nas narrativas das Aparições de Fátima é o imaginário corrente das crianças e adultos daquela época*. Não encontrei aí nenhuma novidade. Reza do terço, sacrifícios de reparação, devoção e consagração ao Coração de Maria, conversão dos pecadores, céu, purgatório, inferno, Santíssima Trindade, eram imagens de que as crianças estavam povoadas mesmo sem qualquer aparição. Com razão se tem notado que, em 1916, o jornal católico *A Ordem*, promove a «Cruzada do Rosário», cujo programa implicava a recitação do terço, a comunhão frequente e a restauração da conhecida confraria do Rosário. Esta falta de originalidade não é argumento nem a favor nem contra a autenticidade das aparições⁽⁶⁾.

«Mergulhados em êsse fogo»...

Lendo, por exemplo, a descrição da «visão do inferno» feita por Lúcia, verifica-se a pertinência da análise de Bento Domingues. Nas suas *Memórias*, Lúcia descreveria, em 1941, que a visão do inferno era o tema da primeira parte do segredo que lhe teria sido revelado pela aparição. E recordava⁽⁷⁾:

(6) Frei Bento Domingues, *A Religião dos Portugueses - Testemunhos do Tempo Presente*. Este livro fundamental dos estudos teológicos, antropológicos e literários sobre Fátima e a religiosidade portuguesa será reeditado durante o ano de 2018; aqui, segue-se a edição da Figueirinhas, Porto/Lisboa, 1988.

(7) Mantém-se aqui a ortografia do texto, mesmo com alguns erros, reproduzida no documento sobre o segredo de Fátima, divulgado em julho de 2000 pelo Vaticano; ver http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html.

Nossa Senhora mostrou-nos um grande mar de fogo que parecia estar debaixo da terra. Mergulhados em êsse fogo os demónios e as almas, como se fossem brasas transparentes e negras, ou bronzizadas com forma humana, que flutuavam no incêndio levadas pelas chamas que d'elas mesmas saíam, juntamente com nuvens de fumo, caindo para todos os lados, semelhante ao cair das faulhas em os grandes incêndios sem peso nem equilíbrio, entre gritos e gemidos de dôr e desespero que horrorizava e fazia estremecer de pavor. Os demónios distinguiam-se por formas horríveis e ascosas de animais espantosos e desconhecidos, mas transparentes e negros. Esta vista foi um momento, e graças à nossa boa Mãe do Céu; que antes nos tinha prevenido com a promessa de nos levar para o Céu (na primeira aparição) se assim não fosse, creio que teríamos morrido de susto e pavor.

Esta descrição de Lúcia mais não faz do que repetir pregações populares da época, muitas delas resumidas num livro muito divulgado no catolicismo português do tempo: a *Missão Abreviada*, do padre Manoel do Couto (natural de Telões, Vila Pouca de Aguiar) descrevia o inferno de modo muito semelhante ao que Lúcia refere nas *Memórias*. O livro de Manoel do Couto era um manual para as pregações populares do clero, no qual se abordavam temas como a vocação de Deus, o fim último do homem, o pecado, a morte, o juízo universal, a misericórdia e o amor de Deus, a penitência, os sacramentos, a vida e a paixão de Jesus...

Para Manoel do Couto, entre os «assuntos da maior importância» estavam a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, o cristianismo como «religião verdadeira» e a Igreja Católica como única Igreja verdadeira no cristianismo, as devoções e formas de rezar, as «mezinhices», a impureza, e os comportamentos perante questões como os luxos e as modas, os bailes e os jogos, a usura e o roubo, a embriaguez ou os divertimentos do Entrudo...

Na 12.^a meditação da primeira parte da sua *Missão Abreviada*, «Sobre o Inferno», escrevia o padre Couto:

Considera, pecador, que o inferno é um lugar no centro da terra; é uma caverna profundíssima cheia de escuridão, de tristeza e horror; é uma caverna cheia de labaredas de fogo e de nuvens de espesso fumo. Lá são atormentados os pecadores na companhia dos demónios; lá estão bramindo e uivando como cães danados, proferindo terríveis blasfémias

contra Deus. Lá são atormentados os pecadores com a pena de dano [...]. Além disto, os pecadores lá no inferno também sofrem a pena dos sentidos, isto é, também são atormentados por um fogo o mais devorante...⁽⁸⁾.

Precisamente sobre a coincidência dos relatos de Lúcia com obras como a *Missão Abreviada*, o próprio cardeal Ratzinger escreve no seu *Comentário Teológico*: «A conclusão do ‘segredo’ lembra imagens, que Lúcia pode ter visto em livros de piedade e cujo conteúdo deriva de antigas intuições de fé. É uma visão consoladora, que quer tornar permeável à força santificante de Deus uma história de sangue e de lágrimas»⁽⁹⁾.

É neste contexto que Joseph Ratzinger opta por falar de visões e não de aparições, relativizando a própria revelação trazida pelo segredo:

Não é revelado nenhum grande mistério; o véu do futuro não é rasgado. Vemos a Igreja dos mártires deste século que está para findar, representada através de uma cena descrita numa linguagem simbólica de difícil decifração. É isto o que a Mãe do Senhor queria comunicar à cristandade, à humanidade num tempo de grandes problemas e angústias? Serve-nos de ajuda no início do novo milénio? Ou não serão talvez apenas projecções do mundo interior de crianças, crescidas num ambiente de profunda piedade, mas simultaneamente assustadas pelas tempestades que ameaçavam o seu tempo? Como devemos entender a visão, o que pensar dela?

Nesta linha, note-se ainda, também não terá sido casual que o Papa Francisco nunca tenha usado, nas suas intervenções em Fátima, as palavras «aparição» ou «aparições».

O Papa morto por tiros e setas

Se as visões das crianças de Fátima não são a «fotografia» do Além de que fala o *Comentário Teológico*, as explicações e comentários de Ratzinger obrigam a procurar, no contexto da época, outros elementos da

(8) Manuel José Gonçalves Couto, *Missão abreviada para despertar os cuidados, converter os peccadores e sustentar o fructo das missões*, Porto, Typografia de Sebastião José Pereira, 1868/1995.

(9) Cf. a ligação digital referida na nota 7.

«fotografia» tirada pelos videntes – e, de forma muito determinante, por Lúcia, que desempenha o papel principal quer nos acontecimentos de 1917, quer na construção posterior do fenómeno, até porque, entretanto, os seus primos morreram prematuramente, em abril de 1919 (Francisco) e fevereiro de 1920 (Jacinta), vítimas da pneumónica.

Vários desses elementos podem ainda retirar-se do texto do «segredo», que teria sido revelado na visão de 13 de julho. Repartido em três partes, ele trata da «vista do inferno», da devoção ao Imaculado Coração de Maria e do «bispo vestido de branco» que é morto pelos soldados. As duas primeiras partes, escritas em 1941, eram já conhecidas. A terceira parte, sobre a qual se levantaram muitas especulações, foi escrita em 1944 e revelada apenas no ano 2000, como se referiu, por ocasião da última passagem de João Paulo II por Fátima (o mesmo Papa que, por coincidência, afirmaria, em julho de 1999, que o inferno não é um lugar físico, mas antes se relaciona com a ausência de Deus...).

A devoção ao Imaculado Coração de Maria era apenas uma das muitas expressões rituais em que o catolicismo popular se traduzia. Depois de ter visto o Inferno, contava Lúcia, a aparição teria dito: «Vistes o inferno, para onde vão as almas dos pobres pecadores; para as salvar, Deus quer estabelecer no mundo a devoção a Meu Imaculado Coração. Se fizerem o que eu vos disser, salvar-se-ão muitas almas e terão paz».

Em relação à terceira parte do texto, aquela que João Paulo II entendeu como referida a si mesmo e ao atentado que sofrera na Praça de São Pedro, em 1981 (e que Ratzinger considera, no seu *Comentário Teológico*, apenas uma interpretação «razoável»), pode ler-se outra coincidência de análise. O texto de Lúcia fala de um «bispo vestido de branco», que aos pastorinhos parecia o Papa, a subir «uma grande cidade meia em ruínas», acabando depois morto «por um grupo de soldados que lhe dispararam vários tiros e setas».

Desde 1870, com o fim dos Estados Pontifícios e a unificação italiana, que o discurso católico estava marcado pela ideia de um Papa «prisioneiro» no Vaticano – e que, na realidade, se recusava a sair do interior da cidade-estado. Era natural, assim, que o discurso das crianças adotasse também o que ouviam ao seu redor.

Muitos dos relatos dos videntes, aliás, relacionam-se com várias devoções populares da época. Predominava uma forma de entender o catolicismo que privilegiava o cumprimento de fórmulas, ritos e devoções em ordem à salvação e cuja identidade se definia em grande parte

na lógica do confronto com os seus «inimigos». Era um catolicismo caracterizado também por uma relação com Deus marcada pelo medo, por uma relação muitas vezes quase mercantilista e intermediada pelas figuras da Virgem Maria e dos santos.

A Rússia nunca existiu?

O «segredo» de Fátima surgiu também numa época em que se registaram violentíssimas perseguições contra os cristãos, nomeadamente na então União Soviética (onde predominava o cristianismo ortodoxo), mas também durante a Guerra Civil de Espanha. Esses dois factos contribuíram em muito para a afirmação de uma linguagem anticomunista ligada a Fátima, que permaneceu no discurso oficial até ao final da Guerra Fria e se mantém ainda no discurso de grupos católicos fundamentalistas.

Na segunda parte do «segredo», Lúcia escreve que, para salvar as almas da condenação eterna, Deus queria estabelecer no mundo a devoção ao Imaculado Coração de Maria. E acrescentava a visão (de novo, seguindo a ortografia do próprio manuscrito de Lúcia):

Se fizerem o que eu disser salvar-se-ão muitas almas e terão paz. A guerra vai acabar, mas se não deixarem de ofender a Deus, no reinado de Pio XI começará outra peor⁽¹⁰⁾. Quando virdes uma noite, alumiada por uma luz desconhecida, sabei que é o grande sinal que Deus vos dá de que vai a punir o mundo de seus crimes, por meio da guerra, da fome e de perseguições à Igreja e ao Santo Padre. Para a impedir virei pedir a consagração da Rússia a meu Imaculado Coração e a comunhão reparadora nos primeiros sábados. Se atenderem a meus pedidos, a Rússia se converterá e terão paz, se não, espalhará seus erros pelo mundo, promovendo guerras e perseguições à Igreja, os bons serão martirizados, o Santo Padre terá muito que sofrer, várias nações serão aniquiladas, por fim o meu Imaculado Coração triunfará. O Santo Padre consagrar-me-á a Rússia, que se converterá, e será congedado ao mundo algum tempo de paz⁽¹¹⁾.

(10) Para Lúcia, o início da II Guerra Mundial deu-se em 1938, quando a Alemanha anexou a Áustria e o Papa era ainda Pio XI.

(11) Cf. *supra*, nota 7.

As alusões à Rússia começaram a afirmar-se apenas em 1929 e, de modo mais consistente, só a partir de 1938 – até aí, há algumas referências pouco claras, que Lúcia explica com a sua ignorância acerca do nome. Essas menções surgem quando a vidente vivia ainda em Espanha (residiu em conventos em Tui e Pontevedra), onde a terrível Guerra Civil incluiu os assassinatos de muitos cristãos e o encerramento de mosteiros, sobretudo por parte dos republicanos, mas também com casos de crimes desses do lado falangista.

Ao mesmo tempo, os cristãos ortodoxos da então União Soviética viviam tempos de duras perseguições, promovidas por Estaline: depois de duas campanhas iniciais antirreligiosas na primeira década da revolução russa, a partir de 1928 a perseguição endureceu e, durante a década de 1930, muitos padres, monges e crentes foram presos, torturados ou mortos. Entre os milhões de pessoas levadas para os campos de trabalho forçado do «arquipélago de Gulag», uma comissão do patriarcado ortodoxo de Moscovo estima que, até 1941, mais de 350 mil pessoas terão sido perseguidas por razões religiosas, das quais 150 mil só no ano de 1937 – e, destas, 80 mil foram fuziladas⁽¹²⁾. Mas a campanha antirreligiosa incluiu o encerramento de milhares de igrejas e o ensino do ateísmo militante e do desprezo da religião em todas as escolas.

Nesse clima político, era natural que Lúcia, também sob a influência do cônego Manuel Formigão, visse no comunismo o inimigo dos crentes. Ao invés, a vidente nunca se referiria à ascensão do nazismo que a Santa Sé viria a caracterizar como uma «ideologia pagã animada de um cruel anti-semitismo», que «não só desprezava a fé mas também negava a própria dignidade humana do povo hebraico»⁽¹³⁾ e que, além de ter planeado a «solução final» para os judeus, provocou, com a Guerra e o Holocausto, a maior tragédia da história da Humanidade.

Foi também essa mentalidade anticomunista dominante (contextualizada, como se viu, por grandes perseguições e ataques a cristãos) que levaria Lúcia, em novembro de 1945, a escrever uma carta ao cardeal

(12) No livro *O Século do Martírio*, Andrea Riccardi faz um levantamento exaustivo de muitos destes casos.

(13) Ver o ponto 5.4. do texto *Memória e Reconciliação – A Igreja e as Culpas do Passado*, publicado em março de 2000 pela Comissão Teológica Internacional, presidida pelo cardeal Ratzinger; o texto está disponível, na íntegra, em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_po.html

Gonçalves Cerejeira, na qual se referia a Salazar como o «escolhido por Deus» para governar Portugal⁽¹⁴⁾.

O tema da Rússia, se apareceu tardiamente nas narrativas do fenómeno, também praticamente desapareceu da linguagem mais oficial, ainda que tivesse sido referido na apresentação do «segredo». O texto da terceira parte não fala, de facto, da perseguição dos regimes ateus contra a Igreja, mas, no anúncio lido pelo cardeal Angelo Sodano em maio de 2000, em Fátima, em nome do Papa João Paulo II, essa era a interpretação correta dada por Lúcia.

A queda do Muro de Berlim e o fim dos regimes comunistas de Leste, em 1989-1990, pareciam, de facto, dar razão à profecia. No congresso *Fátima e a Paz*, realizado em 1992, para assinalar os 75 anos de Fátima, o bispo de Győr (Hungria), Pápai Lajos, rejubilava com a queda do comunismo e não tinha quaisquer dúvidas: «A predição de que a Rússia ‘se converterá’ realizou-se de forma quase miraculosa. Tornou-se evidente que a conversão, a expiação, a devoção a Maria, a oração, são as forças que fazem a História»⁽¹⁵⁾.

Apesar destas afirmações de júbilo, rapidamente se tornou claro que era muito difícil falar de «conversão» da Rússia apenas por causa do fim do regime comunista. Além de não se ter libertado das teias da corrupção, de governantes autocráticos e de perseguições políticas, a Rússia continua igualmente a ser, para muitos crentes (incluindo cristãos evangélicos ou Testemunhas de Jeová), um lugar de perseguição. Os relatórios da Ajuda à Igreja que Sofre (AIS) sobre a liberdade religiosa no mundo têm dado conta de vários casos de intolerância para com muitas minorias religiosas, incluindo cristãs.

(14) Um estudo do investigador José Barreto, do Instituto de Ciências Sociais, sobre esta carta de Lúcia, bem como o texto da mesma, estão publicados no livro *A Senhora de Maio* (A. Marujo e R. P. Cruz 2017).

(15) Pápai Lajos, «As recentes mudanças na Europa Central e Oriental, à luz da mensagem de Fátima», in *Fátima e a Paz*, Actas do Congresso Internacional (1993: 218).

«O quarto pastorinho»

As notícias do exterior chegavam aos ouvidos de Lúcia e encaixavam na perfeição no discurso sobre os «inimigos da Igreja», muito usual na época. Uma das principais fontes de Lúcia, então já uma jovem religiosa das irmãs doroteias (a passagem para carmelita só se daria mais tarde, em 1948) era o cónego Manuel Formigão, não sem razão chamado «o quarto pastorinho de Fátima» ou o grande «apóstolo de Fátima».

Na *Enciclopédia de Fátima*, Jesué Pinharanda Gomes escreve mesmo que foi Manuel Formigão «o principal escritor do primeiro período da literatura sobre Fátima, assim como o doutrinador que deu consistência à mensagem que os pastorinhos, por sua cultura e idade, dificilmente conseguiriam pôr em forma discursiva»⁽¹⁶⁾.

Em 1909, Formigão, padre do patriarcado de Lisboa, esteve em Lourdes, então um florescente santuário, depois das visões que ali também tinham ocorrido entre fevereiro e julho de 1858. Veio de lá com a ideia de ser «um dos mais ardorosos propagandistas do seu culto em Portugal», de acordo com uma carta escrita pelo próprio ao cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, patriarca de Lisboa, já em 1930⁽¹⁷⁾.

Professor do seminário de Santarém (que então integrava o patriarcado de Lisboa), Formigão ficou responsável pela Sopa dos Pobres da cidade. A dissolução, pelas autoridades da República, da Conferência de São Vicente de Paulo, dinamizadora da Sopa dos Pobres, contribuiu para que ele aprofundasse a sua oposição ao novo regime.

Inicialmente (até agosto), como o próprio admitia, Formigão acolheu o fenómeno de Fátima com «absoluta incredulidade». Passou depois a uma «benévola expectativa» e, finalmente, à adesão entusiástica. A mudança deu-se em setembro, depois de interrogar os videntes em suas casas, no dia 27 desse mês: «Não é verosímil que três crianças de tão tenra idade [...], rudes e ignorantes, mintam e persistam na mentira durante tantos meses», escreveu, no relato que fez dos interrogatórios. Não eram «vítimas de alucinação» nem estariam «iludidas» ou, tão pouco, auto-sugestionadas. Não havia sequer histerismo, «segundo a declaração de um médico consciencioso que as examinou cuidadosamente».

(16) Jesué Pinharanda Gomes, «Formigão, Manuel Nunes», in L. Cristino e C. M. de Azevedo, *Enciclopédia de Fátima* (2007: 236-237).

(17) Citado por Jesué Pinharanda Gomes, in L. Cristino e C. M. de Azevedo (2007: 233).

Restava, nesse momento, apenas um problema que, à luz da moral católica da época e de afirmações como as que se liam na *Missão Abreviada*, não era de somenos: o padre Formigão ainda não conseguia entender aquilo que parecia uma «intervenção diabólica», pelo facto de as crianças dizerem que a Senhora tinha um vestido que descia «até um pouco abaixo do meio da perna». No relato do primeiro interrogatório, escrevia:

Nossa Senhora não pode, evidentemente aparecer senão o mais decente e modestamente vestida. O vestido deveria descer até perto dos pés. O contrário [...] constitui a dificuldade mais grave a opor à sobrenaturalidade da aparição e faz nascer no espírito o receio de que se trata de uma mistificação⁽¹⁸⁾.

Com novas perguntas que ele foi fazendo aos videntes, as crianças foram entendendo posteriormente que, afinal, o vestido descia até aos tornozelos... E foi essa a imagem que ficou consagrada na própria configuração da representação imagética oficial da Senhora.

O cônego Formigão integrará depois, a partir de 1922 e com outros seis colegas padres, a comissão canónica de investigação aos acontecimentos, já com Fátima fazendo parte da nova diocese de Leiria entretanto criada (facto para o qual os acontecimentos de 1917 não pesaram⁽¹⁹⁾). O relatório da comissão, no entanto, demorou sete anos a ficar pronto – só foi entregue ao bispo D. José Alves Correia da Silva a 13 de abril de 1930.

Além de referir que o relatório foi redigido rapidamente, José Barreto acusa o texto de ter um carácter «formal e meramente ratificatório», pois inclui, quase *ipsis verbis*, vários artigos que o próprio Formigão escrevera ao longo desses 13 anos. Esse facto é um problema, diz Barreto: «A conjugação, numa só pessoa, [...] da dupla qualidade de principal propagandista e de condutor-relator do processo canónico de averiguações sobre Fátima, não pode, obviamente, deixar de suscitar grandes reservas sobre a seriedade e o rigor do dito processo»⁽²⁰⁾.

Ideologicamente, Formigão era um homem fruto do catolicismo predominante (que não exclusivo) na época – zangado com a República,

(18) Cf. Interrogatório de Manuel Nunes Formigão aos videntes e a Maria Rosa, mãe de Lúcia, in *Documentação Crítica de Fátima – Seleção de Documentos*, p. 59.

(19) Cf. Carlos A. Moreira Azevedo (2017).

(20) José Barreto, *Religião e Sociedade – Dois Ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002, p. 40.

anticomunista, acolhedor do Estado Novo como possibilidade de salvação de um país exangue pelo esforço da I Grande Guerra e pelos 16 anos de um regime que nunca estabilizara, nem em termos políticos, nem na adesão do país profundo.

Imprensa, «crendice» e «prudência»

A dimensão política de Fátima não nasce, no entanto, apenas com a Rússia, Formigão e a irmã Lúcia. Para a afirmação do fenómeno, e para a radicalização da sua linguagem política, muito contribuem, paradoxalmente, vários sectores republicanos – nomeadamente, boa parte da imprensa ligada ao novo regime.

Na verdade, Fátima afirma-se, desde o início, como mais um dos fatores de conflito entre a Igreja e a República. Isso acontece por duas vias: em primeiro lugar, o fenómeno é uma possibilidade de o povo católico afirmar a sua religiosidade, contra a afirmação anticatólica e a destruição que o novo regime começara a fazer de uma boa parte do aparelho eclesiástico; por outro lado, ao decidir-se pela entrada de Portugal na Grande Guerra, no final de 1916, muita gente viu em Fátima a possibilidade de um socorro divino em favor da paz e dos jovens que tinham partido para a frente de combate. Como refere o historiador António Matos Ferreira, num estudo incluído no livro *A Senhora de Maio* (Marujo e Cruz 2017), as gentes enfrentavam a precariedade «perante a situação de uma guerra que as pessoas aceitavam, mas perante a qual procuravam uma proteção de natureza religiosa e divina».

A imprensa republicana é a primeira a denunciar o que considera como «crendice», «pérfida especulação» e «superstição» que o fenómeno traduz. Lúcia era um «papagaio bem falante» e um instrumento do clero. «Fátima, por si própria, teria a expansão que tem hoje. Mas naquela época, em que os meios de comunicação não tinham a capacidade de hoje, [os jornais republicanos] ajudaram a tornar o fenómeno mais conhecido», dizia o investigador António Teixeira Fernandes, ao jornal *Público*, em 2010⁽²¹⁾.

(21) Cf. António Marujo, «A imprensa laica foi a que mais divulgou Fátima», in *25 Olhares Sobre a República* (2010).

No jornal *O Século*, assinada por Artur Gonçalves, correspondente na Meia Via (Torres Novas), surge a 23 de julho o primeiro texto sobre o fenómeno: falava-se de um «boato de que num determinado ponto da serra de Aire apareceria no dia 13 do corrente a mãe de Jesus Cristo a duas criancinhas, a quem já por diversas vezes tinha aparecido, e no mesmo local». Num tom de algum desdém, o texto acrescentava que tudo não passaria de especulação de «algum indivíduo astucioso que, à sombra da religião, quer transformar a serra de Aire numa estância miraculosa como a velha Lourdes».

Em agosto, *O Mundo*, jornal do Partido Democrático, de Afonso Costa, ridicularizava mais o que se passava, sob o título *Impostores!*: «A raça dos impostores, que é a causa da religião e das crenças católicas de certo povo bisonho tem exercido a sua indústria através dos tempos [...]. Abra o povo os olhos e corra a chicote os charlatães que negociam com a sua crença».

António Teixeira Fernandes, que investigou o papel da imprensa em relação ao fenómeno de Fátima, considera mesmo *O Mundo* o mais importante «instrumento da defesa da causa republicana e do combate contra as aparições⁽²²⁾. No jornal, escreve-se que os acontecimentos são «um abuso e uma exploração do clero». E a reportagem de Avelino de Almeida n' *O Século*, jornal que também se situava no campo republicano, «desperta mesmo a irritação de muitos» e provoca algum debate na imprensa ligada ao regime, como observava Teixeira Fernandes na entrevista ao *Público*⁽²³⁾.

Não se pense, no entanto, que, de um lado (contra Fátima), estavam os republicanos e, do outro (na sua defesa), os jornais católicos. O acontecimento de 13 de outubro vem introduzir «um crescente dinamismo e uma outra dimensão à polémica», como diz Teixeira Fernandes no seu livro, pois esta «passa a travar-se não só entre a imprensa afecta à Igreja e a inspirada pelo republicanismo, como ainda no interior de cada um destes campos». E dá-se mesmo um aproveitamento mútuo do que cada campo publica: «As discussões na imprensa católica vão servir os interesses dos republicanos ou, pelo menos, tendem a ser instrumenta-

(22) António Teixeira Fernandes é autor de *O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX – À Volta de Fátima* (1999), onde estuda o papel da imprensa republicana e católica no confronto a propósito de Fátima; coordenou também o vol. III-1 da *Documentação Crítica de Fátima*, onde são coligidas muitas notícias de jornais da época.

(23) Cf. António Marujo, in *25 Olhares Sobre a República* (2010).

lizadas por estes, na argumentação por eles produzida. Mas a imprensa não católica acaba, do mesmo modo, por ir ao encontro dos intuitos da Igreja, não só pela publicidade que dá aos factos, como ainda pelas dissensões que se geram no seu interior».

Do lado da imprensa católica, o registo inicial que predomina é, precisamente, o de recomendar muita prudência em relação à leitura dos acontecimentos. A maior parte dos jornais e articulistas esperam ainda indicações da hierarquia. «Tinham um espaço mais reduzido de opinião em questões desta natureza. Eles não podiam consagrar o fenómeno. Nunca o criticaram, nunca o negaram, mas usaram uma grande prudência», observava Teixeira Fernandes, na entrevista citada. «Numa primeira fase, o fenómeno é tido como espontâneo, indo ao encontro de uma predisposição popular para acreditar. Os jornais tendem a não fazer mais do que a corresponder a esse sentimento e a dar-lhe adequada expressão»⁽²⁴⁾.

Apesar dessa espera e da respetiva contenção, os articulistas católicos incluem uma diversidade de opiniões, que vão desde o cepticismo, a moderação e as cautelas, até aos que pensam que o fenómeno pode ser aproveitado como bandeira contra o regime republicano – mas que, em muitos casos, se confundiam mais com divergências políticas e a adesão ao campo monárquico, do que com questões de diversidade de opiniões teológicas, pastorais ou de crença.

Essas cautelas e recomendações de prudência católica, aliás, podem confirmar-se de outras formas. Em 2010, no artigo do *Público* já citado, o então diretor do Serviço de Estudos e Difusão do Santuário, padre Luciano Cristino, notava que a maioria dos sermões e homilias das primeiras peregrinações na Cova da Iria não referiam a mensagem dos videntes. «Os pregadores limitam-se a falar da devoção a Nossa Senhora, alguns nem sequer tomam posição sobre o que aconteceu». Tal facto só mudaria com o início do processo canónico, em 1922.

Na apresentação do volume da *Documentação Crítica* que reúne textos da imprensa da época, Teixeira Fernandes concluía: «É a imprensa não católica que acaba, não obstante os seus propósitos em contrário, por dar notoriedade aos acontecimentos e por servir a sua causa». Fátima traduzia, acrescentava o investigador na entrevista já citada, um conflito de mentalidades que, na época, se manifestava em dois polos: de

(24) Teixeira Fernandes, in Id., ib.

um lado, o republicano, racionalista, que pretendia reduzir e apoucar a dimensão sobrenatural e religiosa e que procurou mesmo acelerar esse programa, tentando «secularizar a sociedade portuguesa, através da escola»; do outro, uma população que persistia na crença, manifestada muitas vezes através das expressões mais pietistas e tradicionais.

«A república quis destruir esta religiosidade popular, que achava que estava imbuída de fanatismo e irracionalidade» e as populações reagiram com a sua sensibilidade ao maravilhoso, que «acompanha a sensibilidade popular em todas as épocas». É neste sentido que o sociólogo fala de um «confronto de mentalidades e culturas, de imposição do racionalismo contra uma fé mais ou menos tradicional, vivenciada pelas populações»⁽²⁵⁾.

«Quando acaba a guerra?»

No conflito entre o catolicismo e a República, no qual Fátima também teve um papel destacado, a questão da guerra foi outro tema importante. De tal modo que acabaria por constituir-se como um tema fulcral na construção do fenómeno, ao longo de praticamente todo este primeiro século de Fátima.

Os diferentes papas sempre destacaram a paz como uma componente fundamental da mensagem ligada aos acontecimentos. Ao anunciar a visita, em 1967, o Papa Paulo VI disse que viria, como peregrino, para invocar a intercessão da mãe de Jesus «a favor da paz da Igreja e do mundo». Na homília que pronunciou no santuário, repetiu a palavra paz por dez vezes, para sublinhar esse objetivo: «O mundo, a paz do mundo» e o desejo de «paz interior» para a Igreja. Em 2010, Bento XVI diria, na sua homília em Fátima, que os videntes «fizeram da sua vida uma doação a Deus e uma partilha com os outros por amor de Deus» e que «só com este amor de fraternidade e partilha construiremos a civilização do Amor e da Paz». E, em 2017, Francisco insistiu na ideia da paz como central na mensagem de Fátima. Apesar de todas estas referências, o tema está estranhamente ausente do *Comentário Teológico* do cardeal Ratzinger, em 2000.

A realidade da guerra e os desejos de paz estão presentes desde o momento inicial. Uma das primeiras perguntas que Lúcia faz à visão

(25) Teixeira Fernandes, Id., ib.

é sobre a duração da guerra – jovens portugueses tinham já morrido nos campos de batalha de França e da Flandres. Mas a resposta, que muitas pessoas presentes depois lhe pediram para repetir, durante os cinco meses seguintes, só viria a 13 de outubro: a guerra acabaria nesse mesmo dia, contaram as crianças. Essa versão seria mais tarde corrigida para um mais vago «em breve...», depois de Lúcia ter argumentado com a pressão que as pessoas haviam feito sobre ela.

Apesar dessas diferentes versões sobre o que teria sido ouvido por Lúcia, a questão da guerra manter-se-á tão presente em Fátima como esteve no mundo, durante o último século. Nas seis vezes em que as crianças relatam ter visto Nossa Senhora, as perguntas sobre a guerra, o seu eventual fim e o regresso dos jovens portugueses foram uma constante, a provar que o tema era, na época, uma preocupação maior das populações.

De tal modo assim foi que a participação de Portugal na Grande Guerra acabou por ser um outro fator de oposição do catolicismo popular à I República. Como comentava o historiador Bruno Cardoso Reis, «ao contrário do que aconteceu em França, com a união sagrada em torno da guerra contra a Alemanha, o que se passa em Fátima, com as perguntas e afirmações sobre o fim da guerra, agudiza o conflito» entre católicos e República⁽²⁶⁾.

Na década de 1930, a Guerra Civil de Espanha e, depois, o início da II Guerra Mundial viriam a marcar de novo o discurso de Fátima sobre a matéria – neste último caso, aliado também à questão do anticomunismo, como já foi referido. O Papa Pio XII, que atravessa o período da II Guerra Mundial, não queria deixar o argumento da paz apenas entregue à esquerda política, observa Bruno Reis. Por isso, uma das suas iniciativas foi a de organizar, em 1951, um congresso sobre a paz, presidido por Giovanni Montini, o futuro Papa Paulo VI.

Antes disso, em 13 de maio de 1946, Pio XII falara aos fiéis católicos portugueses, através de uma das suas rádio mensagens, que coincidiu com a coroação da imagem da Senhora de Fátima, agradecendo pelo facto de Portugal ter sido «poupado» à guerra, como dizia o discurso católico oficial. Afirmou o Papa Pacelli: «A mais funesta guerra que viu a história» deixara Portugal de fora e, agora, a «rainha da paz e do

(26) Citado em António Marujo, «As guerras de Fátima à volta da paz», in *Expresso*, edição de 12 de maio de 2017.

mundo» iria ajudar o mesmo mundo «a encontrar a paz e a ressurgir das suas ruínas»⁽²⁷⁾.

No seu livro, antes citado, Carlos Azevedo (2017) sublinha que à apropriação anticomunista, sucede a acentuação da devoção à Senhora de Fátima como garante da paz. E, precisamente na década de 1950, inicia-se também a projeção internacional de Fátima, através das viagens da Virgem peregrina, bem como o início da realização de grandes peregrinações ao santuário e de congressos dinamizadores do catolicismo português.

Com a guerra colonial em que Portugal se envolve a partir de 1961, Fátima convoca de novo a questão da paz. O santuário era, já, uma «escola popular de nacionalismo católico», como refere o mesmo investigador. Mas ninguém controlava completamente o fenómeno, que acabava por ser uma manifestação de um problema: as pessoas iam a Fátima rezar para que os seus mais próximos voltassem sãos e salvos da guerra (ou que nem sequer partissem...). E isso, observa ainda Bruno Reis, traduzia uma coisa simples: as populações católicas estavam preocupadas «com a salvação dos seus entes queridos e não com a salvação do Império»... Fátima assumia-se, assim, como uma espécie de manifestação surda contra a guerra.

Não será por acaso que, durante os 13 anos de conflito nas três colónias que Portugal mantinha em África, se verificará outro fenómeno: os grupos católicos de oposição ao regime utilizarão Fátima como lugar para divulgar informação: há panfletos distribuídos no santuário, uma carta dirigida ao Papa Paulo VI entregue em Fátima, um grupo de padres angolanos (Joaquim Pinto de Andrade, Alexandre do Nascimento e outros) que pensa ocupar a nunciatura em Lisboa durante a visita de Paulo VI... diz o historiador António Matos Ferreira, num estudo incluído no livro *A Senhora de Maio* (Marujo e Cruz 2017).

Uma «santinha» a baixo preço?

A construção de Fátima faz-se finalmente também ao nível do espaço e da linguagem pastoral. Desde cedo, a Capelinha das Aparições definiu-se

(27) Pio XII, rádio-mensagem em 13 de maio de 1946, texto disponível em https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1946/documents/hf_p-xii_spe_19460513_fatima.html.

como «o coração do Santuário de Fátima», assinalando o local onde estava a azinheira sobre a qual as crianças viram Nossa Senhora. À sua volta, entretanto, surgiu um conjunto de construções, num espaço que desde cedo foi delimitado pelos responsáveis da diocese e do santuário nascente – mesmo antes, ainda, de terem declarado como «dignas de crédito» as aparições, em 1930.

Hoje, o espaço do santuário é delimitado pela Capelinha, duas casas de encontros (albergando uma delas a reitoria e os serviços administrativos e, a outra, um centro de apoio a doentes) e, nos extremos, as duas basílicas – a primeira, de Nossa Senhora do Rosário, construída entre 1928 e 1953, da autoria do holandês Gerardus Samuel van Krieken e continuada por João Antunes; e a da Santíssima Trindade, inaugurada em 2007 e desenhada pelo grego Alexandros Tombazis.

Junto da nova basílica, ergue-se a Cruz Alta, da autoria do escultor alemão Robert Schad, que surge claramente como a obra mais significativa da nova linguagem artística do santuário e a peça que mais rompe com a linguagem anterior. Numa entrevista sobre a sua obra, o autor afirmava que ela tem um «objectivo claramente multicultural»:

A dificuldade reside na expressão da simplicidade. Chegar ao essencial, ao ponto em que a forma se impõe: aquela e não uma outra. É uma missão difícil, sobretudo nestas dimensões gigantescas, quer do ponto de vista arquitectural, quer espacial. Para mim, esta busca foi, ao mesmo tempo, uma espécie de jogo artístico com o lugar e um intenso diálogo com o arquitecto»⁽²⁸⁾.

Espaço amplo, delimitado por uma barreira de árvores, o recinto do santuário assume a ideia de rutura com o espaço envolvente – ainda mais notória quanto o crescimento anárquico da localidade se fez à custa de um mau gosto arquitetónico e urbano por vezes indescritíveis. Verdadeiro oásis no meio do caos urbano que só recentemente os poderes públicos começaram a tentar inverter, é no recinto que decorrem as grandes celebrações – já não só as dos dias 13, mas as de todos os domingos durante a primavera e verão, tendo em conta a afluência de peregrinos.

São estes, aliás, a razão de ser de todo este espaço – que, nos momentos mais intensos das peregrinações, as procissões das velas e do

(28) A entrevista está reproduzida em Marujo e Cruz 2017.

adeus, se converte num espantoso mar onde se conjugam estética, beleza, comoção, cor e emoções várias. E foi a pensar neles que, nas diferentes intervenções que teve em Fátima, em maio de 2017, o Papa Francisco pediu essa nova linguagem, ao mesmo tempo assumindo a linguagem das pessoas que ali acorrem.

Foi o caso da oração que o Papa rezou: «Percorreremos, assim, todas as rotas, seremos peregrinos de todos os caminhos, derrubaremos todos os muros e venceremos todas as fronteiras, saindo em direção a todas as periferias, aí revelando a justiça e a paz de Deus». Nesta fórmula, condensam-se várias ideias caras a Francisco: a consciência da busca de Deus que atravessa a vida de tantas pessoas, a importância de ir ao encontro de quem mais precisa, o desejo de uma humanidade mais pacífica e de relações mais justas entre as pessoas, o apelo a uma Igreja que não se centre em si mesma. Mas ela resume também vários anseios das pessoas que peregrinam a Fátima: desejos de luz para as suas vidas, de paz para o mundo e de esperança numa atitude de serviço e disponibilidade para com quem necessita, como o Papa também referiu na ocasião.

Note-se, no entanto, que o Papa não utilizou palavras que acentuam a dimensão do sacrifício, tantas vezes associada a Fátima, mesmo em fórmulas de orações. Por isso assumem uma grande relevância as suas declarações no avião, a 13 de maio de 2017, bem como aquilo que disse no santuário. Nelas surge clara a ideia de mudar o foco da religiosidade popular – mesmo se o Papa valoriza esta forma de expressão.

É o que traduz a sua pergunta, sobre se as pessoas preferem olhar para Maria de Nazaré como a «mestra da vida espiritual», a «'primeira' que seguiu Cristo pelo caminho 'estreito' da cruz dando-nos o exemplo», «a 'bem-aventurada por ter acreditado' sempre e em todas as circunstâncias nas palavras divinas» ou se, pelo contrário, preferem encará-la como a «'santinha' a quem se recorre para obter favores a baixo preço».

Claro que não será viável mudar por decreto as formas de expressão da religiosidade popular – incluindo de muitas das pessoas que vão a Fátima e fazem da imagem da Senhora a «santinha» que o Papa criticou. Pode mesmo imaginar-se que, na hipótese quase absurda de os responsáveis católicos abandonarem Fátima, muitas pessoas continuariam a acorrer ao santuário, pois é ali que melhor são capazes de traduzir a relação entre o transcendente e os seus quotidianos. É isso que explica, por exemplo, que muita gente que vai ao santuário não tenha, depois,

qualquer participação na vida religiosa das suas paróquias ou comunidades locais.

Essa relação antropológica marcante de Fátima – que está para lá da institucionalização e da configuração devocional católica – foi reconhecida também pelo Papa Francisco na conferência de imprensa de 13 de maio, a bordo do avião que o levou a Roma. O Papa afirmou que «não se pode negar» o «facto espiritual» e «pastoral», relacionado com as pessoas que procuram este tipo de experiências «e se convertem, pessoas que encontram Deus, que mudam de vida...».

A experiência a que Francisco se referia, e que muitas pessoas são capazes de viver em Fátima ou através da relação que estabelecem com a figura de Nossa Senhora, é uma forma de traduzir a necessidade de ter algo de tangível, de concreto, na sua busca de Deus. Para elas, a sua vivência religiosa e a forma de configurar a relação com o mistério do transcendente só pode ser traduzível através de expressões concretas – sejam elas a entrega a outras pessoas, através de um serviço, ou a devoção a uma imagem de um santo ou de Nossa Senhora como se continuassem vivos na terra.

Ao colocar em confronto a «santinha» e a «mestra da vida espiritual», Francisco também pôs, no entanto, em causa, a forma como os responsáveis católicos promovem ou aceitam determinadas manifestações da religiosidade popular. As afirmações do Papa são também um apelo e um desafio à criatividade e ao compromisso dos católicos em geral, e dos responsáveis da hierarquia ou de estruturas como o santuário de Fátima, no sentido de ajudarem a purificar e reconfigurar a devoção mariana presente no catolicismo.

Oásis, silêncio e contemplação – as muitas Fátimas

Essa perspectiva renovadora tem sido visível em Fátima nas últimas três ou quatro décadas, através de realizações como congressos, simpósios e outras iniciativas de debate, a publicação da *Documentação Crítica de Fátima*, ou a modernização dos espaços e do discurso oficial do santuário.

O processo renovador precisa, no entanto, de novos fôlegos. A teóloga Teresa Toldy já propôs, por exemplo, que Fátima poderia desenvolver iniciativas como as de criar mais serviços de acolhimento e ajuda às pessoas que ali chegam com tantos problemas, no que seria uma forma

de acolher o apelo do Papa na homilia de dia 13 de maio, no sentido de uma «mobilização geral contra a indiferença».

Também frei Bento Domingues, que tanto tem escrito sobre Fátima, quer no livro antes citado (1988), quer nas suas crónicas no jornal *Público*, já defendeu que é importante que o santuário se torne cada vez mais um lugar de evangelização e uma «universidade da paz».

Um tal desiderato poderia passar pelo debate, edição de publicações e organização de congressos ou colóquios, à semelhança do que tem sido feito nas últimas décadas. A valorização cultural e artística é outro campo onde isso pode acontecer. A construção da nova Basílica da Santíssima Trindade, algumas das obras de arte que lhe estão associadas e várias iniciativas ligadas ao centenário de Fátima podem também situar-se nesta linha.

Na sua carta sobre os santuários, o Papa escrevia que estes lugares, apesar da «crise de fé» contemporânea, permanecem «espaços sagrados» que as pessoas buscam para encontrar momentos de «pausa, silêncio e contemplação».

Ao longo deste século, Fátima foi, como se viu, várias coisas diferentes: uma construção beata e devocional, fundada no medo e na resignação; uma fonte de esperança na possibilidade da paz, num país dilacerado pela participação na I Guerra Mundial e, mais tarde, na Guerra Colonial; uma oposição à ideia de retirar a dimensão religiosa da vida das pessoas; um discurso anticomunista, reagindo às perseguições aos cristãos; um fenómeno aproveitado pelo Estado Novo e de que o regime autoritário também se serviu para vincar uma espiritualidade mariana centrada na resignação; a acentuação da ideia da paz, sublinhada pela peregrinação do Papa Paulo VI; e um discurso pedagógico e moderno, que tenta purificar a linguagem mais usual de muitos peregrinos...

Fátima são muitas Fátimas, mesmo em cada momento. São tantas quantas as das pessoas que peregrinam ao santuário, à procura de alívio, consolo ou em ação de graças. Ou, simplesmente, em busca de um tempo de silêncio ou tranquilidade, de refúgio espiritual ou procura de si mesmo. Fátima são anseios, alegrias, desejos, desilusões, tristezas ou mágoas profundas. Muitas vezes, apenas como afirmação íntima, outras vezes traduzindo preocupações com pessoas de quem se gosta ou, até, com alguém distante. Porventura, estarão em muitas dessas razões algumas razões para que, em 100 anos, o fenómeno se tenha alargado das três crianças para os milhões que ali agora acorrem anualmente.

Bibliografia:

- Azevedo, Carlos A. Moreira (2017). *Fátima – Das Visões dos Pastorinhos à Visão Cristã*. Lisboa: Esfera dos Livros.
- Barreto, José (2002). *Religião e Sociedade – Dois Ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais (col. «Análise Social»).
- Couto, Manuel José Gonçalves (1868). *Missão abreviada para despertar os cuidados, converter os peccadores e sustentar o fructo das missões*. Porto: Typografia de Sebastião José Pereira; reed. s/ data e s/ editor; impr. Gráfica Aguiarense, 1995.
- Cristino, Luciano e Azevedo, Carlos M. de (coord.) (2007). *Enciclopédia de Fátima*. Cascais: Principia.
- Documentação Crítica de Fátima*. Fátima: Santuário de Fátima, vols. I e II.
- Documentação Crítica de Fátima – Selecção de Documentos (1917-1930)*. Fátima: Santuário de Fátima, 1992-2013, vol. III-1.
- Domingues, Bento (1988). *A Religião dos Portugueses – Testemunhos do Tempo Presente*. Porto/Lisboa: Figueirinhas.
- Fátima e a Paz – Actas do Congresso Internacional (1993)*. Fátima: Santuário de Fátima.
- Fernandes, António Teixeira (1999). *O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX – À Volta de Fátima*. Porto: Afrontamento.
- Lúcia, Irmã. *Memórias (1999/2000)*. Fátima: Santuário de Fátima (2 vols.).
- Marujo, António (2010). «A imprensa laica foi a que mais divulgou Fátima», *Público* 8/09/2010; texto reproduzido em *25 Olhares Sobre a República*, ed. jornal *Público*.
- Marujo, António e Cruz, Rui Paulo da (2017). *A Senhora de Maio – Todas as perguntas sobre Fátima*. Lisboa: Temas e Debates/Círculo de Leitores.
- Riccardi, Andrea (2002). *O Século do Martírio*. Lisboa: Quetzal.
- Torgal, Luís Filipe (2017). *Fátima – A (des)construção do mito*. Coimbra: Palimage.

**LIDERANÇA RELIGIOSA EM PORTUGAL
ENTRE A DITADURA E A DEMOCRACIA. ANTÓNIO RIBEIRO,
UM PATRIARCA EM TEMPOS DE RUTURA
RELIGIOUS LEADERSHIP IN PORTUGAL
BETWEEN DICTATORSHIP AND DEMOCRACY.
ANTÓNIO RIBEIRO, A PATRIARCH IN TIMES OF RUPTURE**

PEDRO SILVA REI
pedrojsrei@gmail.com
FCSH-UNL
ORCID: 0000-0003-2486-6872

Texto recebido em / Text submitted on: 29/09/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 30/12/2017

Resumo:

Destrinçando o pensamento de D. António Ribeiro como patriarca de Lisboa entre o marcelismo e o PREC, procurámos compreender os dinamismos políticos que o religioso assume no processo de afirmação do regime democrático português, aquilatando, em simultâneo, a preponderância eclesial do cardeal António Ribeiro num contexto de mudança político-eclesial. Este ensaio é feito assumindo o religioso, e em concreto esta liderança religiosa, como bússola na compreensão da rutura política e das suas consequências.

Palavras-chave:

Catolicismo, Patriarca, Marcelismo, Revolução, Democracia.

Abstract:

Investigating the thought of D. António Ribeiro as the patriarch of Lisbon between Marcellism and PREC, we sought to understand the political dynamism that the religious assumes in the process of affirmation of the Portuguese democratic regime. At the same time, we tried to understand the preponderance of Cardinal Ribeiro's ecclesiastical prevailing in a political and ecclesial context. This essay assumes the religious, and this religious leadership in particular, as a compass in understanding the political rupture and its consequences.

Keywords:

Catholicism, Patriarch, Marcellism, Revolution, Democracy.

Introdução

Em setembro de 1968, afastado Salazar da Presidência do Conselho de Ministros, Marcello Caetano assumiria a condução da política portuguesa naquilo que seria a tentativa de execução de uma política de modernização económica e de liberalização do regime, por meio, entre outros, do fim do condicionalismo industrial, da aproximação à CEE, do regresso dos exilados, da reforma do ensino e da formação da chamada Ala Liberal. Encetou-se, desse modo, a experiência de uma primavera política que, dado o seu carácter cosmético e não obstante a absorção de alguns opositores moderados, viria a fragmentar-se graças ao recrudescimento das diversas oposições, nomeadamente a católica, no rescaldo do processo eleitoral das presidenciais de 1969, da crise estudantil, da intensificação da intervenção da polícia política e da censura, do recrudescimento da emigração e da continuidade da guerra colonial (Rosas 2014: 549-550).

No mesmo período, a Igreja Católica encontrava-se numa época de redefinição interna. Se, em Portugal, a hierarquia católica – à exceção do bispo do Porto – legitimava tacitamente o regime de Salazar e a sua política colonial, em Roma, ao invés, no início dos anos 60, João XXIII iniciara um processo de *aggiornamento* ao convocar o Concílio Ecuménico e ao enviar para o prelo as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), na tentativa de ensaiar uma abertura do catolicismo à moderni-

dade, ao ajustar a Doutrina Social da Igreja ao contexto socioeconómico da Guerra-Fria, denunciando o subdesenvolvimento e a corrida aos armamentos e valorizando a liberdade de escolha e a cidadania. Depois da sua morte, para desconforto do regime português, Paulo VI retomará as suas políticas encerrando o Concílio, promulgando os textos conciliares e prosseguindo o *aggiornamento* com a rubrica de novos documentos sobre os problemas económicos do Terceiro Mundo e o desenvolvimento dos povos, corroborando a democracia e criticando os regimes coloniais e os imperialismos – recordem-se a constituição pastoral *Gaudium et Spes* (1965), a encíclica *Populorum Progressio* (1967) e a carta apostólica *Octagesima Adveniens* (1971). Isto tudo a par das primeiras viagens pontifícias à escala global e do estabelecimento do Dia Mundial da Paz, em 1967.

É nestas circunstâncias, sob a égide do magistério destes dois papas, que António Ribeiro estrutura a sua personalidade e o seu percurso. Nascido em Celorico de Basto, em maio de 1928, e ordenado padre em Braga em 1953, Ribeiro seguiria nesse ano para Roma a fim de obter o doutoramento na Pontifícia Universidade Gregoriana. De regresso a Portugal, exerceria funções distintas a nível nacional e diocesano, afirmando-se, no início da década de 60, como protagonista de uma liderança eclesial mediatizada e como formador de lideranças laicais no universo juvenil e universitário. Isto é, ocupando lugares-chave na pastoral enquanto Vigário-geral em Braga, assistente da Liga Universitária Católica e de diversas associações profissionais, apresentador de programas televisivos na RTP, e ainda docente no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas e no Instituto de Cultura Superior Católica. Um percurso que o tornaria apto, ainda muito jovem, para o cargo episcopal: nomeado bispo auxiliar de Braga em 1967, depois de rejeitada a sua nomeação para a Beira por parte do regime, em 1969 foi transferido para a capital como auxiliar do cardeal Cerejeira. Assumiria o cargo patriarcal em novembro de 1971 e, em março de 1973, o grau cardinalício, no qual permaneceria até à sua morte, ocorrida em março de 1998 (Ferreira 2009: 161-177).

Nesta trajetória ascendente, a sucessão de Manuel Cerejeira na pessoa de António Ribeiro no Patriarcado seria gerida pela diplomacia romana tendo em vista obedecer a três propósitos inerentes à política externa de Paulo VI face ao Portugal do início dos anos 70: modernizar a pastoral eclesial sob a métrica conciliar; reunificar o clero e os fiéis da Diocese de Lisboa em torno do bispo; e, por fim, promover uma transformação das

relações institucionais entre a Igreja e o Estado, demarcando a hierarquia relativamente ao regime. A escolha de Ribeiro seria, assim, justificada no contexto político do ocaso da ditadura portuguesa e no processo de renovação eclesial acima esboçado, significando uma redefinição episcopal a fim de ajustar uma progressiva adaptação do catolicismo e a sua inclusão num possível regime democrático, a médio prazo. Desideratos que, quando estruturados no percurso académico cumprido pelo nomeado na Itália democrática dos anos 50, e na sua tomada de posição a favor de Paulo VI aquando da sua viagem a Bombaim em 1964 – no contexto de uma tensão entre Roma e Lisboa, dado o significado da perda de Goa à escala imperial –, o tornavam apto para o exercício do ofício num tempo de transições (Fontes 2013: 208).

Procuraremos de seguida aquilatar a preponderância da liderança de António Ribeiro no contexto da rutura do regime português entre o marcelismo e o PREC, por meio dos seus documentos pastorais e das suas entrevistas. Inquiriremos o modo como o religioso, e esta liderança religiosa em concreto, interagiu e ganhou dinamismo político na sociedade contemporânea.

O novo patriarca e o marcelismo. Prelúdios democráticos?

No decurso da sua tomada de posse, em novembro de 1971, já no ocaso da primavera de Marcello, Ribeiro esboçaria os traços gerais do seu programa, expondo as linhas normativas do seu pontificado. Procurando uma postura de isenção face ao regime de Caetano, a argumentação do novo patriarca estruturar-se-ia em torno de uma descodificação positiva da emancipação do sagrado e do profano a partir da metáfora do Reino de Deus. De acordo com o seu raciocínio, a Igreja contemporânea, não se movendo por qualquer «ambição terrena», aceitaria a «autonomia do profano», reivindicando apenas «a liberdade necessária ao exercício da sua missão». Soberania essa que, na apreciação patriarcal, exigiria um duplo requisito: a «sã laicização» dos Estados modernos e o fim do «temporalismo eclesial» (Ribeiro 2009: 151).

Com efeito, possuindo «cada qual a sua esfera de competência», D. António propunha a cooperação institucional como padrão das relações Igreja-Estado, rejeitando qualquer «enfeudamento» de um poder face ao outro. Melhor dizendo, salvaguardando a liberdade de actuação e a auto-

nomia institucional de ambos os poderes, António Ribeiro, ensaiando o propósito de independência eclesiástica, golpeia um dos redutos doutrinários do regime: o eixo normativo entre o Estado e a Igreja, e nomeadamente a função legitimadora desta face àquele – pugnando por um Estado não totalitário, que proteja a «autonomia das entidades privadas», e reivindicando a ordenação de diversas liberdades e direitos, que à data permaneciam obstruídos pelo regime (Ribeiro, 31 de maio, 1973: 4).

Cingindo-se às diretivas pontifícias, o patriarca Ribeiro, a propósito da sua visita ao Brasil de Emílio Médici (em setembro de 1972), ao falar sobre a «Liberdade dos filhos de Deus», apresenta o princípio da liberdade como um direito inalienável a promover nas sociedades contemporâneas: apelou então para «o respeito sagrado em que deve ter-se a liberdade humana, sempre carecida de educação, mas jamais suscetível de ser negada» (Ribeiro, 3 de setembro, 1972: 2). Esta interpretação do conceito de liberdade não se confundiria, porém, com o repto à licenciosidade, visto que, se por um lado «não há liberdade quando uma injusta coação externa ou interna a suprime», por outro, «também ela não existe sempre que se degrada em libertinagem». Ou seja, Ribeiro ao prescrever o preceito da liberdade como valor regulamentar na edificação das sociedades, não deixará de apresentar as limitações às quais deveria estar subordinada, definindo as suas fronteiras «no respeito da liberdade alheia e na ordenação necessária dos homens em sociedade», condenando de igual modo os totalitarismos e o «liberalismo desenfreado» (Ribeiro, 3 de setembro, 1972: 3).

Por conseguinte, no decorrer do *Ano Santo da Reconciliação*, Ribeiro justificaria a aspiração da liberdade fundamentando-a na valorização da justiça e da verdade, intimando a condenação dos variados tipos de violência e a salvaguarda da dignidade individual e coletiva. Neste sentido, seria imprescindível, para o patriarca português, garantir a consagração dos direitos essenciais «relativos à integridade física, à imunidade de torturas, ao alimento, à habitação e à saúde» – denunciando «o terrorismo e a violência armada» e promovendo o respeito pelo «justo pluralismo das opções concretas, em matérias livres e na procura competente das melhores soluções para os problemas colectivos». (Ribeiro, 2 de dezembro, 1973: 12). Desta maneira, António Ribeiro, associando-se a Paulo VI, apelaria à modificação societária, apontando «a urgência de procedermos à reforma, se necessário radical, das consciências e das instituições, de

modo a que se criem espaços de verdade e de justiça, de liberdade e de paz» (Ribeiro 2008, vol. 1: 202).

Ao perfilhar a retórica pontifícia no Portugal de Caetano, Ribeiro aposta numa nova tentativa de emancipação da Igreja relativamente ao regime e aos seus pressupostos ideológicos, desenvolvendo o seu enunciado em torno da promoção das liberdades e dos direitos como decorrentes da doutrina cristã. Articulava-se, assim, o desejo de liberdade com o de uma «mais ampla participação na vida social e pública»: as quais, «nem sempre [percorrendo] os rectos caminhos», não deveriam ser obstruídas (Ribeiro 2010: 15).

Depois de assegurar os apoios do Episcopado para mencionar o tema do pluralismo e do sufrágio na carta pastoral que celebrava o aniversário da encíclica *Pacem in Terris*, o parecer do cardeal Ribeiro relativamente à problemática da pluralidade política associa-se à tese pontifícia, adaptando-a à realidade portuguesa: declara que «salvaguardando o bem comum, a Igreja reconhece e defende o pluralismo de opções políticas», assim como a obrigação dos homens «de reconhecerem o valor da liberdade de escolha que lhes é proporcionada, para procurarem realizar juntos o bem da nação». Por outro lado, na opinião de D. António, a defesa da pluralidade política, rejeitando esquemas totalitários ou revolucionários, reivindicava uma reforma interna do regime em vigor por meio da implementação progressiva de mecanismos institucionais em ordem à sua materialização, nomeadamente prescrevendo a educação dos cidadãos para o seu exercício consciente e determinando o sufrágio como garantia de juridicidade. Como afirma o titular do Patriarcado, na primeira versão do texto não outorgada pelos restantes bispos:

A possibilidade dos indivíduos se associarem em grupos de expressão de opinião e de prática política é consequência lógica do princípio pluralista e constitui um direito essencial, cuja observância nem sempre é fácil, dada a imaturidade política de muitos cidadãos. Mas a grande empresa do político [...] está em promover a maturidade política [...], [conduzindo] o povo, sem precipitações suicidas mas com honrada e contínua vontade evolutiva, ao grau de plena maturidade política (Ribeiro, 4 de maio, 1973: 11).

Isto porque «a escolha dos dirigentes políticos é aspecto de primacial importância na vida do País», requerendo «que nela haja participação

consciente e livre dos cidadãos aos quais se reconhece o direito de sufrágio», o qual, para ser efetivo, deveria «poder exercer-se livre e ordenadamente e assente no reconhecimento do pluralismo e das suas instituições». Uma perspetiva plural e democrática que o patriarca Ribeiro não legitimava no interior do universo católico, não abdicando de uma eclesiologia vertical, escudando a unidade eclesial com base na hierarquia e sancionando, ao jeito de Montini, os pluralismos teológicos que repensavam as estruturas eclesiásticas à luz de critérios democráticos e socialistas (Ribeiro 2010: 151). Contribuía, assim, para a deceção de muitos dos *católicos progressistas* que o tinham acolhido como agente de renovação eclesial – alargando a dissidência católica, que se acentuaria depois da Revolução de Abril.

Enquanto presidente da Comissão Episcopal das Comunicações Sociais, António Ribeiro posicionar-se-ia a favor do pluralismo no seio dos serviços informativos da Igreja, não podendo esta «exprimir-se adequadamente por uma só voz monocórdica», tendo em conta que a «promoção de um autêntico diálogo social e de uma saudável opinião pública precisa de vozes com tonalidades diferentes, embora todas harmonizadas pela lei da honestidade» (Ribeiro, 15 de dezembro, 1973: 4). O combate ao monolitismo informativo convergia num horizonte mais alargado de pensar os meios de comunicação social.

Segundo declarações do cardeal Ribeiro ao jornal *O Século*, os meios de comunicação deveriam fomentar o conhecimento, promover «a progressiva democratização da cultura em camadas da população relegadas ao isolamento» e impulsionar a transformação das sociedades. Instituir-se-iam, desse modo, como elementos indispensáveis para a aproximação dos povos e para a emancipação político-social dos indivíduos. Como interroga o dirigente eclesiástico, ao citar a Comissão Pontifícia das Comunicações Sociais:

Quem ousaria negar ou depreciar a importância [...] de todos os meios de comunicação na ultrapassagem das fronteiras geográficas e políticas, na abolição das fronteiras físicas ou morais [...], na abolição dos conflitos ideológicos e das tensões raciais ou étnicas; a fim de [...] realizar um *consensus* de objectivos comuns? (*O Século*, 14 de maio, 1971: 10).

Não obstante a utilidade desses dispositivos, o patriarca de Lisboa não anula os riscos da sua má gestão, condenando a sua manipulação

sempre que empregues em prejuízo da dignidade humana, «na deformação da opinião pública, na exaltação dos nacionalismos utópicos e ultrapassados, na consolidação de poderes económicos, sociais e políticos que oprimem e escravizam». Considerava, por isso, o desiderato do pluralismo, político ou informativo, como um «caminho penoso» que o mundo teria de trilhar, «exigindo opções pessoais desacostumadas e escolhas nem sempre fáceis» – mundo esse que estaria «acicatado pelo desejo do desenvolvimento económico e pela ânsia de libertação de servidões antigas, devorado pelo exacerbamento do prazer e da posse, característica das sociedades de consumo».

Propósitos que, ao serem proferidos por António Ribeiro a partir do magistério pontifício, encahavam no projeto ideológico do regime, do qual o novo patriarca se procurava distanciar. Surgiram na arguição prelatícia, depois de 1973, a fundamentação da viabilidade do pluralismo democrático enquanto regime, a valorização do sufrágio como sistema de legitimidade, a defesa da liberdade de imprensa e do pluralismo informativo. Argumentos mais ou menos explícitos que, ao divergirem da política corrente, faziam de Ribeiro um adepto de um reformismo político por dentro do regime – compreendendo-se aqui as primeiras interações do purpurado com Mário Soares, com quem se encontraria em Roma em 1973, por intermédio da Santa Sé. Isto, apesar de não tecer qualquer crítica à atuação política do seu antecessor e ao qualificar a sucessão no Patriarcado como «continuidade na missão e novidade na acção», assemelhando-se à divisa de Caetano depois de substituir Salazar.

A questão colonial

Estando o país empenhado na guerra em África desde 1961, a qual mobilizou um elevado número de homens e de recursos, o Episcopado português, ao arrepio das diretivas pontifícias, mantém o seu apoio à política ultramarina contrária à autodeterminação dos povos (Simpson 2014: 199). Neste contexto, e à medida que a oposição católica se mobiliza contra o conflito, António Ribeiro ao chegar a Lisboa, vai generalizar os apelos à paz, seguindo as reflexões de Paulo VI: «a paz é possível» (1973), «a paz depende de ti» (1974).

Sem, porém, tomar posição sobre as partes em diferendo e os movimentos de libertação, e sem fazer uma autocrítica da atuação

da hierarquia no imperialismo português, o cardeal Ribeiro, ao rezar pela paz a cada passagem de ano, apelará ao compromisso de todos para a concretização desse objetivo, lembrando os que «sofrem os horrores da guerra [no] mundo» e, de modo particular, a «África Portuguesa, onde irmãos nossos, pretos ou brancos, lutam e morrem há vários anos».

Apesar da surdina, na sua retórica, sobre o conflito colonial, Ribeiro incentivará a promoção da educação dos indivíduos e a formação de «uma opinião pública desejosa da paz e para ela preparada» (Ribeiro 2010: 355); o cardeal exigia, em simultâneo, responsabilidades dos Estados e das Organizações Internacionais na salvaguarda da «paz de muitos contra a agressão injusta de alguns», não sendo esta possível «sem homens livres num mundo livre», revertendo a seu favor «os dispêndios financeiros, técnicos e humanos que temos posto ao serviço da guerra» (Ribeiro 2010: 347-348).

Ainda assim, aquando da vigília na Capela do Rato, na passagem de ano de 1972-1973, realizada por crentes e por não crentes opositores do regime, o patriarca Ribeiro, apesar de autorizar e de ter consciência de que os objetivos pontifícios são de «concretização melindrosa num país em guerra», procurará eximir-se ao acontecimento de uma forma ambígua: tentou garantir a autonomia da Igreja ao reprovar os abusos verificados por ambas as partes intervenientes no espaço de culto, condenou a «instrumentalização» da Igreja e afastou o capelão responsável pela Capela do Rato; não se escusou, todavia, de se apresentar na sede da Direção Geral de Segurança a fim de libertar o sacerdote detido após a vigília, nem deixou que se considerasse a sua demarcação do episódio do Rato como um «desencorajamento da procura, por parte dos católicos e dos homens de boa vontade, das soluções concretas que levam à paz» (Ribeiro, 10 de janeiro, 1973). Diversas ocorrências, mais ou menos explícitas na hermenêutica patriarcal, permitem-nos antever a complexidade do pensamento de António Ribeiro face ao colonialismo português, do qual decorria a problemática da acção missionária da Igreja nas colónias: esta, ao ser justificada pelos pressupostos político-religiosos do imperialismo português, merecerá uma leitura crítica, ainda que ambivalente, por parte do patriarca de Lisboa.

Neste sentido, o exercício missionário em África, estipulado mediante o Acordo Missionário de 1940, apresentar-se-ia «com complexidade e melindre» aos olhos de D. António, uma vez que havia quem o considerasse,

a partir da objetiva política, como um instrumento de «colonialismo religioso, ligado ao imperialismo europeu» – uma interpretação desacertada da atividade missionária, a qual, no entender do cardeal patriarca, deveria ser avaliada não como «um problema isolado», mas antes como uma parte da «situação geral da Igreja» (Ribeiro 2011: 177-178). Ou seja, do ponto de vista do cardeal, a missão só poderia ser compreendida com contornos religiosos, implicando, a jusante, a promoção integral do homem – não olvidando, embora, a história de uma Igreja orgulhosa do seu «zelo missionário». Tal como o mesmo prelado atestará dois anos depois da Revolução, ao comentar a atividade missionária portuguesa na história e reprovando os seus críticos:

Portugal possui uma gloriosa tradição missionária de que não deve envergonhar-se. Sem esquecer as limitações e os defeitos próprios dos actos que não são apenas divinos, a nossa epopeia missionária não teme confronto com a de qualquer outro povo. [...] [Ainda assim,] os que hoje, aqui ou lá, só descobrem sombras na missão portuguesa e não vêm a luz, sofrem grave deformação visual. [Não podendo] os cristãos consentir que se ultraje assim tantos missionários (Ribeiro 2011: 190).

O mesmo é dizer, no crepúsculo da ditadura portuguesa, a argumentação do principal eclesiástico português encadear-se-á na tentativa de legitimação do exercício missionário no horizonte do fenómeno do religioso a partir do Vaticano II, procurando, desse modo, diferenciar-se de um colonialismo enquanto estratégia imperialista do regime ditatorial. Ao apelar à paz, na métrica de Paulo VI, o cardeal Ribeiro manifestar-se-á implicitamente contra os pressupostos da política de guerra prosseguidos por Caetano, distanciando-se igualmente de uma leitura político-ideológica da missão católica no Ultramar – tudo isto, como vimos, apesar do seu distanciamento ambivalente face aos participantes na vigília do Rato, sem tomar partido no conflito ultramarino ou sem invalidar em absoluto o Acordo Missionário.

Porém, no alvor de 1974, interpretando os acontecimentos que o circundam, Ribeiro alertaria para os vestígios de um «novo amanhã» em curso: «já todos nos apercebemos de que os novos tempos, amanhecidos no horizonte, requerem uma nova fisionomia de homem e um novo modelo de civilização [onde se] reconheça a dimensão plena do seu valor singular» (Ribeiro 2010: 243). Isto é, uma dialética de mudança societária que a breve

trecho se cruzaria com a dinâmica da rutura política em Portugal: a qual, de acordo com a convicção patriarcal, não se deveria operar mediante experiências revolucionárias ou messianismos utópicos, preconizando a «sublevação inteira dos padrões de civilização e das estruturas económicas, sociais e políticas», mas antes por meio do compromisso de todas as partes para a construção de uma nova ordem social, advogando a transição democrática por via de uma dinâmica de reestruturação política gradativa no interior do regime. Porém, em Portugal, seria a via revolucionária a ditar a queda do regime ditatorial: uma circunstância na qual António Ribeiro emergirá como um interlocutor referencial, tentando, desde logo, validar a presença da Igreja no figurino de uma sociedade democrática.

O Patriarca, a Revolução e o PREC. Os estímulos da Revolução

Depois de abril de 1974 – pese embora o clima de contestação face ao Episcopado, tendo em conta a sua conivência com o regime deposto –, António Ribeiro, emergindo como principal interlocutor eclesiástico, predispõe-se ao diálogo com as novas autoridades instituídas, consentindo nos desideratos defendidos pelo Movimento das Forças Armadas [MFA]. Em nome da Conferência Episcopal reunida em Fátima, o patriarca de Lisboa reconhece que também a Igreja partilha as interpelações da Revolução na tentativa de afirmação de um novo modelo societário «onde a injustiça não tenha foros de cidadania, onde a recta liberdade de todos possa ser respeitada e vivida, onde o ódio desapareça e a guerra dê lugar à paz» (Ribeiro, 13 de maio, 1974: 3-4). O alto prelado qualificava o «momento presente» como uma «hora alta da vida nacional», na qual «os portugueses ensaiam a convivência democrática e procuram esquemas mais livres e mais justos de ordenação da sociedade». Ou, de outro modo, como o mesmo bispo reitera na Mensagem de Natal de 1974:

Esta é a hora providencial de emendar o que estava errado, [...] de lançar os alicerces de uma nova organização social [...]. É a hora de [...] firmarmos um regime verdadeiramente democrático, em que os reais interesses colectivos prevaleçam sobre os egoísmos individuais e sobre o exclusivismo monopolista das facções partidárias (Ribeiro 2010: 29).

Desta maneira, perante este processo de transição histórica, e com vista a justificar a presença da Igreja na sociedade democrática, o cardeal Ribeiro não deixará de sublinhar o carácter revolucionário do Cristianismo como dinamismo civilizacional operante na sociedade emanada da Revolução; nomeadamente, patenteando a Doutrina Social da Igreja como programa societário e político e ordenando, paralelamente, a participação responsável dos católicos na vida democrática, fazendo seus os

[...] valores e aspirações de mais justiça e liberdade, de mais igualdade e respeito pela dignidade do homem, de mais equitativa distribuição das riquezas, de ampla promoção das classes desfavorecidas [...], de generalizada participação de todos no debate e na escolha dos melhores esquemas de ordenação social e política (Ribeiro 2010: 249).

De outra forma, António Ribeiro, correspondendo às exigências da Santa Sé, sem sair à rua de punho em riste ou de cravo ao peito, acolheria com expectativa as aspirações da Revolução e a instauração do regime democrático em Portugal, tendo em vista a introdução da Igreja no mesmo. Reafirmava, depois do 25 de abril de 1974, os pressupostos doutrinários do pluralismo que defendera no final do período marcelista, ao apresentar o Evangelho como o modelo de uma «revolução contínua» a implementar na ordenação da vida nacional, e solicitando para tal a participação dos cristãos como agentes da construção política do regime democrático, determinando-o.

Ainda assim, paralelamente às esperanças suscitadas pelo contexto que testemunhava, o purpurado não deixará de prevenir, em dezembro desse ano, para os perigos da exacerbação do processo revolucionário, do qual procedem «as tensões e as discórdias, as tentações do ódio e da vingança [...] o recurso arbitrário ao direito da força em vez do uso pacífico da força do Direito» (Ribeiro 2010: 27). Um vaticínio que, a breve trecho, se viria a confirmar, obrigando o bispo de Lisboa a redefinir a sua expectativa inicial face à Revolução.

A incerteza do PREC

A partir de setembro de 1974, com o afastamento de Spínola da Presidência da República e a designação de Costa Gomes como seu sucessor, e investido o III Governo Provisório liderado por Vasco Gonçalves,

acentua-se em Portugal o clima de tensão político-social num período de transição revolucionária que teria o seu termo no golpe militar de 25 de novembro de 1975 – o Processo Revolucionário em Curso (PREC).

Falhados os golpes spinolistas de 28 de setembro de 1974 e de 11 de março de 1975, o executivo de Vasco Gonçalves, apoiado no COPCON, avança «rumo ao socialismo» através de um programa político-económico delimitado pelas leis de nacionalização da banca, empresas e serviços, pelas leis laborais, pela unicidade sindical e pela reforma agrária. Até novembro, depois das eleições para a Assembleia Constituinte (em abril), acentuar-se-ia a contestação política em torno da disputa de legitimidades entre os *partidos moderados* com maioria parlamentar, o PCP, a extrema-esquerda e uma parte do MFA – escalando o conflito social mediante ocupações de casas, terras e empresas por parte dos trabalhadores; o confronto de grupos de extrema-direita (MDLP e ELP) e extrema-esquerda (UDP, LUAR e MRPP); as reivindicações sindicais e a mobilização dos católicos; os assaltos às sedes partidárias e o cerco ao parlamento. Um crescendo conflitual ocorrido no verão daquele ano (1975), do qual a Igreja Católica, considerada como um setor reacionário, não ficaria à margem: ora sujeitando-se à ocupação da Rádio Renascença e ao cerco do Patriarcado; ora estimulando a mobilização social e política contra o gonçalvismo e os ataques às sedes partidárias da extrema-esquerda (Ferreira 1994: 239-277).

Perante esta conjuntura, a posição de D. António modificar-se-á, intervindo diretamente nos acontecimentos. Tentando remediar os conflitos sem entrar em hostilidades políticas irreversíveis e sem encabeçar manifestações de protesto, acolheria os jovens com ele sitiados no Patriarcado e interviria junto do COPCON no sentido da libertação dos trabalhadores da Renascença (Ferreira 2009:167). Embora sem nunca abandonar o que considera ser a justeza dos valores de Abril, o patriarca de Lisboa transitará da expectativa prudente para a crítica declarada ao processo revolucionário, tendo em conta a propagação do cenário «de ódio, de divisão e de ressentimento» pelo qual «os portugueses foram tentados a descreer na viabilidade daquele país mais justo [e] mais livre que lhes foi anunciado no começo da revolução» (Ribeiro 2010: 258).

Neste sentido, segundo a interpretação do patriarca D. António Ribeiro, depois de consumada a Revolução, desenvolver-se-ia um contexto propício para o despertar dos ímpetos anticlericais adversos à hierarquia católica. Como denunciava o prelado:

Dói-nos, hoje, verificar a ingratidão e a calúnia de algumas vozes que se levantam a acusar os padres e a Igreja, diante da opinião pública. [...]. De há muito, sabíamos que o anticlericalismo em Portugal, velha pecha herdada de outras eras, espreitava a hora de retomar vigor e alento (Ribeiro 2008, vol. 2: 102-103).

O momento serviria de pretexto a que D. António, não escondendo o risco de novas perseguições, incentivasse a mobilização de uma contestação militante e combativa por parte dos crentes: incitando a que, «se a perseguição religiosa nos bater à porta, cada membro da Igreja, [...] deverá dizer como S. Vicente: ‘Que dispute o tirano e lute comigo. Veremos quem é mais poderoso’». (Ribeiro, 21 de janeiro, 1975: 3). Prognóstico que, para o líder eclesiástico, seria indicador de um desfazamento entre o radicalismo revolucionário e as mentalidades do povo, que «responde com reprovação e desagrado» aos atos de «agressão às instituições».

Assim, durante o chamado Verão Quente de 1975, perante a agitação conflitual provocada pela disputa partidária inerente aos períodos de campanha eleitoral para a Assembleia Constituinte, António Ribeiro, não se confrontando diretamente com algum campo político, juntará a sua voz aos que criticam o rumo tomado pela Revolução. Afirmava então que o que se franqueara em abril do ano anterior estaria em causa dada uma minoria de agentes que «em lugar da liberdade, tudo fazem para firmar uma ditadura, traga embora ela o sinal contrário de outra que já passou», incitando-se «a arbitrariedade, a anarquia, o culto das personalidades» e praticando-se a «agressão ideológica e religiosa» nos meios de comunicação (Ribeiro, 7 de setembro, 1975: 4). Dito de outra forma, um contexto que, para o cardeal, configurava uma deturpação do que considerava serem os objetivos da Revolução, escancarando-se as portas à libertinagem e à insubordinação, e, com elas, à instauração de um novo tipo de autoritarismo radical à esquerda, onde a ordem democrática parlamentar sufragada não seria respeitada. Como sugere o príncipe eclesiástico:

[...] Talvez a nossa revolução tenha cometido o pecado da falta de estruturas válidas [...] sem cuidar de erguer o presente e o futuro. [...]. Impôs-se um férreo monolitismo de informação, ideologicamente manipulada [...]; tentou-se o assalto ao poder, por métodos anti-democráticos

e desonestos; agravaram-se as tensões sociais; e assistiu-se ao recrudescimento da violência (Ribeiro 2010: 33).

Isto é, a radicalização do processo revolucionário que, para o então purpurado lisboeta, caminhava ao arrepio do que fora legitimado pelo voto nas eleições para a Constituinte – ganhas pelo PS e PPD – nas quais os portugueses manifestaram «que queriam uma sociedade pacífica» onde «as minorias não pretendam impor [...] esquemas totalitários ao sentimento cristão das gentes; uma sociedade pluralista que não aceite monopólios» (Ribeiro, 7 de setembro, 1975: 3). Porque, como afirma Ribeiro no início de 1976, estimando o decurso do período revolucionário:

Uma sociedade onde as leis não são respeitadas [...] é uma sociedade degradada e corrompida [...] a caminho da selva. E as revoluções não se fazem para promover o retorno dos povos a formas de convivência primitivas e selvagens. Em Portugal, após quase dois anos de revolução, há necessidade de consolidar um Estado de direito e de justiça, onde a liberdade se não confunda com a libertinagem e onde os valores morais sejam respeitados (Ribeiro 2010: 365).

À crítica ao PREC acresce a censura ao modelo de descolonização português, uma vez que, para o cardeal, o mesmo processo e a consequente autonomização colonial nem sempre foram concordantes com os interesses das comunidades africanas, reivindicando, ao invés, a necessidade de evangelização dos processos de libertação e uma maior responsabilidade de Portugal face aos países emergentes. Como o mesmo afirma, citando a mensagem de Natal do Episcopado:

A descolonização tal qual se efectivou [...], não está, em vários aspectos, à altura do passado. Tínhamos merecido que o nascimento para a independência dos novos países do Ultramar se processasse com mais serenidade, de maneira mais digna e justa (Ribeiro 2010: 364).

Por conseguinte, as dificuldades inerentes ao regresso dos retornados das ex-colónias são estimadas na prédica patriarcal como uma ilação objetiva de um processo de descolonização desajustado, identificando-as como «situações humanas dramáticas que ninguém pode ignorar» (Ribeiro, 14 de agosto, 1975: 1). Por outras palavras, a problemática dos

retornados, em paralelo ao crescendo de violência nos países africanos independentes, seria vinculada na métrica do patriarca de Lisboa para justificar a crítica feita ao *modus operandi* da descolonização, em razão de fundamentar a necessidade de evangelização e mediação eclesiástica na autonomização dos povos, a par de um maior empenho político de Portugal para com as antigas colónias.

Ainda assim, pese embora a conjuntura de conflituosidade na sociedade portuguesa, António Ribeiro, em entrevista ao jornal conservador francês *Le Figaro*, não deixará de sublinhar a vantagem da Igreja Católica em tal contexto, a fim de «restabelecer um clima de compreensão e diálogo» face ao ambiente envolvente de «violência de certos agrupamentos políticos», empenhando-se na defesa das «exigências da justiça social», da liberdade religiosa, assim como dos direitos «daqueles que foram indevidamente privados de trabalho ou de liberdade [...] à luz de critérios ideológicos»; continuava-se, assim, um trabalho educativo com vista à «elevação do nível cultural do povo português» (*Le Figaro*, 11 de abril, 1975: 10). Não obstante, em março, numa entrevista ao *Diário de Notícias*, D. António tinha criticado a falta de soberania de atuação da Igreja no contexto revolucionário, no qual, ao contrário do que experimentara em abril de 1974, a instituição se via cerceada no que acreditava serem as suas liberdades e direitos: «alguns grupos de base aproveitaram o período anárquico da revolução para agredir e ferir a liberdade da Igreja», a qual, apesar de ver respeitado o culto, se vira ameaçada na liberdade de «organização, de ensino, de expressão pública da fé» (*Diário de Notícias*, 13 de março, 1976: 12-13).

Assistimos, pois, ao recrudescimento de um clima de tensão política e social, balizado entre março e novembro de 1975, com um cunho adverso à Igreja instituída, o que levará à discordância e afastamento do Episcopado e, nomeadamente, do cardeal patriarca, relativamente aos setores da esquerda radical presentes na política e no MFA, e à sua consequente afinidade e aproximação dos militares moderados, como os signatários do *Documento dos Nove* ou os partidos *democráticos*, PS, PPD e CDS. Proximidade estratégica que viria a sair reforçada depois da eleição da Assembleia Constituinte, ganha pelo Partido Socialista, em que a hierarquia incentivaria os católicos à militância ao lado dos partidos *moderados*, alargando a base social de apoio contra a «muralha de aço» de Vasco Gonçalves.

Diagnóstico pós-revolucionário

Após o 25 de novembro de 1975, enfiado «o socialismo na gaveta» e consolidado o regime democrático, o cardeal António Ribeiro, agora presidente da Conferência Episcopal, aproveitará a ocasião para apelar à reconciliação nacional e para fundamentar a atuação da Igreja na sociedade democrática, defendendo as liberdades eclesiais e apelando à participação dos cristãos, enquanto tal, na democracia.

Depois do período revolucionário – período durante o qual «cresceram os ódios, multiplicaram-se as vinganças, reinou a demagogia, manipularam-se as consciências» não se progredindo «na edificação de uma sociedade nova» (Ribeiro 2010: 364) –, António Ribeiro reitera a importância do 25 de abril de 1974 e dos seus resultados práticos na sociedade portuguesa, não os confundindo com o PREC:

Não deixa de ser agradável verificarmos que, apesar das vicissitudes sofridas no percurso, a revolução já pôde averbar diversas realizações positivas. Entre estas, fácil é pôr em relevo as que dizem respeito ao fim da guerra colonial em África, à instauração de um clima generalizado de verdadeira liberdade civil, à tentativa de atenuar algumas situações de injustiça [...] na promoção colectiva dos mais desfavorecidos e num regime democrático que se propõe [...] livre e pluralista (Ribeiro 2010: 32).

Frisaria, posteriormente, como que delineando a matriz futura, a necessidade de restabelecimento de um «clima de respeito mútuo e de fraternidade solidária, que a todos nos mobilize para as tarefas inadiáveis da reconstrução nacional» (Ribeiro 2010: 364).

Portanto, perante a conjuntura política do Verão Quente, a eloquência patriarcal reforçou a necessidade de edificação de uma sociedade democrática representativa de tipo ocidental, mediante o ordenamento e o regimento dos atos eleitorais; nomeadamente, promovendo o direito de institucionalização da pluralidade partidária e do sufrágio universal como esteio da licitude do exercício governativo – de que é exemplo o seu apelo à participação nas eleições legislativas de abril de 1976. Um panorama no qual, segundo António Ribeiro, todos os cidadãos se deveriam comprometer através do exercício do voto, compreendido como «um gravíssimo dever de consciência», porque, como o mesmo justifica, «num regime verdadeiramente democrático, o resultado do sufrágio tem

importância decisiva no futuro livre e próspero do País e na realização pessoal de cada cidadão». Procedimento onde a Igreja hierárquica, de acordo com o magistério conciliar, não se deveria imiscuir, procurando, na posição do patriarca de Lisboa, uma imparcialidade partidária, razão pela qual «nenhum agrupamento político se pode legitimamente considerar privilegiado em relação à Igreja» (Ribeiro, 14 de abril, 1976: 2). Quer dizer, um afastamento face à disputa partidária, o que se compreende atendendo ao desiderato de firmar a neutralidade eclesiástica junto dos agentes partidários e a necessidade de promover uma relação dialogante com todos – como, aliás, comprovam as objeções de Ribeiro à fundação de um partido português no campo da Democracia Cristã, a fim de evitar uma situação de conflituosidade semelhante à que ocorrera antes de 1910 (Ferreira 2009: 199).

Ainda assim, D. António não deixará, como já fizera antes, de apelar à mobilização dos fiéis em ordem à construção do bem comum, agora sob a batuta da laicidade do Estado prevista na Constituição de 1976. Desta maneira, incitando os cristãos a tomarem parte nos procedimentos próprios da vida democrática, António Ribeiro procura, por intermédio dos eleitores católicos, influenciar o rumo da política portuguesa com os postulados do Catolicismo, não prescindindo, por isso, de demarcar no universo partidário os critérios norteadores da escolha dos crentes. Assim, corroborando a afirmação da Conferência Episcopal, se a gama de opções partidárias lícitas aos católicos não fosse questionada – «[tendo] em vista o bem comum da sociedade, onde devem caber não só valores económicos e sociais, mas também [...] de ordem cultural e religiosa» – as mesmas deveriam ter como limite o «bem comum da Pátria e [a] doutrina cristã que professam». Estavam, todavia, os crentes desautorizados pela hierarquia a «dar o [seu] voto a partidos que, pelos seus princípios ideológicos [...] se lhes afigurem incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sua vida em sociedade» (Ribeiro, 14 de abril, 1976: 2). O cardeal não deixava então de destacar, professando a métrica da *Octogesima Adveniens*, a abertura, por parte da Igreja, ao socialismo democrático como uma escolha exequível dos eleitores católicos, sem, porém, ratificar o movimento Cristãos pelo Socialismo. Isto é, para o líder eclesiástico, o eleitor católico, não devendo polarizar-se como conservador, reacionário ou progressista, deveria «ser simplesmente cristão», comprometendo-se ativamente com a vida política, económica e social

do país. Conforme lembra o bispo de Lisboa em entrevista à *Actos*, em setembro de 1976:

É necessário que os cristãos portugueses apareçam, cada vez mais, na vanguarda das justas lutas económicas, sociais e políticas; trabalhem no campo das manifestações e actividades culturais colectivas e procurem, em toda a parte, imprimir sentido humano e cristão às realidades da vida (*Actos*, 27 de Setembro, 1976:14).

Em síntese, depois do 25 de novembro de 1975, esbatendo-se em Portugal o quadro de conflito vivido no Verão Quente, o cardeal de Lisboa assistiria com expectativa à constitucionalização da democracia por meio da consolidação de uma legitimidade democrática-representativa de tipo ocidental, ao invés daquela revolucionária-popular que era própria dos países do Leste europeu. Assim, apelando à reconciliação nacional, António Ribeiro escuda-se nos princípios da Revolução portuguesa, reiterando a pertinência do sufrágio e do parlamentarismo como eixos normativos da sociedade democrática – pugnando pelo apartidarismo hierárquico e estimulando, paralelamente, a participação política dos fiéis, a fim de caucionar a presença de uma Igreja influente no panorama de uma sociedade plural. Um contexto de estabilização do regime que permitiria a D. António cimentar as relações institucionais entre Igreja e Estado junto das autoridades políticas dos partidos ao *centro*, esgrimindo as liberdades da hierarquia e permitindo, em simultâneo, a recomposição do universo eclesiástico à luz do *aggiornamento* conciliar.

Conclusão

Estudar um bispo contemporâneo adverte-nos para a necessidade de compreender a realidade histórica que o envolve, no cruzamento das contingências religiosas e eclesiais, a par das dinâmicas políticas, culturais e sociais que o determinam e caracterizam e a partir das quais estrutura o seu pensamento enquanto sujeito crente e cidadão político. Com efeito, também o percurso do patriarca António Ribeiro não se compreende à margem da conjuntura sociopolítica e eclesial das quais foi interlocutor.

A atuação de D. António Ribeiro em Lisboa, no início da década de 70, tornar-se-á mais perceptível quando estruturada na diplomacia vaticana conciliar de que fora o resultado, enquadrando-se a sua nomeação patriarcal no horizonte de uma estratégia diplomática de *aggiornamento* montiniano que prescrevia a renovação dos Episcopados Ibéricos em razão da demarcação das hierarquias católicas relativamente aos regimes fascistas europeus que tinham sobrevivido à Guerra. Justificava-se, pois, no caso do patriarca de Lisboa, pelos dois processos de transição aos quais a Santa Sé pretendia responder em Portugal: por um lado, o ocaso do marcelismo e a instituição da democracia a médio prazo; por outro, a implementação das diretrizes do Vaticano II, secundada pela necessidade da unidade eclesial na diocese de Lisboa.

Neste sentido, o novo patriarca, adotando a gramática conciliar, ensaiará uma tentativa de distanciação da Igreja face ao regime ditatorial no crepúsculo do Portugal de Marcello, com vista à emancipação por parte da hierarquia, da sua autoridade e legitimidade, relativamente ao sistema político instituído – advogando, ao jeito de Paulo VI, a autonomia da Igreja face ao Estado, as liberdades e o pluralismo, o sufrágio e a paz. Isto, pese embora o seu silêncio face à anuência eclesiástica ao regime, à guerra colonial e à atuação dos movimentos de libertação, e a sua divergência ambígua perante a oposição católica e por ocasião de algumas iniciativas de protesto. Assim, ao patrocinar as pretensões do pluralismo no fim da ditadura e ao contestar os pressupostos ideológicos da mesma, o patriarca apelará ao estabelecimento pacífico e evolutivo de uma nova sociedade plural, incentivando a sua constituição a partir de uma transição reformista do regime e opondo-se implicitamente ao contexto revolucionário, como recurso e estrutura de afirmação do sistema democrático. Porém, a Revolução uma vez efetivada, acabaria por ser assumida sem reservas pelo purpurado lisboeta, reiterando em democracia os postulados que defendera no ocaso do marcelismo, esgrimindo a liberdade, os direitos e a independência da Igreja face ao Estado laico e manifestando o seu contributo para a afirmação de um regime pluralista.

Ainda assim, se o cardeal consente com expectativa nos preceitos da Revolução de Abril de 1974, à medida que esta se radicaliza, desde março do ano seguinte, redefinirá o seu procedimento face ao Processo Revolucionário em Curso, transitando de uma atitude de anuên-

cia expectante para um paulatino retraimento preventivo e crítico. Por outras palavras, uma conjuntura perante a qual D. António Ribeiro, defendendo a neutralidade eclesial face à esfera política, se empenharia, paralelamente, em assegurar a constituição do paradigma democrático-representativo, ao invés do revolucionário-popular, como alicerce da democracia portuguesa. Contribuiu então, mediante a adoção de uma atitude discreta de bastidores, cooperante com os agentes políticos dos *partidos democráticos*, para a afirmação da base social de apoio contra o gonzalvismo, e encorajou indiretamente o voto católico contra os partidos revolucionários, patrocinando a estabilização da democracia depois do 25 de novembro de 1975.

Descortinar o pensamento de António Ribeiro no horizonte da história das ideias e no panorama concreto da compreensão historiográfica do religioso significa aquilatar a importância das dinâmicas e interações políticas e culturais que o Catolicismo assume em Portugal no contexto da rutura do regime, fazendo do religioso a instância de análise de uma sociedade em transversal recomposição. Quer dizer, atendendo ao sujeito, conseguimos perceber a operacionalidade que a religião católica, por meio da instituição hierárquica enquanto mediação religiosa, possui na sociedade portuguesa contemporânea da viragem da ditadura para a democracia, e o modo como esta se reajusta no desempenho de um papel de enquadramento normativo, moral, pedagógico e cultural, antes e depois da Revolução. Isto permite-nos, do mesmo modo, estimar a preeminência da liderança que o patriarca de Lisboa alcança enquanto eclesiástico, impondo-se na vida política portuguesa ao adquirir um protagonismo institucional que, autorreferenciado ao religioso e nele legitimado, se desenvolveria para além do universo da crença. Liderança essa que se evidenciou, como refere Matos Ferreira, através da valorização de «uma cultura democrática que, não se reduzindo a uma forma específica de regime político, se inscrevia numa trajetória de perceção humanista do relacionamento entre pessoas e grupos, quer no âmbito da experiência cristã, quer no terreno mais geral da sociedade» (Ferreira 2009: 177). Afirmou-se, pois, «o Cardeal da Mudança» como uma figura de transição, do Vaticano II ao 25 de abril, por intermédio da qual podemos auscultar a forma como o religioso interage nas sociedades contemporâneas, ganha dinamismos políticos, se expressa através deles e os determina.

Bibliografia:

Fontes:

Imprensa:

O Século (14 de maio de 1971).

Le Figaro, (11 de abril de 1975).

Diário de Notícias, (13 de março de 1976).

Actos, (27 de setembro de 1976).

Obras escolhidas:

Ribeiro, António (2008). *Passagem da Morte à Vida. Obras Escolhidas*, vol. 1. Lisboa: UCP.

« – » (2008). *Imagens vivas de Cristo Pastor. Obras Escolhidas*, vol. 2. Lisboa: UCP.

« – » (2009). *Mistério da Igreja. Obras Escolhidas*, vol. 3. Lisboa: UCP.

« – » (2010). *Nasceu-nos um Salvador. Obras Escolhidas*, vol. 4. Lisboa: UCP.

« – » (2011). *Vida Religiosa: a radicalidade do amor por Jesus. Obras Escolhidas*, vol. 5. Lisboa: UCP.

Homilias e Notas avulsas:

Ribeiro, António (3 de setembro, 1972). *A liberdade dos filhos de Deus. Homilia na missa de Oração pelo Brasil.*

« – » (10 de janeiro, 1973). *Nota do Patriarcado de Lisboa sobre a Capela do Rato.*

« – » (15 de dezembro, 1973). *Homilia no 50.º aniversário do Novidades.*

« – » (4 de maio, 1973). *Projecto de Nota Pastoral sobre o 10.º aniversário da Encíclica *Pacem in Terris*.*

« – » (2 de dezembro, 1973). *Tempo de renovação e de reconciliação. Documento pastoral sobre o Ano Santo e a sua celebração.*

« – » (31 de maio, 1973). *Actualidade das Misericórdias. Homilia da Festa da Padroeira da Misericórdia de Lisboa.*

« – » (13 de maio, 1974). *O Ano Santo no momento actual da vida portuguesa. Homilia da missa na Peregrinação a Fátima.*

« – » (7 de setembro, 1975). *A graça que pedimos para Portugal e para os portugueses. Homilia da missa na Peregrinação ao Santuário de N^a S^a da Graça em Mondim de Basto.*

« – » (21 de janeiro, 1975). *Homilia da missa de S. Vicente.*

« – » (14 de agosto, 1975). *Apelo pastoral em favor dos retornados de África.*

« – » (14 de abril, 1976). *Nota do Patriarca de Lisboa sobre a campanha e o Acto Eleitoral.*

Estudos:

- Ferreira, António Matos (2009). «Do Concílio à Democracia – D. António Ribeiro, Patriarca de Lisboa», in Carlos Moreira de Azevedo (ed.). *Patriarcas de Lisboa*. Lisboa: Alêtheia.
- Ferreira, José Medeiros (1994), «Portugal em Transe», in José Mattoso (ed.), *História de Portugal*, vol. VIII. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Fontes, Paulo (2013). «D. António Ribeiro e o Seu tempo (1928-1998)», in António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos (ed.). *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Rosas, Fernando (2014). «O Estado Novo (1926-1974)», in José Mattoso (ed.), *História de Portugal*, vol. VII. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Simpson, Duncan (2014). *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*. Lisboa: Edições 70.

A SITUAÇÃO PARADOXAL DO PAPA FRANCISCO⁽¹⁾ THE PARADOXICAL SITUATION OF POPE FRANCIS

FREI BENTO DOMINGUES
freibentoop@yahoo.com.br
Ordem dos Pregadores

Texto recebido em / Text submitted on: 30/12/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 31/01/2018

Resumo:

A Igreja é uma realidade histórica, *semper reformanda*, ao serviço da encarnação do Espírito de Cristo na história humana. A história da Igreja Católica teve dificuldades em discernir o seu caminho no mundo moderno. Quando parecia que o tinha encontrado, no Concílio Vaticano II, deixou questões pastorais decisivas para depois do Concílio e perdeu o rumo acerca das reformas mais urgentes. Conseguiu resultados mediáticos espantosos, mas também sofreu perdas irreparáveis. O deserto teológico foi também o abandono de quem podia contribuir para uma reforma criadora. Os grandes meios de comunicação acabaram por fazer da Igreja a imagem dos escândalos financeiros e a cobertura da pedofilia eclesiástica. O Papa Francisco surgiu com um estilo, uma mensagem, um projeto e uma nova convocatória. Paradoxo: enquanto havia católicas e católicos para as

(1) Este texto retoma uma intervenção proferida pelo autor no Centro de Reflexão Cristã, a 16 de dezembro de 2017, na introdução a um debate. A utilização do Novo Acordo Ortográfico nesta peça resulta de uma exigência do editor.

reformas urgentes, estas foram impedidas; agora, que são propostas pelo próprio Papa Francisco, o terreno está ocupado e minado pelos seus adversários. Mas ele não desiste e reúne cada vez mais filhos da Esperança criadora!

Palavras-chave:

Papa Francisco, Concílio Vaticano II, Reforma da Igreja Católica, História eclesiástica.

Abstract:

The Church is a historical reality, always reforming, at the service of the incarnation of the Spirit of Christ in human history. The history of the Catholic Church had difficulty discerning its way in the modern world. When it seemed that he had found it, in the Second Vatican Council, he left decisive pastoral questions to be decided after the Council and lost track of the most urgent reforms. It achieved amazing media results, but also suffered irreparable losses. The theological desert was also the abandonment of those who could contribute to a creative reform. The great media eventually made the Church the image of financial scandals and the coverage of church pedophilia. Pope Francisco came up with a style, a message, a project and a new call. Paradox: While there were Catholics for urgent reforms, these were prevented; now, when they are proposed by Pope Francisco himself, the ground is occupied and undermined by his opponents. But he does not give up and gathers more and more children of Creative Hope!

Keywords:

Pope Francis, Vatican Council II, Reformation of the Catholic Church, Ecclesiastical History.

1. O Papa Francisco, desde que foi eleito, não continua, apenas, a surpreender-nos. Provoca as reações mais contrastadas. Andrew Brown atreve-se a escrever que ele

é actualmente um dos homens mais odiados do mundo. E quem mais o odeia não são ateus, protestantes ou muçulmanos, mas alguns dos seus próprios seguidores. [...] Desde a sua rápida renúncia à pompa

do Vaticano, que marcou desde logo a diferença na relação com os mais de três mil empregados civis do Vaticano, ao seu apoio aos migrantes, às suas críticas ao capitalismo global e, acima de tudo, à sua intenção de reexaminar as posições da Igreja relativamente ao sexo, o Papa tem vindo a escandalizar os reacionários e os conservadores. A julgar pelos números das votações do último encontro mundial de bispos, quase um quarto do Colégio dos Cardeais – o mais alto organismo da organização clerical – está convencido de que o Papa se está a aproximar da heresia⁽²⁾.

Não apenas a aproximar-se. Segundo um documento difundido pelos inquisidores do Papa, já caiu, pelo menos, em oito heresias. Essa publicidade talvez não se destine a mostrar que não pode continuar a ser reconhecido como Papa. Creio que nem os subscritores dessa declaração – salvo alguns mais fanáticos – acreditam no que dizem. Procura-se, sobretudo, criar um ambiente em relação a uma próxima eleição. Importa preparar um salvador, alguém que nos livre da herança de Jorge Bergoglio.

2. O cristianismo é uma religião de historiadores, dizia Marc Bloch, porque é essencialmente histórica. O próprio evangelista S. Lucas (1-4) quer fazer história porque Jesus de Nazaré faz parte da história humana. Henri-Irenée Marrou julga digna de Tucídides a declaração: «No décimo quinto ano do reinado do imperador Tibério...» (Lc 3, 1-2).

Segundo L. Michael White, o Novo Testamento e a fé cristã são, fundamentalmente, um processo de quatro gerações⁽³⁾. E que dizer das gerações que se sucederam, desde o começo da Cristandade, desde o imperador Constantino, até aos nossos dias, sem falar dos diversos rostos do cristianismo, ao longo dos séculos, entre os diferentes povos e culturas?

No entanto, houve sempre quem lembrasse que a realidade da Igreja – fiéis e hierarquia – não era santa e imaculada e que precisava sempre de se reformar (*semper reformanda*).

Para Yves Congar, a história oferece-nos exemplos significativos de reformas, na Igreja Católica, que foram ao mesmo tempo espirituais e de estrutura, e aponta quatro: a reforma do século XI, chamada «grego-

(2) *Público* - P2, 24.12.2017.

(3) L. Micael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2007.

riana»; a das Ordens Medicantes, no século XIII; a oriunda do Concílio de Trento; e a do Vaticano II⁽⁴⁾.

Na posteridade do Concílio do Trento, desenvolveu-se o chamado *tridentinismo*, isto é, uma identificação da Igreja com o Papa, o Bispo e os padres, com a hierarquia. A eclesiologia tornou-se uma *hierarquilogia*. Tudo é pensado e decidido a partir do topo da pirâmide. Não é o bom ambiente para se deixar interrogar pelas viragens da história.

3. Desde a promulgação, em 1864, do *Syllabus*, coleção dos erros modernos, em que praticamente se rejeitavam o liberalismo e o modernismo da sociedade do século XIX, a Igreja defrontava-se, segundo A. Aubert, com o mundo surgido da revolução intelectual e política dos finais do século XVIII e, em particular, com o regime das liberdades civis e religiosas simbolizado pela declaração dos *Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, qualificada de «monstruosa» por Pio VI.

Estas *atitudes defensivas* explicam, em parte, a rejeição da liberdade religiosa e a condenação da emancipação da sociedade. A Revolução Francesa foi violenta com a Igreja de então, ao derrubar muitas das estruturas religiosas, dispersar os padres e perseguir os fiéis. Este desmoronamento da Igreja provocou um traumatismo profundo na consciência cristã da Europa e atormentou-a durante o século XIX. Isto explica a atitude contra-revolucionária da Igreja.

Em 1832, a encíclica *Mirari vos*, de Gregório XVI, condenava a liberdade de consciência como opinião absurda e errónea. Em suma, a Igreja Católica arrastava, desde há vários anos, uma série de problemas derivados das suas relações conflituosas com a chamada Modernidade. Segundo E. Troeltsch, «a *Ilustração* é o princípio e fundamento do período moderno, propriamente dito, da cultura e da história da Europa, por oposição a uma cultura dominada, até então, pela teologia».

Durante o pontificado de Pio IX, a Igreja dos clérigos interessava-se mais por si própria do que pelos problemas do mundo, face aos quais

(4) Yves Congar, *Renovação do Espírito e Reforma da Instituição*, in *Concilium* 73 / 1972 / 3, p. 305-313. Todo este número é essencial para compreender as dificuldades da continuação da reforma da Igreja a partir do Vaticano II. Já para J. W. O'Malley, as três grandes reformas são: a gregoriana, a protestante levada a cabo por Lutero, e a do Vaticano II, iniciativa de João XXIII. As novas perspectivas sobre a reforma da Igreja são apresentadas, numa grande obra colectiva, por Antonio Spadaro / Carlos María Galli (eds.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Brescia, Queriniana, 2016.

muitas vezes ficou calada e não reagiu. O magistério social da Igreja, a partir de Leão XIII, teve que contornar muitas dificuldades e superar posições integristas que recusavam a realidade temporal, o pluralismo, a democracia, a cultura secular e a liberdade⁽⁵⁾.

A declaração da infabilidade pontifícia, no Concílio Vaticano I (1869-1870), apesar deste não ter sido concluído, desenvolveu a falsa convicção de que não era preciso estar atento à dinâmica das Igrejas locais, nem à necessidade de novos concílios. O Papa sabia tudo.

Apesar disso, nos finais do século XIX e no século XX, não se desenvolve apenas a corrente fortíssima do catolicismo integrista. O liberalismo católico (do jornal *L'Avenir*), que desejava conciliar Deus e a liberdade e reclamava a separação da Igreja e do Estado – uma Igreja livre num Estado livre –, foi condenado, mas a sua semente não secou. A ação do P. Lacordaire, que se tornou dominicano e paladino da restauração das Ordens Religiosas em França, a par do movimento dos *católicos sociais*, no seguimento de Ozanan (entre outros), vão criar, no século XX, vários movimentos de esperança e de renovação do catolicismo.

Os movimentos missionário, bíblico, patrístico, ecuménico, litúrgico, social, teológico, de arte sacra, ação católica, equipas de casais (etc.), nas suas diversas dinâmicas e expressões muito plurais, fizeram do século XX um dos séculos mais evangélicos da história. É, pelo menos, a opinião de um teólogo da eclesiologia como Yves Congar. No entanto, esses movimentos, quando se tornavam mais livres, criativos e emancipadores, assumindo o mundo contemporâneo como desafio à Igreja e a interpelavam com radicalismo evangélico, tinham de contar com o Santo Ofício e com as suas condenações. O P. Marie Joseph Lagrange, fundador da Escola Bíblica de Jerusalém, o P. Dominique Chenu, no campo da teologia, e Yves Congar, no campo da eclesiologia e do ecumenismo, entre muitos outros, experimentaram o preço a pagar pela fidelidade ao Evangelho e pelas exigências da evangelização a incarnar nos movimentos sociais e culturais⁽⁶⁾. Outros abandonaram, pura e simplesmente, a Igreja.

4. Com João XXIII (Angelo Roncalli, 1958-1963), eleito como um Papa de transição, de facto, há uma mudança nos seus gestos, atitudes e men-

(5) Cf. Casiano Floristán, *Vaticano II. Um Concílio Pastoral*, Lisboa, Paulinas, 1990, p.121-126.

(6) Quem desejar conhecer o que foi essa tragédia, deve ler Yves Congar, *Journal d'un théologien*, Cerf, 2000.

sagens, não só para o inesperado, mas para surpresas que se sucedem. O humor tinha chegado ao Vaticano e multiplicavam-se as histórias mais inacreditáveis. Eu próprio me senti envolvido pela sua presença e palavras de que o mundo era a sua paróquia. Depois, segundo ele, estava a fazer a barba e lembrou-se de convocar um Concílio Ecuménico. Já ninguém sabia o que isso poderia ser. A primeira ideia foi abrir as janelas e deixar o Vaticano e todas as Igrejas respirar um ar puro.

Acabou por revelar que esperava uma primavera para a Igreja e veio o verão – o Vaticano II (1962-1965).

A sua preparação foi complicada. Os documentos, preparados em Roma para serem discutidos pelos padres conciliares, acabaram por ser rejeitados. Era o exercício da sua liberdade.

Diz-se que o Vaticano II começou por ser obra de uma minoria que converteu os delegados ao Concílio numa grande maioria. Restava uma questão: como seria recebido este Concílio extraordinário no conjunto das Igrejas?⁽⁷⁾

Há quem diga que ficaram assuntos essenciais para depois do Concílio, que deveriam ter sido debatidos e orientados pelos padres conciliares: a questão do celibato do clero; as questões de moral familiar – limitação da natalidade e seus métodos –; a situação eclesial das mulheres. Esse adiamento envenenou o pós Concílio. Ainda hoje, atormenta a reforma da Igreja.

No decorrer do Concílio, o Papa João XXIII, que nos deixou o documento mais extraordinário da Igreja no mundo contemporâneo – *Pacem in Terris* –, no qual crentes e não crentes se reconheceram, morreu.

Paulo VI (Giovanni Montini), que lhe sucedeu, não conseguiu enfrentar e orientar, com sucesso, as questões dilacerantes que ficaram para depois do Vaticano II. Existem obras de várias orientações para estudar esse período bem complexo⁽⁸⁾. A primavera e o verão tinham chegado ao outono.

(7) Existe uma abundante bibliografia sobre o Vaticano II. Destaco: Giuseppe Alberigo, *Breve História del Concílio Vaticano II (1959-1965)*. En busca de la renovación del cristianismo, Salamanca, Sígueme, 2005; e John W. O'Malley, *L'événement Vatican II*, Lessius – Cerf, 2011.

(8) Existem muitas avaliações desse tempo. Recomendo, sobretudo, o recurso à Revista Internacional de Teologia, *Concilium*. Para uma visão das tribulações dessa época, pode ler-se René Laurentin, *A Igreja do Futuro*, Lisboa, Edições Paulistas, 1991, embora não me convença.

João Paulo I (Albino Luciani), o chamado Papa do sorriso, não teve tempo para levar avante a reforma que pretendia.

João Paulo II (Karol Wojtyła) foi apresentado como aquele que iria salvar a Igreja do desastre pós conciliar. Percorreu o mundo, atraiu multidões, mas não parece que tenha compreendido o que se passava no Vaticano. O Perfeito para a Doutrina da Fé, levado pela obsessão de derrotar as teologias de que não gostava, provocou o deserto teológico em todos os continentes. A sua orientação neoplatônica, agostiniana, alérgica a Tomás de Aquino, impedia-o de acolher o documento conciliar *Gaudium et Spes* e a grande maioria dos teólogos que este documento inspirava, de forma criadora, para entender o papel da Igreja no mundo contemporâneo.

O longo período de João Paulo II-Joseph Ratzinger (Bento XVI), apesar de todos os seus méritos e glórias, acabou nas revelações dos escândalos financeiros do banco do Vaticano e na denúncia da ocultação eclesial da pedofilia em várias instituições da Igreja. Para os meios de comunicação, falar da Igreja tornou-se uma narrativa ininterrupta desses escândalos. Viveu-se um longo inverno na Igreja, segundo vários comentadores deste período.

Bento XVI prestou um grande serviço à Igreja, demitindo-se.

5. O Papa Francisco herdou uma situação com a qual não podia, nem queria pactuar. Anunciou rapidamente, com alegria, o seu empenhamento na reforma da Igreja, desde o topo das suas instituições até à alteração do estilo dos católicos assumirem as suas responsabilidades na sociedade.

Começou por ele próprio. Mostrou que queria continuar a ser um cristão em processo de conversão. Ao considerar-se um pecador, pedia que rezassem por ele. Não adotou o estilo de *Sua Santidade* nem a invocação do seu *augusto magistério*. Foi viver para fora do palácio papal. Não fazia alarde da sua sobriedade, mas também não ocultava o seu desprendimento.

A sua primeira pergunta era esta:

Como estamos a tratar o povo de Deus? Sonho com uma Igreja Mãe e Pastora. Os ministros da Igreja devem ser misericordiosos, tomar a seu cargo as pessoas, acompanhando-as como o bom samaritano que lava, limpa, levanta o seu próximo. Isto é o Evangelho puro. Deus é maior do

que o pecado. As reformas organizativas e estruturais são secundárias, isto é, vêm depois. A primeira reforma deve ser a da atitude. Os ministros do Evangelho devem ser capazes de aquecer o coração das pessoas, de caminhar na noite com elas, de saber dialogar e mesmo de descer às suas noites, na sua escuridão, sem se perder. O povo de Deus quer pastores e não funcionários ou clérigos de Estado. Os bispos, em particular, devem ser capazes de suportar com paciência os passos de Deus no seu povo, de tal modo que ninguém fique para trás, mas também para acompanhar o rebanho que tem o faro para encontrar novos caminhos.

Em vez de ser apenas uma Igreja que acolhe e recebe, tendo as portas abertas, procuramos mesmo ser uma Igreja que encontra novos caminhos, que é capaz de sair de si mesma e ir ao encontro de quem a não frequenta, de quem a abandonou ou lhe é indiferente. Quem a abandonou fê-lo, por vezes, por razões que, se forem bem compreendidas e avaliadas, podem levar a um regresso. Mas é necessário audácia, coragem⁽⁹⁾.

Este texto é o embrião dos seus grandes documentos programáticos e das suas múltiplas intervenções para falar da *Igreja de saída* para todas as periferias⁽¹⁰⁾.

Quanto aos diferentes aspetos da reforma da Cúria – que tem suscitado resistências e mais resistências –, depois de ter abordado a reforma da Cúria Romana *ad intra*, no Natal de 2017 fez a sua intervenção sobre a realidade da Cúria *ad extra*, nomeadamente,

a relação da Cúria com as nações, com as Igrejas particulares, com as Igrejas orientais, com o diálogo ecuménico, com o judaísmo, com o islamismo e as outras religiões, isto é, com o mundo externo. As minhas reflexões baseiam-se certamente nos princípios canónicos da Cúria, na própria história da Cúria, mas também na visão pastoral que procurei partilhar convosco nos discursos dos últimos anos, no contexto da actual *reforma* em curso. E, a propósito da reforma, vem-me à mente a frase simpática e significativa de Mons. Frédéric-François-Xavier de Mérode: «fazer as reformas em Roma é como limpar a Esfinge do Egipto com uma escova de dentes».

(9) Entrevista exclusiva do Papa Francisco ao padre Antonio Spadaro, Paulus, 2013.

(10) *A Alegria do Evangelho (Evangelii Gaudium)*, 2013; *Louvado sejam (Laudato si')*, 2015; *Alegria do Amor (Amoris Laetitia)*, 2016.

6. Chamei a este texto *Situação paradoxal do Papa Francisco* por uma razão muito simples. Desde o século XIX até ao Vaticano II, a relação da Igreja com o mundo contemporâneo – sempre em mudança – foi muito complexa. No geral, foi de recusa. As minorias reprimidas conseguiram, no Vaticano II, converter em maioria os padres conciliares às suas perspectivas. O pós Concílio foi atribulado, como vimos. As pessoas e os grupos que tentaram abordar a questão dos ministérios eclesiais, o celibato dos padres, a situação eclesial das mulheres, etc. abandonaram a «militância» na Igreja. Quando chega o Papa Francisco, que assume não só a reforma interna da Igreja, mas a interpelação da sociedade a partir das periferias e do enfrentamento com a «dominação do dinheiro», não pode contar com o apoio entusiasta de muitos cardeais, bispos, padres e movimentos mais conservadores para levar avante o projeto de reforma. Pelo contrário, encontra muitas resistências passivas e organizadas, mas não desiste.

Em resumo: Quando havia «militantes» das reformas, estas foram impedidas. Agora, que existe uma grande convocatória para as reformas da Igreja no seu conjunto e, nomeadamente, na Cúria, o Papa Francisco tem de atrair para este grande desígnio, não apenas a opinião pública, mas o empenhamento atuante de mulheres e homens católicos entusiasmados com a novidade do projeto de Jorge Bergoglio.

Bibliografia:

- Alberigo, Giuseppe (2005). *Breve História del Concílio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Congar, Yves (1972/73). *Renovação do Espírito e Reforma da Instituição, Concilium 73*.
- « – » (2000), *Journal d'un théologien*. Cerf.
- Floristán, Casiano (1990). *Vaticano II. Um Concílio Pastoral*. Lisboa: Paulinas.
- Laurentin, René (1991). *A Igreja do Futuro*. Lisboa: Edições Paulistas.
- O'Malley, John W. (2011), *L'événement Vatican II*. Lessius – Cerf.
- Spadaro, Antonio Spadaro / Galli, Carlos María Galli (eds.) (2016). *La riforma e le riforme nella chiesa*. Brescia: Queriniana.

White, L. Micael (2007). *De Jesús al cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

FRANCISCO E OS DESAFIOS DA IGREJA CATÓLICA

Entrevista ao teólogo Andrés Torres Queiruga

por **Catarina Santos** (orcid.org/0000-0002-4255-367X),
Pedro Barreiro e **Susana Tomaz** (orcid.org/0000-0003-1804-2199)⁽¹⁾

Texto recebido em / Text submitted on: 18/07/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 30/07/2017

O teólogo e padre galego Andrés Torres Queiruga foi convidado pelo padre Anselmo Borges, na sequência do lançamento do livro deste último, *Francisco – Desafios à Igreja e ao Mundo*, para a realização de uma conferência na Universidade de Coimbra, no dia 26 de maio de 2017. No final desta palestra, que encerrou a primeira edição presencial do novíssimo curso de História das Religiões, foi possível manter uma longa conversa com Andrés Torres Queiruga.

No entender de Anselmo Borges, o convidado é «o teólogo que vive no ativo que refletiu da melhor forma» sobre o confronto entre a Igreja e a Modernidade, bem como sobre o papel do Papa Francisco.

Andrés Torres Queiruga, formado nas áreas de teologia, humanidades e filosofia, foi professor de Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano e de Filosofia da Religião na Universidade de Santiago

(1) Alunos licenciados em Jornalismo e Comunicação pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em 2017.



de Compostela. Foi também o fundador da revista *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián* e é antigo diretor da *Asociación Encrucillada*.

A polémica em torno da sua doutrina

Em 2012, ocorreu uma grande controvérsia no que diz respeito à doutrina do teólogo galego. Na sua origem esteve a posição teológica que Torres Queiruga defendia, nos tempos do Concílio Vaticano II, e uma má interpretação da sua linha de pensamento.

O *monitum* (advertência emitida a um clérigo em falta e que se acha em risco de receber uma penalização adicional) acerca de algumas das suas obras, por parte da Doutrina da Fé da Conferência Episcopal Espanhola, foi publicado numa Notificação. Várias foram, entretanto, as reinterpretações ensaiadas, como forma de reencontrar o verdadeiro significado desta tese teológica.

Quando questionado sobre tal acontecimento, Torres Queiruga afirmou tratar-se de «um fenómeno bastante corrente na Igreja e na História em geral, quando se tenta atualizar a mensagem e pensar de novo, num outro ambiente cultural». O teólogo acrescentou ainda que «a nota mostrou que não conheciam o meu pensamento» e que o julgaram sem estudar previamente o que eu expunha. De acordo com o que foi publicado, afirmou-se ter existido um amplo diálogo com o autor, afirmação que ele nega, uma vez que «nunca procuraram ter qualquer tipo de diálogo», apenas o informaram quando já estava prestes a ser publicada a Notificação.

No entanto, embora a crítica não desqualifique a obra, deforma bastante a perceção dos factos por parte de Torres Queiruga, assumindo-se, assim, que este estaria a distorcer os elementos da fé da Igreja.

Apesar de sempre ter dito estar disposto a realizar um pequeno colóquio ou a uma conversa para explicar o seu modo de pensamento, «isso nunca se fez, nem por escrito, nem tão pouco se atreveram a discutir o assunto pessoalmente». Contudo, mostra-se bastante recetivo ao diálogo, na medida em que defende que não se devem fazer julgamentos sobre algo tão sério sem um diálogo prévio e sem a mínima tentativa de compreensão, aspeto para o qual o Papa tantas vezes tem apelado.

Pensamento teológico

O estudo de Andrés Torres Queiruga baseia-se na integração do Cristianismo no contexto da modernidade, pelo que o teólogo afirma: «o que sucede é que, tanto na história como na cultura, vai-se sempre mudando, e os problemas e as questões vão-se modificando também».

O núcleo da sua teologia é uma reformulação que se move entre dois polos: o de repensar e adaptar os conceitos da teologia à autonomia das pessoas; e o de recuperar a experiência original da relação aberta com Deus.

De acordo com o que Torres Queiruga defende, pensar na identidade cristã na atualidade é ter sempre em vista as dimensões que a caracterizam. Como tal, é necessária clareza nos pontos que definem o contexto histórico em que se situa, de modo a manter o seu caráter atual. Desta forma, há um estímulo para que a identidade seja sempre lida como um processo de interpretação e adaptação ao contexto social vigente.

O teólogo acrescenta ainda a sua preocupação relativamente à necessidade de equilíbrio; caso contrário, a seu ver, a fé tornar-se-á incompreensível para a cultura atual.

A obra *Repensar a Teologia, Recuperar o Cristianismo*, redigida por vários autores de diferentes nacionalidades, é uma homenagem a Torres Queiruga. Ao longo do livro, várias são as questões abordadas e, posteriormente, analisadas de acordo com o pensamento do teólogo, tais como: o repensamento crítico da fé, a renovação da penitência e a questão do pecado e do perdão. Relativamente a esta obra, o padre galego afirma que o diálogo crítico «estabelece pontos fundamentais da minha teologia e representa o verdadeiro intuito do encontro teológico», realçando também que o que defende se baseia na sua interpretação e no que acha ser o mais correto.

O papel do líder da Igreja Católica

O líder mundial da Igreja Católica Romana é o bispo de Roma, o Papa; este tem o encargo de pastorear o seu «rebanho», ou seja, de orientar e dirigir os crentes da fé cristã. Esta posição engrandecedora e de enorme responsabilidade de Sumo Pontífice é atualmente ocupada pelo Papa Francisco, que foi eleito no conclave dos cardeais a 13 de março de 2013, após a renúncia do seu antecessor.

A renúncia do Papa Bento XVI, após cerca de sete anos de pontificado, constituiu um grande choque para alguns. Contudo, para Andrés Torres Queiruga, este acontecimento foi completamente normal e justificável, referindo ainda que, anteriormente, já se tinha falado na possibilidade de João Paulo II renunciar ao seu cargo, por motivos de saúde.

Para o teólogo galego, o papel do Papa é de extrema importância e se, em algum momento, seja por motivos de saúde seja por outras razões, este se aperceber de que não consegue exercer adequadamente o cargo, tem a possibilidade e o dever de renunciar, para o bem da Igreja Católica e dos seus crentes. Portanto, a renúncia do Papa Bento XVI, um homem de idade avançada e bastante doente, foi a atitude correta, pois não possuía condições para continuar a liderar a Igreja Católica. Assim, Andrés Torres Queiruga afirma que «esta (renúncia) foi consciente e explicada, logo, nesse sentido, é um acontecimento histórico muito positivo».

Papa Francisco: o Papa pastor

Desde a tomada de posse do Papa Francisco, este tem vindo a reestruturar a Igreja Católica, promovendo profundas mudanças e transformações, quer nos ensinamentos da fé cristã, quer na posição da Igreja face a problemas da atualidade.

Andrés Torres Queiruga acredita que o Papa atual é um homem que compreende, tanto quanto possível, qual é o seu papel perante a Igreja. Assim, o padre galego está convicto de que o Papa Francisco compreende que o seu encargo é o de pastorear a Igreja e não o de definir o todo, ou seja, não se trata de impor a teologia ou de guardar todo o poder para si, mas sim de guiar os crentes. Queiruga afirma que «o atual Papa compreendeu que era necessário voltar às raízes, aos preceitos de Jesus de Nazaré, onde o foco principal está no ensinamento de que Deus é universal (para todos), Deus é amor».

Deste modo, o Papa Francisco volta às raízes evangélicas e idealiza uma Igreja que segue Jesus de Nazaré, isto é, uma Igreja preocupada com o sofrimento das pessoas e na qual o ensinamento principal é o amor ao próximo. Este tipo de pensamento é vital nos dias de hoje para combater o terrorismo, a discriminação religiosa e a xenofobia, sendo claro que, tal como Andrés Torres Queiruga esclarece, «todas as religiões são verdadeiras, cada uma à sua maneira» (um tema que ele desenvolve

falando de «pluralismo assimétrico», real, mas não igualmente bem-sucedido em todas as religiões, tal como sucede em tudo o que é humano); por isso, devemos respeitar-nos e tolerar-nos uns aos outros.

Portanto, para o teólogo, somos uma comunidade de iguais, clarificando que, ao contrário do que acontece atualmente no mundo, quem manda entre nós não é quem detém o poder, mas sim «Deus, que em Jesus se manifestou como o servidor de todos».

Renovação da Igreja Católica: uma tarefa árdua

Um dos exemplos em que podemos comprovar o «caráter democraticamente evangélico» do Papa Francisco, segundo Torres Queiruga, ocorreu num sínodo de 2017. O sínodo é uma reunião convocada pela autoridade eclesiástica, onde se discutem variados assuntos, entre eles a doutrina cristã, a forma de atuação da Igreja e a posição desta perante certas temáticas. Nesse sínodo, foi possível testemunhar que o Papa Francisco está a tentar fomentar a renovação da Igreja Católica, algo que não tinha acontecido nos últimos pontificados, pois, regra geral, os Papas antecessores tentaram ao máximo deter e reprimir a evolução e inovação da Igreja depois do Concílio Vaticano II.

Todavia, o Papa Francisco não quis decretar forçadamente os seus ideais, tendo respeitado todas as decisões do sínodo, apesar de por vezes irem contra às suas convicções. Isto é, deixou bem claro o seu parecer, contudo, não impôs a sua opinião, apenas tentou persuadir e explicar a sua doutrina, deixando ao critério de cada bispo tomar a sua decisão.

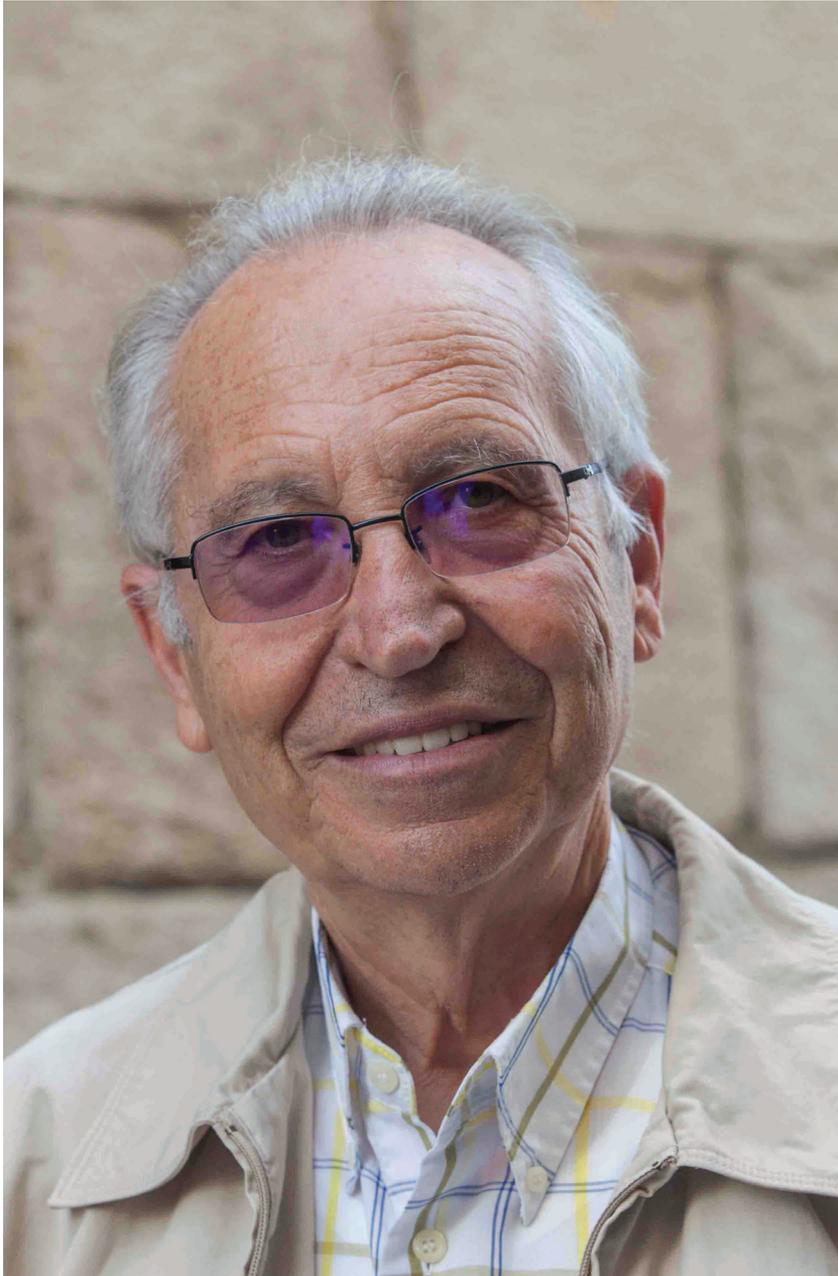
O padre galego Andrés Torres Queiruga declara o seguinte sobre o Papa Francisco: «Creio que ele está a fazer um bom trabalho, na medida em que está a revitalizar a Igreja e a criar um ambiente democrático para que esta entre em contacto com outras Igrejas, com o objetivo de trabalharem em conjunto para o bem da Humanidade».

Pedir perdão pelos erros passados?

A atitude do Papa Francisco de pedir desculpa pelos erros passados da Igreja Católica tem gerado grande controvérsia. Porém, para o padre galego, esta atitude parece-lhe «normalíssima», esclarecendo que, tal

*Francisco e os desafios da Igreja Católica.
Entrevista a Andrés Torres Queiruga*





como acontece na nossa vida, «existem coisas que fazem parte dela, mas que não nos deixam contentes, pois achamos que poderíamos ter agido melhor», ou seja, existem ações das quais nos arrependemos.

Semelhante situação acontece com a Igreja Católica; durante toda a sua existência histórica, ela distinguiu-se por ter praticado grandes ações, mas também grandes males ao Ser Humano. Logo, o facto de o Papa Francisco estar a pedir perdão pelo mal que a Igreja fez deve ser encarado como um exemplo a seguir pela sociedade civil. Assim, como Seres Humanos, temos o dever de nos arrepender dos erros que cometemos e, sobretudo, a obrigação de tentar melhorar e retificar estas ações, tal como o atual Papa está a fazer.

Possivelmente, um dos grandes Papas da História

O Papa Francisco prega um Deus misericordioso, que procura a paz e a justiça para todos. Para este, o fundamental é que todos tenhamos o suficiente, casa e pão, e que estejamos num ambiente seguro, livre e sem violência.

Portanto, como Andrés Torres Queiruga indica, o culto e os dogmas, apesar de serem essenciais, devem vir depois. Dado que é primeiramente necessário, tal como num hospital, «curar a pessoa ferida», a Igreja deve, em primeiro lugar, preocupar-se com os que sofrem, com os necessitados, com os pobres e com os marginalizados.

O teólogo acredita que este Papa possui um enorme carisma e uma extraordinária capacidade para encontrar e saber o que dizer, declarando ainda que «apesar do pouco tempo que passou desde a sua posse, está a promover tantas mudanças e a propor com tanta autenticidade os seus ideais que realmente está a mostrar ser um dos grandes Papas da História».

O movimento ecuménico e o contacto com outras religiões

Um dos principais momentos para a formação do movimento ecuménico foi o Congresso de Edimburgo, em 1910. Este congresso assumiu que as várias igrejas cristãs têm diferenças entre si, mas podem unir-se, mau grado as suas divisões. Como explica Andrés Torres Queiruga, nas

grandes confissões protestantes e no catolicismo há uma tentativa de juntar, porque poderíamos estar sempre unidos e respeitar as diferenças, «visto que não temos que coincidir em tudo, contanto que coincidamos no fundamental». Para esse efeito, é necessário «unir forças, não manter divisões».

Como exemplo desta união de forças, no dia 27 de junho de 2017 o Papa recebeu no Vaticano uma delegação do Patriarcado de Constantinopla. Numa intervenção divulgada pela sala de imprensa da Santa Sé, o Papa declarou: «O intercâmbio de delegações entre a Igreja de Roma e a Igreja de Constantinopla, por ocasião das respetivas festividades dos padroeiros, aumenta em nós o desejo de restabelecer a plena comunhão entre católicos e ortodoxos, que já a antecipam no encontro fraterno, na oração partilhada e no comum serviço ao Evangelho».

A crença do teólogo galego de que «no mundo há mais boa vontade do que má vontade» também o leva a defender o movimento ecuménico. Assim, é preciso estabelecer contactos entre as Igrejas cristãs, mas também com as diferentes religiões mundiais. É esta ação que o Papa Francisco desenvolve relativamente ao diálogo inter-religioso quando, por exemplo, convoca todos os dirigentes islâmicos, uma atitude que Torres Queiruga elogia.

Como explica este teólogo, «é realmente absurdo matar em nome de Deus, inclusivamente quando isso se faz em nome de Alá, em resultado de uma má interpretação». Só com a união entre a Igreja cristã e o islão moderado se pode combater o terrorismo e as ações extremistas que são desencadeadas em nome da religião.

É por isso que afirma que o atual Bispo de Roma «é uma pessoa que tem muito bem identificada a sua missão, não busca nada para si mesmo». O facto de em tão pouco tempo já ter promovido «tantas mudanças» e proposto «com tanta autenticidade os seus ideais» é um dos motivos para a passagem à História do Papa Francisco.

O FATOR RELIGIOSO NOS CONFLITOS **THE RELIGIOUS FACTOR IN CONFLICTS**

NUNO LEMOS PIRES
nlemospires@gmail.com
Academia Militar
CEI IUL-ISCTE
ORCID: 0000-0002-1731-3930

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2017
Texto aprovado em / Text approved on: 09/11/2017

Resumo:

O religioso sempre foi e é um fator explorado, manipulado, exacerbado, mal interpretado, mas, muitas das vezes, central nas causas e explicações de muita da conflitualidade e das guerras, passadas, atuais e futuras. Neste texto, procuraremos enquadrar a importância deste fator na história, de acordo com a circunstância geopolítica, na forma como se entende, diferencia e aplica, tanto na sociedade como nas escolhas políticas de cada Estado. Por último, tentaremos analisar a importância do papel das instituições públicas, e em especial dos *exércitos*, na gestão da violência e na garantia da paz.

Palavras-chave:

Religião, Política, Violência, Exércitos, Paz.

**ISLÃO E FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO
NO CONTEXTO POLÍTICO**
**ISLAM AND ISLAMIC FUNDAMENTALISM
IN THE POLITICAL CONTEXT**

TERESA DE ALMEIDA E SILVA

tasilva@iscsp.ulisboa.pt

Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas

(Universidade de Lisboa)

Instituto do Oriente

ORCID: 0000-0001-8117-4376

Texto recebido em / Text submitted on: 30/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 4/12/2017

Resumo:

O Islão é a mais jovem das três religiões abraâmicas monoteístas e congrega, atualmente, cerca de 1 800 000 de crentes. Não raras vezes, tem sido associada ao fundamentalismo. Neste texto, faremos a distinção entre Islão e fundamentalismo islâmico e veremos de que forma é que esta ideologia de ressentimento tem procurado afirmar-se nas arenas nacional e internacional.

Palavras-chave:

Islão, Fundamentalismo, *Jihad*, Relações Internacionais.

Abstract:

Religions have always been, and still are, an exploited, manipulated, exacerbated and wrongly interpreted factor. Nonetheless, they are, most of the times, central to understanding the causes and explanations of many of the past, ongoing and future wars and conflicts. I will try to frame the importance of this factor in history, in accordance with each geopolitical circumstance, and inasmuch as it is understood, is differentiated and is applied both in society as in the political choices of every state. Finally, I will try to analyze the importance of the public institutions, in particular the Armed Forces, in managing violence and ensuring peace.

Keywords:

Religion, Politics, Violence, Armies, Peace.

Introdução

A religião não é um fator secundário. O religioso sempre foi e é um fator explorado, manipulado, exacerbado, mal interpretado, mas, muitas das vezes, central nas causas e explicações de muita da conflitualidade e das guerras, passadas, atuais e futuras. Por forma a mantermos este texto suficientemente breve, vamos fazer uma abordagem do tema subdividida em quatro grandes capítulos⁽¹⁾.

Em primeiro lugar, centrar-nos-emos apenas em partes selecionadas da evolução histórica, da dimensão do fator religioso no contexto da diversidade em que nos encontramos, naquilo que nos divide e que nos une, nas guerras, nos conflitos e na obtenção e gestão do poder.

Em segundo lugar, tentaremos fazer uma análise um pouco mais circunscrita às três «religiões do Livro» – Judaísmo, Cristianismo e Islão – e procuraremos entender como essa dimensão foi e é fundamental, mas

(1) Este texto constitui uma versão revista de uma conferência do autor sobre «As religiões, a guerra e a paz: Atualidade de um tema», proferida no seminário «Pela Paz e futuro da Humanidade», organizado pelo Ordinariato Castrense (<http://ordinariato.castrense.pt/seminario-paz-e-futuro-da-humanidade/>).

não única, para cimentar e harmonizar projetos políticos de construção de nações e de alianças.

Em terceiro lugar, vamos esboçar uma breve panorâmica sobre guerra e paz, incluindo o terrorismo transnacional de inspiração religiosa, para entendermos melhor a relação entre as várias dimensões precedentes.

Por último, procuraremos analisar a importância do papel das instituições públicas, e em especial dos *exércitos*, na gestão da violência e na garantia da paz. A dimensão religiosa pode ser um fator relevante na narrativa da justificação da violência e na fundamentação para a obtenção de objetivos políticos, mas as instituições que secularmente gerem a violência e garantem a paz são um contraponto importante para a contenção do fenómeno.

Do que divide e une o religioso

Estamos divididos pela história e pela geografia. Podemos viver em terrenos férteis com recursos abundantes ou em zonas áridas onde nada cresce e a água rareia, em territórios escassamente povoados ou sobre povoados, ou mesmo em áreas do planeta onde as alterações climáticas mais se fazem sentir e a vida se tornou insustentável. Podemos pertencer a Estados coesos, democráticos e desenvolvidos, ou nascer em Estados fragilizados, sob regimes ditatoriais ou subdesenvolvidos. Podemos viver em países rodeados de aliados, isolados em ilhas afastadas de tudo e todos, ou sob permanentes ameaças de inimigos. Tanto podemos habitar em regiões tradicionalmente pacíficas como em áreas onde, conjunturalmente ou mais frequentemente ao longo da história, se verificaram disputas, conflitos e guerras.

Uns terão a sorte de viver em países onde todos estudam e a maioria consegue atingir os mais elevados níveis de escolaridade, onde o ambiente é aberto, tolerante e inclusivo, e outros poderão crescer sem escola, sem liberdade de expressão, sem sequer sentir o reconhecimento das mais elementares garantias expressas na Declaração Universal dos Direitos Humanos⁽²⁾. Vivemos em pequenos grupos ou famílias. Podemos, por isso, estar divididos, tanto pelas opções que tomámos como pelas que

(2) <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/cidh-dudh.html> (consultado em 18 de setembro de 2017).

não fizemos, ou mesmo por aquelas que nos impõem. Separam-nos as ideias que defendemos, as escolhas que fazemos, o exercício de uma profissão ou de uma forma de viver, os hábitos que assumimos, a restrição ou não à liberdade de expressão, de pensamento, de cultura e de bem-estar económico na comunidade onde habitamos.

Escolhemos e vivemos livremente, ou são-nos impostas ideologias, crenças, filosofias e religiões. Há sistemas políticos laicos, há os inspirados em religiões, e há ainda os que têm um pouco dessas duas dimensões. Há pessoas que têm, há os que não têm e há também os que não sabem se têm algum tipo de crença⁽³⁾ em ideologias e/ou religiões. Vamos, pela natureza do tema geral deste texto, aprofundar o que nos divide e o que nos une nas religiões.

A união é um ato de consciência, desejavelmente voluntário, assumido ou herdado. Constrói-se, edifica-se e dá muito trabalho para a sua manutenção. As grandes uniões entre povos traduzem-se em alianças. Uma mais permanentes, outras meramente conjunturais. Os países, em si mesmos, são o produto da união entre os que pertencem a uma determinada área geográfica, que podem ser todos de uma só ou de várias nações, que podem estar num único território ou separados por mares interiores e exteriores. O que une os cidadãos sob uma mesma bandeira pode ser, ou não, entre diversas variáveis, a língua, a história comum, a religião, ou, em contraponto, a existência de um inimigo comum, a busca de um projeto, ou ainda a submissão a uma entidade mais poderosa.

As pessoas podem viver sozinhas ou buscar a união como famílias que, por sua vez, pertencem a comunidades maiores, sejam estas simples clãs, tribos, aldeias ou povoados. Podem unir-se por género, por etnia, por nível de riqueza ou, simplesmente, pelo respeito mútuo sem qualquer distinção de base. Podem-se unir por partilhar ideias comuns, ideologias próximas ou por professarem religiões que lhes dão uma determinada identidade coletiva⁽⁴⁾.

As religiões podem ser um fator de união, mas também podem ser instrumentalizadas como forma de aprofundar e de justificar contendas, confrontos, conflitos e guerras. A religião une conceitos complementares.

(3) Crente, a partir do princípio do grande pensador Descartes: «Sou um ser finito capaz de pensar o infinito» (Neves 2012: 16).

(4) «O socialismo era ofensivo na sua afirmação de que ‘um trabalhador não tem país’ - de que o proletariado em todos os países constitui uma classe cujo significado político supera o de nação [...]. A al-Qaeda repudia a noção de Estados-Nação separados e trabalha para a reunificação de um império islâmico que domine o mundo» (Owen 2016: 77 e 118).

De um *Ser Humano*, imperfeito e capaz de usar a violência com um ou vários deuses, com uma noção superior de «Bem» que deve traduzir a razão⁽⁵⁾, a tranquilidade, a segurança, a justiça e a paz. De uma noção divina de paz e de concórdia entre os seres humanos, mas também de determinadas narrativas assentes numa entidade vingadora e interventiva junto dos seres humanos, nas causas dos seus conflitos, que agrava, extrema e provoca a irracionalização das guerras.

Das religiões e das Três Religiões do Livro

Das religiões, com ou sem deuses ou Deus, nas ramificações, no entendimento e na teologia⁽⁶⁾. O mundo tem inúmeras religiões e seitas, profundamente variadas, a que não são estranhos os contextos de origem, as características do território, a geografia, a história, a cultura dos povos, as dinâmicas políticas da época, o tipo de literatura, as tradições que num primeiro momento absorvem para, posteriormente, transformar e (re) edificar, gerando uma identidade comunitária – um povo. Não nascemos livres na religião, como em outras tantas dimensões ideológicas, porque o berço marca, quase sempre, uma primeira escolha, que, consoante a circunstância, pode ser mais livre ou mais direcionada. Quase todas as religiões incluem atos de iniciação, que à nascença os familiares assumem, ou simplesmente preferem não assumir. Um batismo, uma apresentação na igreja, na mesquita, na sinagoga, perante os deuses de um templo ou pedindo a bênção a um «homem santo», as formas são muitas e a simples recusa de qualquer destes atos também significa uma ação em si mesma.

Um deus. Vários deuses. A Natureza que reflete o divino. Animismos, xamanismos, seres extraterrestres que nos vigiam ou noções difíceis de «Bem» e de «Mal» que nos regem (profundamente subjetivas e a que nos iremos referir mais adiante). Da busca hinduísta pela «verdade», ou dos budistas com as suas «quatro nobres verdades»⁽⁷⁾. O que nos divide, à

(5) «Tudo quanto, na ordem humana, vai contra a razão, é vicioso», São Tomás de Aquino (ST II-II 168,4 em Neves 2006: 34).

(6) «A distinção feita pelo teólogo Hans Küng entre religiões “proféticas”, “místicas” e “sapienciais”, sendo estas últimas cultivadas na China por doutrinas como a Confucionista» (Correia 2012: 83).

(7) «Verdade para Ghandi, foi o objetivo da sua alma, é a palavra para designar o que ele entende por Ser Supremo para quem, cada pensamento, palavra, e ação se devem

nascença e enquanto crescemos, deve ser encarado como um «Sumo Bem, que é possível no mundo, a saber, a moralidade, na medida em que apenas é possível pela liberdade» (Kant 1795: 47). A diversidade é uma das maiores riquezas da humanidade.

Em si mesmas, as religiões não dividem mas, na sua aplicação e entendimento, na forma como são usadas para argumentar em favor de determinados objetivos políticos, podem ser causa de conflitos e guerras. «A tutela religiosa, além de ser mais prejudicial, é também a mais desonrosa de todas» (Kant 1795: 17). As religiões unem mais do que separam, mas, na ação e na aplicação, podem causar o efeito contrário⁽⁸⁾ se não conferirmos, não defendermos, não garantirmos a todos a liberdade de credo, de culto, de ter ou não ter religião, de não confundir religiões com sistemas de crenças, ou com a prática de determinadas instituições.

No Judaísmo, no Cristianismo e no Islão dividem-se as interpretações e a forma de viver a religião, fundamentalmente na prática, porque, devendo ser do foro exclusivamente íntimo, dependem da forma assumida por cada um. São três grandes religiões que, por sua vez, se dividem em grupos e interpretações muitíssimo variadas e diferentes. Mesmo que a origem seja comum, que todos descendam de Abraão e que a Torá judaica seja uma referência comum para todos, as variações são imensas. Há ortodoxos, sefarditas, coptas, católicos, anglicanos, protestantes, luteranos, batistas, evangélicos, calvinistas, sunitas, xiitas, sufistas e para cima de duzentas divisões, conforme a religião base, a geografia, a história, a interpretação ou mesmo a influência de outras religiões.

Mas o mais marcante, como afirmámos, é a forma como cada religião é vivida e como encara as restantes. Há religiões que, na sua prática, são prescritivas na sua natureza, definindo formas de vestir, de comunicar, de rezar, de comer, os dias de trabalho e de descanso, as maneiras possíveis de casamento e as condições de acesso à pertença⁽⁹⁾. Na prática humana, isto não é, de todo, exclusivamente do foro do religioso, antes

encaminhar. [...] As quatro nobres verdades: toda a existência é sofrimento, todo o sofrimento é causa da ignorância e do apego, pode vencer-se o sofrimento superando a ignorância e o apego e esta superação alcança-se através do Nobre Caminho Óctuplo [...] a palavra reta, a ação reta e a vida reta» (Neves 2012: 31, 60, 70 e 71).

(8) «É muito frequente as pessoas confundirem religião com superstição, espiritualidade, crença em forças sobrenaturais ou fé em deuses» (Harari 2017: 203).

(9) «Um fator dominante na vasta e muitas vezes aterradora arena em que a política e a religião se intercetam» (Hazleton 2015: 24).

resulta de tradições culturais, costumes locais e transversais. Há religiões que podem ser entendidas como a base de sistemas políticos completos e definidores, inclusivamente das leis principais de alguns Estados, e que podem ser um dos fatores para «uma disputa sobre a melhor forma de ordenar a sociedade» (Owen 2016: 23). No extremo oposto, há formas de encarar a religião, simplesmente, como um caminho que cada um percorre na sua intimidade, participando, praticando e regendo-se ou não por ele, mas sempre de sua livre vontade, nos atos públicos que a sua religião organiza e permite⁽¹⁰⁾.

As chamadas «Três Religiões do Livro» (isto é, as religiões abraâmicas) compreendem um sistema de crenças que pretendem envolver todos os âmbitos da existência da pessoa e da comunidade, com normas e ritos que espelham uma mundividência, uma antropologia e um itinerário de crescimento que configura uma espiritualidade pessoal⁽¹¹⁾. São religiões, na realidade, muito distintas entre e dentro de cada uma delas (Devji 2016), e algumas, na sua prática, têm um determinado potencial de desequilíbrio e também de fundamentalismo. A isto não são estranhas as diferentes lideranças comunitárias (podendo ser manipuladas e/ou manipuladoras), como o poderá ser uma hipervalorização da dimensão metafísica (o divino), esquecendo o ser humano e a natureza⁽¹²⁾, ou seja, subjugando com isso a racionalidade⁽¹³⁾.

O que mais deve unir, entre as várias religiões, mesmo quando não se trate rigorosamente de religiões (como será o caso do Budismo ou do Confucionismo, que muitos consideram antes como uma filosofia ou uma prática)⁽¹⁴⁾, é a noção de «bem». Que há um «bem» a prosseguir, a alcançar e que, mesmo os que não professam qualquer religião, pos-

(10) «Os deuses e, a seu tempo, um só Deus, são uma maneira de transcender os interesses erráticos dos seres humanos e de procurar uma autoridade desinteressada que possa ser imparcial, e em que se possa ter confiança e respeito» (Damásio, 2017: 243).

(11) «A religião é um contrato, ao passo que a espiritualidade é uma viagem» (Harari 2017: 207).

(12) «Outras religiões, especialmente o Jainismo, o Budismo e o Hinduísmo, demonstram ainda mais empatia pelos animais» (Harari 2017: 112).

(13) «Deus age «σὺν λόγῳ» («com logos»). Logos significa ao mesmo tempo razão e palavra, uma razão que é criadora e capaz precisamente de se comunicar mas como razão (Bento XVI 2006: 3).

(14) «Não há politeísmos no Budismo e que o Budismo não é propriamente uma religião mas, no confronto com o Cristianismo, o conceito de religião alternativa é um dado sociológico com a realidade religiosa identitária. [...] O Confucionismo como filosofia de vida e uma teologia sapiencial» (Neves 2012: 126).

sam sentir que uma causa que procura o «bem» não o constrange, não o limita e é compatível com a sua própria liberdade de (não) escolher. Às três religiões do livro, une-as um mesmo conceito de monoteísmo; une-as as mesmas leituras (os textos considerados sagrados)⁽¹⁵⁾; une-as os mesmos profetas.

Divide-as, no entanto, o tempo e os textos seguintes, as interpretações e as suas subdivisões. Para se entender o Alcorão, é importante compreender a Torá e a Bíblia, e sem o Antigo Testamento também não há a Bíblia cristã. Mas, se a palavra une, a mesma também pode separar. Um judeu pode não sentir necessidade de ler o Novo Testamento e um cristão pode não ter a curiosidade de ler o Alcorão. Por sua vez, o Alcorão também invoca textos da Bíblia e os profetas comuns ao Judaísmo e ao Cristianismo. Mas, porque é posterior no tempo, também conduz a interpretações de superioridade sobre as anteriores. A Bíblia é, no entendimento dos cristãos, uma evolução e um avanço: «Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas levá-los à perfeição» (Mt 5: 17); e o Alcorão, para os muçulmanos, é o último passo na perfeição da religião abraâmica: «a religião verdadeira para que reluza sobre qualquer outra religião» (Alc. 48: 281). Assim o defendem os respetivos fiéis de cada uma destas religiões. Daí a desunião, daí o desconforto e o conflito de ideias quando uns reclamam ter melhores teologias e teosofias do que os outros.

Da religião e da política

Na antiguidade egípcia, grega, cartaginesa ou romana os conceitos de soberania, de nação, de república ou de reino, ainda tão longe dos conceitos dos Estados pós Vestefália (1648), não careciam de uma reflexão muito profunda sobre o papel das religiões e da política, porque estas, simplesmente, não nasciam separadas. Não existiam desligadas no dia-a-dia, na invocação dos deuses para a vida quotidiana, na caracterização dos soberanos como divinos, ou mesmo nas separações dos poderes, como era visível no caso romano. A questão vai-se colocar, naturalmente,

(15) «A relação entre as como se dizia três “Leis” ou três “ordens de vida”: Antigo Testamento, Novo Testamento, Alcorão» (Bento XVI 2006: 2).

quando se tentou separar completamente os conceitos de Estado e de Religião, a partir do século XVII, em especial na Europa.

Judaísmo, Cristianismo, Islão, Confucionismo. São ações sociais motivadas por princípios religiosos mas são também, em medidas e dimensões muito variáveis, projetos de sistemas e inspirações políticas. Por exemplo, Abraão foi influenciado pelo código instituído pelo rei caldeu Hammurabi, rei da Babilônia. O código de Hammurabi não tinha nenhum fundamento religioso (apesar de ser referido o Deus caldeu Marduk), sendo uma lei geral, necessária à sobrevivência em sociedade. Os judeus deram um fundamento religioso a esses preceitos morais (no Génesis, Êxodo e Deuterónimo), acrescentando normas alimentares que assumiram um aspeto religioso (Levítico). Na evolução das doze tribos de Israel, escreveram-se leis e regras sociais que regularam e afirmaram princípios de vida em sociedade, de regulação jurídica e de ordenação política. Sem a jurisprudência construída a partir da vida de Abraão, de Moisés mas, acima de tudo, de David e de Salomão, não entenderíamos a ordem social ainda vigente. Na cristianização do Império Romano ficou assim clarificado que se respeitava o princípio da separação, segundo o qual se deve dar «a César o que é de César» e «a Deus o que é de Deus» (Mt 22,15-21), mas foi também através de evocações religiosas que se aprofundaram algumas das suas dimensões políticas, como sucedeu com o imperador Constantino, que deve, em parte, o seu reconhecimento público à assunção do Cristianismo como religião do Império (Flanery 2016: 34).

Nas filosofias, e também na religião, confucionistas, budistas e hindus valoraram formas de relacionamento social e político que estão bem presentes em extensas regiões do planeta, profundamente habitadas, que aprenderam a viver em sociedade com regras muito distintas dos conceitos gregos e romanos. Mas foi na definição dos Estados saídos de Vestefália (1648) que se criaram alguns dos conceitos estruturantes, os maioritariamente aceites na atual ordem europeia e ocidental, e que mais ruturas causaram à data do seu aparecimento.

No início do século XVII, e devido a uma guerra que se apresentou na sua principal motivação assente em diferenças religiosas, afrontaram-se múltiplas divisões. O que nasceu da oposição entre protestantes (luteranos e calvinistas), entre católicos e protestantes, entre soberanos que escolhiam a sua religião de Estado e entre os vários soberanos que escolheram este ou aquele aliado, gerou uma nova forma de organizar a sociedade. Em virtude da guerra, mas fundamentalmente em resultado da paz alcançada em 1648

(e posteriormente, já no século XVIII, devido à influência de Montesquieu na construção de um sistema político liberal baseado na legitimidade democrática, no princípio da legalidade e na separação de poderes) criaram-se modernos conceitos de Estado, que apelidamos de «ocidentais».

No século XIX, a questão política que parecia opor protestantes a católicos transcendeu-se e conduziu a uma outra discussão, entre um sistema constitucional ou absolutista, liberal, comunista ou anarquista. A questão da divisão religiosa deixou de ser um tópico divisionista. Separou-se, em menor ou maior grau, a Religião da Política e a discussão passou a ser, quase exclusivamente, sobre modelos políticos que podiam, inclusivamente, defender a expulsão da religião do âmbito social (como aconteceu em alguns modelos comunistas e anarquistas)⁽¹⁶⁾.

Parecia, pelo menos para os povos europeus e ocidentais, que o secularismo⁽¹⁷⁾ se tinha imposto e que seria universal. Mas não era, nem é, um modelo universal. Hoje persistem inúmeros exemplos de modelos, mais ou menos híbridos, que juntam em determinada medida o lado confessional dentro da política, mesmo no denominado sistema ocidental. Afinal, a rainha do Reino Unido é também a chefe da Igreja Anglicana; e, em Israel, as leis da República, comumente aceites como liberais e democráticas, têm de ter a aprovação do rabinato⁽¹⁸⁾...

A seguir à desagregação do Império Otomano, no final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), onde o Estado controlava o clero⁽¹⁹⁾, tentou-se o modelo secularista «à ocidental» em muitos dos países islâmicos. A Turquia de Attaturk, o Egipto de Nasser e Sadat, a Síria, o Iraque, a Pérsia e mesmo os primeiros tempos do Paquistão, em 1947, introduziram regimes secularistas, mas, de uma forma ou de outra, os modelos foram-se perdendo e, com um grau menor ou maior, a *Sharia* voltou a

(16) «A Revolução Científica deu origem às religiões humanistas, nas quais os deuses foram substituídos pelo homem [...] os humanistas adoram o homem [...] a ideia base de religiões humanistas como o liberalismo, o comunismo e o nazismo é a de que a essência única e sagrada do *Homo Sapiens* é a fonte de todo o sentido e autoridade no universo» (Harari, 2017:n 116).

(17) «Secularismo – um regime que não procura coagir a conformidade religiosa» (Owen 2016: 305); acrescenta Yusuf al-Qaradwi: «Secularismo é compatível com o conceito ocidental de Deus, que afirma que, após Deus ter criado o mundo, Ele deixou-o para depois o observar» (Fernandes, 2017: 158).

(18) «As leis do Knesset devem também receber a bênção do Grande Rabinato» (Neves 2012: 174).

(19) «Durante quase toda a sua história, o império mostrou ao mundo um modelo político eficaz de um sistema político multirreligioso» (Quataert 2015: 26 e 28).

impor-se como referência auxiliar, substitutiva, ou mesmo absoluta, em muitos destes países. O Islão político é um modelo em vigor. O que une uma parte dos muçulmanos no mundo inteiro, para além da religião, é a pertença a um sistema político que se manifesta de múltiplas formas e processos, mas que tem um fim comum: a adoção de uma determinada forma de *Sharia*, porque há múltiplas interpretações da mesma, que pode ser assumida, de modo direto, indireto, adaptado ou total. «Os islamitas discordam profundamente entre si sobre o conteúdo da *Sharia*, o papel do clero na sua interpretação, sobre qual será a versão correta» (Owen 2016: 37). Muitos muçulmanos perseguem este desiderato através da legalidade e sem recorrer à violência⁽²⁰⁾. Esta união em torno de um Islão político, na forma como este se assumir, transcender ou evoluir (Owen 2016: 193-195), marcará seguramente uma parte da filosofia política global nas próximas décadas.

Este também não é apenas um assunto de hoje, mas sim intemporal; já Thomas More lhe dedicou uma parte significativa da sua *Utopia* (1516), procurando criar uma ideia de que, independentemente da religião predominante num determinado Estado (More referia-se ao Cristianismo em geral), a tolerância, a inclusividade e o respeito absoluto por crenças distintas deviam configurar uma marco incontornável na sua constituição:

que ninguém seja censurado pela religião que professa; [...] cada homem podia seguir a religião que quisesse, e poderia fazer todo o possível para conquistar a adesão dos outros, com a condição de o fazer calmamente, com sobriedade e doçura, sem invectivas e desprezo por eles (More 1516: 126).

Este direito outorgado de poder defender a sua própria religião, desde que o fizesse «calmamente, com sobriedade e doçura», é assumido como um direito de cada um de professar a sua crença, e também de lhe ser permitido tentar convencer os outros da sua fé, mas sempre dentro da norma social, do respeito e da tolerância, porque seria «absurdo e

(20) «Há provas abundantes de que, pelo menos no Médio Oriente, o muçulmano médio é agora de tendência islamita. Maiorias significativas em países como a Jordânia, o Egito e o Paquistão querem que as suas leis derivem do Alcorão e do Hádice» (Owen 2016: 30).

presunçoso obrigar outro a adotar a mesma crença pela violência ou ameaças» (More 1516: 127).

Da guerra, da paz e de Deus

A guerra, tão antiga como a própria história da Humanidade, nasce e alimenta-se das divisões e vence-se, fundamentalmente, pelo poder da união, embora também, como afirmam os postulados de Maquiavel, usando muitas das vezes o que divide uns de outros em proveito de uma aliança conjuntural (Maquiavel, 1532: 28-29). As guerras opõem grupos de seres humanos, opõem nações, Estados e uniões de países. A expressão *guerra* também pode ser usada para o conflito entre Homem e Deus, entre os Anjos e os Demónios, em suma, entre o «Bem» e o «Mal». A simplificação absoluta quase nunca existiu; se fosse assim tão simples definir que de um lado está o «bem» e do outro o «mal», a guerra teria a sua justificação universalmente aceite... Mas, quase sempre, o que se afirma na defesa do «bem» é acusado de ser o «mal» pelo respetivo adversário. «A facilidade para fazer a guerra, unida à tendência dos detentores do poder que parece ser congénita à natureza humana é, pois, um grande obstáculo para a paz perpétua» (Kant 1795: 133).

Mesmo tomando apenas por base as chamadas «religiões do livro», vemos como foi recorrente a invocação divina para ajudar, para tomar partido e para interferir diretamente nas batalhas entre os homens. Mesmo nos textos sagrados, esta questão aparece. Por exemplo, lemos no Antigo Testamento que Moisés pediu ajuda a Deus contra os *Amalecitas* (Êxodo, 17.8-16); quando levantava os braços em direção a Deus, Josué ganhava e, quando os baixava, perdia, até que os Amalecitas foram derrotados. Maomé também recebeu ajuda durante a batalha de Badr, em 624 (Alcorão, 3.19 e 8.9, 19 e 65), incluindo a ajuda de anjos para derrotar os Coraixitas de Meca. Se o texto sagrado reflete a interferência divina nas contendidas entre homens, então é natural que os mesmos tentem o seu apoio nos principais conflitos, justifiquem as suas ações com argumentos religiosos e, inclusivamente, procedam, após as batalhas, de acordo com o que o «divino» ordenou.

Se perdemos de vista o contexto histórico dos textos sagrados, a época e o significado que então tinham, se não fizermos uma exegese positiva para entendermos o significado e o que se pretende dizer, cairmos no literalismo cego: «A violência e a intolerância vêm da leitura

integral, fundamentalista e imutável, da palavra esclerosada [...]. O fundamentalismo é a transformação da religião em ideologia» (Mucznik 2012: 42-43).

Levar à letra, sem contexto, sem explicação, sem acrescentar a leitura abrangente de todo um texto, sem um caminho de explicação, é ficarmos reféns das mensagens que tudo podem justificar. Encontramos textos possíveis destas interpretações, tanto na Bíblia como no Alcorão. Por exemplo, no Livro dos Números (Antigo Testamento), um texto que é base comum a judeus, a cristãos e a muçulmanos, lemos uma passagem que, se não for contextualizada, é profundamente violenta; devidamente manipulada, até poderá servir para justificar inúmeras ações:

Guerra contra Madiã [hoje Arábia Saudita] – Iahweh falou com Moisés e disse: Vinga os israelitas nos madianitas [...] Fizeram a guerra contra Madiã, conforme Iahweh ordenara a Moisés, e mataram todos os varões [...] levaram cativas as mulheres dos madianitas com as suas crianças, e tomaram todo o seu gado [...] queimaram as cidades [...] Moisés indignou-se contra os comandantes: «Por que deixaste com vida todas essas mulheres? [...] Matai, portanto, todas as crianças do sexo masculino. Matai também todas as mulheres que conheceram varão, coabitando com ele. Não conserveis com vida senão as meninas que ainda não coabitaram com homens e elas serão vossas» (Números 31, 1-18).

Moisés, de acordo com Carreira das Neves (fazendo a necessária exegese), mostra que o profeta é «um herói a seguir e não ser seguido», um homem que matou, que errou, que acabou por não chegar à Terra Prometida «por Castigo Divino» (Neves 2012: 154), ou seja, que demonstra a imperfeição humana, as ações tomadas e as justificações apontadas, porque tudo tem um contexto profundamente humano, histórico e circunstancial. Os textos existem para que possamos pensar, questionar e afirmar caminhos de futuro e nunca, porque essa não é seguramente a intenção, para buscar em contextos completamente ultrapassados justificações para irracionalidades atuais⁽²¹⁾.

(21) «São palavras de Deus em palavras humanas. Quer os seus autores quer os seus leitores escreveram e leem com uma pré-compreensão, isto é, no quadro de pressupostos históricos e culturais, interesses e expectativas. Portanto a sua leitura nunca pode ser literal, pois implica sempre uma interpretação» (Borges 2012: 11).

Guerra Justa, Guerra Santa e *Jihad*

Sabe-se da importância dos conceitos religiosos para o que se denominou de *guerra justa*, de *guerra santa* ou de *Jihad*⁽²²⁾. Ou seja, mesmo antes de uma guerra ou conflito, procuram-se justificações para a fazer⁽²³⁾. Pela defesa das populações a causa é quase sempre justa, mas, quando se ataca «em nome de Deus», torna-se muito mais difícil e ambígua a sua justificação. As cruzadas são um excelente exemplo, onde a política se confunde com a religião, onde se mistifica a guerra entre religiões e onde se esquece a dimensão geopolítica que enforma a narrativa dos beligerantes.

A hierarquia dos valores torna-se fundamental para entender as razões invocadas. Para um budista, as escrituras têm menos importância do que a experiência do Homem e do que a razão; mas, para um muçulmano, a palavra de Deus revelada no Alcorão tem precedência sobre tudo, pelo que, sem entender a base valorativa de quem argumenta, não se conseguem racionalizar as causas evocadas e os efeitos pretendidos. A Igreja Católica, no seu Catecismo – numa evolução do pensamento de Santo Agostinho e de São Tomás de Aquino que se manteve até ao século XX⁽²⁴⁾ –, o qual foi promulgado pelo papa João Paulo II a 15 de agosto de 1997, refere (n.º 2309): «Devem ser ponderadas com rigor as estritas condições de uma legítima defesa pela força das armas (prefere-se a expressão “evitar a guerra” a “fazer guerra”)».

(22) Entendida, neste contexto, como *Jihad Maior*: «um apelo à defesa bélica do Islão»; «vulgarmente entendido como guerra santa»; «o combate armado só deve ser levado a cabo para vencer as forças do mal», porque também se aplica o termo à *Jihad Menor*: «empenhamento, esforço, luta; combate espiritual ou físico contra o demónio»; «respeito ao exercício da divulgação da ideologia islâmica» (Quevedo 2017: 94, Ahmed 2002: 288; e Siddiqui 2015: 171-172).

(23) «Os cruzados cristãos, de Pierre Dubois, na França medieval, a Stonewall Jackson, nos Estados Confederados da América, invocaram a Bíblia e os ensinamentos cristãos para justificar a guerra santa» (Owen 2016: 50).

(24) «As três condições da guerra justa (*bellum iustum*) são, portanto, a autoridade legítima (*legitimas auctoritas*), a causa justa (*iusta causa*), como a legítima defesa perante um ataque, e a reta intenção (*recta intentio*) de promover o bem e evitar o mal. Alguns teólogos posteriores, como o dominicano Francisco de Vitória (1483-1546) e o Jesuíta Francisco Suárez (1548-1617) [...] juntaram mais duas condições: [...] a guerra como último recurso (*ultima ratio*), e que a forma fosse proporcionada ao fim, atuando sempre da maneira mais justa (*minus-malus*), sem nunca sacrificar inocentes» (Neves 2006: 206).

A religião pode servir-se da guerra para afirmar uma ideia, uma mensagem, uma forma alternativa de vida que a previna, que a evite ou mesmo que a justifique⁽²⁵⁾. A guerra, a política de um povo, de um líder, de uma nação, podem ser objeto de argumentação por parte da religião e aqui se podem encontrar fundamentos para fazer a guerra; porém, nunca conseguirá, exclusivamente, justificá-la. Mesmo em casos onde parece que a guerra é causada pela religião, rapidamente encontramos outras «guerras» dentro dessa, entre as nações, entre os interesses geopolíticos, entre modelos políticos, entre secularistas e religiosos e entre os vários apoios internacionais que cada parte recebe. A guerra pode ser, também, produto da religião, mas nem as religiões nascem em virtude das guerras, nem as religiões são causa única das guerras!

A paz constrói-se no respeito pelo tempo, pelo contexto e pelo investimento num futuro o mais estável possível. No caso das religiões, não se podem evocar razões «da palavra» se não se entender e fizer uma leitura correta do contexto em que estas aparecem⁽²⁶⁾. Além do enquadramento histórico e geopolítico, há um outro também muito importante, que deriva do «género literário», da forma escolhida para o escrever, para o traduzir, ou para o adaptar:

O literalismo da Bíblia, para judeus, católicos, protestantes e evangélicos, só conduz ao fundamentalismo bíblico. Há que ler o texto no seu contexto e sempre de acordo com os géneros literários [...] Não foi a Bíblia que construiu a «Comunidade», mas a «Comunidade» que produziu a Bíblia (Neves 2012: 170).

A busca da Paz

O desejável é que a paz seja produto da vontade dos povos em disputa, mas, como frequentemente acontece na História, ela é muitas

(25) Como defendeu, de forma assertiva, Martinho Lutero em 1543, no seu célebre prefácio ao Alcorão: «Os papistas defendem a idolatria, os Judeus as monstruosidades dos anabatistas, Servetus e outros. Vamos agora preparar contra Maomé [...] Leiam os escritos do inimigo para o poderem refutar de forma absoluta, para o desmontar em pedaços e os desfazer, com o objetivo de garantir alguma segurança, ou no mínimo, para fortificar as nossas gentes com mais argumentos de estudo» (Heinrich 1996: 266).

(26) «Não é possível entender a Bíblia sem a Lógica» (Harari 2017: 265).

das vezes o resultado da subordinação das partes a uma força maior. A paz, na maioria das vezes, resulta de um compromisso para terminar a guerra e não de um cometimento ou de um compromisso futuro para a conservar: «no momento, nenhuma das partes faz menção porque ambas estão demasiado esgotadas para prosseguir a guerra» (Kant 1795: 130). Judeus e Assírios viveram períodos de paz quando eram parte das satrapias (províncias administrativas) persas; os Judeus também acalmaram nas suas disputas com o Império Romano no início da era cristã. Por vezes, a paz é também o resultado da existência de um inimigo comum: povos desavindos que se juntam contra um terceiro e que criam alianças defensivas que se podem tornar perenes e instituídas. Um caso paradigmático foi a união entre os povos ibéricos, Portugal e Espanha, para expulsar o invasor francês entre os anos de 1808 a 1814, o que, de uma forma muito significativa, marcou uma nova época de paz entre povos que, até hoje, não mais se confrontaram em guerra aberta (a Guerra das Laranjas, em 1801, e a invasão franco-espanhola de 1807 foram as últimas confrontações abertas entre os Portugueses e os seus vizinhos). A paz é um caminho de aproximações e não deve resultar de imposições.

Vencer absolutamente pode significar a destruição material do adversário e a reprovação dos valores defendidos pelo vencido; todavia, desse modo, não é a paz que se obtém, mas simplesmente a supremacia de um dos beligerantes sobre o outro. «Deus não está com os exércitos mais poderosos, mas com aqueles que melhor atiram» (Voltaire 1759: 17). A paz, na sua essência, pode ser obtida desejavelmente sem confronto violento mas, em qualquer caso, para que seja duradoura, deve tentar ser o mais consensual e aceite por ambas as partes. Isto não se consegue com claras vitórias ou derrotas, mas antes pelo encontro dos fins perseguidos. A paz, em política ou no domínio religioso puro, não pode passar pela simples afirmação e imposição de um sistema sobre outro. Se um determinado sistema político é apelativo e é considerado justo e eficaz, então não será necessário impô-lo. No princípio mais puro do Direito Internacional, a cada povo, a cada nação, deve ser dada a oportunidade de escolher o seu modelo político e de garantir a respetiva liberdade religiosa⁽²⁷⁾; no entanto, há muitas maneiras diferentes

(27) Como podemos observar, por exemplo, nos EUA, onde a maioria dos muçulmanos defende mudanças e uma evolução na prática da sua religião: «U.S. Muslims are religiously observant, but

de o fazer. Um Estado pode afirmar-se como secular e tentar suprimir as religiões (secularismo negativo), ou pode antes separar as atividades da esfera estatal das da esfera religiosa e aceitar elementos conceptuais desta última – secularismo positivo (Owen 2016: 264-272). Pode também buscar um modelo híbrido que adote práticas seculares e religiosas, ou, finalmente, instituir um modelo assente numa determinada orientação religiosa, em menor ou maior grau, como sabemos acontecer em muitos dos Estados atuais. A questão reside, pois, em saber o que é aceitável pelos próprios cidadãos de cada Estado, e aquilo que não fere os princípios universais da esmagadora maioria das populações.

Parece relativamente consensual afirmar que, desde que um cidadão se considere abrangido pela proclamada Declaração Universal dos Direitos Humanos, o sistema em que se insere deverá ter as condições mínimas para o garantir⁽²⁸⁾. Se for uma democracia constitucional⁽²⁹⁾, isso quererá dizer, em princípio, que há limites impostos aos que governam e que estes têm de prestar contas às populações que os elegeram para governar. O sistema político escolhido, desde que não seja imposto e desde que responda a alguns requisitos básicos, como os que estão expressos na Declaração acima referida, será sempre um sistema em evolução, no qual os cidadãos que nele vivem encontrarão formas de o saber aperfeiçoar e de o servir melhor:

Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino,

open to multiple interpretations of Islam» (<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/28/u-s-muslims-are-religiously-observant-but-open-to-multiple-interpretations-of-islam/> - consultado em 16 de Setembro de 2017).

(28) Importa notar que houve um grupo de países muçulmanos que considerou esta Declaração Universal dos Direitos Humanos, das Nações Unidas, como inaceitável. Fez, por isso, uma nova declaração do Direitos Humanos (no Cairo, em 1990), considerando que os direitos humanos são os definidos pela Sharia, baseada no Alcorão e nos Hádivices, com um grande número de preceitos morais que variam entre países, não existindo, como vimos, uma Sharia única aceite por todos (http://opiniaopublica.ufmg.br/emdebate/Artigo_mohammad_portugues.pdf, consultado em 18 de setembro de 2017).

(29) «A Declaração Universal dos Direitos Humanos [...] é talvez o que mais se aproxima de uma constituição global» (Harari 2017: 32).

pela prática, pelo culto e pelos ritos. (Artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos).

Os soldados, os exércitos e a paz

A Paz também é obra de soldados que, inseridos em Forças Armadas institucionais e desenvolvidas (como são, por exemplo, as que constituem os países da União Europeia), são, em si mesmos, o garante da sua preservação e defesa. Os soldados e as instituições militares inseridas em sociedades democráticas e evoluídas merecem-nos, por isso, algumas linhas de reflexão, pelo seu contributo maior para a busca e para a afirmação da paz mundial.

Os soldados que no campo de batalha matam e morrem, porque acreditam na causa superior que os levou ali, sabem entregar o seu bem mais precioso, a vida, na esperança de obter a paz. Combatem, quase sempre (embora nem sempre, porque também há os que combatem pelo dinheiro, pela violência ou pelo ódio), na crença de que apareça alguém, humano ou divino, que ponha fim à disputa, à violência, e que lhes dê uma via nova para uma paz o mais duradoura possível, ao mesmo tempo que sonham, como tantos o fazem e fizeram, com uma «paz perpétua»⁽³⁰⁾. O soldado está na linha de frente, na defesa dos seus irmãos, na entrega pela vida e na valoração da fé em algo maior. No entanto, a natureza humana não garante que os valores que se defendem sejam efetivamente aqueles que guiam a conduta dos soldados. São os exércitos, as Forças Armadas, em países estáveis e desenvolvidos, que garantem que a violência só é exercida *de facto* quando mais nada se pode fazer, dentro da ordem e da legalidade e sempre na busca do restabelecimento da paz.

Quando atua, o Exército, se desencadeia o seu formidável poder destruidor, não é a destruição que visa. Não quer exercer uma represália. Não quer afirmar uma explosão de orgulho. Quer simplesmente salvar um direito ameaçado, e por isso recorre à violência, que é forçado a utilizar, não todavia por amor à violência, mas tão-somente do direito que sem ela não poderia defender-se [...] O Exército é a melhor segurança da paz

(30) Do livro e obra de Immanuel Kant: *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (ver bibliografia).

e, por esse motivo, uma das mais eficazes salvaguardas da civilização (Rodrigues 1959: 10).

Além disso, há um papel profundamente unificador na sociabilização que se vive nas Forças Armadas, porque são uma instituição inclusiva, onde não se distinguem etnias, religiões, estatutos económicos ou discriminações de género. Estão pensadas e foram alicerçadas no respeito pela função/posto e na progressão assente em critérios de mérito. Além de serem um garante da utilização, profundamente cuidadosa, da força também são um exemplo de integração e compreensão entre todos os que, envergando o mesmo uniforme, se respeitam como iguais, independentemente das múltiplas origens, servindo valores e ideais comuns⁽³¹⁾.

Uma reflexão final

A História da humanidade dá-nos inúmeros exemplos em que a tolerância e a inclusão se sobrepuseram à violência e à imposição de vontades políticas, ideológicas e religiosas. No entanto, mesmo quando a abertura foi grande, havia como que um gesto de magnanimidade, embora pudesse ser de puro interesse económico, entre os que detinham o poder, a religião ou a ideologia dominante sobre aqueles que queriam preservar a diferença. Os outros, os que se submetiam, podiam manter a religião e a tradição, desde que pagassem um imposto ou cumprissem determinadas obrigações sociais, discriminadas e diminuídas, de uma completa cidadania. Os Omíadas na Península Ibérica permitiam os ritos aos cristãos, como D. Afonso Henriques permitiu as mourarias e as mesquitas aos muçulmanos e as judiarias e as sinagogas aos judeus (Mattoso 2012). Mas, da mesma forma que houve tolerância de um sobre o outro (embora um estivesse, como vimos, no controlo do poder e concedesse apenas parte dos direitos ao outro), também houve alterações bruscas através de mudanças de poder, de circunstância ou de momento geopolítico. Os que antes eram tolerados foram então expulsos, forçados

(31) Por exemplo, sobre os Estados Unidos da América, afirmou o antigo Secretário da Defesa, Leon Panetta (2014: 364): «The military is a great American equalizer. It takes men and women from all parts of the country, from all ethnic and religious backgrounds and economic strata, and joins them in common purpose».

à conversão ou cerceados, na sua plenitude ou pelo menos em grande parte, dos respetivos direitos.

Para haver paz e não guerra não poderá haver, entre os principais poderes mundiais, uns que tenham uma visão que se sobreponha à de outros. Embora seja positiva a tolerância, esta não chegará para garantir um sistema de respeito, de igualdade entre credos, de respeito absoluto entre convicções. Tem de haver um repúdio intransigente a respeito da imposição de valores. Ou seja, «colocar o diálogo no lugar do combate, e, sobretudo, retirar Deus do campo de batalha» (Moreira 2012: 68). O instrumento legal já existe (a Declaração Universal), mas a forma de a garantir, de a aplicar, está muito longe de poder ser uma realidade.

Há um longo caminho evolutivo a percorrer e este deverá valorizar a busca do conhecimento para se entender o papel da Humanidade no extenso universo⁽³²⁾, ou seja, na ciência, na ética, na filosofia, no entendimento entre culturas, entre sistemas políticos, entre ideologias e entre religiões, mesmo que se revelem completamente diferentes daquelas que hoje conhecemos⁽³³⁾.

Podemos ainda não ter uma solução acabada que nos coloque no caminho certo para a «paz perpétua», mas ela passará sempre pela razão e pelo diálogo. Voltar para trás não deveria ser uma opção, mas ela é, efetivamente, uma possibilidade que tem de ser permanentemente acautelada. Temos de estar conscientes e de saber que há caminhos que nos podem possivelmente conduzir a uma sociedade intolerante, fragmentada e, no pior dos casos, radicalizada em crenças, ideologias ou religiões. Temos de saber que, em determinadas regiões do mundo, mesmo que o resto da Humanidade escolha um outro caminho, muitos poderão escolher o caminho do totalitarismo ideológico. A dúvida, a razão e a busca de conhecimento é a garantia para se encontrar um caminho para uma paz mais duradoura e, quem sabe um dia, para uma paz perpétua.

(32) «Temos de viver em Nações que valorizem a busca para entender a papel da humanidade no Universo» (Tyson 2017: 194).

(33) «As novas religiões surgirão dos laboratórios de investigação [...] as novas tecno-religiões podem ser divididas em dois grupos principais: o tecno-humanismo e a religião dos dados [...] o Dataísmo, uma religião que, em vez de venerar os deuses ou o homem, adora somente os dados» (Harari 2017: 393 e 410).

Bibliografia:

- Ahmed, Akbar (2002). *O Islão*. Lisboa: Bertrand.
- Bazaglia, Paulo (direção editorial) (2015). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus.
- Bento XVI, Papa (2006). *Discurso Do Santo Padre aos Representantes do Mundo Científico e Cultural da Baviera na Aula Magna da Universidade de Regensburg*. Disponível em: http://www.montfort.org.br/bra/veritas/papa/papa_regensburg/ (consultado em 18 de setembro de 2018).
- Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (Coord.) (2012). *As Três Religiões do Livro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Correia, Carlos João (2012). «Religiões Proféticas e Místicas», in Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (Coord.), *As Três Religiões do Livro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 81-86.
- Damáio, António (2017). *A Estranha Ordem das Coisas: A Vida, os Sentimentos e as Culturas Humanas*, Lisboa: Temas & Debates.
- Djevi, Faisal (2016). «Against Muslim unity», Aeon. Disponível em: <https://aeon.co/essays/the-idea-of-unifying-islam-is-a-recent-invention-and-a-bad-one> (consultado em 02 de Novembro de 2017).
- Fernandes, José Pedro Teixeira (2017). *O regresso da Geopolítica: Europa, Médio Oriente e Islão*, Lisboa: Almedina.
- Flannery, Frances L. (2016), *Understanding Apocalyptic Terrorism_ Countering the Radical Mindset*. Nova Iorque: Routledge.
- Harari, Yuval Noah (2017). *Homo Deus*. Amadora: Elsinore.
- Hazleton, Lesley (2015). *O Primeiro Muçulmano: A História de Maomé*. Amadora: Elsinore.
- Heinrich, Sarah e James L. Boyce (1996). «Martin Luther – Translation of two prefaces on Islam: Preface to the Libellus de ritu et moribus Turcorum (1530) and Preface to Bibliander’s Edition of the Qur’an (1543)», *World & World*, Vol. XVI, Number 2, Spring, St. Paul: 250-266.
- Kant, Immanuel (2016 v.o. de 1795). *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Mamede, Suleiman Valy (Introdução e notas) (1989). *Alcorão*, (Parte I e II). Mem Martins: Publicações Europa América.
- Maquiavel, Nicolo (1991 v.o. de 1532). *O Príncipe: A Arte da Guerra*. Lisboa: Ediclube.
- Mattoso, José (2012). «As três religiões do livro», in Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (Coord.), *As Três Religiões do Livro*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 95-100.

- More, Thomas (1995 v.o. de 1516). *Utopia*, Lisboa: Publicações Europa-América.
- Moreira, Adriano (2012). «Estado e Igreja depois do 25 de Abril», in Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (Coord.), *As Três Religiões do Livro*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 63-70.
- Mucznik, Esther (2012). «O Monoteísmo conduz ao fundamentalismo?», in Borges, Anselmo e Monteiro, João Gouveia (Coord.), *As Três Religiões do Livro*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra Portugal, 39-45.
- Neves, João César das (2006). *O Rapto do Santo: www.raptussancti.net*. Lisboa: Verbo.
- Neves, Carreira das (2012). *Deus Existe? Uma viagem pelas religiões*. Lisboa: Editorial Presença.
- Owen, John M. (2016). *O Islão Político: Ontem e Hoje*. Lisboa: Bertrand Editora.
- ONU (Organização das Nações Unidas) (1948). *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. Disponível em: <http://www.gddc.pt/direitos-humanos/textos-internacionais-dh/tidhuniversais/cidh-dudh.html> (consultado em 18 de setembro de 2017).
- OIC (Organization of the Islamic Conference) (1990). *Cairo Declaration of Islamic Human Rights*. Disponível em: <http://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/FMRpdfs/Human-Rights/cairo.pdf> (consultado em 18 de setembro de 2017).
- Panetta, Leon (2014). *Worthy Fights: A memoir of leadership in War and Peace*. Nova Iorque: Penguin Books.
- Quataert, Donald (2015). *O Império Otomano: Das Origens ao Século XX*. Lisboa: Edições 70.
- Quevedo, Carlos (2017). *E Deus criou o mundo*. Lisboa: Desassossego.
- Rodrigues, António dos Reis (1959). *Apologia do Exército*. Separata da *Revista de Infantaria* n.ºs 155-156 Novembro Dezembro, Lisboa: Academia Militar.
- Siddiqui, Abdur Rashid (2015). *100 minutos com o Alcorão*. Lisboa: Sinais de Fogo.
- Tyson, Neil de Grasse (2017). *Astrophysics for people in a hurry*. Nova Iorque: W.W. Northan & Company.
- Voltaire (2017, v.o. de 1759). *Cândido ou o Optimismo*. Matosinhos: Caradume Editores.

Abstract:

Islam is the youngest of the three monotheistic Abrahamic religions and currently congregates around 1 800 000 believers. Frequently, it has been associated with fundamentalism. In this text, we will distinguish between Islam and Islamic fundamentalism and we will see how this resentment ideology has sought to assert itself on the national and international arenas.

Keywords:

Islam, Fundamentalism, Jihad, International Relations.

Introdução

Islão e fundamentalismo islâmico têm sido, nos últimos anos, confundidos, em virtude de diferentes acontecimentos internacionais perpetrados por elementos pertencentes à comunidade islâmica. Todavia, não se pode tomar o todo pela parte. É, pois, errado pensar-se que uma pequena parte dos muçulmanos que defendem uma visão mais radical da religião representam todos os muçulmanos. Ao longo deste texto, procuraremos fazer a distinção entre Islão, enquanto religião, e fundamentalismo islâmico, entendido como ideologia de ressentimento, permitindo ao leitor desmistificar algumas ideias pré-concebidas de forma clara. Por outro lado, analisar-se-á a influência que o fundamentalismo islâmico procura ter no plano internacional.

Do Islão

Islão significa «submissão». O muçulmano é aquele que se submete à vontade de Deus (Allah). Os muçulmanos acreditam na existência de um único Deus e reconhecem Maomé como O Seu Profeta. O seu livro sagrado é o Alcorão, revelado a Maomé através do Anjo Gabriel entre 610 e 632. O Islão surgiu no atual território da Arábia Saudita, em 622 D.C., ano da *Hégira* (a migração do Profeta de Meca para Medina).

Depois da morte de Maomé, em 632, o Islão conheceu o seu maior cisma, provocado por questões de liderança, o que deu origem às duas

maiores fações islâmicas: sunitas e shiitas. Após a Sua morte, levantou-se a questão da Sua sucessão. Surgiram, de imediato, dois nomes que dividiram a comunidade de crentes: Abu Bakr, sogro de Maomé, seu Companheiro, o único que O acompanhou durante a Hégira e o líder da oração de sexta-feira durante a Sua doença; e Ali, genro do Profeta (casado com a sua filha Fátima) que era visto como um legítimo sucessor, dado que uma pequena parte da comunidade defendia que a liderança deveria ficar nas mãos de *Ahul-Bait*, ou seja, as «Gentes da Casa do Profeta». Neste sentido, os que seguiram Abu Bakr aceitaram a *Sunna* (a tradição do Profeta) e tornaram-se Sunitas. A pequena minoria da comunidade que aceitou a liderança de Ali criou o Partido de Ali (*Shiat Ali*) e tornaram-se Shiitas. Actualmente, cerca de 85% dos muçulmanos são sunitas e cerca de 15% são shiitas.

Os sunitas, defensores da *Sunna*, aceitam líderes temporais e consideram que o chefe político (Califa – *Khalifa*) deve obedecer às leis e ordens de Allah e, por isso, deverá ser, por sua vez, obedecido pelos crentes. Os shiitas consideram que a liderança da comunidade islâmica deve ser feita por um descendente direto do Profeta Maomé. Para além de adorem Allah e venerarem Maomé, prestam também adoração aos seus líderes espirituais – os *Imâms* ou Homens Santos (intermediários entre Deus e os Homens). Ao longo da história do Islão, foram sofrendo vários cismas, dando origem a novas fações: os Imamitas ou Duodecimanos (que acreditam em 12 *Imâms*), os Ismaelitas ou Septimanos (acreditam em 7 *Imâms*) e os Zayditas (acreditam em 5 *Imâms*).

Todos os muçulmanos acreditam e cumprem os Cinco Pilares do Islão (Silva 2014: 275-277):

- (I) Profissão de Fé (*Shehada*). O mais importante dos pilares do Islão. Através dele, os muçulmanos professam que existe apenas um único Deus (*Allah*) e que Maomé é o Seu último Profeta. Em árabe, esta ideia é sintetizada por uma máxima: «*Lá Illah ilá Allah, Muhammad rasulu Allah*», a qual é sempre recitada pelo *muezzin* (o que faz o chamamento para a oração) antes de cada uma das orações diárias. Da crença na unicidade de Deus e na veracidade da mensagem transmitida por Maomé surgem outras crenças, nomeadamente nos Anjos (em especial no Anjo Gabriel, o anjo da anunciação), noutros Profetas (tais como Abraão, Moisés e Jesus Cristo) e no Dia do Juízo Final.

- (II) Oração (*Salat*). Embora o Alcorão se refira apenas a três orações diárias, a *Sunna* instituiu cinco. Deste modo, todos os dias, excepto se estiver doente, em viagem ou mentalmente impossibilitado, o crente deverá efetuar as cinco orações obrigatórias (em casa ou na mesquita): Oração da Alvorada (*Salaht' ul-Fajar*); Oração do Meio-Dia (*Salaht' ul-Zohr*); Oração do Meio-da-Tarde (*Salaht' ul-Axar*); Oração do Pôr-do-sol (*Salaht' ul-Maghreb*); Oração da Noite (*Salaht' ul-Ixá*). Para além destas cinco, dentro das orações obrigatórias ainda se incluem a Oração de Sexta-Feira (o dia sagrado do Islão) e a Oração Fúnebre. Existem, ainda, as Orações Super-Rogatórias (feitas nas festividades) e as Orações Facultativas (feitas a qualquer hora do dia ou da noite). Todas as orações são feitas com os crentes virados em direcção a Meca. Antes das orações, é necessário fazer as abluções, ou seja, lavar os pés (até aos joelhos), as mãos (até aos cotovelos) e o rosto, pois, durante a prática da oração, são estas as partes do corpo que vão tocar o chão. Por outro lado, esta lavagem do corpo simboliza uma lavagem do espírito, que vai ser mostrado a Allah durante a oração.
- (III) Esmola Legal (*Zakat*). Este pilar deve ser entendido como um dever dos ricos e um direito dos pobres. Todos os crentes, no final de cada ano, depois de terem pago as suas dívidas, do dinheiro que lhes sobra devem doar 2,5% para auxílio dos mais necessitados.
- (IV) Jejum (*Sawm*). No Islão, o jejum é visto como algo purificador e não penitenciador. O jejum é feito durante o mês de Ramadão (9.º mês do calendário islâmico), durante o qual, desde o nascer até ao pôr-do-sol, os crentes não podem comer, beber, fumar e ter relações biológicas (as refeições são feitas durante a noite). Apenas estão isentos do jejum as crianças que ainda não atingiram a puberdade e os alienados mentais. Todos os outros crentes têm de o cumprir. Não obstante, são admitidas exceções que, embora não efetuem o jejum durante os dias estabelecidos, depois terão que o compensar: os doentes que, depois de recuperarem, deverão fazer jejum à razão de um dia por cada dia perdido; as pessoas idosas com saúde frágil deverão oferecer, durante todo o mês, uma refeição a um muçulmano pobre; os crentes em viagem que ultrapassem as 50 milhas deverão recuperá-lo à razão de um dia por cada dia

perdido; as mulheres grávidas ou em período de amamentação terão que recuperar, mais tarde, todos os dias perdidos; as mulheres em período de menstruação (o máximo de dez dias) ou no período pós-parto (máximo de quarenta dias), depois do período referido, deverão recuperar todos os dias de jejum perdidos. Para assinalar o fim do Ramadão é realizado o *Eid al-Fitr*, ou seja, a «Festa da Ruptura».

(V) Peregrinação. Todos os crentes, desde que tenham capacidade financeira para tal, devem, pelo menos uma vez na vida, fazer a peregrinação a Meca, entre os dias 8 e 12 do 12.º mês do calendário islâmico (*Dhu al Hijjah*). Durante estes cinco dias, os crentes cumprem uma série de rituais em Meca e em localidades limítrofes (Mina, Monte Arafat e Muzdalifah). O final da peregrinação é celebrado em todo o mundo com a «Festa dos Sacríficos» (*Eid al-Adha*), no qual é sacrificado um animal, normalmente uma ovelha. Esta é a chamada «Peregrinação Maior». Mas os muçulmanos podem ainda realizar a «Peregrinação Menor» ou «Visitação» (*Al-'Umrah*) e a *Az-Ziyarah* («Visita»). A primeira consiste em dar apenas sete voltas ao Kaaba (pedra negra que se encontra no centro da Mesquita Sagrada de Meca); pode ser cumprida em qualquer época do ano e o crente pode delegar noutra pessoa, por procuração, o cumprimento deste ritual. A «Visita» consiste num costume não canónico de visitar o túmulo do Profeta, em Medina.

Uma pequena percentagem de muçulmanos, cerca de 10%, vê a *Jihad* como um sexto pilar do Islão, entendida esta como uma guerra justa contra os infiéis.

Do Fundamentalismo Islâmico

A expressão fundamentalismo surge pela primeira vez, nos E.U.A., em 1920, e a sua origem é atribuída aos cristãos protestantes anglo-saxões,

quando, nos Estados Unidos, se compilaram artigos de natureza doutrinária da pena de teólogos protestantes de nomeada que viriam

a consagrar o património sagrado insusceptível de negociação. Esta colectânea de 12 panfletos mereceu a designação de «Fundamentals» e os seus apoiantes e seguidores a de «Fundamentalists» (Lara 2017: 533).

Esta compilação de textos surgiu como uma reacção ao declínio moral e espiritual que se alastrava no seio do protestantismo.

Com efeito, o fundamentalismo (Armstrong 2009: 15):

- Apresenta-se como algo moderno, emergindo no dealbar do século XX;
- Parte das suas crenças e práticas são consideradas «fundamentos», embora tradicionais, e são comumente avaliadas pelos cientistas sociais modernos como não pertencendo ao acervo histórico-religioso dos seus fundadores;
- Do conflito entre tradição e análise histórica, o *fundamentalismo* surge como anti-Histórico, opondo-se, em princípio e em geral, à aplicação histórico-textual do criticismo religioso;
- A concordância com as práticas e princípios tradicionais, desprovidos de credibilidade racional pelos cientistas sociais modernos, está alicerçada numa autoridade tradicional;
- É, por vezes, associado ao literalismo bíblico, visto que a visão da infalibilidade das Escrituras e a ênfase na divina revelação são tidas como as únicas fontes fiáveis de conhecimento;
- Num conflito entre argumentos de autoridade e racionalidade, o fundamentalismo opta pelo lado da autoridade;
- Pode ser associado com um modernismo alicerçado na autoridade obtida através da experiência pessoal, sobretudo na religião;
- No fundamentalismo, o conceito de fé é tão forte que pode antagonizar com a razão.
- A expressão fundamentalista reporta-se a qualquer religião que resiste intencionalmente à identificação com grupos religiosos mais amplos, defendendo-se da corrupção dos valores perfilhados por grupos religiosos mais vastos que se apresentam como hostis à sua identidade.
- Os fundamentalistas sentem-se alienados nas sociedades modernas, oprimidos pela hegemonia cultural dos valores seculares. Por outro lado, consideram que são continuamente sujeitos a grandes desafios, realidade que traduz sintomas de uma crise identitária.

Assim, o apelo ao conflito é por vezes incompreendido pelos moderados que simpatizam com o secularismo moderno.

Embora, como vimos, a expressão tenha tido origem na tradição cristã, hoje em dia, quando falamos de fundamentalismo, associamo-lo ao Islão. De facto, a forma como alguns grupos/indivíduos muçulmanos defendem os princípios da fé e os aceitam como verdades fundamentais necessárias para a formação da sua integridade, bem como as ações que levam a cabo para a preservação desses princípios, permitem-nos falar de fundamentalismo islâmico. Por outro lado, muitos deles vão mesmo ao extremo de defenderem um retorno à pureza ancestral vivida no tempo do Profeta Maomé, pretendendo apagar catorze séculos de história.

Com efeito, «o fundamentalismo religioso implica sempre um regresso aos preceitos religiosos originais, aos alicerces puritânicos da fé» (Pinto 2008: 21). Por outro lado, «o fenómeno do fundamentalismo islâmico deve ser entendido enquanto regresso absoluto à Escritura como único fundamento de toda a crítica e renovação religiosa» (Etienne 1987: 167).

Na verdade, como afirmam Karm Akhtar e Ahmad Sakr (1982: 61),

o fundamentalismo islâmico envolve o esforço para fazer regressar os muçulmanos ao caminho do Islão, o que provoca uma vaga afirmativa de sentimento islâmico que penetra em todo o Mundo Islâmico, esgrimindo os princípios islâmicos fundamentais para a satisfação das necessidades e dos desafios da época contemporânea, mantendo-se aqui o ideal de regresso ao Islão sem a ocidentalização, o retorno aos princípios fundamentais, o regresso às origens, podendo-se dizer que pretende indicar uma reafirmação dos princípios da génese do Islão e um esforço para reformar a sociedade em conformidade com tais princípios.

Não obstante todas estas noções, a maioria dos intelectuais árabes admite que as expressões «fundamentalismo» e até «integrismo» são produtos ocidentais e foram usadas original e especificamente em conjunturas ocidentais.

Todavia,

o fundamentalismo islâmico parece ser tão velho como o Islão. No entanto, na sua última forma, tenta impor a versão militante do «caminho recto», o caminho escolhido pelo Profeta Maomé [...]. Muita da

influência fundamentalista provém do sucesso da Revolução Iraniana e das condições políticas e sociais que prevaleceram naquela região onde a modernização e a democracia foram atrofiadas pelas elites autocráticas (Kelly 2010: 24).

Os fundamentalistas são fiéis defensores da *Shari'a* e estão convictos da sua validade eterna e, como tal, procuram aplicá-la na sua totalidade sem quaisquer restrições. O atual movimento fundamentalista apresenta-se como uma resposta à modernização e à «intoxicação ocidental» de que alguns Estados muçulmanos têm sido alvo. Por outro lado, verifica-se que são as camadas mais jovens que se mostram mais adeptas deste movimento, procurando manter as tradições religiosas e ortodoxas dos seus antepassados.

No fundo, o fundamentalismo afigura-se como uma ideologia que se alicerça na tentativa de reconstrução da modernidade por intermédio de ideias e valores baseados na orientação divina. O objetivo é a criação de um estado islâmico onde haja uma submissão desta modernidade a um conjunto de valores e sentidos orientados para a «Restauração Divina».

Pode afirmar-se, portanto, que o principal objetivo dos fundamentalistas é implementar um sistema político dirigido pelos preceitos religiosos, sendo certo que a religião é que comanda toda a vida quotidiana dos crentes, quer pública, quer privada, e todos os setores da sociedade. E, «na sua luta pelo poder, não hesitam em usar a violência. Usam a religião como instrumento de apelo às massas, assim como reclamam a liderança legitimada da Comunidade Islâmica (Umma)» (Vatikiotis 2015: 5).

Ao abordar a temática do fundamentalismo islâmico, John Esposito (1999: 5-6) afasta-se um pouco desta tendência, ao considerar que a expressão fundamentalismo islâmico «diz tudo e, ao mesmo tempo, nada». Na verdade, todos aqueles grupos/indivíduos que defendem um retorno aos fundamentos da religião podem ser apelidados de fundamentalistas; logo, neste estrito sentido, podem ser incluídos todos os muçulmanos que aceitam o Alcorão como verdadeira e única palavra de Allah e a Sunna⁽¹⁾ como um modelo normativo para o quotidiano. Por outro lado,

(1) A *Sunna* é tudo aquilo que procede de Maomé a partir do momento em que foi encarregado da sua missão profética. Inclui todos os seus conselhos e princípios morais, as suas ações e práticas quotidianas e, por fim, os seus silêncios que tinham implícita a

o conhecimento e a percepção que o Ocidente tem do fundamentalismo estão profusamente influenciados pelo protestantismo americano, o qual, como vimos, está intimamente ligado ao surgimento do termo «fundamentalismo». Para muitos liberais cristãos, este é um termo pejorativo e depreciativo e é aplicado indiscriminadamente a todos os que advogam uma postura literalista da Bíblia e que, por isso, são considerados estáticos, retrógrados e extremistas. Como resultado disto, o fundamentalismo tem sido visto como algo relacionado com uma visão literalista dos textos sagrados e com uma vontade de retroceder ao passado. Por fim, o vocábulo fundamentalismo é normalmente equacionado com o ativismo político, o extremismo, o fanatismo, o terrorismo e o anti-americanismo. Deste modo, o autor considera que o «fundamentalismo está carregado de pressuposições cristãs e estereótipos ocidentais e implica uma ameaça monolítica que não existe» (Idem: 6).

Ao dissertarmos acerca do fundamentalismo islâmico temos que falar também do Islão político, uma vez que, como já referimos, o objetivo dos fundamentalistas é a construção de um estado islâmico, o que implica, desde logo, a ingerência da religião no plano político.

Partindo deste pressuposto, as diferentes abordagens do Islão político evidenciam a existência de duas escolas de pensamento: a escola acomodacionista e a escola confrontacionista (Pinto, 2008: 277). A primeira concebe que o movimento islâmico não constitui uma ameaça, mas antes uma resposta à incapacidade dos governos árabes de lidarem com os crescentes problemas socioeconómicos. Assim, os autores que se enquadram dentro desta escola, entre os quais podemos destacar John Esposito, James Piscatori, Shireen Hunter, Ricahrd Murphy e Graham Fuller, entre outros, defendem a inclusão dos islamistas na esfera política, desde que eles recusem o uso da violência indiscriminada. Estes teóricos

argumentam que, em vez de comprometer e impedir o exercício da democracia, a inclusão dos islamistas agilizará e aprofundará o processo democrático. Não só reforçará a posição dos islamistas moderados, como também favorecerá o diálogo entre os islamistas no seio do sistema político. Encorajará os islamistas a assumirem posições mais pragmáticas e a serem menos ortodoxos e milenaristas na definição dos

aprovação dos atos individuais que testemunhou ou que lhe foram contados. Assim, a *Sunna* é tudo o que o Profeta disse, fez ou consentiu e que se tornou lei.

seus programas políticos. A integração dos islamistas no sistema político através dos meios parlamentares legais é preferível a deixar que alcancem o poder através da violência. A integração legal, argumentam, favorece pelo menos o triunfo de todos aqueles islamistas que respeitam o processo parlamentar e as regras do estado de Direito. A questão central, para os proponentes da corrente acomodacionista, não é tanto saber se os islamistas chegarão ao poder, mas antes descortinar como é que eles o farão (Pinto 2008: 285-286).

Já a escola confrontacionista, como o próprio nome indica, tem implícito o confronto entre Islão e Ocidente. Segundo esta corrente, os governos dos países árabes ainda não têm as bases para a implementação de uma democracia plena, pelo que os governos autoritários são a melhor alternativa a uma democracia islâmica.

Entre os ideólogos desta escola encontramos Samuel Huntington – que, na sua obra *O Choque das Civilizações*, falava já da colisão do mundo islâmico com o Ocidente –, Daniel Pipes, Judith Miller e Salman Rushdie – o qual foi sentenciado à morte por um *fatwa*⁽²⁾ do Ayatollah Ruhollah Khomeini devido à publicação de *Versículos Satânicos* –, entre muitos outros. Estes autores, ao contrário dos anteriores, mostram-se contra a abertura demasiado rápida do sistema político aos partidos islâmicos, uma vez que estes colocariam em causa a democracia. Seguindo esta linha de orientação, argumentam que os islamistas são uma espécie de oportunistas cujo principal objetivo é explorar o sistema democrático para efeitos dos seus fins não democráticos (Idem: 286-297).

Ora, quando abordamos o fenómeno do fundamentalismo islâmico, é importante referir as atitudes fundamentalistas tomadas em relação ao «outro». São elas (Costa 2000: 404-405):

- **Retaliar.** Os fundamentalistas veem-se a si próprios como militantes. Por outro lado, começam por ser tradicionalistas que percecionam algum desafio ou ameaça à sua identidade social e pessoal. Se são derrotados em questões que consideram vitais,

(2) *Fatwa* é uma fonte indireta de direito islâmico. É uma opinião ou decreto interpretativo referente à doutrina ou ao direito religioso emitida e tornada pública por uma autoridade reconhecida. Na República Islâmica do Irão, por exemplo, é uma prerrogativa conferida apenas ao *Faqih* (Teólogo Jurisconsulto) e aos Grandes Ayatollahs.

logo acreditam perder tudo e, em face disso, reagem e retaliam de forma enérgica e muitas vezes inovadora.

- **Combater Por.** Quando as ameaças recrudescem, alguns fundamentalistas chegam a preferir o isolamento durante um período de tempo limitado. No entanto, essa sua atitude revela-se aparentemente passiva, já que nunca deixam de combater pela mudança. Se nada resultar, são coagidos a escolher um último recurso: pegar em armas para defender o seu território ou a integridade do seu grupo ou comunidade. Portanto, combatem pela defesa de um interesse muçulmano que está a ser ameaçado.
- **Combater Com.** Os fundamentalistas combatem com um vasto arsenal bélico. Os movimentos fundamentalistas acabam por ser assim denominados em virtude da sua opção consistir em procurar o retorno a um passado histórico que consideram glorioso, passível de servir de modelo a imitar no presente e no futuro. Acresce que também são seletivos. De facto, procuram manter à distância todos os indivíduos que não pertençam à sua seita, ao seu grupo ou à sua comunidade.
- **Combater Outrem.** O combate fundamentalista contra o inimigo a abater pode ser genérico ou específico. Essa luta, sem tréguas, progride no sentido de extirpar uma ameaça que tanto pode ser externa como interna: a primeira, oriunda do infiel, do agente de poderes sagrados antitéticos ou do modernizador; a segunda, pode provir dos moderadores, daqueles que procuram negociar com a modernidade ou dos que pretendem reestruturar o movimento.
- **Combater sob a Bandeira Divina.** É um denominador comum a todas as religiões teístas. Desfrutam de uma enorme força mobilizadora. Todos aqueles movimentos cujos militantes serão convictos de que a sua missão se alicerça num Chamamento de Deus e que uma vez cumprida, com autossacrifício, serão recompensados no Além. Assim, quando iniciam uma peleja, os fundamentalistas devem fazê-lo em nome de Allah e nunca por um motivo pessoal.

Se quisermos enunciar detalhadamente as causas que estão na origem do fenómeno do fundamentalismo islâmico, podemos considerar as seguintes (Coggiola 2007; Pinto 2008; Lara 2017):

- Uma crise de identidade do mundo árabe.
- Uma reação ao laicismo, ao reformismo e à secularização (casos típicos do Irão, da Turquia e da Argélia). Com efeito, o movimento de secularização do mundo muçulmano evidenciou-se no decénio de 20 do século transacto. A Turquia independente de Mustafa Kemal (Atatürk) cortou o cordão umbilical do mundo muçulmano, ao suprimir, em 1924, o Califado. Com a laicização do país, Atatürk tentou combater a influência cultural e religiosa do Islão sobre a população, dando início a um programa forçado de ocidentalização. Por outro lado, durante a Dinastia Pahlavi (1925-1979), também o Irão, com os dois Pahlavis, conheceu algumas tentativas de modernização, as quais acabariam goradas com o triunfo da Revolução Islâmica, em 1979.
- Uma reação etnocêntrica e xenófoba (entendendo-se a xenofobia do ponto de vista cultural), ou seja, uma reação xenófoba contra qualquer modelo estrangeiro apresentado.
- A divisão do Império Otomano em diferentes Estados independentes fez surgir neles os nacionalismos e as ideologias transnacionais, tais como o pan-arabismo que, com Nasser, conseguiu atrair inúmeros simpatizantes em diversos países. Com efeito, o pan-arabismo projetou-se internacionalmente, fazendo parte de um movimento maior, o dos países não alinhados, organizado na Conferência de Bandung, que procuravam uma «via alternativa» entre os sistemas capitalista e comunista. O objetivo era a procura de uma identidade árabe, perseguindo um objetivo maior que seria o Estado Árabe único, o qual integraria povos detentores da mesma tradição, cultura e língua.
- O sentimento de humilhação pela subordinação militar, económica e social do mundo árabe em relação às grandes potências. Os muçulmanos consideram-se vítimas das circunstâncias históricas

e de forças conspirativas justificadas pelo ódio confessional. Este processo de «vitimização» encetou-se com as Cruzadas, passou pela Reconquista, pelo Sistema de Mandatos, depois, pelo Sistema de Colónias e acabou por se agravar nos nossos dias.

- Uma repulsa simultânea pelo colonialismo, neocolonialismo e pelo socialismo marxista.
- Uma crise económica e social provocada pelo êxodo rural e pela urbanização explosiva. De facto, a fuga dos meios rurais e a urbanização desenfreada criaram bolsas de pobreza urbana e conduziram à rutura das infraestruturas e dos serviços urbanos. Os habitantes das zonas rurais que chegam às cidades mantêm as suas tradições culturais e religiosas, mas sofrem de um certo sentimento de alienação quanto à sociedade que os rodeia. Assim, o Islão parece ser a única referência válida num ambiente que se lhes afigura hostil. Deste modo, apresentam-se como um importante manancial de apoio aos movimentos fundamentalistas.

Por outro lado, o fundamentalismo islâmico apresenta-nos um conjunto de características essenciais que lhe são intrínsecos (Silva 2016: 62-63): em primeiro lugar, o *totalitarismo*, já que abrange e regula todos os aspetos da vida social pública e privada; por outro lado, em qualquer das suas formulações, tem uma *visão literalista da Shari'a*, uma vez que os preceitos dispositivos do Alcorão devem ser aplicados rigorosamente, especialmente os que proíbem determinadas coisas, tais como o álcool, o jogo ou a mistura de sexos. Além disto, o fundamentalismo islâmico baseia-se em vulgatas da religião islâmica e não numa totalidade importante. Por último, é algo *coercivo e repressivo*, ou seja, não é uma forma alternativa, mas sim imposta e carrega consigo uma visão repressiva.

Em síntese, podemos afirmar que o fundamentalismo é a defesa daquilo que se apresenta como fundamental, ou seja, fundamental na defesa ortodoxa de um princípio (de fé) que se acha superior. É, portanto, a defesa dos fundamentos da fé em detrimento dos de outras crenças, porque se acredita que aqueles são superiores a estes. Neste particular, os fundamentalistas islâmicos procuram fazer regressar o mundo muçulmano à pureza que se vivia no tempo do Profeta Maomé, devido às

mudanças quotidianas que parecem ameaçar a continuidade das suas tradições.

O Fundamentalismo Islâmico no contexto político nacional e internacional

Em algumas partes do mundo, o fundamentalismo religioso tem sido o meio para a progressiva mudança social, para a melhoria do bem-estar social dos membros mais pobres da sociedade e para o incremento da participação política por parte das massas. Noutras partes, serviu para mobilizar o apoio popular para causas conservadoras e para os esforços feitos no sentido de circunscrever ou abolir os direitos de certos elementos da comunidade política (Ferdows & Weber 2012: 179).

O facto mais importante relativamente ao Islão é que não existe distinção entre as esferas secular e religiosa. O próprio Profeta Maomé estabeleceu em Medina um corpo governativo de regras e leis. Por causa disso, o fundamentalismo islâmico permaneceu sempre como uma força política latente; e um aspecto comum da missão dos movimentos islâmicos tem sido a sua ênfase no Islão, não apenas nos seus rituais e crenças, mas também no Islão como um movimento moral e social no sentido de estabelecer uma ordem islâmica (Idem: 181).

Ora, determinar ao certo o que está na origem do fundamentalismo islâmico afigura ser uma tarefa difícil. Contudo, talvez se possa apresentar como um dos principais motivos do seu surgimento o facto de os protótipos de sistemas políticos que o Ocidente tentou implementar no mundo muçulmano terem fracassado. Aliado a isto está o facto de os próprios países muçulmanos terem procurado uma alternativa para esses sistemas, mas que também fracassou por falta de alicerces sólidos para que a mesma resultasse. Assim, alguns movimentos pareceram ter encontrado a solução para os seus problemas na fé. E é a defesa – por vezes violenta – desta fé que nos permite falar de fundamentalismo islâmico.

Podemos concluir, portanto, que a maior parte das causas que levam ao surgimento do fundamentalismo islâmico estão relacionadas com o insucesso das seculares ideologias ocidentais para resolver os problemas sociais, políticos e económicos das sociedades muçulmanas. Na verdade, o fundamentalismo apresenta-se como uma fórmula nova que constitui uma ideologia de ressentimento contra o laicismo, a ocidentalização, a secularização, o atraso, a corrupção e a injustiça e

ganhou vida com a queda da chamada «cortina de ferro» e o ocaso da «Guerra Fria». É uma reação contra todos os modelos alternativos que haviam sido experimentados no mundo árabe e islâmico. É, no fundo, uma reação ao modelo capitalista (democrático e liberal), ao modelo de desenvolvimento não-capitalista (de cariz marxista) e ao modelo terceiro-mundista (Lara 1997, 2014, 2017), denominado terceira via; um modelo independente dos modelos anteriores, gerado no próprio mundo muçulmano como resposta àqueles, mas que acabaria também por fracassar. Com o fracasso deste último modelo, verifica-se um regresso às origens, ou seja, um retorno aos fundamentos da fé – é o surgimento do moderno fundamentalismo islâmico.

Na verdade,

todos os movimentos islâmicos procuram uma reforma compreensiva, isto é, procuram mudar todos os aspetos da vida, fazendo da fé o ponto central. Consideram que o que é preciso não são novas interpretações de velhos princípios, mas antes uma estrita adesão àquilo que foi revelado como sendo o verdadeiro caminho (Ferdows & Weber 2012: 181).

Por outro lado, o fundamentalismo islâmico apresenta-se como um fenómeno dinâmico, não estático, ou seja, é algo que se desenvolve no seio de uma cultura de mudança, adapta-se à conjuntura que o envolve e tem sempre que interagir com outrem. Quer participar, ativamente, na vida nacional e internacional dos Estados.

Com efeito, o fundamentalismo tem que ser definido em termos do «outro» com o qual se relaciona dialeticamente. Este «outro», que enfrenta a oposição dos fundamentalistas é, na generalidade dos casos, o representante do imperialismo estrangeiro. Temos como exemplo paradigmático desta realidade a República Islâmica do Irão.

Ora, o despontar desta nova vaga fundamentalista está intimamente ligado aos padrões de desenvolvimento socioeconómicos das sociedades muçulmanas e às consequências culturais e políticas desse desenvolvimento, tais como a polarização cultural e a destruição do tecido socio-político, o que acabou por afetar o equilíbrio de poder entre os vários sectores da sociedade (Pinto 2008: 29).

As ameaças à identidade étnica e à integridade sociopolítica das sociedades muçulmanas por parte do *Dar al-Harb* – ou seja, o mundo da guerra, o mundo não-muçulmano – têm levado os fundamentalistas a

exortar as populações no sentido da restauração dos valores tradicionais e culturais, a qual funcionará como um mecanismo de defesa contra a ameaça externa. Estes fundamentalistas já não se consideram elementos dominados pelos efeitos devastadores da vida secular; pelo contrário, veem-se a si próprios como elementos capazes de retaliar e de lutar pela defesa e salvaguarda dos seus ideais. Por outro lado, a realidade tem mostrado que são as camadas jovens as mais permeáveis a estas atitudes fundamentalistas, bem como as baixas classes médias e as classes baixas que configuram as principais fontes de recrutamento para os movimentos fundamentalistas.

Ora, se o processo de secularização e de ocidentalização tivesse levado aos países muçulmanos um poder renovado e a prosperidade que os seus ideólogos prometeram, talvez a fé do mundo muçulmano no futuro tivesse sido melhor ao longo do século XX. Contudo, como já referimos, isso não aconteceu. Este processo não trouxe democracia, nem direitos humanos, nem sequer uma melhor ou uma maior distribuição da riqueza. Pelo contrário: «o programa de ocidentalização resultou em governos seculares ditatoriais e opressivos e numa riqueza distribuída apenas por uma pequena elite. Pior; tem corroído a cultura e a tradição muçulmanas» (Davidson 2013: 11).

No Islão moderno, como afirma Paul Grieve (2014: 307-308),

o fundamentalismo é uma reação contra o compromisso estabelecido com a sociedade secular moderna, bem como uma expressão do desejo de manter ou redescobrir os valores essenciais da fé. Desde o primeiro cisma, aquando da sucessão de Maomé, até à submissão do Dar al-Islam (mundo do Islão) ao Ocidente materialista no século XX, os muçulmanos têm sido sujeitos à divisão, ao descrédito, ao imperialismo, ao colonialismo, à tirania, à corrupção e, mais recentemente, à reocupação, tanto económica como militar. O fundamentalismo islâmico parece querer afastar esta história desfeada e restabelecer a submissão à palavra de Deus, seguindo os princípios mais puros recônditos no Alcorão.

No fundo, o fundamentalismo islâmico apresenta-se como um arquétipo político e não apenas como uma simples visão integrista da religião. Os fundamentalistas souberam transformar a lei islâmica num programa sistemático de ideais políticos e converteram-na numa verdadeira Constituição ideológica do século XX.

Com efeito, os fundamentalistas consideram que o mundo muçulmano vive num estado de desordem que conduziu a uma decadência política e moral. Este facto permitiu a ingerência do Ocidente, o qual o «contaminou» com valores seculares e comportamentos baseados nos conceitos de materialismo político e de nacionalismo. Consequentemente, assistiu-se a uma fragmentação da comunidade islâmica através da imposição de fronteiras nacionais e da ocidentalização da classe alta alienada dos seus valores culturais islâmicos, o que, do ponto de vista dos novos movimentos fundamentalistas, fez despontar um novo período de *jahiliyya* (ignorância). Por outro lado, no sentido de combater esta decadência, os fundamentalistas consideram que o mundo muçulmano deverá ser reislamizado. Esta situação implica a reintrodução da *Shari'a*, enquanto se expurgam os aspetos negativos das influências política e cultural do Ocidente. Por fim, na ótica destes fundamentalistas, a única forma de reislamizar a sociedade será repolitizar o Islão. Isto é, segundo a sua perspetiva, o Islão começou por ser uma religião que pregava a rejeição de falsos Deuses e de práticas corruptas; o Ocidente e o processo de ocidentalização representam precisamente estes males. Esta situação será combatida se se repolitizar o Islão, tomando como exemplo a prática do próprio Profeta Maomé enquanto governador, juiz e Chefe de Estado, na Cidade Santa de Medina (Davidson 2013: 12-13).

Desta forma, o fundamentalismo islâmico procura participar ativamente na vida política nacional e internacional, apresentando-se como uma alternativa necessária à situação política atual dos Estados muçulmanos. Ameaçados pelas mudanças do mundo contemporâneo que intimidam a continuidade da tradição, os fundamentalistas procuram concretizar uma revisão radical do passado e procuram participar ativamente na vida política nacional e internacional.

Notas Finais

Tendo o fundamentalismo as suas raízes na religião, ele é muitas vezes usado pelos ativistas radicais como arma de ameaça ao Ocidente.

De facto, a religião é um importante veículo de condução de massas. Muitas vezes, é por intermédio da fé que se conseguem movimentar as populações rumo a determinado objetivo, daí a sua importância

para as relações internacionais. Consequentemente, e uma vez que em determinados países as esferas religiosa e política formam um todo, o Estado não se pode separar da religião, visto que ela condiciona o poder. Deste modo, assistimos a uma verdadeira instrumentalização da religião por parte de alguns movimentos no sentido de conseguir alcançar os seus objetivos. Com base nos fundamentos da religião, esses movimentos procuram edificar um Estado que vele pelo respeito pela religião, enfatizando os tempos áureos vividos na era de Maomé, tal como preconizavam Hassan al-Banna e Sayyid Qutb, no Egito, e como conseguiu o Ayatollah Ruhollah Khomeini, no Irão.

Neste caso particular, aproximam-se do salafismo⁽³⁾, ao apelarem também a um conceito básico do Islão: os muçulmanos deverão seguir o que advém de Maomé e dos Seus Companheiros (*al-salaf al-salih*).

O resultado desta ação é o característico puritanismo/integrismo relativamente às práticas religiosas e à moral pública que ainda são defendidos por estes movimentos, os quais procuram participar ativamente na vida política dos respetivos países.

Mais uma vez, está aqui patente a característica singular do mundo árabe-muçulmano – a religião é um fundamento irrefutável em todos os discursos políticos, uma vez que as duas esferas (política/secular e religiosa) interagem continuamente e encontram-se dependentes uma da outra. Desta forma, a religião acaba por servir para que os movimentos fundamentalistas a usem como utensílio moldável aos seus interesses e

(3) O salafismo é um movimento reformista muçulmano que surgiu no Egito nos finais do século XIX. O objetivo do salafismo era reformar a doutrina islâmica para a adaptar aos novos tempos. É o produto do intenso contacto que começa a produzir-se entre o mundo islâmico e o ocidental desde meados do século XIX. A ideia central do salafismo é a de que o Islão era perfeito e completo durante os tempos do Profeta Maomé e dos Seus Companheiros. Durante esse período, esse era o verdadeiro Islão. A sua maneira de viver o Islão assemelha-se à religião vivida durante aquele período. Por outro lado, pretende encontrar uma via de modernização especificamente islâmica. Tanto enfrenta as doutrinas que estabelecem uma identificação entre modernização e ocidentalização, como as de cariz tradicionalista que rejeitam a modernidade procedente do Ocidente como algo intrinsecamente destruidor do que é verdadeiramente islâmico. A expressão «salafistas», que remete para os primeiros muçulmanos, indicia a sua vontade de encontrar os elementos para a reforma do Islão enquadrada na doutrina original da fé, rejeitando, em maior ou menor grau, a tradição islâmica subsequente. Neste caso particular, o salafismo pode ser apontado como o precursor dos movimentos posteriores denominados de islamistas, embora estes tenham um carácter mais especificamente político e tenham evoluído para posições mais radicais, que se afastam do próprio salafismo.

objetivos de cada momento. Contudo, Islão e fundamentalismo islâmico não devem ser confundidos.

Não podemos, no entanto, olvidar o impacto que a mensagem dos fundamentalistas tem na sociedade civil. A grande aquiescência de algumas populações a uma visão mais integrista do Islão prende-se também com a sua mensagem simples, que tocou no íntimo dos efetivos demográficos mais pobres e rurais de alguns países muçulmanos, que encontraram na fé uma resposta e um refúgio para os seus problemas do quotidiano. Através da sua crença, conseguiram a força necessária para enfrentar a dura realidade em que vivem. Com efeito, quando a busca de soluções para os problemas socioeconómicos com os quais se confrontam na vida terrena não surte qualquer efeito, mobilizam a sua atenção para o Além, procurando o seu conforto na fé em Allah. Não obstante, não nos parece que o regresso aos fundamentos da religião coloque em causa o equilíbrio da sociedade internacional atual. O que realmente constitui um perigo para tal equilíbrio são as ações de alguns movimentos que usam a religião para alcançarem os seus objetivos políticos. Estes movimentos mostraram que o fundamentalismo islâmico surgiu como reação à ameaça das culturas exteriores de mudança e que foi ganhando terreno devido a uma crise de representação política no mundo muçulmano contemporâneo. E, neste caso, talvez a melhor maneira de conter o fundamentalismo islâmico, enquanto forma de participação política, se encontre nas mãos dos muçulmanos mais moderados. Todavia, estes deverão agir em seu nome pessoal, para contrariar o facto de o fundamentalismo, embora sendo um fenómeno politicamente ativo, se alimentar da passividade individual. De facto, à passividade dever-se-á opor a atividade.

Devido à ação violenta de alguns movimentos fundamentalistas, e em virtude do impacto dos atentados de 11 de setembro nos E.U.A., fundamentalismo e terrorismo são confundidos. Contudo, tal conceção está errada. Para haver terrorismo, é necessário que haja violência, ilegalidade, clandestinidade, até porque o terrorismo é uma forma de subversão. Ora, se as populações aderem voluntariamente ao fundamentalismo, devido à sua mensagem simples e por assim estarem mais perto de Allah, não se pode, de maneira alguma, afirmar que fundamentalismo e terrorismo sejam sinónimos.

O debate sobre o fundamentalismo islâmico está agora mais aceso devido às revoltas que têm assolado o Médio Oriente e o Norte de Áfri-

ca. O fantasma de uma nova ascensão do fundamentalismo islâmico ao poder nestas regiões tem assustado o Ocidente, que, do ponto de vista económico, depende (em muito) destas duas áreas. Por outro lado, existe uma grande incerteza relativamente aos regimes que se seguirão àqueles que caíram: novas ditaduras mascaradas de democracias e conduzidas de forma *soft*, ou novas democracias efetivas, moldadas aos valores sociais, culturais e religiosos da região?

Quanto ao futuro, é difícil fazer previsões e afirmar com certeza como vai ser. Mas, como dizia Victor Hugo, o futuro tem muitos nomes. Para os incapazes é o inalcançável, para os medrosos é o desconhecido, para os valentes é a oportunidade. E esta parece ser a oportunidade de mudança para aqueles que ousaram desobedecer à ordem estabelecida.

Referências Bibliográficas:

- Akhtar, Karm B. & Sakr, Ahmad H. (1982). *Islamic Fundamentalism*. Iowa: Igram Press.
- Armstrong, Karen (2009). *Em Nome de Deus: O Fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Coggiola, Osvaldo (2007). *Islão Histórico e Islamismo Político*. São Paulo: Instituto da Cultura Árabe.
- Costa, Helder Santos (2000). *Shiismo Iraniano: Uma Abordagem Histórico-Sociológica*. Lisboa: ISCSP.
- Davidson, Lawrence (2013). *Islamic Fundamentalism, An Introduction* (3rd Edition). Westport (Connecticut): Greenwood Press.
- Esposito, John (1999). *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (3rd edition). New York: Oxford University Press.
- Etienne, Bruno (1987). *L'Islamisme Radical*. Paris: Hachette.
- Ferdows, Adele & Weber, Paul (2012). «Fundamentalism», in Hawkesworth, Mary & Kogan, Maurice – *Encyclopedia of Government and Politics*, vol. 1. London: Routledge, 179-192.
- Grieve, Paul (2014). *A Brief Guide to Islam*. New York: Carroll & Graf Publishers.
- Kelly, Robert J. (2010). «Armed Prophets and Extremists: Islamic Fundamentalism», in Kushner, Harvey W. – *The Future of Terrorism: Violence in the New Millennium* (3rd Edition). Thousand Oaks: Sage, 21-32.

- Lara, António de Sousa (2017). *Ciência Política: Estudo da Ordem e da Subversão*. Lisboa: ISCSP.
- « – » (2014). *Colonização Moderna, Descolonização e Dependência*. Lisboa: ISCSP.
- « – » (1997). *Fundamentalismo: Ideologia Contemporânea*. Lisboa: Universidade Moderna.
- Pinto, Maria do Céu de Pinho Ferreira (2008). *«Infiéis na Terra do Islão»: Os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão* (2.^a edição). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kelly, Robert J. (2010). «Armed Prophets and Extremists: Islamic Fundamentalism», in Kushner, Harvey W. – *The Future of Terrorism: Violence in the New Millennium* (3rd Edition). Thousand Oaks: Sage, 21-32.
- Silva, Teresa de Almeida e (2014). «Islão», in Mendes, Nuno Canas e Coutinho, Francisco Pereira (coordenadores), *Enciclopédia das Relações Internacionais*. Lisboa: D. Quixote, 275-277.
- Silva, Teresa de Almeida e (2016). *Islão e Fundamentalismo Islâmico: Das Origens ao Século XXI* (2.^a Edição). Lisboa: Pactor.
- Vatikiotis, P. J. (2015). *The Middle East: From the End of Empire to the End of Cold War*. London: Routledge.

RECENSÕES CRÍTICAS

Carlos Quevedo, *E Deus Criou o Mundo*, Lisboa, Desassossego, 2017, 208 p.
ISBN: 9789897730535

Trata-se de «uma obra que aborda três das religiões historicamente mais representativas: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islão». É, no entanto, mais do que isso. As três religiões monoteístas são tratadas comparativamente e apenas em aspetos que o autor, Carlos Quevedo, escolheu. Arriscamos dizer, os temas de maior interesse para uma sociedade que se deseja aberta e plural.

E Deus Criou o Mundo é uma obra perfeitamente reveladora da importância do tema «Religiões e Culturas», que inspira o presente volume da *Revista de História das Ideias*: a cultura, sendo obrigatoriamente histórica, abarca em si matrizes religiosas, quer isso seja fácil de perceber no modo de vida, quer não. A obra em apreço organiza-se em três partes: i) «As religiões e o mundo», dedicada aos nascimentos, às mudanças, aos desaparecimentos no interior de uma religião, fruto de assimilação, mas também de resistências; ii) «Ser religioso», onde se explora o que é ser judeu, ser cristão e ser muçulmano (note-se que as orientações religiosas estudadas pelo autor são, no seio do judaísmo, o judaísmo ortodoxo; no seio do cristianismo, o catolicismo; e, no seio do islão, o sunismo); iii) «A vida dos crentes», que se foca na família (casamento e divórcio), no casamento inter-religioso, na condição da mulher, na morte e, por último, na teorização do fim do mundo (sobre cada um dos temas enumerados, apresenta-se a visão de cada religião).

Esta separação não é, porém, impeditiva de o autor especificar algumas comparações, fruto de uma pesquisa documentada na bibliografia (apropria-

da e sucinta) que remata a obra. Carlos Quevedo estudou Sociologia e Teoria da Literatura em Paris e é atualmente jornalista na Antena 1, sendo o produtor do programa da mesma estação intitulado «E Deus Criou o Mundo», onde se promove o diálogo inter-religioso. Ora, foi a partir deste percurso que concretizou em livro muitos dos diálogos ali mantidos, beneficiando também dos contributos de Isaac Assor (judeu), de Pedro Gil (cristão) e de Khalid Jamal (muçulmano).

As dúvidas surgem quando se trata de perceber a qualificação destas religiões como as «mais representativas». O budismo, por exemplo, tem um elevado número de crentes e uma forte representação na geografia mundial, tal como sucede com duas das religiões tratadas no livro – o cristianismo e o islão; já o mesmo não acontece, porém, com o judaísmo, uma religião em que tanto a distribuição geográfica como o número de fiéis são significativamente mais restritos. Não encontramos uma explicação convincente por parte do autor para aquela classificação e, na nossa opinião, a «representatividade» não será a caracterização mais certa para relacionar judaísmo, cristianismo e islão. Em vez disso, o episódio da fé monoteísta, quando Deus pede a Abraão que sacrifique o filho Isaac (Ismael para os muçulmanos), deverá ser tomado como verdadeiramente fundador da identidade desta tríade de religiões e como um aspeto primário para perceber a sua essência profunda. As três são abraâmicas, na medida em que o judaísmo adotou este episódio tornando-se fiel observante da Lei, o cristianismo vê-o como modelo de fidelidade e o islão encara-o como testemunho de submissão absoluta a Deus. Por isso mesmo, «as comunidades confessionais devem saber que as crenças religiosas não vivem em mundos paralelos» (id.: 22).

O autor começa em «As religiões e o mundo», a parte inicial e menos desenvolvida do seu livro, por apontar o desconhecimento em que vivem os crentes de uma religião em relação às outras. E, acrescentamos nós, de uma forma geral, há também um desconhecimento do crente em relação à sua própria religião. Ao adotar a designação «religiosos» como sinónimo de crentes, o autor não considera que todos nós temos religiosidade, nada mais do que a dinâmica que impele o ser humano a questionar o sentido último das coisas, como Anselmo Borges reiteradamente afirma. Se Carlos Quevedo, na Introdução, informa que «as [...] [suas] opiniões estão [...] refletidas [na obra]» (id.: 17) e, mais adiante, afirma que «não é um livro de história das religiões» (id.: 42), é precisamente nesta primeira parte da obra que o autor aduz, ainda assim, alguma informação de natureza histórica (não isenta, é certo, de opinião pessoal).

«Seja como for, [...] temos Deus e deuses, todos criados por diferentes povos e adorados segundo as tradições locais» (id.: 39). Consideramos esta frase a chave para apreender o sentido da obra e, ainda, a história das religiões. Ela alude ao facto de Deus ser uma criação dos povos e, por conseguinte, existir enquanto criação humana, consonante com a diferente história dos Homens. É, então, em «Ser religioso», a segunda parte, que o autor se centra naquilo que considera essencial para conseguir realçar o objetivo do livro: «perceber se a revelação do mesmo Deus às religiões abraâmicas reforça os laços de parentesco ou impossibilita a conversa» (id.: 48). Por ordem cronológica do seu aparecimento, estas religiões são abordadas no que diz respeito aos seus textos sagrados, às regras alimentares, à autoridade religiosa e aos seus ritos. É de notar uma inexactidão de Carlos Quevedo, ao referir-se à génese do islão: «Maomé escreve o Alcorão ditado por Deus» (id.: 25). Todavia, os muçulmanos creem que o Alcorão é o conjunto das palavras do próprio Deus; efetivamente, só com o terceiro califa é que o Alcorão começou a ser registado num único livro. Julgamos ainda que é de salientar o apelo do autor ao conhecimento do islão, o que aliás não faz, pelo menos de uma forma expressa, em relação às outras duas religiões.

Ousaríamos dizer que, enquanto o judaísmo é a religião do Livro por excelência, o cristianismo originou uma proximidade incomparável do Homem com Deus e o islão tem no Alcorão a condição divina que se pode equiparar à de Jesus no cristianismo. A última parte da obra parece-nos verdadeiramente interessante, por tais características aqui se exprimirem e por suscitar abundante reflexão ao leitor. Entre as questões tratadas em «A vida dos crentes», pensamos que a mais controversa é a do casamento inter-religioso, na medida em que cada um dos membros do casal, como bem refere o autor, tem de deixar de ser «inter». Por outro lado, visto que o último título – «O fim do mundo» – ainda aborda, no seu início, a questão da morte, faria mais sentido terminá-la anteriormente e assumi-la como uma temática separada de «O fim do mundo»; este não implica necessariamente a catástrofe provocada pela morte. É importante percebermos que seiscentos anos separam cristianismo e islão, pelo que as realidades a que hoje assistimos nas sociedades de matriz judaico-cristã não podem ser comparáveis às que professam uma fé que não percorreu ainda todo esse tempo. Nas sociedades afetadas pelo facto islâmico, o controlo existe «sem justificação religiosa nem prova de fé nenhuma» (id.: 160), como realça o autor; é, portanto, produto de uma historicidade, seja ela qual for.

Havendo vários desafios do fenómeno religioso ao mundo contemporâneo, os quais Carlos Quevedo aponta na sua conclusão, a violação da liberdade religiosa é um deles, quer esta passe pela discriminação, quer pela perseguição. Embora se refira ao terrorismo, também ele contra minorias religiosas, podemos conhecer amplamente as várias formas de violação através da Fundação AIS, com a publicação bianual de um *Relatório da Liberdade Religiosa no Mundo*. A obra remata com uma frase tão simples quanto inquietante: «O ganho é ficarmos a conhecer a humanidade» (id.: 201). Um meio para o conseguir, apontado pelo autor, é a promoção do diálogo inter-religioso.

Olhar para uma ou para outra religião, atualmente, ou incentivar o diálogo é limitativo para o ganho referido: consegue-se observando a construção de uma religião na *longue durée* e, mais relevante ainda, adotando uma perspetiva comparativa. Esta fornece-nos o autor, o que é, por si só, um aspeto positivo a colher nesta sua obra. Assim, e como dizia a historiadora Linda Colley para a história imperial britânica, os historiadores devem ser sensíveis às múltiplas conexões. É imperativo que o diálogo deixe de ser um mero princípio que lembra um dos direitos fundamentais, o da igualdade, teoricamente definido mas impraticável. Para além da promoção do conhecimento científico no campo dos estudos da religião, as interações entre a dinâmica social e a dinâmica religiosa apresentadas são deveras úteis à sociedade secularizada. Parece-nos que o trabalho de Carlos Quevedo, *E Deus Criou o Mundo*, amplia este rumo.

SOFIA CARDETS BEATO

sbeato@hotmail.com

Licenciada em História, FLUC

Mestranda em História e Cultura das Religiões, FLUL

Orcid: 0000-0002-8502-919X

https://doi.org/10.14195/2183-8925_36_15

Miguel Gomes Martins, *1147, a conquista de Lisboa na rota da Segunda Cruzada*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2017, 386 p. ISBN: 978-989-626-840-4.

Miguel Gomes Martins tem orientado a sua linha de investigação para duas vertentes: a História Militar Medieval e os Estudos Oisiponenses,

conjugando-os sempre que possível. A sua profícua produção literária reflete isso mesmo, com a publicação de inúmeros artigos e monografias sobre estas temáticas. Podemos então destacar as obras *A arte da guerra em Portugal (1245 a 1367)*, publicada em 2014, e *Guerreiros de Pedra*, publicada em 2016, de entre um conjunto de títulos que poderíamos considerar.

As fontes constituem a ferramenta mais importante que o historiador tem à sua disposição, podendo ser interpretadas e revisitadas em diferentes épocas e analisadas sob diversos prismas. Logo na introdução (p. 18), refere-se que, embora se conheça um grande número de fontes (portuguesas e estrangeiras) onde se menciona a conquista de Lisboa, torna-se necessário abordá-las com um novo questionário e, com o auxílio de novos dados historiográficos, procurar enquadrar esta ação militar num contexto mais global. De entre as fontes mais importantes aqui mencionadas, destacam-se o *De Expugnatione Lyxbonensi*, uma carta enviada ao clérigo inglês Osberto de Bawdsey por um autor (possivelmente um religioso da mesma nacionalidade) que assina com a inicial «R.»; a denominada «Carta de Lisboa», um documento do qual se conhecem três versões, enviadas pelos cruzados germânicos Winaudo, Arnulfo e Duodequino aos respetivos prelados; e, por último, a «Notícia da Fundação do Mosteiro de S. Vicente de Lisboa», redigida em época posterior aos acontecimentos, mas que conta com os depoimentos de um clérigo (Otão?) e de Fernão Peres *Cativo*, personagens que testemunharam os acontecimentos.

A obra organiza-se em catorze capítulos, parecendo-nos correta a decisão do autor de aproximar o seu ângulo de observação à medida que os acontecimentos se vão desenrolando, uma vez que os quatro primeiros capítulos fazem o enquadramento geográfico e político da época, ultrapassando o isolamento a que o cerco de Lisboa foi votado por alguns estudos mais ou menos recentes. Nesse sentido, no primeiro capítulo, deambulamos pela história dos reinos de Inglaterra e de França, assistindo aos eventos que tiveram lugar após a Batalha de Hastings (1066) e às tensões criadas pela posse, por parte dos monarcas ingleses, da província da Normandia (p. 24-29); em seguida, passamos rapidamente pelo Sacro Império Romano-Germânico, fértil em atritos jurisdicionais com a Santa Sé (p. 29-32 e 36-38). Também o reino normando da Sicília merece atenção (p. 32-35), um importante pólo multicultural no centro do Mediterrâneo, bem como as tentativas de um dos seus monarcas, Robert Guiscard, para conquistar territórios para oriente, onde o Império Bizantino continuava a constituir uma referência política e militar (p. 38-42). Por fim, somos convidados a lançar um olhar sobre o

mundo muçulmano, mais concretamente sobre o Médio Oriente e o Norte de África (p. 42-49).

Os dois capítulos seguintes abordam a evolução política da Península Ibérica, desde a conquista muçulmana até meados do século XII. A fragmentação dos reinos cristãos peninsulares após a morte de Afonso III, em 920, e a sua reunificação sob a égide de Fernando I, o Magno (1037-1065), é um assunto que merece particular atenção no capítulo 2, bem como as tentativas de D. Teresa, filha de Afonso VI, para conseguir alguma autonomia para o seu território, que se estendia, em traços gerais, desde o Sul da Galiza até ao Rio Mondego. Será o seu filho, D. Afonso Henriques, quem começará a traçar os destinos político-militares do condado a partir de 1128 (capítulo 3), sofrendo alguns reveses a Norte mas movimentando-se com elevada inteligência tática a Sul, onde consegue importantes ganhos territoriais junto ao Mondego. Importa realçar que estes três capítulos de contextualização estão escritos de forma clara e sintética, bem apoiados por referências bibliográficas sólidas e em cartografia de qualidade, que só enriquecem a experiência do leitor. Em nossa opinião, estes três capítulos – quase cem páginas – podiam ser um pouco menos desenvolvidos, dando-se maior relevância ao capítulo 3. Contudo, isto em nada belisca o trabalho aqui apresentado, até porque a sua redação terá certamente implicado uma aturada pesquisa bibliográfica.

Em finais de 1144, o governador de Mossul conquista a cidade de Edessa, após uma dominação cristã de quase cinquenta anos (capítulo 4). A notícia da perda desta importante praça não deve ter demorado a atingir o coração da Europa, vindo a suscitar uma reação firme do papa Eugénio III (se bem que um pouco tímida, no início). Como grande impulsionador da Segunda Cruzada, surgem as figuras de Bernardo de Claraval (que viria a influenciar a participação de Luís VII de França), Conrado III Hohenstaufen e Amadeu III de Sabóia, cujos contingentes alcançaram a Terra Santa por via terrestre. Paralelamente, seguiu uma frota (composta por germânicos, flamengos e ingleses) que, tendo partido de Dartmouth com cerca de 10 000 homens (uma cifra proposta por Matthew Bennett e que vai de encontro às ideias do autor: p. 120), deveria atingir o Levante depois de aportar no Porto e em Lisboa.

A questão da intencionalidade do apoio cruzado é fulcral para o entendimento desta ação militar. Este ponto, abordado logo no início do capítulo 5 (p. 130), merece uma posição clara por parte de Miguel Gomes Martins, levando-o a afirmar que «tudo leva a crer que a colaboração entre portugueses e cruzados não foi, como defenderam, entre outros, Miguel de Oliveira e, mais recentemente, Alan J. Forey e Kelly DeVries, o resultado

de uma situação fortuita ou da capacidade de persuasão do bispo do Porto, mas sim um plano premeditado e traçado até com alguma antecedência».

O capítulo 6, que aborda a Lisboa muçulmana (p. 143-166), tem bastante interesse – até porque cruza os dados historiográficos com os dados arqueológicos –, mas a parte central da obra, integrada nos capítulos 7 a 11, diz respeito, como não podia deixar de ser, às particularidades do cerco. Primeiramente, aborda o itinerário da hoste portuguesa e avança uma proposta de trajeto (p. 167-168), notando-se aqui a falta de um mapa que o ilustre. Mais à frente, na página 206, trata de uma questão importante na historiografia militar contemporânea, relacionada com a logística e os abastecimentos, sendo referidos os contributos de Bernard Bachrach e Francisco García Fitz nesta matéria. Também se nos afigura como importante o modo como é analisado o episódio de Martim Moniz (p. 199) e a lenda da batalha campal nos arredores de Sacavém (p. 210), acontecimentos que, embora careçam de elementos que comprovem em absoluto a sua veracidade, não deixam de ser utilizados como realidades ilustrativas das várias fases do cerco, com algum fundo de verdade. O olhar do autor centra-se ainda na construção das máquinas de cerco (p. 216), particularmente na obtenção de madeira que, segundo Miguel Gomes Martins, terá sido trazida dos arredores de Santarém ou de Sintra, uma vez que a cobertura vegetal em redor da cidade era constituída por árvores de pequeno porte; mais problemática será a fundamentação da utilização de pontes sambuca (p. 219), não obstante seja conhecido o seu emprego durante a Segunda Guerra Púnica. Neste caso, talvez a proposta de Kelly DeVries – torres de assalto dotadas de pontes levadiças e instaladas nos navios – seja mais aliciante, até porque esse autor menciona a sua utilização no cerco de Acre, em 1189.

Sem nos determos na descrição da tomada da cidade, deixando esses pormenores (alguns deles muito vívidos) para o leitor, importa realçar não só a utilização crítica das fontes por parte do autor, mas também o levantar de hipóteses muito pertinentes e devidamente fundamentadas, atribuindo a queda da Lushbuna muçulmana à fome, à doença e à falta da chegada de um exército de socorro (p. 249). No capítulo 12, debatem-se os eventos que se seguiram à conquista da cidade, nomeadamente à sua reorganização por parte dos cristãos e ao efeito dominó provocado pelo acontecimento, junto do mundo muçulmano. Aproximando-nos do fim do livro, seguimos a frota cruzada até Tortosa (capítulo 13) e encerramos a Segunda Cruzada onde havia sido o seu fulcro, ou seja, na Terra Santa, com um desfecho distinto daquele que foi observado em território peninsular, uma vez que

a campanha redundou num enorme fracasso consumado junto às muralhas de Damasco (p. 308-310).

De um modo geral, podemos afirmar que a presente obra deverá constituir uma referência, não só para o estudo deste episódio em particular, mas também para a história militar medieval, devido à amplitude dos temas que trata (abastecimento, armamento, tática, efetivos, entre outros). Nota-se que existe a preocupação de escrever para um público mais vasto, o que explicará a concisão das notas apresentadas no final. Nada, porém, que afete o conteúdo do trabalho. As gravuras das páginas centrais são bem escolhidas, assim como a imagem da capa: uma reprodução da aguarela de Roque Gameiro onde se evoca a conquista (em versão algo fantasiada...) da cidade de Lisboa. Em suma, a integração deste momento decisivo num contexto mais abrangente valoriza o livro e, acima de tudo, permite que o leitor o associe à grande epopeia do seu tempo – as Cruzadas.

JOÃO NISA

Doutorando em História na FLUC, investigador do CHSC

joaonisa1984@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7698-7567

https://doi.org/10.14195/2183-8925_36_16

María Tausiet, *Urban Magic in Early Modern Spain: Abracadabra Omnipotens*, Hampshire: Palgrave Macmillan 2014, 254 p. ISBN: 978-1403-99566-7 (Hardback).

Academic studies on Iberian magic and esotericism are rarely found in English, even though in recent years, quite a few have been produced in their original languages. The translation and publication of María Tausiet's 2007 book *Abracadabra Omnipotens: Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna* by Palgrave Macmillan, now under the title *Urban Magic in Early Modern Spain*, is therefore a most welcome event, especially from an author with such a remarkable body of work.

Unfortunately, an initial criticism needs to be made regarding this book's title, even though it by no means detracts from its value. As implied in its original title, the book mostly focuses on the situation in the city of Saragossa, which Tausiet describes in terms of its historical, religious and

urban uniqueness in the prologue. As such, the change from «Zaragoza» to «Spain» in the current translation, which was likely an editorial choice rather than the responsibility of the author, is certainly odd. To some extent it may even be misleading, bordering on a false advertisement, to suggest that the book aims to cover magic in Spain while it is actually solely devoted to a single Spanish city with very particular social and historical circumstances.

Where the book's content is concerned, chapter one continues the thread of the prologue, expanding on the history of Saragossa as a cultural hub of syncretic Christian, Jewish and Muslim knowledge. It describes how the expulsion or forced conversion of its non-Christian population changed this situation and how Saragossa acquired its centrality in the region, attracting a constant flow of immigrants from the Mediterranean coast and southern France. The description of the three overlapping judicial systems of the secular, episcopal and inquisitorial courts of Spain, all of which played a part in dealing with cases of magic and witchcraft, is especially relevant in chapter one. Tausiet posits that at least in the Early Modern period, the centralized episcopal and inquisitorial courts displayed greater leniency towards witchcraft and magic, frequently releasing their accused with light penalties for fraud or deception. Interestingly, it is in the records of the secular courts, which were much more active in rural areas, that reports of torture and execution can be found, thus dispelling the common popular misconceptions of the Spanish Inquisition.

The following three chapters focus on particular aspects of magical practice. In particular, chapter two focuses on what might be called «high» or «ritual» magic, covering the very relevant aspect of magical treasure hunting, a hallmark of Iberian magic. Here, Tausiet's micro-historical approach, dealing with very particular cases of known practitioners, offers a remarkably rich and vivid view of the topic by emphasizing the circulation of foreign knowledge and the personal networks of individuals associated with this practice. Crowning this effort is the impressive amount of insightful detail which would have been lost had the author not used this particular way of presenting her information.

Chapter three examines the other side of the magical field, dealing with love and subjugation magic. An interesting point is raised here regarding the dynamics of the cases analyzed, both in this and in the previous chapter. A theme which is recurrent in this study is what appears to be a certain gender divide between the two aspects of wealth and love/erotic magic, although both aspire to the same goal of financial stability, notably finding

treasure for men and finding a man for women. Noteworthy is the stark difference pointed out in practical methodology, ingredients and overall rational between each of these forms of magic. The social component of the female world is also given particular attention here, as the urban magic underworld seems to allow for a cathartic outlet of frustrated feelings, in turn generating a support network of practitioners and clients.

Chapter four focuses on semi-sanctioned magic workers, *Saludadores*. An interesting point made here is the contrast between *Saludador* practices, which are apparently exclusive to men, and witchcraft, mostly associated with women, and how one was believed to be the method of combating the other. Still, even if this chapter is one of the most interesting, it is somewhat compromised by the fact that Tausiet's description of the *Saludador* seems to be an oversimplified generalization based on a very narrow set of samples. Although it is true that this would be somewhat beyond the scope of this book, this chapter would probably benefit from a comparison of *Saludador* practices from other regions of Iberia.

The following two chapters on the social aspects of magic inside and outside the city. The fifth describes the city as a place of refuge for those suspected of magic, be they escaping rural secular courts or seeking lodgings in one of the many social institutions accessible through the inquisitional courts. The sixth chapter strives to contrast the concepts and approaches to magic/sorcery in the rural and the urban worlds, although it suffers from a lack of reliable sources and reports on the rural side.

The book lastly ends with a short epilogue in which the author offers an analysis of magic and religion in Saragossa in times of plague. Although focusing on very particular circumstances, the points underlined by Tausiet succeed in transmitting the ingrained nature of magic in Early Modern Saragossan society and describing how easily this overlaps and associates with orthodox religious practices as a defense against disease. In keeping with that presented by the book as a very relevant topic, this particular analysis also highlights gender tensions, with men restraining from sexual contact with women during times of contagion, and, due to this, women resorting to love or erotic magic.

As mentioned, the book is a precious and welcome addition to the international field, offering a wealth of unpublished information and reports from an understudied region. However, it seems to suffer from a systematic shortcoming. While this does not impact too deeply on the book's main theses, on examining the analysis of some of the reports or

transcribed sorceries, there appears to be a lack of attention to Spanish or Iberian folklore. Paradigmatic examples of this blind spot are the mentions of buried Moorish treasure, which the author appears to associate with the banishment of *Morisco* populations from Spain in 1610, rather than with the mythical narratives of the *Reconquista* and the pan-Iberian folkloric figure of the Enchanted Moor. This confusion is indeed difficult to understand, as, even if the author is not a folklorist, mentions of Moorish buried treasure predating 1610 can be easily found in Iberian written sources at least as early as the *Codex Calixtinus* from the 12th century.

One other such example is Tausiet's quoting of the *Libro Magno de San Cipriano o Tesoro del Hechicero*, a Spanish grimoire. This book is mentioned in order to offer context for spirit communication and the use of magical circles in the early modern period, but there seems to be a disregard for the fact that this is actually a late 19th or early 20th century book composed by the theosophist Alfredo Rodríguez Aldao from fragments of the Portuguese *O Grande Livro de São Cipriano* (from the mid 19th century) and the French *Grand Grimoire*. While this does not invalidate the author's point, it reveals a degree of unfamiliarity with the complex variations of magical literature in Iberia and, given these timeframes, Tausiet's quoting of the *Libro Magno de San Cipriano* becomes as relevant for the understanding of early modern magical practices as the quoting of any other 19th century Occult Revival author. In fact, the book's dealing with magical literature and ritual is somewhat sketchy, as Tausiet seems to suggest that the «original» significance of such magical operations had been lost by the time they were performed by her analyzed subjects, and that these individuals were drawing from a pool of «imprecise beliefs». The basis on which this assertion is made is unclear; a judgment of «precise» or «imprecise» belief implies that a concrete theological position and an acceptance of the existence of «true precise belief», by which comparison and contrast can be made, was assumed by Tausiet. For a conscientious historian, this is quite difficult to sustain. It is likely that this is once again related to the lack of relevance given to folk culture, as well as an absence of understanding of the dynamics of cultural construction of authority and significance.

What can be possibly concluded from this is that, while Tausiet is a remarkable researcher and historian, folk culture and religion are not within her comfort zone. This shortcoming, given the scarcity of English information on this region, is potentially damaging to the field, as it leads to her offering a distorted and incomplete view of Iberian magical culture.

In brief, if one is not yet familiar with Iberian magic and folklore, the book at issue is about one hundred pages too short; the author has left out many points which are fundamental for the accurate interpretation of her sources. Otherwise though, a wealth of rare and precious information can be extracted from this work. Overall, it is an extremely worthy and long overdue addition to the international study of religion, esotericism and magic, and offers some excellent insights into the Iberian magical landscape. Hopefully this book will be the first of many and we will soon be seeing María Tausiet's remaining books follow the same path.

J. VIEIRA LEITÃO

jose.cv.leitao@gmail.com

Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras

Orcid.org/0000-0001-7456-5045

https://doi.org/10.14195/2183-8925_36_17

Miriam Halpern Pereira, *A Primeira República Portuguesa. Na fronteira do liberalismo e da democracia*, Lisboa: Gradiva, 2016, 216 p. ISBN: 9789896167295

O livro de Miriam Halpern Pereira é um estudo interpretativo e sintético sobre a história da Primeira República Portuguesa, definida por muitos historiadores como um regime demoliberal. Não sendo uma obra de investigação, não traz grandes novidades temáticas, mas tem a clareza de um raciocínio límpido, que sabe ler a história com grande maturidade e que vai à procura de novos leitores, não se cingindo a um público meramente universitário. Também não se trata de um mero estudo de divulgação, embora a autora escreva para o grande público. Entrando na «polémica apaixonada» ainda hoje existente sobre a compreensão da República, a autora afasta-se daqueles que continuam a ver o regime como uma fase histórica caracterizada pela «balbúrdia», uma imagem criada pelo Salazarismo, especialmente na sua imprensa; também se distancia do carácter apologético do Regime levado a cabo por outras figuras da nossa historiografia mais republicana e de raiz jacobina. Miriam Pereira afasta-se das duas correntes historiográficas opostas a respeito da I República e assume uma posição isenta e objetiva, embora o carácter progressista da sua formação historiográfica não esteja ausente do texto interpretativo que produziu. A seu ver, o regime foi aquilo

que as conjunturas nacional e internacional lhe permitiram ser e constituiu um momento de avanço da nossa história apenas interrompido pela Ditadura militar de 1926-1932 e do Estado Novo, a partir destes anos. Pelas circunstâncias históricas em que o regime vigorou e dada a conflitualidade existente entre partidos políticos e outras forças sociais, não é, não pode ser, um modelo exemplar a seguir. Apesar disso, a I República portuguesa deixou-nos uma vasta obra legislativa e muitas realizações materiais e imateriais que devem ser objeto da análise sistemática do historiador. Com a entrada na Grande Guerra, iniciou-se uma crise do sistema político, económico e social, tal como se pode constatar através da leitura atenta do livro. Não sendo, como já se disse, um trabalho de investigação científica, a obra revela que a sua autora domina perfeitamente quase toda a bibliografia existente sobre o assunto, incluindo os respetivos textos que cita, ou não, e os artigos inseridos nas Revistas que ela leu. Ora, foi a partir desses estudos e da sua própria reflexão que construiu o estudo que agora saiu a lume. A meu ver, trata-se de um excelente trabalho, que poderá ajudar as novas gerações a conhecer novas modalidades, mais objetivas, com vista a um cabal entendimento da história da Primeira República Portuguesa.

Bem estruturado numa longa introdução de história política, cinco capítulos e múltiplos subcapítulos, o livro de Miriam Halpern Pereira assume uma dimensão globalizante, só faltando um pouco mais de história da cultura para ser uma obra com um objeto total. Começarei por fazer uma incursão pelo interior do conteúdo do livro para retirar, por fim algumas conclusões. A autora, à maneira de introito, escreve um bom texto sobre a história de Portugal durante a Monarquia Constitucional e começa por analisar a narrativa política utilizada no discurso sobre a República, dividindo esta temporalmente em três fases: a «República forte», a «República Nova» e a «Nova República Velha» (ou «República fraca»).

O título da obra parece-me apropriado, embora julgue correto dizer algo acerca dos conceitos de liberalismo e de democracia. Na verdade, o primeiro remete o leitor para todo o longo período da Monarquia Constitucional durante o qual o voto era politicamente censitário, o que significava que só uma parcela menor da sociedade – os *cidadãos ativos* – votava, ou era eleita. Ora, o liberalismo manteve-se na República, na qual o número de potenciais votantes rondaria apenas os 10%. Quer isto dizer que, não obstante os esforços republicanos realizados no sentido do alargamento do sufrágio, as votações nas eleições organizadas pelo regime foram muito diminutas. E se, na primeira lei eleitoral, ainda votavam todos aqueles que eram chefes de

família, ou os que soubessem ler, o voto era masculino. Na lei eleitoral de 1913 (Afonso Costa), as mulheres eram expressamente proibidas de votar, assim como os analfabetos. Por isso, a democracia continuava a ser uma ideia na República, como se pode ler nas páginas deste livro, sem conteúdo real porque, na verdade, o sistema era uma verdadeira oligarquia das capacidades. Desta forma, a República não instituiu a democracia como, aliás, acontecia na quase totalidade dos países do mundo, embora mantivesse esta ideia no seu espírito mais genuinamente utópico.

Na segunda parte da Introdução, Miriam Halpern Pereira, sempre em tom didático, faz uma síntese evolutiva dos Governos e dos Presidentes da República para mostrar como foi uma época instável e politicamente dividida. Refere-se a Teófilo Braga, que de facto não chegou a ser verdadeiramente Presidente da República e que teve uma passagem discreta pelo Governo Provisório, dado que o positivismo que advogava se casava mal com a prática política; destaca muito justamente Manuel de Arriaga e Bernardino Machado, estes sim, verdadeiros presidentes da República, e explica, em síntese, a ação dos diferentes governos até ao Sidonismo, passando pela Ditadura de Pimenta de Castro. Foi o período da «República forte», no qual os governos se sucederam, ao mesmo tempo que as realidades materiais se iam transformando sob o impulso da elite política. Isto sem omitir a divisão do velho Partido Republicano Português em outras organizações: o Partido Democrático de Afonso Costa, o Partido Evolucionista de António José de Almeida e o Partido Unionista de Brito Camacho. Neste trecho, convém lembrar que a historiadora nos ajuda também a compreender o papel dos Monárquicos e das suas incursões em território nacional, a partir da Galiza. Depois de fazer uma referência significativa ao Presidencialismo de Sidónio Pais e aos 10 meses em que ele se manteve no poder antes de ser assassinado (em 14 de dezembro de 1918) por José Júlio, um ex-sindicalista rural, a historiadora aborda a Monarquia do Norte, a gripe pneumónica, o anarco-sindicalismo e o socialismo, para se deter nas presidências de Canto e Castro, António José de Almeida, Teixeira Gomes e Bernardino Machado. É a «República fraca», que é passada em revista com os seus maiores acontecimentos políticos, como a «Noite Sangrenta» ou as divisões e fusões dos partidos.

Sempre numa escrita fluente e fácil de ler, embora trate de assuntos complexos, Miriam Pereira escreve um excelente capítulo sobre a laicização como projeto cultural da República. A historiadora usa muito bem obras como as de Fernando Catroga sobre o assunto, para esclarecer temas como o da laicização e o do anticlericalismo, do Estado e da religião e da Lei da

Separação entre o Estado e as Igrejas. Miriam Halpern Pereira é uma boa conhecedora desta dimensão da realidade, indo à sua raiz – a secularização oitocentista que funcionou como primeiro passo para a rutura entre a religião e a política que viria a ocorrer em 1911, como veremos. Na realidade, ao longo da segunda metade do século XIX, foi-se afirmando a laicidade como programa político-cultural que viria a ser concretizado com a publicação da legislação republicana em matéria religiosa, a qual teria como vértice a Separação entre o Estado e as Igrejas decretada por Afonso Costa em 20 de abril de 1911. E se o Estado se separava das Igrejas, uma conquista civilizacional presente nos nossos dias, o poder civil, segundo a nossa historiadora, também se separava da escola e fazia da educação a fonte da formação da cidadania. Daí que a autora se demore a explicar, sempre com um sentido pedagógico apurado, as reformas da República para os ensinos primário, secundário e universitário. Deste modo, valorizou o papel dos republicanos nesta área, como seria de esperar de uma historiadora que aborda a República de uma maneira séria, distinguindo-se daqueles historiadores de direita que apenas vêm nela uma época de conflitos, de lutas, de revoltas e de revoluções.

Segundo Miriam Halpern Pereira, a República foi também o tempo da formação da cidadania, apesar dos limites que a escola teve na educação e no combate ao analfabetismo. A historiadora fala-nos da nova elite política, do Exército e das armas como lugar de formação da cidadania, da criação da G.N.R., do Exército e da Marinha, e da importância que a República teve para o seu desenvolvimento. Ainda neste capítulo, tece várias considerações certas sobre as relações laborais e desenvolve o tema do feminismo, evocando os nomes das feministas mais destacadas nas lutas pelas igualdades sociais. Nesse ensejo, realça a Liga Portuguesa para a Paz (1906) e a criação, no ano seguinte, do Grupo Português de Estudos Feministas, uma iniciativa de Ana de Castro Osório, Adelaide Cabete, Carolina Beatriz Ângelo e Maria Veleda. Em 1908, de acordo com a historiadora, o grupo dissolveu-se e foi criada a Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (LRMP), formada com o apoio de líderes republicanos como António José de Almeida, Bernardino Machado e Magalhães Lima; a História veio a mostrar a cisão da Liga e a formação de outros Grupos. Tudo isto tem vindo a ser estudado por historiadores que assumem como um dos objetos da sua investigação o tema das Mulheres. Cabe aqui uma referência a Angelina Vidal, uma professora que se dedicou, através da escrita e dos comícios políticos, à defesa da mulher operária, tendo pertencido ao Partido Operário Socialista. Para falarmos de Angelina Vidal, temos de deixar de fora outras mulheres destacadas,

como Matilde Simes, Eugénia Maia e mais algumas dezenas de filiadas na União das Mulheres Socialistas. Angelina Vidal teria sido uma excelente jornalista e, no seu maior radicalismo, Maria Veleda destacou-se na defesa da «mulher do povo».

Num dos capítulos, Miriam Pereira escreve sobre o espaço público e cívico, tão importante durante a República que o laicizou. Para isso, teria contribuído a imprensa que formou a opinião pública e a escola que moldou a consciência do cidadão demo-liberal. Estas eram duas questões essenciais que expressavam a difusão de um discurso profano oposto ao discurso sagrado divulgado pelas Igrejas. Na criação desta nova mundividência dessacralizada, destacaram-se os jornais, a imagem e a rádio. Havia periódicos ligados a partidos: *O Mundo*, a *Lucta*, *A República*, assim como jornais ligados aos Sindicatos e uma imprensa articulada com os meios económicos (exs.: *O Século* e o *Diário de Notícias*); para além disso, a historiadora fala de jornais como o *Primeiro de Janeiro*, no Porto. Ligados ao Centro Católico Português e à Causa Monárquica encontravam-se a *União* e a *Época*. Em 1923, seria criado o jornal *Novidades*, órgão de imprensa com uma longa história posterior. Nas margens do poder, socialistas, anarquistas e – mais tarde – os comunistas que, saídos do anarco-sindicalismo, criaram o seu próprio partido em 1921 (P.C.P.) a partir da Federação Maximalista Portuguesa (FMP), e lutaram por uma «República Social» oposta à ordem e à autoridade da Igreja Católica. Miriam Halpern Pereira afirma que esta fase foi o momento do desenvolvimento do associativismo. Na realidade, foram criadas as associações patronais para defender os interesses de classe e a elas puderam opor-se as associações operárias e as dos sindicatos, numa fase de forte conflitualidade como o foi a fase final da Primeira República. Para além disso, a época também exprimiu o protesto popular e outras formas de sociabilidade que tanta importância tiveram, tais como o mutualismo, que ultrapassava mesmo os sindicatos nesta vertente. E, como não podia faltar numa historiadora que privilegiou os estudos das infraestruturas ao longo da sua carreira de historiadora, escreve um belo capítulo sobre economia e finanças, que antecede um outro sobre o Império e a emigração, dois fatores intimamente ligados. Na verdade, a I República conseguiu conservar as colónias durante o pós-guerra, ao mesmo tempo que promoveu uma política de emigração, especialmente para o Brasil mas também para as colónias, a qual contribuiu para ajudar a equilibrar o défice.

Por fim, trata-se de um livro que não me levanta objeções, faltando talvez realçar um pouco mais o papel do movimento operário, embora a autora o

explique. De uma maneira geral, estou de acordo com o seu conteúdo, bem expresso através de uma linguagem apropriada. Historiadora de vastos recursos, Miriam Halpern Pereira vai do político ao económico com grande facilidade, e deste ao social. Talvez a obra merecesse um capítulo sobre a cultura na República (Saudosismo, Modernismo, Integralismo Lusitano), a qual, não sendo muitas vezes assumidamente republicana, também faz parte da história do regime.

Os historiadores, os alunos e o grande público precisam muito de boas sínteses interpretativas sobre períodos já muito estudados mas sobre os quais faltam, por vezes, trabalhos que condensem os conhecimentos, cingindo-se à objetividade e à cientificidade. Ora, em virtude do seu perfil intelectual e profissional, da sua experiência e do seu saber, Miriam Halpern Pereira escreveu um livro feliz pela clareza da sua escrita, que «apenas» traduz um pensamento de extraordinária maturidade, muito saber e apaixonado pela História. Esse «gosto» por esta Ciência Social apenas se pode ler nos interstícios das suas páginas, pois a sua preocupação-chave é a transmissão de um conhecimento que, como já referimos, se revela tão objetivo quanto possível, sem preconceitos, progressivo e, por isso mesmo, mais verdadeiro. Como se conclui do seu livro, a República não foi um simples parêntesis da história, entalado entre a Monarquia Constitucional e o Estado Novo. Não, o regime configurou-se num sistema político, económico e social próprio, com a sua originalidade a vir, até certo ponto, do passado, mas estando também voltada para o futuro. Foi, como já se disse, um regime num tempo de utopias interrompidas pela tirania do ditador Oliveira Salazar, o qual, formando-se nela, tudo fez para a destruir, assim como aos seus dirigentes máximos.

Em síntese final, creio poder afirmar que o livro de Miriam Halpern Pereira é uma lufada de ar fresco surgida no interior das lutas mais ou menos apaixonadas e nas polémicas melhor ou pior expressas sobre o objeto da I República. Trata-se assim, a meu ver, de um trabalho sólido, baseado nos conhecimentos profundos que a autora tem do tema, escrito com lucidez e inteligência e apoiado numa metodologia rigorosa. Desta forma, a historiadora coloca a República no seu devido lugar. Longe das inflamações apoloéticas de um setor republicano mais radical e, por outro lado, distante da visão de direita que muitos historiadores ainda hoje usam para nos fornecer a sua explicação sobre a República. É por isso, e conforme foi explicado, um trabalho isento e exemplar sob o ponto de vista

epistemológico. Só é pena que a autora não pudesse ter ido ir mais além no recurso a uma bibliografia mais exaustiva, que ela não cita, ou refere apenas de uma forma breve.

VÍTOR NETO

vitormpneto@sapo.pt

Professor da FLUC

Orcid: 0000-0002-1713-9901

https://doi.org/10.14195/2183-8925_36_18

João Filipe Queiró, *O Ensino Superior em Portugal*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos (Ensaios da Fundação), 2017, 96 p. Depósito Legal n.º 429 992/17. ISBN: 9898863293

Aos estudantes e professores, a universidade não dá conforto, dá-lhes tempo, o tempo longo e necessário ao estudo escrupuloso e ao desenvolvimento pessoal. (p. 18)

Estas palavras constituem apenas uma das muitas epígrafes que poderiam ajustar-se ao ensaio que João Queiró escreveu sobre o Ensino Superior em Portugal, recentemente publicado na já extensa e inestimável coleção de Ensaios da Fundação Francisco Manuel dos Santos.

De facto, a apologia do saber que se adquire de forma lenta, persistente, sólida, longe de distrações (tecnológicas ou outras) traduz apenas um dos pontos fortes que sustentam o pensamento do autor.

A obra em apreço integra-se plenamente no género a que pertence, ou seja, assume-se como verdadeiro *ensaio*, veiculando posições claras que contrariam algumas tendências dominantes. Por detrás da sua aparente simplicidade, a citação que acima se transcreve remete, desde logo, para ideias de vasto alcance, defendendo as noções de «tempo longo», «estudo escrupuloso» e «desenvolvimento pessoal» (e não apenas académico). Ora, sabemos bem como essas posições são hoje postas em causa em nome de ritmos de aprendizagem bem mais céleres e, sobretudo, em nome de uma lógica de produtividade estritamente quantitativa.

A ideia central que sustenta o ensaio, porém, é ainda mais forte e consequente: **o Ensino Superior constitui um poderoso fundamento de soberania**. Depois da perda natural de fatores de independência como as fronteiras físicas ou a moeda própria, é no Ensino Superior que reside a possibilidade de Portugal vir a manter-se como comunidade diferenciada no quadro de uma globalidade geopolítica de natureza particularmente instável.

Em nome dessa tese de fundo, o autor aponta inclusivamente como propósito essencial do seu trabalho a necessidade de combater o desconhecimento público em relação a um tema tão importante como este, dando exemplo de uma análise serena, ponderada e construtiva.

Fiel a esse propósito, o ensaísta procura convocar dados factuais quando se ocupa de áreas tão diversas como o acesso ao ensino superior, a distribuição da oferta formativa pelas diferentes áreas, propinas e ação social, modelos de governação das instituições ou avaliação de professores.

Ao contrário do que poderia supor-se, porém, João Filipe Queiró não se limita a quantificar dados. Embora assuma essa vertente como base da qual deve partir qualquer reflexão, o autor não hesita em assumir um discurso comprometido. Sabemos, assim, que é favorável à manutenção do sistema binário, compreendendo universidades e politécnicos, e defende a proporção de corpos que se vem verificando nos órgãos de governo das instituições, envolvendo estudantes, professores e funcionários; do mesmo modo que advoga o reforço da componente pedagógica em todos os momentos da formação do docente, insiste na preservação da independência do Conselho Geral em relação aos outros órgãos de governação, vê vantagens na existência de um Senado e na diferenciação entre concursos de recrutamento e outros que, em seu juízo, deveriam ser previstos para a progressão na carreira docente. Na linha das suas principais preocupações destaca-se ainda a necessidade de aumentar significativamente as verbas consagradas ao apoio de estudantes carenciados, lamentando o facto de essas verbas se encontrarem demasiado dependentes de fundos europeus.

Uma das áreas em que a sua argumentação soa com maior veemência, porém, relaciona-se com a absolutização da bibliometria que vem predominando na avaliação de investigadores e docentes. A propósito deste tema, fica na memória de quem lê o seguinte juízo: «[...] não há substituto para a leitura e a avaliação humanas. A avaliação valerá o que valerem os humanos que a fazem. Não há objetividades numerológicas que resolvam este problema. Elas são uma quimera» (p. 73).

Do mesmo modo, quando é chamado a definir a sua ideia de *bom professor*, adota um conjunto de procedimentos particularmente retilíneos: «Na relação professor-estudante a responsabilidade também se cumpre através de não-ditos, pelo exemplo e não só: o professor pratica a honestidade intelectual, o professor fala e escreve com correção, o professor não leva o telefone para as aulas, etc.» (p. 82).

Conseguir em tão curto espaço chamar à colação um conjunto tão vasto de problemas, sustentá-los com factos e fundamentos éticos e legais, pressupõe uma longa e persistente reflexão sobre o Ensino Superior, englobando a sua história recente e os dilemas que se lhe colocam no curto e médio prazo. A toda esta continuidade reflexiva acresce ainda a experiência essencial de quem, como João Queiró, teve oportunidade de lidar de perto com esses mesmos assuntos ao longo dos dois anos em que foi chamado a exercer funções governativas.

O livro que agora em boa hora se edita tem, desde logo, o mérito de preencher uma lacuna na relativamente escassa bibliografia recente sobre o Ensino Superior em Portugal. Mas tem sobretudo o mérito de perseverar num desígnio construtivo. De facto, estando em causa um tema de tão relevante interesse para os portugueses é sempre muito mais útil encará-lo numa perspetiva de futuro, optando por uma atitude de esperança empenhada e não de lamentação sistemática e improdutiva.

JOSÉ AUGUSTO CARDOSO BERNARDES

augusto@ci.uc.pt

Professor Catedrático da Faculdade de Letras

da Universidade de Coimbra

Orcid: org/0000-0002-8019-2465

https://doi.org/10.14195/2183-8925_36_19

NORMAS PARA OS AUTORES

1. Submissão de artigos e resenhas

Os artigos e as resenhas propostos para publicação devem ser originais e seguir as normas de redação para autores adotadas pela revista. Serão objeto de rigorosa arbitragem científica, que compreende a triagem inicial da direção editorial e a revisão anónima de, pelo menos, dois pares. Todo o processo seguirá o Código de ética. Guia de boas práticas para editores de revistas da Universidade de Coimbra (Políticas editoriais)

Deverão ser remetidos para ihti@fl.uc.pt, com explicitação dos seguintes dados:

- nome do autor;
- afiliação académica;
- ORCID do autor
- endereço electrónico;

Materiais em formato não digital serão enviados para:

Revista de História das Ideias - IHTI

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Largo da Porta Férrea

3004-530 Coimbra (Portugal)

2. Publicação de artigos

2. 1. Apresentação e extensão do texto

Admitem-se artigos escritos em português, inglês, francês, espanhol e italiano. A sua extensão não deverá exceder os 50 000 caracteres com espaços no total, compreendidos resumo, notas, bibliografia, etc.

No início do artigo, constarão:

a) título, na língua em que o artigo é escrito e em inglês, alinhado ao centro ou justificado, a negrito, e tipo de letra Arial Bold com o tamanho de 14 pontos;

b) Nome do autor, endereço de correio eletrónico, ORCID e instituição a que pertence (no caso de o autor pertencer a várias instituições, podem ser referidas duas delas) em parágrafos sucessivos;

c) Resumo, até 150 palavras, em Arial tamanho 10 pt, escrito na língua em que o artigo é escrito e em inglês, ou, caso o artigo seja escrito em inglês, numa outra língua admitida pela revista;

d) Lista de cinco palavras-chave em inglês e na língua utilizada no resumo.

e) No final do artigo, constará uma bibliografia limitada aos títulos citados.

f) As notas de rodapé serão breves, introduzindo esclarecimentos ou comentários pontuais, e a matéria essencial ficará contida no próprio texto. A chamada surge antes do sinal de pontuação.

2. 2. Formatação do texto

Deve ser formatado em Microsoft Office Word, tamanho A4 com margens superior e inferior a 22 mm e laterais a 24 mm, alinhamento do texto justificado, início de parágrafo a 5 mm e espaçamento entre as linhas de 16.36 pontos, tipo de letra Arial, com o tamanho de 10 pontos e numeração de páginas e de notas sequencial.

Os subtítulos, sem qualquer numeração, serão formatados em Arial Bold, tamanho 9,5 pt, alinhamento à esquerda.

Não haverá sublinhados, nem outros negritos além dos títulos.

As citações serão feitas entre aspas portuguesas (« »), exceto se excederem as três linhas, caso em que devem ser destacadas do texto por um espaço, com o tamanho de letra de 9 pontos, acompanhadas pela referência à obra citada de forma abreviada.

As notas de rodapé deverão ser apresentadas em Arial, tamanho de 8 pontos, espaçamento de 10 pontos, alinhamento justificado e numeração seguida.

Todas as hiperligações deverão ser removidas.

Gráficos, tabelas, mapas e eventuais ilustrações serão executados em Ilustrador e gravados no seu formato nativo (extensão.ai <http://xn--extenso-2wa.ai>). Os gráficos também poderão ser executados em Excel, desde que os mesmos sejam gravados como imagem em formato TIFF. Para fotografias, requer-se o modo CMYK, em formato TIFF e com 300 dpi de resolução e a dimensão de 16x23cm.

Cada item será remetido em ficheiro autónomo com indicação, no texto, do local onde deve ser inserido.

Cabe ao autor a responsabilidade de obter a competente autorização para publicação de imagens sujeitas a direitos de autor.

2. 3. Organização da bibliografia final

Na bibliografia final, sempre que o mesmo autor é citado mais do que uma vez, em vez do nome deve figurar « – ».

Monografias:

Benrekassa, Georges (1995). *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris: PUF.

Simões, Ana, Diogo, Maria Paula, Carneiro, Ana (2006). *Cidadão do Mundo. Uma biografia científica do abade Correia da Serra*. Porto: Porto Editora.

Sousa, Manuela Augusta Pereira, Feliciano, José da Rocha eds. (2003). *A filologia na era da informática*. Porto: Associação de Livreiros.

Artigos:

Figueiredo, António (1988). «Alterações climáticas em Portugal», in Antónia Vieira Simões (ed.), *Impactos da oscilação climática no Atlântico Norte*. Évora: Muralha, 3-34.

Moreira, Alberta Maria Reis (1994). «D. Miguel do Couto e a arquitectura militar do Renascimento em Portugal», *Revista de História da Arte*, 13, 111-123.

Os itens são ordenados alfabeticamente pelo apelido do autor, sem maiúsculas nem versaletes, respeitando o nome com que o autor se apresenta. Será evitada a numeração romana.

Páginas e sítios em linha devem, tanto quanto possível, conter as indicações bibliográficas de autor, título e data. É imprescindível a indicação do URL e da última data de acesso.

2. 4. Citação abreviada

A indicação de um passo ou de uma obra será feita de forma abreviada preferencialmente no texto segundo o modelo autor e data (apelido do autor data: página). Por exemplo (Anúnciação 2003: 25).

Serão usadas as abreviaturas: id., et al., ed., eds., coord., trad., org., intr., pref., posf., ib., cit., ad loc., cf., v., in (reservado a obras coletivas), apud, s.d., s.l, s.n., s.p.

3. Publicação de resenhas

A obra resenhasada será identificada de acordo com o modelo usado na bibliografia.

As resenhas não devem exceder os 8 000 caracteres com espaços.

GUIDELINES FOR AUTHORS

1. Submission of articles and critical reviews

The articles and reviews submitted for publication must be original works and follow the editorial standards adopted by the journal. Texts will undergo a rigorous peer-review, including an initial editor screening and a blind review by at least two referees. The whole process is carried out in accordance with the Code of Ethics. Best Practices Guide for editors of journals of the University of Coimbra (Editorial policies)

All submitted papers must be sent to ihti@fl.uc.pt and include the following data:

- author's name;
- academic affiliation;
- author's ORCID
- email address.

Printed texts should be sent to:

IHTI - Revista de História das Ideias
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Largo da Porta Férrea
3004-530 Coimbra (Portugal)

2. Publication of articles

2.1. Text format and length

Articles can be written in Portuguese, English, French, Spanish and Italian. Texts must not exceed a maximum of 50 000 characters with spaces, including abstract, footnotes, bibliography, etc.

The beginning of the article must include:

- i) a title, both in English and in the language of the article (14-point Arial Bold, centered or justified);
- ii) the author's name, email address, ORCID and institutional affiliation (if the author is affiliated with several institutions, two of them can be mentioned) in successive paragraphs;
- iii) an abstract with a maximum of 150 words (10-point Arial) both in English and in the language in the article. If the article is in English, the abstract shall also be written in any of the other languages accepted by the journal;
- iv) a list of five keywords in English and in the language of the abstract.

The end of article must include a bibliography limited to the quoted works;

Footnotes must be brief and shall be used just for explanations or occasional comments. The core subject must be included in the body of the text. Footnote callouts must be inserted before punctuation marks.

2.2. Text Formatting

The text must be formatted using Microsoft Word, in the A4 size and according to the following page settings: 22 mm top and bottom margins, 24 mm left and right margins, 10-point Arial, justified, 16.36 line-spacing, 5 mm first line indentation. Pages and notes shall be numbered sequentially.

Subtitles shall have no numbers and must be left-aligned and formatted in Arial Bold, size 9.5.

Apart from titles, no other text should be underlined or in bold.

Quotes must be presented between Latin quotation marks (« »), except if they exceeded three lines. In this case, they should be separated from the text by one space and written in a 9-point font, followed by an abbreviated reference to the quoted work.

Footnotes must be formatted in 8-point Arial, justified with 10-point line spacing, and shall be numbered sequentially.

All hyperlinks must be removed.

Graphics, tables, maps and illustrations must be created in Adobe Illustrator and saved in its native format (.ai extension <<http://xn--extenso-2wa.ai>>). Graphics can also be created in Microsoft Excel, as long as they are saved as pictures in the TIFF format. Photographs must be saved in the CMYK mode and TIFF format, and have a 300 dpi resolution and a size of 16x23cm.

Each item shall be sent in a separate file and the text must mention where it should be inserted.

It is the author's responsibility to obtain permission to publish images subject to copyright laws.

2.3. Organization of the final bibliography

In the final bibliography, whenever the same author is mentioned more than once, their name should be replaced with « - »

Monographs:

Benrekassa, Georges (1995). *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*. Paris: PUF.

Simões, Ana, Diogo, Maria Paula, Carneiro, Ana (2006). *Cidadão do Mundo. Uma biografia científica do abade Correia da Serra*. Porto: Porto Editora.

Sousa, Manuela Augusta Pereira, Feliciano, José da Rocha eds. (2003). *A filologia na era da informática*. Porto: Associação de Livreiros.

Articles:

Figueiredo, António (1988). «Alterações climáticas em Portugal», in Antónia Vieira Simões (ed.), *Impactos da oscilação climática no Atlântico Norte*. Évora: Muralha, 3-34.

Moreira, Alberta Maria Reis (1994). «D. Miguel do Couto e a arquitectura militar do Renascimento em Portugal», *Revista de História da Arte*, 13, 111-123.

The items must be alphabetically sorted by the author's surname, without caps or small caps, observing the name by which the author is known. Roman numerals should be avoided.

Whenever possible, webpages and sites should include the author's bibliographical information, title and date. It is essential to indicate the URL and the date of last access.

2.4. Abbreviated quotes

References to a passage or a work must be made in abbreviated form, preferably within the text, following the author and date model (name of the author date: page). For example: (Anunção 2003: 25).

The following abbreviations shall be used: id, et al., eds, eds., coord., trad., org., intr., pref., posf., ib., cit., ad loc, cf., v., in (for collective works only), apud, wd., wp., wn.

3. Publication of critical reviews

The reviewed work must be identified according to the model used in the bibliography.

Critical reviews must not exceed 8000 characters with spaces.

João Gouveia Monteiro, Nota de Apresentação
Juan Masiá Clavel, «Verdad, Vida y Camino del Bodisatva – Lectura inter-confesional del *Sutra del Loto*».
Esther Mucznik, «Ser judeu no mundo de hoje».
Maria de Lurdes Rosa, «A religiosidade medieval como campo de trabalho historiográfico: perspetivas recentes».
Mário de Gouveia: «O *Chronicon Conimbricense* e o arquétipo bíblico de realeza sagrada no Portugal do século XII».
Paola Nestola: «‘Com grande solenidade e muitas lágrimas’: Ênfase litúrgica, dramaturgia, identidade do poder e da jurisdição episcopal (sécs. XVI-XVIII)».
Hugo Silveira Pereira: «Abordagem ao ‘Tecnologismo’: tecnologia e religião no Portugal da Regeneração».
Ricardo Ledesma Alonso: «*La resurrección del pasado según Alexandre Herculano*: una reformulación secular de la hermenéutica figural bíblica»
António Horta Fernandes, «A Secularização Política: uma quarta via».
António Marujo, «A construção de Fátima».
Pedro Silva Rei: Liderança religiosa em Portugal entre a ditadura e a democracia. *António Ribeiro*: um patriarca em tempos de rutura.
Frei Bento Domingues, «A situação paradoxal do Papa Francisco».
Catarina Santos, Pedro Barreiro e Susana Tomaz: «Francisco e os desafios da Igreja Católica. Entrevista a Andrés Torres Queiruga».
Nuno Lemos Pires: «O fator religioso nos conflitos».
Teresa de Almeida e Silva, «Islão e fundamentalismo islâmico no contexto político».

Recensões Críticas

Normas para os autores/Guidelines for authors

Próximo número: Liberalismos



 Santander Totta

ISSN: 0870-0958