

Carmen Soares
Maria do Céu Fialho
María Consuelo Alvarez Morán
Rosa María Iglesias Montiel
Coordenação



orma
& Transgressão

II

Carmen Soares
Maria do Céu Fialho
María Consuelo Alvarez Morán
Rosa María Iglesias Montiel
Coordenação

*N*orma
& Transgressão

II

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensauc@ci.uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas Online: <http://www.livrariadaimprensa.com>

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

INFOGRAFIA
Carlos Costa
Imprensa da Universidade de Coimbra

EXECUÇÃO GRÁFICA
Europress

ISBN
978-989-26-0105-2

DEPÓSITO LEGAL

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal
Programa Operacional Ciência e Inovação 2010

CAPÍTULO III

RELIGIÃO: DA GRÉCIA AOS NOSSOS DIAS

Adriana Freire Nogueira

Universidade do Algarve

QUANDO A TRANSGRESSÃO É NORMA A RELIGIÃO GREGA EM PROGRESSO

Este trabalho é o resultado de uma reflexão sobre a relação entre homem e divindade e as questões que a partir desta se levantam, nomeadamente a relação tomada quer de um ponto de vista individual, quer de um ponto de vista de grupo.

Dentro das possibilidades que esta equação permite, interessa-me sobretudo a relação que o homem estabelece com o divino através de rituais de iniciação que, por sua vez, implicam a participação colectiva. Esta forma de relacionamento homem/divindade ultrapassa (apesar das necessárias coincidências) as aventuras dos deuses que as histórias da mitologia nos trouxeram. A ênfase deste artigo será dada aos aspectos transgressores dos cultos. Isto é, o que devia ser considerado como transgressão é norma em determinadas e delimitadas circunstâncias¹.

Esse tipo de transgressão acontece também nas sociedades contemporâneas. A observação de festividades actualmente realizadas em honra de diversos santos², em Portugal, e os frequentes pontos de contacto entre

¹ Essas circunstâncias são o espaço do culto e o momento em que se faz. Por exemplo, ir ao S. Mateus com coisas roubadas (tratarei disto mais adiante neste artigo), só naquele dia e naquela capela (Soure).

² Realço que as relações aqui apresentadas são, de facto, com santos e não com Deus, pois os santos, como seres humanos que foram, estão mais próximos dos homens, assemelhando-se a estes nas suas histórias de vida. Além disso, há uma relação de posse por parte dos crentes relativamente ao santo da sua devoção. Muitos têm a sua imagem no quarto, põe-lhe flores e uma lamparina acesa, falam com ele, beijam-no, abraçam-no. A relação com Deus é

o que se fazia na Grécia, na antiguidade, levaram a este subtítulo, “religião grega em progresso”, revelando como as formas exteriores dos cultos pouca diferença têm, apesar de nos estarmos a reportar a duas regiões temporal e geograficamente tão distantes.

Na Grécia, e em Atenas concretamente, paralelamente à existência de religiões místicas (participadas apenas pelos *mystes*, os iniciados, sendo a parte visível e partilhável muito pequena), existia a religião do Estado, expressa pelas festividades públicas acessíveis a todos. Naturalmente, as práticas públicas seriam diferentes das privadas.

Públicas ou privadas, as manifestações religiosas assumem a existência de deuses como entidades criadoras da humanidade, tendo para com ela relações de diversa natureza: construtivas, punitivas, educativas. Essa assunção foi sendo questionada por diversos pensadores, que arriscaram consequências como acusações de ateísmo. Posições como a do sofista Antifonte, que defendia que as leis eram para ser obedecidas apenas quando se estivesse na presença de testemunhas e que, *se um indivíduo, ao transgredir as normas, passar despercebido aos que estabelecem as leis, escapará à desonra e ao castigo, mas, se não passar despercebido, não escapará*³, são o reflexo de uma forma de pensar revertida, isto é, considerando que são os deuses uma criação humana e não os homens uma criação divina. A esse propósito disse Hipócrates (*De vetusta medicina*, 15.1.): *os primeiros investigadores descobriram estas coisas da natureza humana e pensaram que valia a pena atribuir esta arte a um deus, como é de norma*⁴. Críton, frequentador do ciclo de Sócrates (ainda parente de Platão e personalidade que veio a fazer parte do chamado governo dos Trinta Tiranos), terá escrito, numa sátira:

diferente, pois passa pelo seu filho Jesus, o Cristo encarnado, que é apresentado normalmente na cruz, em sofrimento.

³ DK 87B 44A. Para estes textos, usei a tradução da INCM.

⁴ Tradução minha.

“(...) os homens instituíram leis
punitivas a fim de que a justiça fosse soberana
(...)”

Se alguém cometesse uma falta seria penalizado.

Em seguida, uma vez que as leis os impediam
de praticar manifestos actos de violência
e eles os praticavam às ocultas, parece-me que nesta altura
[pela primeira vez] um certo homem, ousado e sábio na maneira de pensar,
inventou o receio [dos deuses] para os mortais, para que
os malvados tivessem receio de fazer
ou dizer ou pensar [algo] às ocultas.
Por isso introduziu o divino”⁵

E continua a explicação do receio que os homens teriam dos deuses devido ao enquadramento que a estes teria sido dado: *Defendia que os deuses habitavam num lugar que, só de o mencionar, assustava imenso os homens*⁶. Também a satisfação da nossa necessidade de consolo⁷ é indicada como um dos factores que determinou a aceitação das divindades por parte dos homens.

Nestes conceitos ateístas está patente a rejeição de uma religiosidade necessária ao Estado para controlar os cidadãos quando colocados perante um poder que se pretende incontestado: o poder divino. Esse controlo pode ser feito de várias maneiras, recorrendo aqueles que estão no poder a tudo o que possa fortalecer o Estado. Seguindo este raciocínio, as tragédias podem ser olhadas como instrumentos de educação popular, contrariando visões mais modernas, como as bem explanadas em *A Tragédia Grega*, de Lesky (1996: 21-56), no capítulo intitulado “Do problema trágico”, preenchendo, na época, um lugar hoje ocupado pela televisão (ultrapassando a catequese e

⁵ DK88B25.

⁶ Ibidem.

⁷ Glosando o título do livro de Stig Dagerman (2000), *A nossa necessidade de consolo é impossível de satisfazer*.

a escola), principalmente por algumas telenovelas⁸ que pretendem, estas assumidamente, transmitir valores comportamentais e ter a sua quota-parte na educação de um povo, em grande medida, analfabeto funcional. Veja-se o muito citado exemplo da tragédia *Euménides*, de Ésquilo, em que Atena institui o Areópago como tribunal para evitar que os homens continuassem ininterruptamente as vinganças familiares devido a crimes de sangue, ou a *Antígona*, de Sófocles, encarada como elemento perpetuador do valor da norma divina, não transgredível, contra os excessos da norma humana, transgredível.

A procura da norma instituída, que se pretende que coincida com o *nomos*, para que este tenha força de lei, não seria a busca principal dos participantes dos cultos místéricos. A norma aí era outra, transmitida de um modo secreto apenas a iniciados, que sobre ela não podiam falar para nada revelar. No entanto, alguns momentos partilhados com todos davam a conhecer algumas particularidades do ritual exotérico (dado que ao esotérico só os *mystes* tinham acesso) no qual a transgressão era norma.

Muitos dos rituais cristãos praticados nas nossas comunidades têm elementos recognoscíveis de religiões antigas, mormente associados ao trabalho da terra, pois era daí que vinha a sobrevivência e a incompreensível maravilha da renovação cíclica da Natureza: as épocas das sementeiras e as das colheitas eram momentos em que se louvavam os deuses protectores dessas actividades. A semente que se deita à terra, que aí permanece e que depois desponta, revelando-se aos homens, está na origem de um dos cultos mais conhecidos e respeitados da Grécia Antiga: os Mistérios de Elêusis. Este culto, como muitos outros, foi, em vários aspectos, apropriado pelo cristianismo, que dele retirou o que melhor lhe servia para a manutenção e permanência dos seus fiéis ou que dele herdou formas cultuais e de

⁸ A novela *Páginas de Vida*, de Manoel Carlos, na Rede Globo, em 2007, fazia a trama ser acompanhada de testemunhos reais de pessoas que teriam lidado com os mesmos problemas abordados pela ficção (a síndrome de Down, nomeadamente), transmitindo valores como a tolerância. Também o livro de M. Aparecida Baccega (2000), apesar de se centrar no Brasil, pode ser facilmente adaptável à nossa realidade, pela implantação que estes produtos televisivos brasileiros têm no nosso país. Ver também o curto artigo de Marcio Ruiz Shivo (2005).

crença.⁹ E é precisamente da exteriorização deste culto que vou extrapolar para a realidade repetida ainda hoje nas manifestações da religiosidade mais popular em Portugal.¹⁰

Uma explicação política como a sugerida por Parke (1977: 59) daria conta da saída dos objectos sagrados do santuário de Elêusis para um espaço expressamente construído para o efeito na acrópole de Atenas, onde a visita que antecedia a grande procissão que os levaria de novo a “casa” era vista, politicamente, como uma “admissão da importância da cidade que detinha o poder”.¹¹ Conjecturam-se que esses objectos seriam relíquias provenientes da época micénica (cf. Milonas 1961), de uma antiguidade de difícil – já na época – compreensão. Ora esta saída de elementos sagrados (relíquias, neste caso, estátuas dos santos, no caso português) é frequente. Os pontos de contacto entre o que se sabe dos mistérios eleusinos pode ser reconhecido nos rituais profanos e, mais provocadoramente, nos sagrados, da religião cristã. A festa da Mãe Soberana, em Loulé, celebra a visita que a santa faz a um outro templo e a procissão que a leva, de novo, à sua ermida, por uma ladeira íngreme, de difícil escalada. A estátua é transportada por homens, que, quais iniciados, são acompanhados por uns e observados por outros, que se mantêm nos caminhos por onde eles têm de passar. A visita da santa propicia uma maior actividade nos templos, quer no visitado, quer no seu próprio. Também o S. João que se celebra no concelho de Idanha-a-Nova sai durante uns dias e depois volta, sendo esta visita propícia a milagres, como forma de agradecimento pela recepção que lhe fizeram. A Nossa Senhora da Azenha é disputada pelos Monsantinos e pelos de Penha Garcia. A estátua da santa desloca-se anualmente para um local chamado Azenha ou Azinhal, onde fica de Maio a Setembro. E de Setembro a Maio vai para

⁹ Carl Kerény (1991) faz uma excelente análise das semelhanças entre o cristianismo e o culto a Deméter e Perséfone. Para uma abordagem mística e esotérica, vide G. Sietos (1993).

¹⁰ Buscar nas festas religiosas portuguesas uma continuidade ou uma permanência destas devoções parece-me um pouco excessivo. O meu objectivo é mostrar como o povo resiste às normas e impõe ele o seu gosto.

¹¹ “admission of the importance of the ruling city”.

Monsanto. Para fazer esta mudança era imprescindível a presença de uma mulher, numa clara alusão a resquícios de cultos femininos.

Não é fácil hoje saber o porquê de certos rituais, servindo os mitos de referências já pouco compreendidas, dando conta da dificuldade que os humanos têm em entender os deuses. Essa é a grande falha dos mortais, que não conseguem distinguir quando estão perante o bem ou o mal, como se diz no *Hino Homérico a Deméter*, v.256. Se Metanira tivesse percebido os gestos mágicos de Deméter (quando a recebeu durante a busca da deusa da agricultura por sua filha Perséfone, então desaparecida), a deusa tê-la-ia recompensado, tornando o seu filho imortal. Mas esta falta de entendimento acontece porque as ações divinas não são fáceis de reconhecer. Aquilo que uma divindade faz, exigindo dos mortais aceitação sem compreensão (o bíblico “felizes os que acreditam sem ver” — Jo 20, 29 — ou a ação de Deméter no exemplo apresentado), não é de fácil compreensão para os homens, que o podem perceber como transgressões: o que Metanira vê é o seu filho a ser queimado no fogo por uma estrangeira e não um processo de imortalização pelo qual a deusa estaria a fazer a criança passar.

As divindades têm gostos e vontades que nem sempre coincidem com as dos que as louvam. Se idas e vindas de santos e divindades não parecem posturas muito transgressoras, já a fuga de uns locais de culto para outros talvez o seja. No entanto, esta é uma atitude comum a algumas imagens que aparecem em sítios diferentes daqueles onde os querem colocar para veneração. Isso acontecia na ilha de Samos, onde se perpetuava, com uma procissão anual, a saída de Hera do templo para a praia, onde foi encontrada depois de terem dado conta do seu desaparecimento do seu santuário. Ateneu¹² justifica esta prática com a ignorância e superstição dos Cários, pois o que terá acontecido foi que uns piratas tentaram roubar a estátua, mas como esta ficou com um peso incompreensível, aqueles, julgando tratar-se de um milagre, devolveram-na às areias e fugiram. Semelhante

¹² *Deipnosofistas*, 15, 672.

atitude tem a Nossa Senhora da Nazaré, que foge da Igreja Matriz para a sua pequena capelinha quase na escarpa.

No culto eleusino temos um outro exemplo interessante de transgressão: a indecência, o palavrão e o riso. Tudo isto se torna possível porque reproduz o mito naquilo em que ele é conhecido: no mesmo *Hino Homérico*, Iambe, a criada que aconchega a deusa sentada por muito tempo, mantendo-se quase imóvel, sem comer nem beber, é quem procura - e consegue - animá-la e fazê-la rir. Kerény (1991: 39-40) chama a atenção para o facto da obscenidade dos gestos da serva serem tais que o poeta se inibe de os especificar. Este autor refere outra versão do mito, em que Deméter teria sido recebida em Elêusis por um camponês pobre (e não por um rei) cuja mulher tinha conseguido fazer a deusa rir através de danças obscenas que fizera à sua frente, acabando mesmo por se lançar às suas cavalitas. Este tipo de riso seria considerado ritual¹³ e levou a uma mudança (favorável) do espírito da deusa, mantendo-se a pedra onde esteve sentada com o nome memorativo de *agelaston*, “sem sorriso”¹⁴. Esta ideia do riso como transgressão ritual aparece reforçada em outras manifestações do culto: aquando da procissão que vinha de Atenas para devolver os objectos sagrados a Elêusis, algo semelhante acontecia aos iniciados. Quando passavam pela segunda ponte da sua caminhada, que ficava por cima do rio Cefiso, eram insultados por homens que aí estavam sentados, de cara tapada, que acompanhavam os palavrões com gestos e palavras obscenas. Crê-se que as mulheres da assistência exibiam as suas partes pudendas, como acto mágico¹⁵, atitude reportada noutras situações da história antiga¹⁶. Os insultos e as obscenidades

¹³ S. Reinach (1996). Com as devidas cedências que um século nos permitem em relação a opiniões mais personalizadas deste autor, entre as pp. 145-158 encontra-se uma interessante análise sobre “le rire rituel”.

¹⁴ Apolodoro, *Biblioteca*, 1,5,1.

¹⁵ Acto que permite uma alteração, uma transformação.

¹⁶ A nudez das mulheres da Lícia faz recuar Belerofonte: “Então as mulheres despojaram-se das suas túnicas e foram ao seu encontro. Quando ele, então, por pudor, recuou em direcção ao mar, diz-se que a onda retrocedeu com ele”. Plutarco, *A Coragem das Mulheres*. Para outros exemplos, vide nota 3, p. 151, de Salomon Reinach, *op.cit.*

rituais existiriam na festa das Tesmofórias¹⁷, como nos diz Apolodoro, na sua *Biblioteca*.

Herdeiros de formas pagãs de relacionamento com as divindades, em que as transgressões seriam formas de apotropismo, os rituais a alguns santos, em alguns lugares, tomam formas não aceites pela igreja dominante. Perdida nos tempos estará a razão que leva às práticas ainda hoje realizadas nas festas de S. Mateus que se celebram em Soure. A tradição diz que o santo gosta que lhe levem presentes¹⁸, tal como os deuses. Sobre o deus dos cristãos, pode-se ouvir nas representações natalícias:

Perguntam uns pastores:

“— Que havemos de levar a um deus que tanto tem?”

Respondem outros:

“— Ainda que muito tenha, sempre gosta que lhe dêem.”

Acontece que a S. Mateus, para não se ir sem nada e nada tendo para oferecer, passou-se a levar coisas roubadas, que se pensava serem do agrado do santo¹⁹. A oferenda é entregue ou não (“Querias? Ora toma, que não te dou!”), com falas e gestos brejeiros, num jogo de enganos com o santo, que parece regozijar-se com isso²⁰. Esta forma de transgressão é hábito refutado pela Igreja, que tenta impor a sua norma, usando a linguagem que sabe que o povo entende. Não podendo impedir, mas aceitando a continuidade

¹⁷ Encontra-se uma curta descrição deste festival religioso na nota nº 31 da tradução que Maria de Fátima Silva fez do texto de Aristófanes, *As mulheres que celebram as Tesmofórias* (2001).

¹⁸ “São Mateus: «Não vás lá de mãos vazias»” é o título de um capítulo do livro de Moisés Espírito Santo (1988: 166). Nessa página e na seguinte há uma descrição do ritual que justifica as estranhas ofertas ao santo com preceitos bíblicos (p.167).

¹⁹ Teresa Perdigão (1999: 366-371). Ver este artigo para a exemplificação destas práticas nas festividades de S. Mateus aqui citadas.

²⁰ A antropóloga Teresa Perdigão, com quem discuti este trabalho, elucidou-me: “É de realçar este jogo: «Querias? Ora toma!» Eu vi isto, por exemplo, com um prato de filhós. A mulher que fazia a promessa, veio cumpri-la, trazendo os filhós, mas como se trata de um santo brincalhão (apesar de ser feio e estar de cara zangada...), as pessoas gozam com ele, o que contribui para o satisfazer!! Também lhe ofereciam pulgas (dentro de umas caninhas tapadas com uma rolha de cortiça). Também vi um rapaz entrar na capela, embrulhado num lençol e, diante do santo abrir o lençol e mostrar-se em *lingerie* feminina. Tinha sido uma promessa, mas uma promessa que só a este santo se faz!”

da prática das oferendas, recusa a licenciosidade e o costume dos furtos (mesmo de pouca monta, como molhos de espigas, abóboras e telhas, que são os mais frequentes):

Nunca vás ao São Mateus
De saco ou de mãos vazias
Pouco ou muito que lhe leves
Dá-lho sem grandes folias

Quando fores ao S. Mateus
P'la ocasião da sua festa
Não leves coisa roubada
Ou para que nada presta

Estes versos distribuídos pelos peregrinos (aqui incompletos e retirados de uma pajela a que tive acesso²¹), são uma forma de levar as pessoas a lerem o anúncio que se encontra na sacristia:

“Se prometeste a São Mateus qualquer coisa indecorosa, desonesta, inútil ou ridícula e que não terias coragem de levar ao teu amigo, por mais humilde que ele fosse, porque te envergonharias diante dele, não ofereças, apesar de teres prometido, mas pára um pouco e medita: ou a religião que proferes é falsa e portanto tudo isto é inútil ou é verdadeira e neste caso não deve sair das normas da educação, do bom senso e da moral, mas obedecer às determinações que me derem pensando que na minha própria promessa que eu julgo muito sagrada, bem pode andar a mão do demónio para me enganar e em vez de honrar a Deus eu ponho a ridículo a sua santa religião.”

Outro santo que também tem uma forma curiosa de estimular a transgressão (mostrando o seu agrado ao continuar a fazer milagres) é o S. Gonçalo de Aveiro, o casamenteiro das velhas. Sexualidade e reprodução poderão não ter estado sempre associadas, mas no santuário de Afrodite,

²¹ Gentilmente oferecida por Teresa Perdigão, bem como o texto da sacristia, referido a seguir.

no caminho sagrado para Elêusis, ainda hoje se vêem nichos cavados na pedra onde estariam falos oferecidos para estimular a fertilidade. Esta associação e a própria natureza dos pedidos a S. Gonçalo (ternamente chamado de S. Gonçalinho) de casamento e fertilidade fazem com que as danças e os cantares que acompanham as festas revelem a forma popular de lidar com estes assuntos. Não será por acaso que dois dos gestos populares obscenos mais comuns sejam o espetar do dedo médio e o manguito que, com o cruzar dos braços, fazendo com que um se levante em erecção, retratam o falo. Ambos são reproduzidos, dentro da igreja, durante a festa dos mancos.

Nas cantigas, dizem-se coisas como:

Oh meu rico S. Gonçalinho
 Casai-me que bem podeis
 Que já tenho teias de aranha
 No sitio que vós sabeis

O atirar das cavacas que serviram de oferenda é outro dos rituais. Quem está em baixo procura apanhar o maior número destas cavacas duras, redondas, símbolo feminino²². Em Amarante, nas festas de S. Gonçalo, as cavacas têm a forma fálica, assumindo a função promotora da fertilidade que a oferta de doces às divindades caracteriza.²³

O último culto que vou mencionar, também ele com perfil iniciático, é o que se celebra em honra de Dioniso: os Mistérios Báquicos, que tinham alguns pontos de contacto com os Mistérios Eleusinos, dado que ambos pressupunham idas e vindas aos infernos e uma felicidade após a morte. No entanto, o que se exteriorizava deste culto eram rituais que realçavam a licenciosidade que o deus do vinho e do delírio místico

²² Cavaca vem do adjectivo latino *cauus*, *caua*, *cauum* – côncavo, buraco.

²³ Para Moisés Espírito Santo, a palavra “cavaca” significava o doce ou bolo que se ofereciam aos deuses. Este autor associa ainda o nome a *kavannim* (cananeu; em hebraico *kavouch*), que terá a mesma raiz e também significava um tipo específico de “bolos que as mulheres judias ofereciam à Rainha dos Céus”. Cf. Moisés Espírito Santo 1988: 88-89.

provocava nos seus seguidores. Em Portugal²⁴, as festividades em honra de São Martinho assumem um carácter que o aproximam do despudor aqui referido.

É frequente em festas de Novembro (como a de Todos os Santos, no dia 1, ou a do Dia de Finados, no dia 2) a cozedura de um bolo em forma de ferradura ou de cornos, como é chamado em algumas localidades (como em Penude, freguesia de Lamego, que o manufacturam por altura de diversas celebrações). Ora pelo S. Martinho (comemorado naquele mês, tal como as festas gregas das Tesmofórias) eram deixados cornos “à porta de algum beerrão emérito, pelos espirituosos da localidade”, como escrevia, em 1889, Cecília Schmidt Branco, na *Revista Lusitana*. Acrescenta: “aludimos ao emprego do chifre como símbolo da embriaguez (...) o símbolo é levado em triunfal procissão, pelos “irmãos de S. Martinho”. (...) O simbolismo atribuído ao chifre naquelas cerimónias grotescas é tanto mais curioso por ser, segundo parece, exclusivo delas. Este costume, tal como hoje o pratica o povo, é não somente grosseiro e indecoroso, mas chega por vezes a tocar a raia do sacrilégio” (C. Schmidt Branco 1889: 291). Mais à frente, identifica perfeitamente o santo com Dioniso: “Para o povo, S. Martinho é não já um santo cristão, porém um verdadeiro Baco” (C. Schmidt Branco 1889: 293)²⁵.

A verdade é que a força do culto popular sobrepôs-se ao decoro desejado pela Igreja católica, havendo muitos provérbios populares a ligar o santo ao vinho:

²⁴ E não só. O culto de S. Martinho está espalhado: “Por toda a Europa os festejos em honra de São Martinho estão relacionados com cultos da terra, das previsões do ano agrícola, com festas e canções desejando abundância e, nos países vinícolas, do Sul da Europa, com o vinho novo e a água-pé”, diz Maria L. Paiva Boléo (2004).

²⁵ Neste artigo, Cecília Schmidt Branco defende que o corno era o cálice por onde se bebia, visto que S. Martinho é um santo mais celebrado no norte da Europa e esse objecto ser aí comum, vendo nele um carácter hierático e não grosseiro que veio a adquirir entre o povo cultor da vinha e do vinho.

“No dia de S. Martinho, fura o teu pipinho.”

“No dia de S. Martinho, come-se castanhas e bebe-se vinho.”

“No dia de S. Martinho, mata o porquinho, abre o pipinho, põe-te mal com o teu vizinho.”

“Pelo S. Martinho prova o teu vinho; ao cabo de um ano já não te faz dano.”²⁶

A alteração dos estados de consciência era típica de Dioniso, podendo o deus levar os seus seguidores a cometer os maiores crimes sob a sua influência²⁷. S. Martinho é mais modesto na influência que tem, sendo a bebedeira o comportamento que mais foge à norma comportamental. A Procissão dos Bêbados, em sua honra, disso dá conta. Proibida durante séculos, retomou a sua força, por exemplo em Caria (freguesia de Belmonte), depois do 25 de Abril. As ligações místicas deste santo ao culto dos mortos e ao cultivo da terra perderam-se com os séculos. Ernesto Veiga de Oliveira afirma que *“ele é hoje sobretudo a festa do vinho, a data em que se inaugura o vinho novo, se atestam as pipas, celebrada em muitas partes com procissões de bêbados de licenciosidade autorizada, parodiando cortejos religiosos em versão báquica, que entram nas adegas, bebem e brincam livremente e são a glorificação das figuras destacadas da bebedice local constituída em burlescas irmandades”*.²⁸

Se as mulheres foram quem melhor recebeu Dioniso e que mais o seguiram, entre nós, Santa Bebiana²⁹, mártir romana, padroeira dos epilépticos, foi assimilada aos bêbados, parecendo o lado feminino de S. Martinho. Diz o mesmo autor que podia haver duas festas, *Por vezes uma dos homens, outra das mulheres, em alguns casos a celebração fracciona-se em dois dias: o de S. Martinho para os homens e o de Santa Bebiana para as mulheres (Beira Baixa)*. O que acontece ainda hoje é esta festa com as irmandades

²⁶ Entre outros, reunidos no volume de José Pedro Machado (2005).

²⁷ N^o *As Bacantes*, de Eurípides, Agave mata o filho, pensando que é uma cria de leão.

²⁸ E. V. Oliveira (1987).

²⁹ Também se encontra como Bibiana ou Vibiana.

invertendo os andores: as mulheres transportam S. Martinho, vindas da freguesia de Inguias, enquanto os homens trazem Santa Bebiana, vindos da freguesia de Caria. Os santos estão paramentados com garrafas e garrafões e as irmandades vão distribuindo vinho pela assistência. No final da procissão, há um sermão da Santa, parafraseando ironicamente as orações da Igreja, como O Pai-Nosso do Vinho: *Santa uva que estais na parreira, purificada sejais sem enxofre e sem sulfato. Venha a nós o vosso líquido para ser bebido à nossa vontade tanto na taverna como na nossa casa, livrai-nos de quebrar a cabeça. Amen!*³⁰

Na vila de Paul, concelho da Covilhã, esta santa viu a sua festa recuperada em 2005, em moldes semelhantes aos de Caria. Consciente de que as origens e as razões para tal festividade se tinham perdido nos tempos, a direcção da Casa do Povo de Paul decidiu voltar a estas festas transgressoras, promovendo a Procissão de Santa Bebiana, vulgo “dos Bêbados”, restaurando as antigas “orações” e os antigos sermões que eram proferidos para divertimento geral.

Termino com a sugestão de passarem pelo site da Beira TV, verem o documentário de José Francisco Pinho³¹, apreciarem uma destas recriações que culmina com adágios sobre a temática vinícola e (porque não?) seguirem o preceito proverbial: “No dia de S. Martinho, vai à adega e prova o vinho”.

Bibliografia

- Apolodoro, *Biblioteca*. Trad. Marina Cavalli (1998). Milano.
- Aristófanis, *As mulheres que celebram as Tesmofórias*. Trad. M. Fátima Silva (2001). Lisboa.
- Maria Aparecida Baccega (2000), *Televisão e Escola – Uma Mediação Possível*. S. Paulo
- Maria Luísa V. de Paiva Boléo (2008), “Martinho, o santo do Inverno que traz o Verão”. <http://www.leme.pt/biografias/m/martinho.html>
- Cecília S. Branco (1889), “De um símbolo popular na festa de S. Martinho”, *Revista Lusitana I*: 291-297.

³⁰ Esta “oração”, bem como o “Credo dos Ébrios” podem ser lidos aqui http://www.kaminhos.com/artigo.asp?id_artigo=5739&id_seccao=6

³¹ <http://www.beiratv.pt/regiao.php?id=1199978033&subaction=showfull&template=default>

- Stig Dagerman (2000), *A nossa necessidade de consolo é impossível de satisfazer*. Lisboa.
- Moisés Espírito Santo (1988), *Origens orientais da religião popular portuguesa: ensaio sobre a toponímia antiga*. Lisboa.
- Carl Kerény (1991) *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*. Princeton.
- Albin Lesky (1996), *A Tragédia Grega*. S. Paulo.
- José Pedro Machado (2005) *O Grande Livro dos Provérbios*. Lisboa.
- George E. Mylonas (1961), *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- Ernesto Veiga de Oliveira (1987), *As Festas. Passeio pelo calendário*. Lisboa.
- H.W. Parke (1977), *Festivals of the Athenians*, London.
- Teresa Perdigão (1999), *Portugal, Festas e Romarias*. Barcelona.
- Plutarco, *A Coragem das Mulheres*. Trad. Maria do Céu Fialho et al. (2001). Coimbra.
- Marcio Ruiz Shiavo (2005), "Telenovelas brasileiras: suporte eficaz para mensagens sócio-educativas".
http://www.socialtec.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=99:telenovelas-brasileiras-suporte-eficaz-para-mensagens-socio-educativas&catid=14:educacao&Itemid=2
- Georgios Sietos (1993), *Ta Elefsina Mysteria*, Atenas.
- Sofistas. *Testemunhos e Fragmentos*. Trad. A. Alves de Sousa e M. J. Vaz Pinto (2005). Lisboa.
- Salomon Reinach (1996), *Cultes, Mythes et Religions*. Paris.
- Atheneus, *The Deipnosophists*. Trad. Ch. Burton Gulick (1983). London.

José Augusto M. Ramos

*Centro de História da Faculdade de Letras
Universidade de Lisboa*

NORMA E TRANSGRESSÃO, À LUZ DO PARADIGMA BÍBLICO

Por paradigma bíblico não se pretende significar nenhum tipo de normatividade que pudesse afunilar o tratamento destas duas categorias do agir humano aparentemente antitéticas. Entendemos por paradigma bíblico coordenadas que oferecem como motivo de pertinência especial o facto de se prolongarem por um tempo significativo e de implicarem um sistema de referências e valores, de sabor teológico e, por conseguinte, mais mítico e poético-literário do que puramente filosófico¹. Pelo dinamismo que incutiu na vivência cultural ao longo da história este paradigma de leitura garante uma dose de representatividade bem notória.

Esta representatividade encontra-se quase ritualizada pelo facto de a literatura bíblica ter andado a constituir a base de leitura pública e oficial há mais de dois milénios, suportando no interior dessa leitura o peso da dissensão entre duas religiões, judaísmo e cristianismo, sendo que este último, sobretudo, se subdivide ainda em muitas modalidades diferentes. Essa função de leitura está na origem do conceito de Bíblia; e, tanto o judaísmo² como o islamismo³, conservaram para os textos canónicos da sua

¹ É cada vez mais incómodo pisar os terrenos resvaladiços da fronteira entre o filosófico e o poético-teológico. Para as questões atinentes ao mundo oriental, bem como para as matérias da teologia e do discurso religioso em geral, assumir esta incomodidade de forma sadia e lúcida é um passo essencial para prosseguir em bom caminho.

² *Miqrá'* (leitura) é a designação corrente para identificar a Bíblia.

³ *Alqur'an*, Alcorão, significa leitura igualmente.

leitura comunitária o nome de Leitura⁴. Esta prática milenar institui a leitura como essência funcional da literatura. É incomensurável a capacidade geradora de normatividades que vão decorrendo deste processo sócio-cultural. Nele se processam muitas definições da prática e da teoria. É o domínio da ortopráxis e da ortodoxia, aspectos complementares entre si e com os quais se doseia a vivência cultural das comunidades de origem bíblica, incluindo neste grupo o islamismo.

Este horizonte paradigmático é ainda mais pertinente pelo facto de este tempo das leituras ser directamente perceptível pela sua longa duração. Este matiz de consciência projectada sobre uma distância histórica que desemboca no presente da leitura é sublinhado pela fórmula com que, há séculos, se costuma introduzir as perícopes de leitura evangélica na liturgia: *In illo tempore,...*

No horizonte deste paradigma bíblico fundamental, apresentam-se com grande destaque e representatividade tanto o conceito de norma como o de transgressão. É sobejamente reconhecido, com efeito, que a Bíblia se identifica de forma marcante com o conceito de lei e também com a ideia de pecado. Trata-se de termos correlativos. E os textos de Paulo são bem conhecidos por sublinhar fortemente essa correlação de contraste⁵. Estes dois conceitos fazem parte dos temas bíblicos com maior visibilidade; e são incontornáveis para definição e configuração de grande parte das matérias bíblicas.

Norma e transgressão são naturalmente percebidas como pólos correlativos. Se, pela lei, a Bíblia assume o papel de uma norma, a transgressão representa principalmente o comportamento de fuga à lei. Ambos compõem facilmente um sistema, na reciprocidade que desde a primeira impressão se lhes associa e lhes atribui a função de uma dupla fundamental no respectivo sistema de referências.

⁴ Como a Bíblia não tem na liturgia cristã uma leitura absolutamente integral, mesmo ao longo de vários anos, existe um livro ritual que contém as leituras bíblicas destinadas aos vários perfis e a diversos ciclos litúrgicos e que, por isso, se chama o Leccionário.

⁵ Cf. Rm 3,20.

Se a lei se poderia apresentar como uma antonomásia representativa de toda a literatura bíblica, o pecado sugere, provavelmente de forma indevida, a ideia de que seria, em negativo, um legado característico ou talvez até mesmo o legado mais característico da tradição bíblica. O conceito de transgressão, no entanto, transborda largamente do conceito de pecado. E nem sempre se pode afirmar que ambos coincidem sequer no essencial.

Podemos, contudo, detectar eventualmente algumas redes de sentido que de forma surpreendente se desdobram em sistemas recheados de subtilezas à volta destes conceitos, mostrando a importância que cada um por si mesmo pode ter. A respectiva importância sistémica é de tal maneira significativa, aliás, que cada um deles constrói por sua conta um sistema de sentido autónomo do outro, por muito que mantenham aspectos de reciprocidade. Deparamo-nos até com momentos privilegiados de subtileza em que o valor que se nos impõe pode estar mais ligado a uma transgressão do que à observância de uma norma.

1. As modulações da norma

Para abordar a normatividade bíblica podem escolher-se muitos vectores. Para a longa duração histórica, ocorre sublinhar a normatividade que deriva do tipo de leitura pública, comunitária, litúrgica, oficial e milenar, para a qual a Bíblia oferece o texto. Já antes sublinhámos que este foi o processo através do qual realmente se constituiu e se foi configurando a própria Bíblia. A assunção pública de uma leitura é, por conseguinte, uma fonte natural de normatividade, porque mostra cumprimento de uma norma e porque institui uma fonte de novas normatividades daí decorrentes.

Na verdade, esta leitura definiu e regulou modelos variados de práxis; e foi igualmente configurando percursos diversos de *theoria*. Esta última é simultaneamente contemplação e teoria, e gera um sistema de pensamento.

Ora este facto da leitura pública e oficial constitui para nós um fenómeno cultural de longuíssima duração. São seguramente impossíveis de formular

muitos dos pormenores e muitas das subtilidades que ao longo deste percurso se foram definindo no âmbito da leitura. Um tão amplo horizonte cultural há-de certamente oferecer pistas inumeráveis para analisar as dialécticas implicadas nos conceitos de norma e transgressão. Este processo múltiplo e matizado contém virtualidades normativas. Esta *lex orandi*, a norma do orar, comporta ou gera uma *lex credendi*, a norma do pensar crente. Estamos em pura e intensa normatividade, mesmo que lhe não corresponda uma imediata formulação legal.

Sociologicamente o cristianismo é, por conseguinte, uma religião de leitura; é, então, uma religião do livro, se bem que esta fórmula não precise de ser considerada como a assunção de uma normatividade demasiado legalista e taxativa. Com efeito, as religiões de base bíblica, assentes na leitura, são sobretudo fenómenos de cultura, com aquela variedade fenomenológica que da vivência cultural se pode esperar.

Tomada como norma, a Bíblia conhece vicissitudes e sofre o efeito de coordenadas que afectam, de modo muito variado, o seu estatuto ao longo da História. Haja em vista a modulação de concepções respeitantes ao conceito de revelação, tendendo a definir esta categoria em modalidades realísticas, como um facto histórico e apodíctico e não como o avolumar de semânticas culturais e como o adensar de dimensões com as quais se estruturam níveis de saber e de consciência. Os subtis e misteriosos caminhos do humano aparecem desta maneira mais sugestivamente formulados.

Envolvida naquela auréola de autoridade que lhe vem de ser reconhecida como Lei de Deus e pelos efeitos de subtil segregação que essa característica produz, a importância atribuída à Bíblia vai permitindo que, quase paradoxalmente, se insinue a ideia de alguma precariedade quanto ao seu estatuto de norma. Assim, ela corre o risco de ver confinada a sua representatividade apenas a um círculo de leitores e adictos ou crentes. Este processo de deslizamento para a relativização pode, de algum modo, derivar da concepção de que todas as normas são produzidas por convenção cultural e se tornam, por esse motivo, delimitadas dentro dessa mesma convenção cultural.

Podemos detectar normatividades bíblicas múltiplas. A normatividade própria da leitura judaica é, em muitos casos, radicalmente diferente daquela que se oferece na leitura cristã, havendo variedades intermédias mais ou menos distanciadas.

Além disso, é mais estrita a normatividade bíblica acolhida no círculo estritamente eclesial. Mas é também bastante significativa a normatividade bíblica que se encontra diluída e acumulada no grande espaço cultural milenar das culturas da Europa.

Nem é preciso recorrer à referência de Europa cristã para se obterem exemplos de alguma evidência. De facto, o ritmo semanal de sete dias, que nos garante a tempo certo o saboroso fim-de-semana, é uma prática indispensável por quase todo o mundo. Ora esta é uma norma bíblica tão marcante que mereceu ser colocada como chave de abóboda, a fechar a narrativa da primeira criação do mundo⁶. Há, portanto, normatividades que se expandem para além do círculo estrito a que primeiro pareciam andar confinadas.

Na gama ampla de semânticas implicadas pela específica e variada história das leituras da Bíblia, o estatuto e a função normativa desta apresenta naturalmente uma grande variedade de formulações. Entretanto, uma tal panóplia de significados mais nos deveria estimular a descobrir os matices implicados e o significado que já tiveram e que, por essa razão, ainda deveriam continuar a representar para memória e para a análise de passado. Ficarmos indiferentes ou deixar-nos escandalizar pela diferença ou pela estranheza seria a atitude menos justificada e menos produtiva.

Pouco a pouco, a leitura da Bíblia vai estando devidamente reposicionada no convívio das práticas epistemológicas e culturais. Estudá-la com os métodos científicos histórico-críticos, como se vem fazendo há mais de cem anos, ajuda a reformular e apurar as normatividades recebidas bem como a redimensionar normatividades culturais significativas, cujo significado está para além do ambiente religioso-confessional.

⁶ Gn 2,1-4.

Esbatido, desta maneira, o ascendente social de autoridade com que tradicionalmente se processava a sua configuração, a Bíblia pode, entretanto, correr alguns riscos ainda derivados do facto de uma grande parte da sua história ter andado confinada ao espaço de uma normatividade de convenção delimitada, tanto do ponto de vista sociológico como epistemológico.

Ser vista como palavra de Deus é valorizador segundo o olhar dos crentes, mas é inevitável que seja desvalorizador para os não adeptos. O seu conteúdo sofreria de uma restrição como que confessional, sendo de algum modo irradiada dos espaços normais da epistemologia, com um estatuto diminuído. Sobrevalorizada como palavra de Deus, ficaria desvalorizada como literatura e como documento histórico.

Aquela grande e complexa metáfora a que chamamos revelação, como tudo aquilo que foi preciso teorizar intensamente em grau mais elevado, é um conceito por certo útil e cheio de significado. Ele precisa, no entanto, de se manter sob profunda e continuada reflexão. Nem se justifica repeti-lo de forma factual e realisticamente ingénuo, nem cabe simplesmente marginalizá-lo, por se considerar que desse processo resulta um produto não representativo do pensar humano e das suas vivências. Tal conceito não pode servir para em seu nome irradiar uma literatura. Repensá-lo é uma obrigação, sobretudo quando se tem como tarefa analisar tudo aquilo que, de humano, foi alguma vez objecto de reflexão e formulação mais profunda. Mais ainda, quando se trata de pensamentos com tão larga representatividade colectiva e histórica.

Este risco cultural de esvaziamento de alguns sentidos normativos da Bíblia pode ter aspectos importantes. A isso nos pode conduzir o esmorecer social da evidência relativamente aos seus conteúdos e a menor identificação das pessoas com a mundividência que, apesar de tudo, lhes serve de base.

Assim reduzida ao estatuto de normatividade religiosa, uma categoria que em tempos foi concebida e proclamada como de significado universal mas que tende a eclipsar-se sem uma reformulação que lhe dê perspectivas legíveis, a ideia de norma revelada pode tender a passar despercebida e desconsiderada até mesmo na dimensão cultural que lhe competiria representar.

Desta maneira, as características da sua identidade histórica e os acréscimos semânticos da sua ampla leitura e complexa difusão por múltiplos processos de enraizamento e de inculturação ficariam ingloriamente postos de parte, com manifestos prejuízos culturais.

A função de uma categoria como a de revelação e outras semelhantes não consistia apenas em estabelecer determinadas realidades como factos. Pelo contrário, elas pretendiam ilustrar e aprofundar determinados matizes do saber e da consciência da realidade, sugerindo para eles dimensões estruturais que os valorizavam. Ora, o valor desta perspectiva não se esgota na sentença epistemológica sobre a plausibilidade de algumas acepções que o conceito de revelação pôde, ao longo do tempo, suscitar.

Pudemos, em tempos, anotar, com agrado e também com alguma surpresa, a proposta de Karl Jaspers, na sua introdução à filosofia⁷, quanto ao interesse que havia em se descobrirem e valorizarem os itinerários filosóficos que, segundo ele, andam propostos e implicados nas linhas de pensamento das mais importantes correntes religiosas, nomeadamente na Bíblia, entre muitas outras análogas.

As culturas do Antigo Oriente reconheceram, de forma clara, a diferença entre normas de função imediata e normas de alcance e carácter mais profundo e estrutural ou até mesmo transcendental.

Nas primeiras, aparece codificada a normatividade legal, que é governada e garantida por meio de multas e de castigos; nas segundas, havia questões de sentido que só por meio de categorias e formas literárias de recorte mitológico se conseguiam captar e se podiam exprimir de modo satisfatório.

Entre estes dois pólos ou balizas com função normativa para o comportamento, numa relação simultaneamente autónoma mas igualmente solidária, girava todo o universo do agir humano. Neste sistema se fundamentava a moral individual e a ética política; aí assentava igualmente a dose de previsibilidade com que o homem pré-clássico justificava a sua consciência e se entregava à vida e aos seus afazeres.

⁷ K. Jaspers 1966: 229-232.

Como exemplo disto, devemos ter em conta as coordenadas profundas de sentido para o cosmos, que aparecem formuladas nas mitologias. Estas sugerem uma ressonância profundamente diferente daquela que envolve as tais normatividades positivas, nomeadamente aquelas que se nos oferecem nalguma da legislação política conhecida na história pré-clássica.

A definição positivista da normatividade encontra-se claramente presente e, segundo parece, de forma consciente, nas leis do Código de Hamurábi. Com efeito, a actividade legislativa ou executiva⁸ deste rei parece ter conseguido distinguir a normatividade governativa de que trata nos seus ditames legais e os níveis míticos, religiosos ou até mesmo éticos. Este arguto legislador não mistura, contudo, o discurso de normatividade positiva, que proclama nos parágrafos casuísticos do seu código, com a ressonância mítica, também ela de intencionalidade normativa, com que se exprime no prólogo e no epílogo do mesmo código.

Esta distinção é tanto mais pertinente e meritória da sua parte quanto o próprio código de Hamurábi recorre normalmente aos materiais míticos, que marcam a mentalidade da sociedade sua contemporânea, para integrar culturalmente e legitimar politicamente a sua acção legislativa e executiva.

Há que sublinhar, no entanto, que esta distinção entre dois níveis de normatividade não pretende dar uma impressão mais superficial das normatividades de tipo prático e político. As normas práticas tinham uma gestão adequada à finalidade com que tinham sido estabelecidas. Mas não parecem, por essa razão, ser mais nem menos significativas do que a normatividade de ressonância mítica.

Sem registar exclusividade em praticamente nenhum domínio, relativamente às culturas do mundo cultural em que se encontra envolvida e com as quais foi e se mostra culturalmente cúmplice, a Bíblia desenvolveu, no entanto,

⁸ O código de Hamurábi poderia ser entendido como compilando decretos do grande rei. Este seria, desta maneira, o respectivo legislador. Mas é igualmente provável que o rei se tenha simplesmente servido de um conjunto de jurisprudências tradicionais e consuetudinárias, fazendo opções jurídico-políticas próprias, em circunstâncias em que foi chamado a decidir questões de direitos e de cidadania. Ver E. Bouzon 1987: 21-30; J. Bottéro 1987: 191-224.

um paradigma muito específico na focagem sistêmica destes dois conceitos. Apesar das compreensíveis originalidades que se lhe podem atribuir, este paradigma mantém na sua literatura muitos elementos em comum com as coordenadas da cultura pré-clássica.

Tal como, em geral, nessas outras culturas, também na perspectiva bíblica o jogo de sentidos implicados numa norma conota principalmente matizes de essência, função, estrutura, lógica, identidade, ecologia, valores e objectivos. A norma pertence mais claramente ao domínio do sentido, da intencionalidade e do valor do que propriamente da lei. Trata-se evidentemente de uma intuição sobre o núcleo dos conceitos, necessidades e interesses.

Estas variedades semânticas são, na verdade, as coordenadas da realidade e do ser, contemplado em modo de sistema; e é por elas que o mundo se sustenta em si mesmo e se nos oferece como espaço para as nossas actividades, garantindo-lhes viabilidade entre o desejável e o possível. O sentido e a coerência do mundo definem-se como lógica para o pensar e normatividade para o agir. Estas verdades asseguradas fundamentam uma visão optimista e satisfeita do mundo; e são elas que justificam o sentimento profundo que o homem pré-clássico exprime claramente, o sentimento de se encontrar de bem com a vida. É de comprazimento com o mundo que vai sucessivamente aparecendo aquele sentimento de satisfação da parte do criador ao ir declarando como era bom e até muito bom o mundo de coisas que fora criando⁹.

Os conceitos nos quais se espelha e concentra a fundamentação do universo são realidades fundamentais (*me*)¹⁰, segundo a concepção dos sumérios; são funções e destinos (*namtar / šimtu*)¹¹, para os acádicos,

⁹ Gn 1,10.25.31.

¹⁰ Explicamos desta maneira simplificadora um conceito que os sumeriólogos têm dificuldade em traduzir de forma concreta e apodíctica. Cf. S. N. Kramer 1972: 141-143.

¹¹ A testemunhar a herança de pensamento sumério, o termo *namtar* mantém algum uso na época semítica da Mesopotâmia. No entanto, a ideia de definir a essência das coisas através da explicitação das suas funções e sentido é de tal modo nuclear na concepção do mundo que o equivalente semítico, *šimtu*, apresenta vastíssima utilização. Derivada de um verbo muito corrente no semítico comum que significa colocar, este substantivo feminino significa "colocação, tarefa, destino". Estamos em semântica plena das funcionalidades. Cf. J. J. Glassner 2002: 241-243.

babilônios e assírios; é o padrão de bem, verdade, ordem e harmonia (*ma'at*)¹², para os egípcios; e é justiça (*šedeq*), para os hebreus¹³.

Estes conceitos fundamentais são os pilares sobre os quais assenta uma visão funcional, segura, confiante e, por tudo isto, satisfeita do mundo. Mas podem ser também representados por outras ideias de fundamento como as de “sabedoria”¹⁴.

Outros conceitos equivalentes ou simplesmente sinónimos se perfilham frequentemente no horizonte, como “verdade”¹⁵. E múltiplas categorias representativas da profundidade se nos apresentam a fundamentar a consistência do universo e da vida que nele desenvolviam os homens pré-clássicos, individualmente e nas aventuras de sociedade.

Ao longo da história do judaísmo, o conceito de Torá, principal expressão da sua coordenada de normatividade integral e sistémica, demonstrou sempre uma grande capacidade para se formular em termos de uma auto-consistência absoluta. É como que uma versão transcendental da Lei, como a forma lógica e a base consistente do universo. Poderá ser a percepção de consistência e de lógica enquanto postulados implícitos da intuição fundamental de existir, expressa em moldes tais que a própria sensação de conforto é a fonte geradora de evidência.

Para esta matéria, muito poderíamos certamente recolher na evolução do pensamento judaico até aos dias de hoje. Os seus contributos são, sem dúvida, notórios e dignos de atenta consideração, podendo deslizar entre

¹² L. M. Araújo 2001: 524-536.

¹³ A maneira como Paulo, no seu intenso e característico discurso teológico, sublinhando a importância do conceito de justiça, está a utilizar num contexto de salvação um conceito que, na metafísica do seu património cultural, representava um conceito metafísico essencial.

¹⁴ Um texto clássico da Mesopotâmia ao tratar um tema, também ele clássico, do sofrimento e da sensação de desconforto e de injustiça que ele suscita, designa o deus para este contexto como o “senhor da sabedoria” (*bel nemeqi*), expressão que tem afinidades filológicas com a raiz do semítico comum que significa “profundidade” (*mq*).

¹⁵ Quando o *Evangelho de João* proclama de forma sonante a verdade como uma referência com a qual Jesus (Jo 1,14; 8,40; 14,6; 17,17; 18,37) tende a ser identificado não o faz numa intenção apologética de exclusividade crística no domínio da ortodoxia doutrinária. Espelha, pelo contrário, muito mais profundamente estes padrões ou postulados de fundamentação da realidade que marcam o modo de ver o mundo por parte do homem do Antigo Oriente.

uma maneira de se representar Deus como o agente da ordem e, mais ou menos em alternativa, a Torá, representando uma ordem que é metafisicamente auto-consistente. Por outras palavras, a meditação da Torá desemboca numa contemplação da ordem do universo como um quadro feliz.

Uma expressão quase existencial da inserção de Deus numa ordem ou numa lógica que o engloba a ele próprio é, ainda no âmbito do judaísmo, aquela em que o próprio Deus se apresenta em atitude de oração pedindo ou compenetrando-se do melhor modo de se comportar¹⁶.

Mas, para além de podermos sublinhar estes valores do pensamento judaico, é particularmente interessante verificarmos que a questão se encontra já presente, e de modo decisivo, no cerne das grandes culturas do Antigo Oriente¹⁷. De facto, podemos questionar-nos já a respeito destas culturas sobre se, em última análise, o conceito de Deus ali pressuposto é uma realidade englobante ou é uma dimensão simultaneamente englobada numa concepção integrada e unificada do universo. A questão consiste, por outras palavras, em saber se Deus está por dentro da ordem do mundo como elemento integrador mas estrutural e constituinte ou se ele se encontra por fora da mesma, sendo, neste caso, representado sobretudo como um agente desse ordenamento.

Na verdade, o conceito de Deus, no espaço de representação próprio da normatividade, joga-se como um ponto de referência que pode ser considerado como mais intrinsecamente identificado com a ordem, o sentido, a norma. Nesse caso, a sua definição processa-se sobretudo no espaço das semânticas de identidade. Mas pode também ser representado como uma realidade ou uma entidade mais exterior e autónoma, podendo ainda identificar-se com a norma, sim, mas na qualidade de seu autor.

Estas diferenças não são apenas subtilezas semânticas suscitadas pelo gosto da elucubração. Elas dependem da funcionalidade que é especificamente requerida e procurada. Por um lado, haveria uma concepção do ser em

¹⁶ A. Cohen 2002: 72 e 89.

¹⁷ Cf. J. J. Glassner 2002: 243.

autonomia, mesmo utilizando um conceito de Deus coincidente com o conceito de ser. Por outro lado, estaria em jogo um conceito de ser em heteronomia, com recurso a um conceito de Deus como instrumento metafísico.

O homem bíblico parece ter sempre pendido para uma concepção de Deus visto como uma hipóstase personificada da relação heteronómica com o universo. A sua definição como extrínseco à realidade é ainda mais acentuada pela característica sensibilidade bíblica na concepção interpessoal de Deus. O absoluto é uma referência pessoal. Por definição estrutural, o tu é sempre taxativamente outro. E o outro ressoa sempre como uma referência incontornável; é um absoluto hipostático. Por estas paragens semânticas, andamos a navegar pelas águas profundas de Emanuel Lévinas¹⁸, em cujo pensamento as ressonâncias bíblicas não deixam qualquer dúvida.

Pensando bem, no entanto, esta visão heteronómica poderia facilmente reduzir-se ou reconduzir-se¹⁹ a uma visão autonómica com uma estrutura hierarquizada ou formulada em sistema relacional polarizado. Basta a subtileza de nos libertarmos do reflexo epistemológico de exprimir sob forma extrínseca as estruturas de significado da realidade, sobrecarregando-as com uma dose exagerada de realismo ingénuo. Esta estrutura realista insinua-se como metáfora de grande expressividade, mas confronta-nos com aporias difíceis de deslindar.

Em síntese, pelo caminho da norma, deparamo-nos com um tipo de vocabulário de acção que se concentra intensamente em torno dos termos “observar, guardar” (*šamar*) ou “fazer” (*‘ašab*) aquilo que se encontra

¹⁸ Cf. J. L. Pérez 2008: 15. Justifica-se sublinhar as linhas que servem de entrada ao prefácio: “A *subjectividade ética* configura, em Lévinas, uma singular estrutura ôntica que o indivíduo adquire ao “dar-se conta” – dimensão da racionalidade – de que tem que *passar pelos* outros e *contar com* eles para poder dizer-se a si mesmo e para ser alguém; ou seja, para ter um sentido”.

¹⁹ Podemos utilizar aqui o sentido bonaventuriano da *reductio artium ad theologiam* como uma recondução sinonímica e sem que ocorra nenhum processo de restrição semântica. Nas nomenclaturas de re-conversão em Portugal, nos séculos XVI-XVII, chamava-se “reduzidos” aos que, tendo praticado outras “religiões ou confissões religiosas” no estrangeiro regressavam ao catolicismo ao reintegrarem-se na sociedade portuguesa. Este “reduzir” vem certamente de *reducere* sinónimo de *reconducere*, significando ambos “reconduzir”. A ideia não é a de diminuir, mas a de reconverter à fé inicial, mesmo que alguns daqueles conversos não tivessem anteriormente partido da religião cristã.

estipulado como lei. É a estrutura ética da heteronomia. E assim se traduz a impressão de que é incontornável assumir as fórmulas de sentido e o modo de funcionamento que a realidade do universo coloca diante da nossa consciência e sugere ao nosso comportamento.

2. Mais valias da transgressão

Focados alguns pontos relativamente ao conceito de norma no horizonte bíblico, voltamo-nos agora para alguns aspectos importantes do conceito de transgressão.

Vimos com o exemplo do código de Hamurábi que a relação entre norma e transgressão mais fácil de gerir é aquela que se refere a leis concretas e taxativas.

Entretanto, existe ainda o domínio ilimitado, onde se insere toda a relação construtiva do agir humano com o universo, bem como a dinâmica pessoal da vida. Estes campos exigem frequentemente caminhos imprevistos. Por aqui, o tema da transgressão adquire uma riqueza semântica e conhece dificuldades hermenêuticas mais complexas do que as suscitadas por transgressões de normas mais concretas.

Dos múltiplos caminhos possíveis, optamos por sublinhar alguns matizes relativos ao conceito de transgressão, tecendo considerações sobre determinadas valências do seu significado. A sua relação com o conceito de norma apresenta dimensões curiosamente dialécticas, recuperando razões de sintonia e de convergência entre ambas, mesmo que, no essencial, ambas se possam apresentar em contraposição.

Enquanto o conceito de norma insistia em comportamentos de obediência, neste conceito de transgressão, parece detectar-se uma dose muito maior de semânticas de criatividade, a julgar pelo léxico bem diversificado que a questão suscita. Com efeito, os sentidos da transgressão, para além do aspecto mais imediato de anomia ou de desvio à norma, nas várias formas e ocorrências com as quais se define a sua própria fenomenologia, acabam

por condizer intensamente com as dialécticas de recorte claramente individualizado e com as características existenciais do agir.

Ou seja, a transgressão é um desvio relativamente à norma, mas ela contém uma dose específica de afirmação e intensidade, que acentuam a identidade do agente. Nesta dialéctica do agir, aparece concentrado o processo criador, definindo sentidos e formulando interesses e valores. Estes podem ser inteiramente novos ou apenas antigos valores reformulados. Em suma, a norma está mais voltada para o cuidado dos valores que existem. A transgressão pode carregar em si o desafio e a urgência de criar valores novos.

Ocorre por esta via um processo de recriação, reformulando desta maneira algumas dimensões do ser e promovendo outras que antes não existiam. É neste sentido criativo e criador que o agir humano é visto como imagem e semelhança da acção instituidora de Deus. Mais do que criar repetindo realidades fixas, completas e perenes, a acção criadora de Deus é apresentada como que a instituir ou mesmo a institucionalizar seres com funções analogamente criativas. Segundo Gn 1, 26-28, as dimensões humanas essenciais do agir são expressas pelos verbos de acção, nomeadamente frutificar em procriação, crescer em nascimentos e gerir bem a utilização da terra. É nisto que o homem é e se comporta verdadeiramente como imagem de Deus.

Ora, criar consiste precisamente em definir e instituir novas funcionalidades e novos sentidos. Com efeito, a norma é a maneira correcta e eficaz de se realizar uma função que tem sentido, de cumprir o caminho que se impõe. A norma é o que está pré-determinado na definição dos objectivos. A linguagem mesopotâmica dos sentidos decretados como destinos exprimia esse aspecto com toda a clareza.

Algo desta semântica de transgressão se encontra ínsita, resguardada e quase prometida na própria originalidade do criar. A criação é uma ruptura. Nesta perspectiva e sem nenhuma intenção de exagerar em rasgos de anarquia, a transgressão é uma parte integrante do agir, tão pertinente como a observância, e pode, como já se disse, constituir um autêntico acto de criação.

Um pouco de filologia no espaço semântico de um verbo hebraico ligado à criatividade pode ajudar-nos a sublinhar aquilo que estamos a tentar

mostrar. O verbo *yašar*, que significa “formar” ou “modelar”, é naturalmente utilizado como um dos sinónimos de “criar”. Dele deriva o conceito de força motriz do agir humano, o impulso que lhe conduz a acção. Este impulso subdivide-se em *yešer tov* ou *yešer ra’*. O primeiro é um impulso de acção bom; o segundo, um impulso de acção mau. Esta classificação axiológica depende do comportamento em causa, avaliado pelos padrões da norma²⁰.

O agente humano institui-se, desta maneira, como um criador de alternativas, até por meio das suas transgressões. Seria exagerado suspeitar de um tal acréscimo de criatividade na transgressão? Os sentidos alternativos para as coisas podem, por conseguinte e na própria lógica deste agir, ter de se assumir como uma transgressão, uma acção pela qual se institui uma rota desviante relativamente à norma pré-determinada. Qualquer criação é, aliás, ir mais além do limite criado anterior; é ultra-passar e trans-gredir.

Algum deste efeito de caos que o agir transgressivo pode instaurar retoma, com todo o direito, as conotações, ao mesmo tempo, desconcertantes e promissoras²¹ que o caos mítico das origens continha. E, tal como acontecia com aquele caos primordial, também este novo caos emergente se constitui como berço e semente para uma nova ordem.

Poderia até dizer-se que nisto se encontra o *b-a-bá* da síntese de metafísica que se nos propõe na mitologia fundamental do mundo pré-clássico. O caos é mítico e primordial não por ser o momento primitivo, mas porque é uma situação perenemente primordial. Caos e ordem são coordenadas paralelas de um processo de criação contínua. As mitologias de origem contêm coordenadas de metafísica universal.

É lógico considerar que o caos descrito nas narrativas antigas de criação constitui em si mesmo um estado de transgressão transcendental, aqui no sentido negativo da transgressão, uma vez que se contrapõe de forma absoluta ao funcionamento em perfeita ordem que é uma tautologia de

²⁰ Cf. Ver G. Wigoder 1996: 481; E. E. Urbach 1971: 415-427; A. Cohen 2002: 188-197.

²¹ Cf. José Ramos 2008: 59-67.

mundo. Por isso, o deus criador combate contra este estado caótico de transgressão.

280

As narrativas de transgressão, no contexto dos mitos de origem, podem também definir alguns limites que obsessivamente se enfrentam como desafio de afirmação e de crescimento humano. Mais forte do que as sentenças sobre o pecado de se ultrapassar o limite proibido, o lado irrenunciável da transgressão sublinha horizontes profundamente incrustados no património humano dos desejos. É por aqui que se compreende o sentido da transgressão relativamente à árvore de conhecer o bem e o mal e à árvore da vida, que se encontrava no meio do jardim do Éden²².

A mesma coisa se pode dizer da ambição em construir a torre de Babel²³ e do frenesim com que se empreende a busca da imortalidade. Esta última é uma saga bem conhecida pela epopeia de Gilgamesh²⁴, mas ela deixou igualmente indícios bem assinalados em todas as literaturas do antigo Oriente²⁵. Conquistar a vida eterna é, com efeito, o exemplo da mais transgressora utopia que atravessa a sensibilidade antropológica das culturas pré-clássicas.

De facto, a norma evidente era a de que os deuses deram a vida aos homens, mas retiveram a vida eterna para si²⁶. E também na Bíblia ficaram indícios numerosos de como os hebreus foram sensíveis aos temas antropológicos da imortalidade²⁷.

Em qualquer destes três casos, consituindo um tipo de transgressão que podemos designar transcendental, está em causa a ideia de os homens poderem ser como deuses, atingindo os céus, ou de conseguirem o estado de imortalidade como os mesmos deuses. É a transgressão como estratégia de transposição ou como movimento de superação da condição humana.

²² Gn 3,1-13.

²³ Gn 11,1-9.

²⁴ J. Bottéro 1992: 182 (X, 30).

²⁵ F. M. T. de Liagre Böhl 1977: 237-275.

²⁶ R. Labat 1970: 205, citando uma das antigas versões de Gilgamesh.

²⁷ E. Jacob 1962: 688-690.

Estas histórias de transgressão são analisadas do ponto de vista do sonho anterior e das suas conseqüências antropológicas posteriores de frustração. Não se dá pertinência ao tema da culpa. É o relato de uma hipótese de transgressão não culpabilizada.

Por outro lado, a grande transgressão adâmica como origem e justificação de uma espécie de condição pecaminosa natural para todos os humanos parece conter mais definições provenientes da história da leitura do que da sua base mítica propriamente dita sobre a transgressão primordial²⁸.

Entretanto, o conceito de Deus define-se bíblicamente no horizonte da transgressão, não tanto com a simples função de juiz, mas como o detonador de uma outra dialéctica que está implicada no agir humano; é a sua dimensão de dialogalidade interpessoal, que permite definir uma dupla imputabilidade do agir. Por um lado, é a imputabilidade pela via do eu enquanto agente incontornável e assumido. Por outro lado, é a imputabilidade pela via do tu absoluto, como natural testemunha transcendente do eu agente.

A acção transgressiva é auto-nómica, por evidência e por definição. Ela é, no entanto, dependente e comprometida no âmbito da dita relação interpessoal que pode ser caracterizada como uma relação mais de cumplicidade que de solidariedade. O “meu acto”, apesar da carga de auto-afirmação que exhibe, mostra também a necessidade de ser reconhecido e é dessa maneira que ele passa a ser autenticado e confirmado pelo meu Tu. Qualquer criador precisa de suscitar adeptos ou adoradores. A sua onnipotência mendiga louvor. O agente humano transgressor/criador não foge à regra.

Poderíamos até considerar que, na perspectiva bíblica, o espaço mais significativo de Deus se situa no domínio do agir humano, cumprindo desta maneira a função estrutural de um Tu transcendental, mais do que no domínio da metafísica do ser em si, formulado mais facilmente com a função de criador. A fórmula preferiu uma metafísica da física à metafísica da consciência.

²⁸ A. Vaz 1996: 257-279.

Talvez isto nos possa confirmar a ideia já referida de que é na esfera do agir que o homem bíblico vai descobrir o verdadeiro espaço para a criatividade e que esta é uma das chaves de que se serve para abrir a porta e se introduzir no mistério do agir humano.

Segundo o texto já referido de Gn 1, 26-28, são os verbos de acção, nomeadamente os de frutificar sexualmente, crescer demograficamente e dominar ecologicamente o mundo, aqueles com que se exprime a semelhança do homem para com o modelo de Deus, partilhando assim ambos a imagem de criadores. É por toda esta gama de criatividades que o homem deve ser considerado como imagem do criador. E podemos verificar que esta metáfora não é fútil.

Aqui se encontra o epicentro para uma das principais dimensões que se podem descobrir na “filosofia” bíblica a respeito do pecado. Por esta perspectiva, a própria desordem aparece valorizada como construtora de um novo ordenamento; e com este conseguiu-se um patamar inquestionavelmente superior. Uma nova ordem se formulou, tomando como ponto de partida a transgressão acontecida.

As características de uma história de transgressões enriquecedoras passaram a constituir o tecido de uma história de salvação. E esta ganhou uma tal qualidade que já não era desejável renunciar a essa conquista. A imagem de uma história da transgressão com a correspondente resolução, culminando com a declaração de redenção total, tornou-se mais brilhante do que a de uma simples e apagada observância da norma. É claro que a valorização da transgressão que, nesta secção, temos estado a fazer é paralela e não exclusiva daquilo que se disse na secção anterior sobre a importância da norma e do seu cumprimento. A relação é dialéctica, como se disse, e não deve ser mutuamente prejudicial.

O eco derivado da primitiva transgressão serviu de base a posteriores construções tão envolventes e tornou-se de tal modo incontornável que passou a ser considerado teoricamente imprescindível. É um mito fundador do agir humano.

A figura de um messias redentor tinha que ser postulado, em nome do significado atingido por esta figura na história, mesmo que Adão, por

hipótese académica, não tivesse iniciado a história do pecado. Esta subtilíssima elucubração, em que a teologia escolástica se comprazia, constitui aquele exercício demonstrativo subtil e engenhoso, que se poderia designar como sendo uma passagem pelo irreal, uma espécie de utopia em tempo passado, que seria mais hipótese académica do que desiderato. Esta imagem irreal, no entanto, implica a formulação da história humana em alternativa, com duas modalidades extremadas da condição humana, aquela que seria a teoricamente natural e a decaída e redimida²⁹.

Este estranho comprazimento com a transgressão aparece num singular texto proclamado ao início da vigília pascal, num contexto literário e semântico que tem como tema o processo contínuo de criação e libertação conducente à Páscoa da redenção. Nisto consiste e se desenvolve toda a história do mundo. O texto celebra desta maneira exultante a transgressão de Adão:

*O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est.
O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*³⁰.

Esta aparente reviravolta na atitude a respeito da norma acentua bem a dimensão interpessoal adquirida sobre a transgressão e o pecado. É a concepção nuclear da história da salvação como articulação entre a ideia de transgressão e a de encarnação de um redentor. Este percurso tornou-se incontornável como fórmula de uma epopeia histórica. E, segundo esta perspectiva, não existe outra história senão aquela que cabe entre estes dois pólos de transgressão e redenção. É a única história humana real.

²⁹ Os novos catecismos cristãos de adultos, que caracterizam o pensamento cristão da segunda metade do século XX, foram repropondo uma espécie de escolástica pastoral. Esta imagem de dupla condição humana entre o teórico e o real histórico com transgressão e redenção. O chamado catecismo holandês acolhe essa referência num parecer da comissão cardinalícia, porque o texto propriamente dito não o explicitava tanto (*O novo catecismo: a fé para adultos*: na página 9 não numerada do parecer inicial; e nas pp.307, 313). Cf. ainda J. Feiner e L. Vischer 1976: 277; R. Lawler; D. W. Wuerl, T. C. Lawler 1981: 77. O *Catecismo da Igreja Católica* 1993: 99-102 tem particular representatividade por estar baseado nos documentos do Concílio Vaticano II e ter sido promulgado por João Paulo II.

³⁰ F. Villa Rivera 1961: 386.

Assim se define uma versão da história, colorida e recheada com as tonalidades épicas de uma história da salvação. Esta concepção tem muita visibilidade e grande ressonância no discurso bíblico e acabou por representar o cerne do discurso religioso, tanto judaico como cristão. Esta imagem da história assenta precisamente nas virtualidades empolgantes, derivadas de uma história pavimentada de transgressões em contínuo processo de resolução. Aquilo que poderia ser uma história de castigos transforma-se numa história de reconciliação, por via da dialéctica de um castigo que é dado por amor e é igualmente acolhido com amor (Pr 3,12).

Isto lembra os subtis movimentos de dialéctica de sentimentos, por entre os quais um casal de amorosos vai progredindo, de ofensa em reconciliação, num crescendo de paixão que a própria transgressão parece compensar. *O Félix culpa* – caberia aqui dizer, de igual modo, também. Biblicamente, a imagem da história é explicitamente passional³¹.

Eventualmente, elementos procedentes desta dialéctica de amor-castigo podem ter levado a exacerbar o sofrimento necessário na zona discursiva e imagética de um redentorismo cristão de gosto muito popular em tradições de Semana Santa, o qual, do tema do pecado, se preocupa em tematizar sobretudo o lado amartológico e sublinha particularmente as sequelas doloristas do resgate. Haja em vista as versões algo caricaturadas e até simplórias frequentemente referidas por José Saramago, de modo muito particular no seu famoso romance *Evangelho segundo Jesus Cristo*³².

A cadeia de leituras da Bíblia transmitiu uma versão particularmente negativa da transgressão original, como acontecimento constituinte da actual condição humana e fundamento para a respectiva metafísica. É a categoria

³¹ O capítulo 16 de Ezequiel é um belíssimo relato de uma história inteira de paixão entre Deus e Jerusalém, colocado na boca de Deus.

³² Saramago repete esta análise em chavão universal. Pode ver-se, à saciedade, no *Evangelho segundo Jesus Cristo*. Em termos de conteúdo, estou a referir-me à imagem geral de redentorismo, segundo um desígnio autocrático de Deus sobre Jesus, com cores drásticas e facilmente classificáveis como absurdas. Intui-se que a construção desta imagem procura a tautologia de evidência fácil. Mas o facilitismo não credibiliza a argumentação. Designámos de redentorismo esta concepção de redenção, porque ela contém evidentemente ingredientes doentios.

do pecado original. Esta teve possibilidade de utilizar formas embrionárias da textualidade bíblica, dependendo mais das virtualidades imagéticas das origens. Entretanto, a ideia foi intensamente elaborada na história das suas leituras, múltiplas, intensas e cada vez mais taxativas³³.

Uma história humana marcada pelo pecado original tem a particularidade de, nas produções da teorização cristã, ter representado a metafísica real ou natural, aquela com que historicamente se define, formula e avalia o humano e até mesmo o universo, tal como o conhecemos e vivemos. Era a natureza humana decaída. Em contraponto a esta condição natural, pairava num horizonte distante e saudoso uma metafísica alternativa, onde a imagem da condição humana era sobrelevada acima da natureza, era sobrenatural. Esta segunda poderia projectar-se como sendo uma visão de cunho mítico, como uma perspectiva sobre-humana.

Em comparação com a observância da norma, a transgressão tem muitos nomes; pode mesmo ser legião, como no caso do demónio interpelado por Jesus³⁴. O termo *‘averâb* é uma ultrapassagem normalmente indevida de uma norma (*ħoq*), como quem sai para fora de um marco no caminho. Uma rápida consulta a um dicionário de semânticas, mesmo só do Novo Testamento, mostra-nos que a semântica relativa a qualidades morais e éticas relacionadas com o comportamento humano se subdividem em tantas alíneas que a lista decorrente ocupa o espaço de quase dois alfabetos³⁵.

Religiosamente, ela implica um desafeiçoamento e afastamento para com Deus. Por modestos que sejam eventualmente os seus pecados, o filho pródigo³⁶ é o grande pecador, porque a sua imagem define um tipo de afastamento de conotações bíblicamente intensas.

Pelo contrário, a conversão ou arrependimento, em hebraico *teshuvâb*, é um movimento de regresso. Por um lado, é o regresso ao ponto de onde,

³³ Um apanhado histórico e sintético das discussões contemporâneas sobre o pecado original pode se encontrado em A. Villalmonde 1978: 551-556

³⁴ Lc 8,30.

³⁵ Cf. J. P. Low; E. Nida (eds.), 1993, 742-743.

³⁶ Lc 15,11-32.

com a transgressão, tinha começado o desvio; por outro lado, é o regresso ao encontro com alguém relativamente a quem a transgressão representara um afastamento. A reconciliação é, antes de tudo, um reencontro pessoal, possivelmente um encontro de conteúdo realmente novo, integrando já a novidade que o processo de transgressão despoletou.

Ficaram de fora, por razões de economia de meios, as considerações sobre a questão da sanção. Ela é certamente pertinente nesta relação entre norma e transgressão, mas torna-se complexa do ponto de vista da instauração da ética bíblica sobre o tema.

Com efeito, a relação imediata e estrutural entre norma e transgressão levou-nos de preferência a sublinhar a importância dos aspectos ontológicos do agir que, por estranho que possa parecer, se exprimem nas vivências da transgressão com uma pertinência não menos significativa do que aquela que vemos realizar-se na simples observância das leis.

É certo que a norma apenas atribui valor à observância, porque esta confirma e valida os objectivos das leis, enquanto a transgressão dialecticamente se lhes contrapõe. É a contemplação de todo o dinamismo que envolve o agir humano que nos faz descobrir cumplicidades inesperadas entre os comportamentos de conformação à norma e os comportamentos de transgressão a algumas normas em concreto.

Existe, no entanto, um género de transgressão bem mais radical e pertinente. Um processo de transgressão pode instaurar-se como uma revolução dialéctica, de modo a garantir uma mais profunda fidelidade para com um núcleo mais autêntico da normatividade. Está aqui o lugar de nascimento do espírito, em que a norma se transfigura. O calor e a controvérsia com que esta transgressão é recebida traduzem normalmente o contraste de razões e de sentidos que se encontram contraditoriamente implicados nesse passo. Este salto inaudito é transgressão e criatividade e pode até constituir um caso da mais autêntica fidelidade.

A *Carta aos Gálatas*³⁷, enquanto manifesto da novidade cristã segundo a interpretação de Paulo, pode ser um belíssimo exemplo desta atitude e comportamento radicais. A dialéctica entre lei e transgressão é uma dimensão importante representada pelo discurso de Paulo de Tarso, cujo bimilenário se convencionou celebrar por estes anos.

As complexidades implícitas na hermenêutica com que Paulo lê o Antigo Testamento deixam-nos a convicção de que a lei de Moisés e o seu espírito, apesar de falar disso em tonalidades de contraposição radical, podem ainda constituir versões dialécticas de uma mesma realidade e até mesmo de um só plano. A gestão do itinerário entre estes dois pólos da realidade não consegue evitar, num momento de intensidade e de algum drama, a opção necessária pela transgressão, mesmo com o sofrimento que tal passo certamente implica. E, mesmo que nesta conversão possam ter relevância clara muitos aspectos obedienciais, a própria conversão se nos apresenta com tonalidades e desgarramentos que podem caracterizar uma transgressão transcendental.

A hermenêutica é o espaço onde se realiza e se vai resolvendo esta dialéctica. A conversão de Paulo traduz imagetivamente o seu percurso entre duas normatividades com versões contraditórias, a letra e o espírito, a lei e a liberdade, o antigo e o novo. A unidade da Bíblia é, deste modo, dialéctica. E toda a hermenêutica o será também, provavelmente.

Bibliografia citada

- L. M. Araújo (2001), "Maet", in L.M. Araújo (ed.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, 524-536.
 J. Bottéro (1987), *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris.
 J. Bottéro (1992). *L'épopée de Gilgamesh*, Paris.
 E. Bouzon (1987), *O Código de Hammurabi*, 4ª ed., Petrópolis.
Catecismo da Igreja Católica (1993), Coimbra.

³⁷ A famosa proclamação de Gl 3,28 de que "não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus" transgride evidentemente várias normatividades importantes.

- A. Cohen (2002), *Le Talmud*, Paris.
- J. Feiner; L. Vischer (1976), *O novo livro da fé: a fé cristã comum*, Petrópolis.
- E. Jacob (1962): "Immortality", in *The interpreter's dictionary of the Bible*, New York, 688-690.
- K. Jaspers (1966), *Introduction à la philosophie*, Paris.
- S. N. Kramer (1972), *Os Sumérios*, Lisboa.
- R. Labat (1970), *Les religions du Proche Orient asiatique*, Paris.
- F. M. T. de Liagre Böhl (1977), "Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesh", in K. Oberhuber, *Das Gilgamesh Epos*, 1977, Darmstadt, 237-275.
- R. Lawler; D. W. Wuerl; T. C. Lawler (1981), *A mensagem de Cristo: catecismo católico para adultos*, Coimbra.
- J. P. Low; E. Nida (eds.), (1993), *Greek-English Lexicon of the New Testament, based on semantic domains*, Cape Town.
- O novo catecismo: a fé para adultos* (1969), São Paulo.
- J. L. Pérez (2008), *Émmanuel Lévinas: Humanidade e Razão*, Lisboa.
- J. A. Ramos (2008), "Metaforicidade humana do mar pre-clássico", em *Cadmo* 18, 53-80.
- E. E. Urbach (1971), *The sages: their concepts and beliefs*, Jerusalém (em hebraico).
- A. Vaz (1996), *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, Lisboa.
- F. Villa Rivera (1961), *Liber Chori*, Barcelona.
- A. de Villalmonste (1978), *El pecado original: veinte y cinco años de controversias (1950-1975)*, Salamanca.
- G. Wigoder (1996), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris.

Carlota Miranda Urbano

Universidade de Coimbra

ORTODOXIA E HETERODOXIA
NO INÍCIO DA MODERNIDADE.
POESIA HAGIOGRÁFICA NEOLATINA
AO SERVIÇO DA APOLOGÉTICA JESUÍTICA.

1. A Companhia de Jesus e a defesa da norma ortodoxa.

Nascida sob o ascendente das reformas, a Companhia de Jesus, empenhada na defesa da ortodoxia católica, foi protagonista nos acesos debates doutrinários e teológicos que agitaram a Europa. A sua voz fazia-se ouvir sobretudo no púlpito e na cátedra, através do ministério da palavra e do ensino, mas também, e de modo não menos eficaz, nas manifestações artísticas intimamente associadas ao magistério. A poesia neolatina produzida nos colégios da Companhia pelos seus mestres e discípulos é uma dessas manifestações. Pensamos imediatamente no teatro jesuítico, poderoso e eficaz veículo apologético, fosse ele de tema bíblico, hagiográfico, ou clássico. As frequentes representações teatrais que integravam plenamente a vida escolar dos colégios da Companhia não tinham um papel menor na formação académica, e do mesmo modo na formação doutrinária e espiritual dos seus alunos. A sua influência, porém, estendia-se ao público alargado que em alguns colégios acorria para assistir às muito esperadas e espectaculares representações teatrais. Alguns estudos de Manuel Barbosa, Margarida Miranda e António Melo avaliam precisamente a dimensão apologética do teatro jesuítico e o tratamento que nele recebem as polémicas doutrinárias e religiosas da época.

Neste estudo, porém, vamos tomar como exemplo uma criação não do teatro mas da poesia épica: uma epopeia neolatina, de modelo clássico, destinada a celebrar o martírio de um grupo de missionários jesuítas em Nagasaki no ano de 1626. Composta por Bartolomeu Pereira, um mestre de Retórica do Colégio da Companhia de Jesus em Coimbra, e publicada nesta cidade em 1640, esta epopeia tem como principal público alvo alunos e professores dos colégios da Companhia. A sua primeira intenção é, sem dúvida, edificar o leitor, eventualmente movê-lo ao desejo de uma vida missionária. Porém, detectamos outras intenções na leitura deste longo poema de doze cantos em seis mil versos. Uma delas será promover a devoção pelo herói principal, o P. Francisco Pacheco, e a sua beatificação; outra será servir a missão geral da Companhia de Jesus na apologia da fé católica e na defesa da sua norma contra as várias heterodoxias. Com efeito, é bem visível a presença de significados doutrinários mais ou menos explícitos, dirigidos claramente às polémicas levantadas pela heterodoxia protestante.

Sobretudo depois da conclusão do concílio tridentino, a Companhia assumiu com zelo a defesa e a aplicação da norma reguladora e uniformizadora da reforma de Trento.

Neste mesmo poema épico que aqui tomamos, damos conta de que a Companhia tem uma clara auto-consciência do seu desígnio de defender a 'norma' ortodoxa contra as 'transgressões' que constituem, no contexto, as reformas protestantes. O próprio imaginário medieval do fundador como cavaleiro ao serviço do Rei Eterno e da Companhia como *militia dei*, numa imagem tão antiga como a primeira apologética cristã, exprimem e acentuam essa mesma consciência. A Companhia assume-se como milícia destinada a combater um inimigo com duas faces: a face da heterodoxia na Europa e a do paganismo e das 'falsas' religiões a Ocidente e a Oriente. Esta última, quase omnipresente no poema, aquela em pequenas digressões e episódios, ou na alegorização da Heresia.

Este é, de resto, um motivo relativamente recorrente na literatura neolatina da Companhia de Jesus. Num pequeno poema épico de um jovem aluno

de um colégio jesuíta,¹ *Ignatiados*, que como o título anuncia tem por herói principal St. Inácio, a Companhia nasce sob o desígnio da luta contra a heterodoxia. Neste poema, Lutero, instigado por Vénus, declara guerra aos santos e espalha os falsos mensageiros da Palavra. Por isso, cheio de misericórdia, Deus envia ao mundo, para remédio deste mal, a Companhia de Jesus. A sugestão desta relação de St.º Inácio de Loyola com a chamada contra-reforma, já a encontramos num dos seus primeiros biógrafos, o P. Pedro Ribadeneira:

Y quando Lutero quitava la obediencia a la Yglesia Romana, y hazia gente para combatilla cõ todas sus fuerças, entonces levantava Dios a este santo Capitan, para que allegase soldados por todo el mundo: los quales con nuevo voto se obligassen de obedecer al summo Pontifice, y resistissen con obras y con palabras a la perversa y heretica doctrina de sus sequaces.²

O nascimento da Companhia de Jesus é, assim, frequentemente interpretado como ‘cruzada anti-Lutero’, o que não corresponde exactamente à verdade. O empenho inaciano no combate ao protestantismo ganhou forma nos últimos anos de vida do fundador da Companhia e não pode ser considerado, como escreve Inácio Idígoras, “eje o punto de arranque inicial de su proyecto”.³

Quando efervesciam na Europa várias heresias, o projecto de Inácio e dos primeiros companheiros era peregrinar para Jerusalém. Impedidos de o concretizar pela conjuntura internacional, oferecem-se então ao Papa para a missão que este lhes queira destinar. É nesta disponibilidade que a Companhia se situa em contexto de reforma e também de missão. Essa disponibilidade para, nas palavras de St. Inácio, ‘o mais urgente e o mais universal’, viria a colocar os primeiros companheiros diante da tarefa educativa e missionária de zelar pela defesa e expansão da norma ortodoxa.

¹ António Figueira Durão.

² P. Ribadeneira 1965: 715.

³ J. Idígoras 1991: 253.

2. O *Paciecidos* ao serviço da apologética jesuíta.

292

Sendo um poema hagiográfico celebrativo do martírio, o *Paciecidos* adequa-se perfeitamente aos objectivos apologéticos da Companhia. A crença na eficácia do martírio, intimamente relacionada com o culto dos mártires, constitui uma das mais antigas tradições cristãs que a reforma de Trento se esforçaria por reafirmar contra a contestação protestante ao culto dos mártires e ao poder de intercessão dos santos, desencadeada por Lutero em 1530.

Com efeito, no fundamental da doutrina relativa ao culto dos santos, o Concílio de Trento viera reafirmar a tradição da *intercessio sanctorum*. Um dos decretos da última sessão deste Concílio, em 1563, o decreto sobre a invocação e veneração das relíquias e imagens dos santos⁴ vem negar a incompatibilidade entre o poder intercessor dos santos e o lugar central de Cristo como único redentor da humanidade, recusando implicitamente a concepção de ‘*cultus sanctorum*’ de Melancton que lhes atribuía uma função estritamente exemplar, desprovida de qualquer poder intercessor.⁵ O decreto tridentino reafirmava esse poder dos santos, bem como a legitimidade da sua veneração, para além de lhes atribuir uma função exemplar, recomendando a todos os fiéis a *imitatio sanctorum*.

Louvar os mártires, especialmente os contemporâneos, justificar a sua veneração, testemunhar o seu poder intercessor era naturalmente um meio apologético eficaz de defesa da norma ortodoxa, enraizada na mais antiga tradição cristã do culto dos mártires.

A piedade católica tridentina, herdeira da *deuotio moderna*, que também inspirara algumas espiritualidades reformistas e a própria espiritualidade inaciana, é profundamente cristocêntrica. Cristo é o centro. Ele é o Rei dos mártires, do triunfo, o *Rex Ecclesiae militantis*, como o representa Laurentius

⁴ *De inuocatione, ueneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus*, In *Concilii Tridentini actorum pars sexta complectens acta post sessionem sextam usque ad finem concilii (17 sett. 1562-4 dic. 1563)* von S. EHES, Freiburg, 1924, pp. 1098-1103. Cfr. Burshel 1996: 309.

⁵ Concepção que desenvolve na *Confessio Augustana* e na *Apologia*. P. Burshel 1996: 313.

Surius na primeira grande coleção hagiográfica pós-tridentina.⁶ O sofrimento cristão, e muito particularmente o sofrimento dos mártires, é entendido como a continuação da paixão de Cristo no seu corpo místico que é a Igreja. As palavras de S. Paulo “completo na minha carne o que falta aos sofrimentos de Cristo pelo seu Corpo que é a Igreja...” (Col. 1, 24) são frequentemente repetidas nos textos martirológicos.⁷ Nos martirológios católicos, naturalmente, pois no contexto da polémica sobre a justificação e a graça e a eficácia das obras, era inconcebível para as doutrinas protestantes aceitar que o sofrimento de Cristo não estivesse ainda completo e que o sofrimento humano do cristão tivesse algum mérito. Embora protestantes e católicos partilhassem de um modo geral um certo fascínio pelo martírio e pelos seus próprios mártires, ele não assumia nas diferentes confissões o mesmo significado.

2.1. O valor da fé e das obras, do *exemplum* e da imagem.

Como não podia deixar de ser, um poema celebrativo do martírio como o *Paciecidos* vem afirmar o valor das obras, da acção humana, bem como da sua representação e da contemplação da sua imagem. O martírio de Francisco e dos companheiros constitui um *exemplum* edificante para o leitor, capaz de mover a sua piedade, a sua devoção aos mártires, e, eventualmente, o seu desejo de se fazer missionário e mártir.

Para além desta intenção fundamental do poema, internamente, encontramos nele várias digressões e episódios com um significativo peso argumentativo no debate ordoxia/heterodoxia. Vamos deter-nos em dois ou três exemplos apenas.

Um deles faz a apologia, quer da eficácia das obras, quer da contemplação do *exemplum* em clara oposição às doutrinas luteranas do primado da fé

⁶ SURIUS, Laurentius, *De probatis sanctorum historiis...*Colónia,1570-1576.

⁷ Embora, como observa Bradd Gregory, nas fontes martirológicas protestantes seja rara a referência a esta passagem. B. Gregory 1999: 277.

na salvação do homem, questão intimamente associada à polémica da Graça e do Livre-arbítrio.

294

Encarcerados durante vários meses, desde que são presos até ao martírio, Francisco Pacheco e os companheiros atravessam uma série de tentações, motivos obrigatórios na hagiografia. Uma delas é personificada na alegoria do *Amor Caecus* que os visita, enviado por Vénus, mas que se retira vencido, perante a vitória da *Virtus* dos prisioneiros. Esta vitória torna-se de tal modo visível que se opera uma mudança radical no comportamento dos guardas (tópico hagiográfico também habitual). Táquea, o seu chefe, e os outros que, até então ferozes e inflexíveis, não cessavam de os atormentar, modificam-se extraordinariamente, graças à eficácia salvífica das obras dos prisioneiros. O poeta compõe uma espécie de hino, que aqui abreviamos, para celebrar essa eficácia:

A água não desgasta tão facilmente a pedra dura e o rochedo, nem a chama impetuosa na fornalha domina com mais ardor o aço indómito;(...). **Mais facilmente as obras poderosas demovem as almas.** Aríon, grandeza do mar profundo, que acaricias os delfins, cessa a tua voz e rompe as cordas da tua lira; (...) Abandona, Orfeu, a cítara, embora diga a fama que dominaste os leões indomáveis e com o teu canto melodioso arrancaste os manes do cárcere miserando do Érebro. **São as obras que têm maior eloquência e mais longe se ouve o seu som;** o som que ouviram os rochedos, os arbustos e as feras; a esse som as terríveis portas do Báratro se abriram. Vós sois testemunhas, vil tropa nascida dos tigres de Ródope, ira e raiva de Táquea, vós sentinelas, rochedos desumanos, calhaus, não homens! Eu sou testemunha das vossas crueldades, da fúria resistente que há pouco tínheis no coração. Agora, revestidos de um espírito brando e coração de cera, juntais-vos ao velho lusitano e aos companheiros, em virtude da velha cadeia, do ferro duro, e de um amor eterno. Venceu a *Concórdia* por meio de tresdobrado enlace.⁸

⁸ "Non rupes aut saxa cauant tam molliter undae/ Non chalybem indomitum duris fornacibus ignes/ Acrius expugnant, (...) Imperiosa mouent animos plus facta: profundi/ Cede maris numen mulcens Delphinas Arion/ Vocaesque abrumpe fides, (...)/ Cede Orpheu, cithara quamuis te fama leones/ Indomitos domuisse ferat, cantuque canoro/ Extraxisse Erebi miserando e carcere manes./ Namque operi uox maior inest, et longius ille/ Auditor sonus, hunc rupes, arbusta, feraeque/ Nouere, huic Barathri informes patuere recessus./ Vos ego, uos testor

Louvido nestes termos, o poder das obras não é exclusivamente humano nem exclusivamente divino. A força divina das obras, da acção humana redimida pela Graça, tem o poder de converter, tornando assim o *exemplum* carregado de grave significado doutrinal e teológico. Deus não prescinde do homem aberto à Graça, da sua acção, do seu *exemplum*, como não prescinde do seu sacrifício, do seu martírio, para cumprir a redenção universal.

Já nas fontes documentais utilizadas pelo poeta, assistimos a esta associação das virtudes dos prisioneiros à mudança dos guardas e à sua vontade de ouvir a doutrina cristã. Os manuscritos *Carta Anua de 1627* e o *Livro da Vida* referem a mesma mudança de atitude dos guardas, mas não relacionando directamente a sua explicação com o poder das obras. É o *exemplum* de humildade e paciência dos padres que os faz interessarem-se pela doutrina que aqueles homens pregavam.

Vendo pois os guardas, que a vida que aly fazião os santos presos, e seu modo de tratar era tão inculpavel julgarão della que assy o seria a ley que pregavão e polla qual estavão presos. E assy considerando sua humildade, e religioso modo, a alegria e paciência com que levavão os trabalhos, e encomodidades, que a prisão tras consigo, o pouco medo que tinham a morte tão propinqua e çerta, e como em tudo erão tão diferentes de seus saçerdotes, lhes causou desejo de ouvir o que ensinavão. Ouvirão por muitos dias o catecismo, mostrarãose entrados e vencidos das solidas rezões em que nossa santa lei se funda, não falavam ja della como dantes mas co' muito decoro, e mostras de bo' conceito, que fezerão⁹.

O relato da *Vida e martirio* diz basicamente o mesmo, enriquecendo o texto com algumas imagens:

Rhodopaea e tigride natos/ Vile satellitium, iraeque, rabiesque Taqueae/ Vosque alii excubiae, uos saxa immania, rupes,/ Non homines, uestrumque manus, atque efferat testor./ Facta reluctantesque olim sub corde furores./ At nunc iam molles animos, et cerea corda/ Induti, Lysiumque senem, sociosque catena/ Pro ueteri, proque aere graui religastis amore/ Aeterno, et triplici uinxit Concordia nexu." *Paciecidos* V, 290-315.

⁹ *Annuae Litterae* fol.11 v-12f.

Não há peito tão de bronze que possa resistir à força do exemplo e vida santa e assim, considerando os soldados que estavam de guarda, a alegria com que o Padre Francisco e seus companheiros padeciam o trabalho da prisão e devoção de suas palavras e a excelência de suas obras, os abrasados desejos que tinham dos tormentos e da morte, lhes disseram que queriam ouvir as coisas de nossa santa Fé.¹⁰

O louvor específico das obras e da sua eficácia é, pois, uma inovação de Bartolomeu Pereira. No tratamento que confere ao tema, o poeta faz a exaltação da acção humana, da abertura do homem à Graça que permite a prática da virtude. Esta interpretação da mudança de atitude dos guardas reveste-se então de um significado importante no contexto da polémica reformista da justificação e da graça.

Vendo o novo comportamento dos guardas, Francisco oferece-lhes como retribuição, a sua maior riqueza, a Fé. Fala-lhes então da missão de Cristo, da sua obra redentora e convida-os a contemplar, gravados em duas tabuinhas que trazia escondidas sob as vestes, prodígios que lhes são próximos: o exemplo de japoneses que morreram pela fé cristã.

‘(...) Que demovam os corações e ergam os espíritos abatidos, os mil exemplos espalhados em todo o mundo pelas asas e pelos olhos da Fama, quando a vossa gente perdeu o sangue e a vida ilustre em morte gloriosa; olhai, peço-vos, esses rostos, essas faces divinas, e guardai-as no fundo do vosso coração’. Disse estas palavras e tirou das suas vestes duas tabuinhas, engenho e honra do artista, superiores à obra das mãos de Zeuxis ou de Parrásio¹¹: uma delas representava uma sucessão maravilhosa de figuras de homens, a outra, de mulheres.”¹²

¹⁰ Livro da Vida... VI, 1985: 365.

¹¹ Célebres pintores respectivamente de Heracleia e de Éfeso. Literalmente o texto latino diz: ‘a quem poderiam ceder (a superioridade) a mão de Zeuxis ou a de Parrásio.’

¹² “(...) moueant animos, mentemque iacentem/ Attollant, magnum iam nunc uulgata per orbem/ Mille alis, famaeque oculis exempla, cruores/ Cum gens uestra suos, claraque in caede superbas/ Proiecere animas; haec uos precor ora figuras/ Has Diuum aspiciate, et medio sub corde locate./ Dixerat, et geminas aperit de ueste tabellas,/ Ingenium, pictoris honos, quis cedere Zeuxis/ Parrhasiique manus possent; harum una uirorum,/ Altera femineas miro dabat ordine formas.” *Paciecidos* V, 354-363.

À contemplação destas imagens cuidadosamente descritas no poema, seguir-se-á a conversão de um jovem guarda, Narciso, a que voltaremos. Esta conversão vem argumentar a favor do poder da imagem, do ícone, da sua virtude catequética e evangelizadora, por oposição à atitude iconoclasta das reformas de Carlostadio, de Lutero ou de Calvino e recoloca os mártires no seu papel ‘fundador’ das igrejas nascentes, que de igual modo a reforma protestante colocara em causa.

Um outro episódio ilustra o poder da contemplação das obras. Tendo tomado conhecimento da transformação operada nos guardas, Mondo, o governador local, envia ao cárcere um familiar da sua confiança para expulsar os traidores e repor a autoridade no forte. Trata-se de Densamono, que repreende severamente os carcereiros e se assume vingador das divindades nipónicas, no entanto...

quando as santas obras do lusitano e dos companheiros, entrando pelos seus [de Densamono] próprios olhos adentro, lhe penetram no peito, e revolvem o íntimo do seu coração, a partir desse momento, transformam aquela insensível dureza e empenham-se em quebrar os rochedos de tal alma.¹³

Mais uma vez, as obras de Pacheco e dos companheiros dão o seu fruto, com claro relevo para a importância do *ver*: ‘o exemplo dos jesuítas que contemplaste te arrasta...’.¹⁴ Vencido aos pés de Francisco Pacheco, Densamono ‘entrega-lhe completamente as rédeas da alma’.¹⁵

¹³ “Cum sacra Lysiadae, sociorumque acta perippos/ Intromissa oculos, penetrant in corda, sinusque/ Pectoris euoluunt, uersantque hinc, inde rigentem/ Duritiem, scopulosque animi perfringere certant.” *Paciecidos* VI, 116-119.

¹⁴ *Paciecidos* VI, 125. “Iesuadum te exempla trahunt”.

¹⁵ *Paciecidos* VI, 131. “animi late commisit habenas”.

2.2. A graça e o livre arbítrio

298

O poder salvífico das obras encontra-se intimamente relacionado com a polémica da Graça e do Livre arbítrio recolocada pela reforma protestante. A teologia desenvolvida pelos movimentos de reforma luterana e calvinista, defendendo o primado absoluto da Graça (contra o livre arbítrio da acção humana) confia apenas a Deus, na sua absoluta transcendência, a salvação do homem. Nesta perspectiva, este não tem qualquer possibilidade, ou necessidade, de colaborar na sua própria salvação. Tornam-se assim desnecessários os sacramentos, bem como a oração de súplica.

Esta questão, colocada já no séc. V por Pelágio ao defender o livre arbítrio absoluto,¹⁶ fora resolvida na Igreja por Stº Agostinho ao defender o primado da Graça. St. Agostinho deduz do Mistério da salvação, revelado por Deus em Jesus Cristo, a incapacidade natural de o homem se salvar por si só. O protestantismo toma esta resolução agostiniana mas retira-lhe o equilíbrio da participação graça/natureza, suprimindo a colaboração da natureza e dando à Graça o primado absoluto. O que levanta questões como estas: poderia ou não o homem ter mérito na sua acção? Bastar-lhe-ia a fé e a confiança em Deus para se salvar? O que justificaria o homem? A Fé ou as Obras? Bastariam os méritos de Cristo para salvar o homem? Qual a eficácia dos sacramentos? E da oração?

Para o pensamento dos teólogos luteranos e calvinistas, conferir à acção humana valor meritório na sua salvação é fazer Deus depender do homem para o cumprimento dos Seus desígnios, é reconhecer limites a Deus e à Sua omnisciência. Esta questão que focalizou as atenções do debate teológico dos finais do séc. XVI conheceu entre nós interlocutores de grande relevo, como os jesuítas Pedro da Fonseca e Luís de Molina na polémica filosófica que acendeu debates e deu origem à chamada 'ciência média', porque intermédia entre um determinismo e um livre-arbítrio absolutos.

¹⁶ Isto é, o homem teria em si mesmo a capacidade, pela ascese, de não pecar. Estamos perante uma sobrevivência da ética estóica: autoadequar-se à natureza através da acção livre. Em tais pressupostos, o papel do Redentor não passaria de um *exemplum*.

O meio universitário em que se movia o P.^e Bartolomeu Pereira, e que era afinal o primeiro destinatário do *Paciecidos*, foi palco deste debate que se prolongaria até ao séc. XVIII. Bartolomeu Pereira formou-se, então, na instituição que deu origem àquela ‘ciência média’, à nova doutrina que conciliava o livre arbítrio humano com a acção da Graça divina.

No *Paciecidos* reconhecemos claramente a visão católica desta questão. No pensamento do poeta, Graça e liberdade humana são duas realidades que coexistem, não em concorrência mas em participação. A *infirmity* da natureza abre-se confiante à Graça deixando que esta actue. O episódio da tentação do *Amor Caecus* é um dos exemplos disto mesmo: é a Graça divina que ajuda o herói a vencer, representada na alegoria da *Mundities*, mas é no seu peito que esta figura reside. Isto é, é do coração de Pacheco que sai a *Mundities* e é a ele que torna, recolhendo-se, como se sem a colaboração humana, a Graça não tivesse ‘lugar’ onde acolher-se:

Quando a Pureza, mais pura que os cisnes e os próprios astros, alojada no casto coração de Pacheco, ouviu, (ó vergonha!) com seus ouvidos tais palavras, saiu e com estourras repreende o torpe Amor!¹⁷

(...)

Quando a Pureza libertou da sua divina boca tais palavras, cercou a fronte do filho do Lima com brancas flores, lançou lírios às mãos cheias sobre o seu leito. Desceu então a deusa ao casto coração de Pacheco a esconder-se de novo no seu peito..¹⁸

O próprio martírio é entendido neste poema como gesto radical de liberdade humana,¹⁹ mas impossível sem a Graça. Na sua dimensão agónica

¹⁷ “Has postquam residens Pacieci in pectore casto/ Accepit uoces, indignumque auribus hausit/ Mundities, cynis atque ipsis purior astris, / Exiit, et turpem uerbis castigat Amorem” *Paciecidos* V, 215-218.

¹⁸ “Haec ubi Mundities diuino ex ore resoluit,/ Limiadae albentes dat circum tempora flores/ Atque super stratum manibus dat lilia plenis, / Insternitque domum, castique in corda Paceci/ Labitur, atque sinus inter se Diua recondit.” *Paciecidos* V 240-244

¹⁹ Note-se que, até do ponto de vista canónico, o carácter livre da morte do mártir é condição *sine qua non* na definição da sua morte como martírio.

e ascética, o martírio é exaltação do livre arbítrio, da liberdade humana; na sua dimensão sacrificial o martírio é exaltação da Graça.

Nesta obra celebrativa do martírio, e no contexto das polémicas teológicas que acendiam a discussão, mesmo entre os católicos, compreende-se que seja a exaltação das obras a sua intenção prioritária. O mérito das obras, da acção humana, estende os seus frutos à conversão dos guardas do cárcere e, além disso, os heróis do poema, no decurso da acção entendem a sua morte futura como imolação e sacrifício eficaz pela Igreja japonesa. No entanto, o poeta católico não deixou de ressaltar possíveis acusações protestantes de transgressão pelagiana, cultivando o tópico agostiniano da *infirmis* da natureza humana e a necessidade da oração. Na condição infralapsaria (que é em todo o caso a condição humana *de facto*) o livre arbítrio, indispensável embora como receptáculo da Graça divina, é frágil, in-seguro (*in-firmus*).²⁰ Ferido pela herança da queda original, o homem é incapaz, por si só, de atingir o fim para que foi criado. É o que entendemos em reflexões como a que se segue à conversão de Narciso e que apenas aparentemente são contraditórias em relação àquela intenção prioritária de exaltação da acção humana.

O mesmo amor terá invadido os outros, igual desejo terá arrastado os guardas e movido todos os corações. Tu, Táquea, terias entregue as mãos, e tu Sezeno. Não serias o único, Narciso. Fostes vós, empecilhos, sereias enganadoras, a vã riqueza, o medo da morte e o amor da vida (terrena), fostes vós que retardastes as velas a este navio que voava em direcção aos céus, e o caminho a estes homens. Oh! Rei dos anjos e dos homens! quão secretos são os intentos que meditais! em que escuridão volveis o acaso. Outrora, enfeitados os mais distintos dos irmãos, escolhestes apenas a David, do báculo para o ceptro e da lã humilde para a púrpura real, embora o seu rosto aparentasse menos coragem, e o seu corpo menos força. Também Vós escolhestes entre os dois irmãos, Jacob, desde o seio materno, mas lançastes às trevas do Orco Esaú, o mais velho e o mais

²⁰ No *De Natura et Gratia*, St.º Agostinho distingue, precisamente, a *natura creata* da *natura infirma*. O 'Decreto da Justificação' aprovado por unanimidade na 6ª sessão do Concílio de Trento em 13 de Janeiro de 1547, reafirma-o no cap. I: depois do pecado original "o livre arbítrio não ficou nele (no homem) extinto mas atenuado e inclinado." J. Castro 1944: 255.

forte. Deste modo atraís Narciso à vossa devoção, e acolheis a sua vontade, mas abandonais os outros para trás, ao serviço do crime, despojos horríveis do Báratro. Ai medo! Ai loucura, triste conselheira destas almas! Jamais poderão fazer-vos algo belo, grande, ou digno de fama; Vós costumais converter um coração pelo temor, e transformar os leões em tímidos encantos. Assim, consentindo nas rudes cadeias do medo, vedastes aos pés e às almas destes guardas, avançar o seu passo para o céu, e entregastes as suas velas aos ventos e ao Érebo. Ah, como há pouco desprezaram a salvação da alma que agora queriam conhecer! Como lamentarão esta cobardia, quando a cruel Prosérpina arrancar cada cabelo das suas cabeças, e entrarem nos lagos do negro Tártaro.²¹

Embora exaltando a eficácia salvífica das obras, Bartolomeu Pereira ressalva deste modo no poema o primado da Graça,²² sublinhando a insuficiência das forças humanas sem o seu auxílio. Para tal, invoca o tópos bíblico da *duritia cordis*. A dureza do coração que presume das próprias forças torna-o impermeável à Graça.²³ O homem que confia apenas em si próprio, que, pela dureza de coração, aqui configurada no medo, não se entrega confiante à Graça, é como o navio que naufraga. É afinal no fraco,

²¹ “Idem alios subiisset amor, similisque uoluptas/ Attraheret uigiles cunctos et corda moueret;/ Tuque Taquea, manus, e tu Sezene, dedisses,/ Nec solus, Narcisse, fores; sed in astra uolantem/ Vos tandem, o remorae, nauem, uos uela dolosae/ Sirenes, cursumque uiris tardastis, inanes/ Diuitiae, mortisque metus et lucis amores./ Proh superum Rectorque hominum! quam caeca uolutas/ Consilia! Et casus quanta in caligine uoluis!/ Tu quondam, abiectis fratrum praestantibus, unum/ E baculo ad sceptrum, tenuique e uellere ad ostrum/ Regale assumis Daudem, licet ille minores/ Ore animos, et nullum ostentet corpore robur./ Tuque etiam e geminis materno uiscere Iacob/ Eligis, at frater tenebris dimittitur Orci/ Esau, uirtute potens, et grandior aeuo./ Sic modo Narcissum trahis in tua uota, uolentem/ Accipis, ast alios longe post terga relinquis,/ Seruitium sceleri, spoliisque immane Barathri./ Heu metus! heu male suada animis uecordia! pulchrum/ Nil unquam, nil grande tibi uel nomine dignum/ Actum olim; tu forte soles formidine pectus/ Vertere, et in timidos lepores transferre leones./ Sic custodum animos plantasque in dura timoris/ Vincla ferens, gressum ulterius proferre uetasti/ Ad caelum, inque Erebum uentos et uela dedisti./ Quam modo contemnunt, animi nouisse salutem/ Quam uellent! quantum facta haec ignaua dolebunt!/ Cum fera supremum capiti Proserpina crinem/ Auferet, atque lacus et Tartara nigra subibunt!” *Paciecidos* V, 482-511.

²² Embora assentes já em St.º Agostinho quer a colaboração da *natura infirma* quer o primado da Graça, ficara então em aberto a questão da proporção a atribuir a cada parte. Na Reforma Católica, o valor dado às *obras*, arrasta por vezes acusações protestantes de pelagianismo.

²³ Era o próprio Deus quem endurecia o coração do Faraó, tornando-o surdo à sua voz. (Cfr. Êxodo os capítulos 8, 9 e 14). A dureza do coração do Faraó, paradigma do homem que presume das próprias forças, tornava-o impermeável à Graça divina.

isto é, na imagem do que confia na Graça, que esta se manifesta, como aconteceu com os exemplos bíblicos de David e de Jacob. O forte, imagem do que não se entrega à Graça, mas confia nas suas próprias forças, sucumbe.²⁴

Bartolomeu Pereira, com este episódio, faz chegar ao leitor a mensagem de que, na Sua imensa Providência, Deus conhece profundamente os actos do homem, sem que por isso os predetermine, permitindo assim que uns fossem vencidos pelo medo e outros se entregassem confiantes à salvação, estando todos eles, porém, no exercício da sua liberdade.

Não podemos deixar de reconhecer nas reflexões do poeta a procura de equilíbrio nesta questão que se encontra disseminada pelo poema. Na figura *composita* do herói que este poema nos propõe, encontramos uma concepção de homem em que o elemento estóico assume um papel de relevo, no valor da ascese, da decisão e do livre arbítrio, da virtude da constância, mas, ao mesmo tempo, um homem inteiramente confiante e entregue aos misteriosos desígnios da Providência Divina.

²⁴ Aqui Bartolomeu Pereira retoma o tópico paulino: 'quando sou fraco, então é que sou forte' ou 'o que é fraco, segundo o mundo, é que Deus escolheu para confundir o que é forte' Cfr. 1 Cor1, 27.

Em conclusão:

A hagiografia cristã pressupõe sempre uma determinada orientação doutrinal e uma metodologia pedagógica (ou edificante) e apologética. Esta epopeia hagiográfica neolatina da Companhia de Jesus, através de uma linguagem literária, por vezes ficcional e maravilhosa, assume essa orientação tecendo através da própria economia narrativa, da estrutura da acção central, mas também das suas digressões e episódios, uma mensagem eficaz e expressiva da norma que a rege. Naturalmente, para o público intelectual e devoto a que se destinava esta epopeia, essa mensagem é facilmente descodificada e compreendida pelo leitor, porque este se encontra num elevado grau de sintonia com aquela norma e com o próprio autor do poema.

A Companhia de Jesus, no exercício do seu magistério, integrando nele, entre outras linguagens, a da arte literária, deitou mão da função apologética da hagiografia. Prestigiando o discurso hagiográfico com a riqueza literária da poesia épica de modelo clássico, de acordo com as exigências estético-literárias do seu público, soube aproveitar-lhe todo o poder de proposta programática de um perfil heróico, dele retirando toda a eficácia possível na argumentação defensiva da norma ortodoxa, consagrada e reafirmada em Trento no debate com as várias heterodoxias.

Bibliografia

- Burschel, Peter, "Imitatio Sanctorum ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino?", *Il Concilio di Trento e il moderno. Atti della XXXVIII settimana di studio (1995)*, Paolo PRODI, Wolfgang REINHARD, ed. Bologna, 1996, pp309-333. Cfr. nota 1, p 309
- Calafate, P. (ed.), *História do Pensamento Filosófico Português. II. Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Caminho 2001, 547-558.
- Castro, José de, *Portugal no Concílio de Trento*, Lisboa, 1944, II.
- Grégoire, Réginald, *Manuale di Agiologia, Introduzione alla Letteratura Agiografica*, Fabriano, 1996, 2ª edição revista e aumentada.
- Gregory, Brad S., *Salvation at stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1999. Cfr. p 277.

- Idígoras, José Ignacio Tellechea, “Ignacio de Loyola, reformador”, *Actas del Congreso Internacional de Historia de Madrid, 1991, Ignacio de Loyola en la Gran Crisis del siglo XVI*, QUINTIN ALDEA ed., Basauri, pp239-254
- Jap/Sin 61: Anua do Japão p.^a nosso mui Rev^{do} P^o Mutio Vitalesche R.^{ssimo} geral da Comp^a de Jesus do anno de 1627. (Arquiuum Romanum Societatis Iesu).*
- Jedin, Hubert, *Storia del Concilio di Trento*, 4 vols, Brescia, 1973-1982.
- Livro da Vida e Martírio do Bem-aventurado padre Francisco Pacheco, Provincial da Companhia de Jesus em Japão e Governador Episcopal de toda aquela cristandade, texto publicado in “Beato Francisco Pacheco—Subsídios biográficos”, editado por João Gomes d’ABREU, Arquivo de Ponte de Lima, 5, (1984) 377-390; 6 (1985) 359-371
- Mezzardi, L. e Vismarra, P. *La Chiesa tra Rinascimento e Illuminismo*, Roma, Città Nuova Editrice, 2006.
- Miranda Urbano, C., “O *Ignatiados* de António Figueira Durão”, in M. Gonçalves, A.S.Silva, J. Coutinho et alii (coords.), *Gramática e Humanismo*. Actas do Colóquio de Homenagem ao Prof. Amadeu Torres, (Braga, Aletheia, Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2005) vol. II 225-246
- Pereira, Bartolomeu, *Paciecidos: libri duodecim: decantatur clarissimus P. Franciscus Paciecus Lusitanus, Pontlimiensis, è Societate Iesu, Japponiae Provincialis eiusdem Ecclesiae Gubernator, ibique uiuus pro Christi fide lento concrematus anno 1626*. Conimbricae, Expensis Emmanuelis de Carvalho 1640.
- Pires S.J, Celestino, “Os Teólogos Portugueses e a Graça no Concílio de Trento”, *Lusitania Sacra*, 3 (1958) 67-93.
- Ribadeneira, P., *Vita Ignatii Loyolae*. Textus latinus et hispanus cum censuris ed. Candidus Dalmases SJ. Romae, MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU vol 93, 1965.

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2011

