
PARTE VI

Estante

Notas de leitura • Recensões • Informações bibliográficas

NOTAS DE LEITURA

• LA BIBLE

*Editores: Bayard e Médiaspaul
Paris e Montréal, 2001*

**RETRADUZIR A BÍBLIA,
DEPOIS DE TANTA LEITURA**

José Augusto M. Ramos

Instituto Oriental da Universidade de Lisboa

O texto que se segue pretende corresponder a uma solicitação recebida no sentido de apresentar aos leitores desta revista uma nova tradução da Bíblia para o francês. Chama-se naturalmente *La Bible* e esta simples designação condiz com a intenção de assumir alguma ruptura com o que é designado como a história “sagrada” das vulgatas. Foi editada em 2001, simultaneamente em Paris e Montréal pelas editoras Bayard e Médiaspaul respectivamente. Esta última editora é já uma reconhecida entidade no domínio da edição bíblica internacional em várias línguas, inclusivamente em português¹.

A direcção da tradução foi assumida por Frédéric Boyer, ao qual se deveu também a tradução de numerosos livros tanto do Antigo como do Novo Testamento e ainda por Jean Pierre Prévost e Marc Sevin, os quais trabalharam mais em traduções de Antigo Testamento.

Para a produção da tradução, cada um dos livros foi entregue aos cuidados de um exegeta e de um literato, com a preocupação de recriar um texto de tradução que assuma e valorize a cumplicidade desejável com as realidades e as evidências do francês contemporâ-

neo e da sua literatura. Numa boa parte deste texto, é notória a assunção de uma linguagem literária de carácter mais criativo e recreativo e menos formal e académico. Sobretudo em partes de maior apetência poética, aparecem valorizadas as conotações tanto da leitura como da audição, que seria para a Bíblia, na sua origem, a dimensão mais pertinente. E essa é ainda a mais essencial e constituinte, na sua condição literária perpétua de leitura de ouvir no âmbito de uma assembleia oficial. A cumplicidade canónica e ritual entre aquele que faz a leitura e aqueles que a ouvem, solidários, do mesmo acto de leitura e geradores de tratamentos literários de teor diferente, é bem visível no macarismo unificado de ambos os receptores de texto referido em Ap 1,3². Podendo este aspecto estar representado nas traduções habituais, há que confessar que não é um dado tão claramente sublinhado como aqui é.

Setenta e três seminários de tradução, um por cada livro, representam a preocupação em recriar de forma disciplinada a fonte do próprio texto, para que ele se possa reapresentar genuíno como da primeira vez o foi. A intenção de recriar genuinamente o texto aproxima sempre mais o texto da sua forma literal original³.

No que diz respeito à delimitação do “corpus” literário oficial da Bíblia, que é como quem diz o cânone, esta edição segue os parâmetros que vão já sendo a prática corrente em edições ecuménicas ou interconfessionais, isto é a de inter-

calar entre o Antigo e o Novo Testamento os livros que vão para além do texto universalmente aceite para o Antigo Testamento. Estes últimos costumam designar-se com o nome de deuterocanónicos ou também de apócrifos⁴. Aliás a tradução tem também colaboradores não cristãos, nomeadamente judeus. E neste caso ela situa-se para além das fronteiras habituais da interconfessionalidade cristã e posiciona-se mais como um facto literário e cultural autonomizado, mesmo sem por isso dever ser marginalizado ou desvirtuado.

Os nomes dos livros são apresentados segundo a onomástica que, a partir da tradução grega, já se tornou tradicional. No entanto, o título de cada livro que esta tradução considera o primeiro é um inteiramente novo elaborado com o acordo dos dois tradutores. Esta titulação alternativa inspira-se no começo do texto de cada livro. E este processo inspira-se, por sua vez, na tradição hebraica, mas não são os títulos hebraicos os que são utilizados. Trata-se, em verdade, de uma recriação literária. Alguns destes títulos alternativos derivam directamente da tradução dada ao texto, se bem que alguns sejam marcados pela originalidade ali assumida⁵. Outros e numerosos títulos alternativos dependem da opção de traduzir alguns nomes próprios, que servem de epígrafe autoral ou temática para o respectivo livro. A solução causa alguma estranheza nomeadamente no caso de alguns nomes de profetas. Jonas é no alternativo *La colombe*; Miqueias é *Qui comme Yhwh*; Naum é *Le Consolé*; Ageu é *Le Livre des Fêtes*; Zacarias é *Yhwh se souvient*; Malaquias é *Le Livre de Mon Émissaire*. Este espaço presta-se naturalmente para a especificação de muitos matizes interessantes, mas tais matizes nem sempre são apodicticamente definíveis.

Precisamente nos textos traduzidos pelos três directores da tradução⁶, nota-

-se uma certa tendência para o que poderíamos chamar, segundo a nomenclatura gramatical semítica, uma espécie de nominalização da sintaxe. Mesmo frases explicitamente verbais em hebraico recebem formulações puramente nominais alternativas. Isto parece marcado por uma vontade de poeticização do texto. Este tipo de tratamento é mais visível no conjunto do Antigo Testamento⁷ do que no Novo.

Narrativamente, um aspecto que resalta bastante na leitura dos que estão habituados quer ao texto original quer às suas variadas traduções, é o facto de aqui se traduzirem por um presente os verbos narrativos de passado (nomeadamente o famoso sistema sintáctico das narratividades articuladas no passado, o *wayyiqtol*). Este procedimento injecta originalidade no texto, mas não se mantém, contudo, de forma coerente ao longo de toda a tradução. O seu uso é visível no Pentateuco e noutros textos dos directores, nomeadamente Job. Ainda em *Josué*, por exemplo, se continua a acentuar o uso do presente histórico. Mas logo a seguir, no livro dos *Juízes*, já usa a equivalência do passado de forma mais habitual. É interessante que a sequência histórica de *Juízes* até ao *Segundo Livro dos Reis* e ainda os livros das *Crónicas* mantém a equivalência tradicional do sentido passado. Parece que a opção de traduzir o *wayyiqtol* pelo presente histórico ou gnómico foi mais sensível em livros aos quais se atribuía maior recorte literário; a tradicional tradução por um passado sequencial terá ficado mais nos livros caracterizados por uma narratividade histórica mais funcional.

Notam-se muito também as preocupações de maquetização do texto no espaço da página. Os processos são múltiplos: corte de texto de prosa em linhas curtas, adiantamentos de linhas de semiversos desnivelados como que em socalco, tanto em prosa como em

poesia. Isto ocorre frequentemente nos livros do Pentateuco não deuteronomíco, nos livros poéticos e nas listas onomásticas que poderiam implicar um ar pesado para a leitura. Este procedimento de maquetização dá um ar de socalcos genealógicos às repetitivas listas de nomes que preenchem o decurso da história desde Adão até David, nos primeiros nove capítulos do *Primeiro Livro das Crónicas*. É claro que este tipo de intervenção é mais mecânico do que verdadeiramente literário, mas ele contém subtilezas pedagógicas aproveitáveis para a leitura. Esta exposição da escrita posiciona-se evidentemente nos antípodas da escrita primitiva do texto que nem sequer separava as palavras umas das outras, fosse poesia ou fosse prosa.

O nome de Javé é escrito só com as consoantes à maneira hebraica mesmo no interior das frases, o que por várias razões teóricas e de prática pedagógica se pode compreender. Da mesma maneira semanticamente arcaizante, ou melhor, originalizante, a expressão hebraica *'adam* (o homem/Adão) dos primeiros capítulos do *Génese* aparece tal qual, não traduzido, na frase em francês.

Alguns dos tradutores foram sensíveis ao recurso de atribuir alguma identidade a nomes geográficos que são pouco identificáveis historicamente mas que podem ganhar alguma forma pela via de uma ressemantização que consiste no evidenciar do seu significado hebraico num equivalente de tradução, valorizando o estatuto de nome comum que lhe dá sentido no original. Notamos isso, por exemplo, na pequena série de localidades referidas logo no início do livro do *Deuteronomio*. Mas este processo não aparece utilizado de forma tão sistemática⁸ como aconteceu, por exemplo, com a *Nueva Biblia Española*⁹. A tradução de um nome como prolongamento textualizado do mesmo pode ser recurso assumido para que a força de-

monstrativa existente no hebraico se mantenha efectiva. É o que acontece com o famoso nome de Emanuel em Is 7,14, em que o nome hebraico tem uma textura sintáctica tão coincidente com a frase nele contida que não tinha sequer possibilidade de ser justaposta na qualidade de aposto ou continuado. Em tradução, a frase presente no nome acaba por se integrar perfeitamente como um aposto do mesmo¹⁰. E isso é viável porque a não transferência semântica do nome original evita o pleonasma que assim se teria gerado.

No domínio dos complementos de leitura que qualquer edição da Bíblia costuma oferecer, também esta edição nos oferece coisas originais. Em primeiro lugar, apresenta a tradução do texto, sem inserir mais nenhuma coordenada suplementar de leitura. Nomeadamente, não introduz títulos ou subtítulos nem notas situadas junto do texto traduzido. Complementos históricos e culturais extra-textuais, sim. Cada livro conta com uma introdução que, no geral, parece sóbria, interessante e cuidada e que, seguida das notas referentes ao mesmo livro, se encontram no final do volume. O critério adoptado foi o de não carregarem as introduções com dados que sejam demasiadamente discutidos, por exemplo, as questões sobre a história literária, quer seja a do Pentateuco quer seja ainda a de Isaías, cuja divisão tripartida razoavelmente bem aceite é objecto de uma simples referência num dos pontos da respectiva introdução.

Um espaço atreito forçosamente a marcar as mais numerosas originalidades é o das opções de tradução tomadas face a cada palavra original e de um modo especial para os conceitos de cariz mais estruturante dentro da linguagem bíblica. Por exemplo: baptizar é traduzido frequentemente por «immerger»; ressuscitar, por «être réveillé»; igreja, por «Assemblée»; e anjo por «messa-

ger»; fariseus por «séparés». Mas o mais intrigante é a tradução de Espírito Santo por «Soufle saint»¹¹ sistematicamente, mesmo em fórmulas quase ritualizadas como a do final do *Evangelho de Mateus*¹². Este espaço é evidentemente generoso em matéria de exemplificação, mas, apesar de algum que outro exemplo mais assinalável, o que aqui encontramos não difere tão profundamente de algumas traduções do modelo «Nova Bíblia» como a *Nueva Biblia Española*¹³ e outras de teor semelhante em diversas línguas, nomeadamente em inglês¹⁴, como sejam as que se inspiram dos princípios da equivalência dinâmica expostos pela escola de Eugene Nida¹⁵. Mas esta tradução demonstrou estar bastante consciente do processo que ocorre nestas movimentações semânticas implicadas no próprio processo de tradução e decidiu, em boa hora, expor as coordenadas de análise e de equivalência aplicadas em cada um dos conceitos mais significativos. E assim no Glossário n.º 1 são estudados vinte e sete conjuntos conceptuais de base hebraica, alguns englobando vários vocábulos, para os quais se define o conteúdo e a história literária e as alternativas de tradução do grego dos LXX, da Vulgata, de várias traduções francesas antigas, da *Bible de Jérusalem*, da *TOB* e as variadas traduções sinónimas utilizadas, segundo os contextos, nesta mesma tradução. É um verdadeiro dicionário de tradução com muito interesse por si mesmo. E com este conjunto têm directamente a ver mais de sessenta vocábulos utilizados na tradução. No glossário n.º 2, vinte e um outros conjuntos fazem o mesmo para os conceitos principais do grego utilizados no Novo Testamento, seguindo as mesmas coordenadas de exposição. Tendo em conta a multivalência destes conjuntos de conceitos e os variados conceitos nele se cruzam cinquenta e três vocábulos utilizados na tradução propriamente dita. Soluções

algo semelhantes às aqui apresentadas são as da lista de conceitos apresentada no final da anteriormente referida tradução de André Chouraqui. É neste sentido que as inovações a que se procede nesta tradução ocorrem dentro da consciência de uma milenar história da leitura do mesmo texto ora traduzido.

A nomenclatura de Aliança e de Nova Aliança para definir o Antigo e Novo Testamento pretende sublinhar a continuidade e a complementaridade de toda esta literatura. Para além das inerências teológicas e confessionais que se lhe podem associar, a perspectiva da história da cultura, da literatura e mesmo das religiões fica bem servida com este modo de perspectivar os factos.

Por algumas das coisas que já foram ditas, é notório que esta tradução podem ser várias e variadas traduções. Isso nota-se até em pormenores de descoordenação como o de chamar à personagem Pedro «Simon»¹⁶ e «Syméon»¹⁷ e igualmente «Pierre»¹⁸.

Apesar da afirmada intenção de se libertar da literalidade, verifica-se por vezes uma vontade não disciplinada de investir em jogos de literalidade que não parecem suficientemente justificados. Tal parece ser, por exemplo, aquele que acontece em Gn 12,1, que mais parece um desnecessário deleite de folclore literal, tentador num texto cuja imensa fama torna estes exercícios mais apetecíveis¹⁹.

Há casos em que a busca da literalidade não justifica as opções tomadas. E a reconstrução do texto obedece a processos poéticos que não espelham o estado nem sintáctico nem morfológico do original. Um excelente exemplo pode ser o da entrada da Bíblia em Gn 1,1 sobejamente conhecida dos leitores e fácil de comparar mentalmente com o hebraico que as traduções conhecidas pressupõem²⁰. O texto do *Génesis* de que nos servimos para estes exemplos tem a mão do principal director de todo o pro-

jecto. Deve ser, portanto, bem representativo dos seus objectivos. A vontade de desvendar o interior original das palavras é uma tentação compreensível, mas o tratamento a dar-se-lhe pode ser bastante diversificado. O jogo entre 'adam, no sentido colectivo de "ser humano" e no sentido de nome próprio de Adão mantém estímulos semânticos interessantes, mas o optar por usar esta palavra com o som hebraico transposto em inicial minúscula e grafá-la em maiúscula, com estatuto de nome próprio, apenas em Gn 3, 21²¹ e em vários pontos do cap. 5²² é uma opção de frágil fundamentação.

Alguns casos de tradução colhem matizes particularmente felizes. Pode sublinhar-se a difícil formulação sintética de Gn 2,17 com a declaração daquilo que acontecerá, caso o homem venha a comer da árvore da experiência do bem e do mal²³.

A tradução realizada foi revista exegeticamente por um conjunto de autoridades de língua francesa nesta matéria e que foram, segundo os sectores da sua especialidade, Jean-Noel Aletti, Jesus Asurmendi, Pierre Auffret, Joëlle Ferry, Pierre Gibert, Maurice Gilbert, Michel Gourgues, Simon Légasse, Jean-Paul Lémonon, Louis Monloubou, Thomas Römer, Jacques Schlosser, Françoise Smyth, André Wénin.

A Comissão Doutrinal dos Bispos de França, em extra-texto colocado no início do volume, situa a importância desta tradução no âmbito da sensibilidade literária e artística, recomendando neste âmbito o seu uso e reconhecendo a sua fidelidade à tradição católica de leitura, mas declara que «esta tradução da Bíblia não pode ser objecto de uma utilização litúrgica». Tal como o texto da comunicação afirma não está em causa nenhuma ortodoxia exegetica ou doutrinal. Pelo contrário, é sublinhado o préstimo das introduções e das notas e glosários. As reticências para a leitura

pública oficial têm certamente a ver com a legibilidade formal que o texto, sobretudo em alguns dos seus livros, construiu, como se pode deduzir dos comentários que anteriormente foram sendo feitos. A leitura individual tem ressonâncias diferentes das da leitura pública, não pelo carácter oficial mas pela modalidade de experiência cultural colectiva desta última. Do ponto de vista literário isto não põe nada em questão; do ponto de vista exegetico e hermenêutico já a resposta pode variar um pouco. Mas do ponto de vista da pedagogia do texto para a leitura a questão muda sensivelmente.

Retraduzir uma e outra vez a Bíblia, depois de um tão longo percurso de leituras já ocorridas, faz, por conseguinte, parte essencial do circuito inevitável da própria leitura.

Notas

¹Nomeadamente a *Bíblia Pastoral*, Lisboa, 1993, com *copyright* da Sociedade Bíblica Católica Internacional (Sobicain) de 1990, em S. Paulo. Trata-se da sociedade internacional que concentra a actividade bíblica da Sociedade de São Paulo.

²«Heureux celui qui donne lecture/et ceux que écoutent les paroles de la prophétie...»

³Um bom exemplo é o da escolha da acepção principal do verbo *natan* (dar) para representar em português até mesmo a acepção secundária mas semanticamente bem diferenciada de "colocar". Um belo exemplo é o do passo famoso da resposta de Adão em Gn 3,12: «L'adam répond/La femme que tu as donnée près de moi/c'est elle qui m'a donné de l'arbre/j'ai mangé». Aqui a literalidade do primeiro uso de "donner" poderia justificar-se pela vontade de manter o paralelismo com o segundo uso, cuja semântica é já aquela que representa maioritariamente o verbo hebraico em questão. No entanto, em Gn 9,12, já não é o paralelismo a justificar a escolha: «Dieu dit/Voici le signe de l'alliance que je donne entre vous et moi...» Nesta sensibilidade semanticamente originalizante reconhecemos modos de sentir semelhantes aos de Martin Buber e Franz Rosenzweig na sua chamada "alemaniozação" do texto do Pentateuco, *Die fünf Bücher der Weisung*, Jakob Hegner, Köln/Olten, 3.^a ed., 1968. Em ambos os passos citados M. Buber "alemaniza" o texto hebraico usando também o verbo "dar" (geben), se bem que um re-

curso característico do alemão lhe permitiu, no primeiro caso, conseguir uma aceção mais aceitável (beigeben – “colocar junto de”). Notam-se aliás também algumas curiosas coincidências de soluções de tradução com aquela que André Chouraqui apresenta para o Novo Testamento, *Un Pacte Neuf. Le Nouveau Testament*, Brepols, 1984.

⁴Nem sempre os critérios neste ponto concreto foram uniformes nesta Bíblia. *Daniel*, por exemplo é dado por inteiro com os seus 14 capítulos (dois dos quais são deuteroacanónicos) integrados na parte protocanónica segundo o hebraico, quando os dois últimos não pertencem ali. Pelo contrário, *Ester* é apresentado na secção protocanónica e na secção deuteroacanónica, pois tem texto em ambas estas classificações.

⁵Tal é o caso do livro do *Génese* que aparece designado por um estranho “*Premiers*” que parece definir a primariedade hierárquica da criação dos céus e da terra, que nos deixa dúvidas sobre se é esse o alcance do complemento de tempo expresso pela expressão hebraica *bereshit*, (No princípio). Também é natural que o nome alternativo do *Apo-calipse* receba o título alternativo de *Dévoilement*, uma vez que tradicionalmente se tem utilizado em inglês o nome de *Revelation*. E a citada tradução de A. Chouraqui chama-lhe *Découvrement*.

⁶Frédéric Boyer traduziu o *Génese*, Jean Pierre Prévost traduziu *Job* e Marc Seviu, os *Salmos*.

⁷Isto nota-se no exemplo bem visível da fórmula que define o aparecimento de cada dia na semana inaugural do mundo em Gn 1: «Soir et matin/ un jour ... Soir et matin/ deuxième jour». O original hebraico diz: «E foi tarde e foi manhã: dia um... E foi tarde e foi manhã: segundo dia.»

⁸O capítulo 19 do livro de *Josué* teria sido um bom espaço de aplicação deste princípio, se ele tivesse tomado uma forma coerente e séria. Mas não chegou a concretizar-se. Nem se está aqui a sugerir que tal devesse acontecer.

⁹*Nueva Biblia Española*, dirigida por Luis Alonso Schökel e Juan Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975. O carácter bastante sistemático da ressemantização da toponímia nesta tradução da Bíblia parece Ter já uma expressão lexical formal mas bastante mais matizada e menos entusiasta na secção especial constituída pelo fascículo 11 do *Diccionario bíblico hebreo-español*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1992. Este fascículo do meritorioso dicionário de Luis Alonso Schökel foi especialmente preparado por Víctor Morla-Asensio.

¹⁰«Elle va crier son nom d’Emmanuel: «Dieu avec nous». Aliás, contrariamente ao que acontece normalmente com os nomes hebraicos em que o sintagma que forma um nome se apresenta escrito numa só palavra, o texto massorético escreve este nome sob a forma *Emanu El* com grafia e conotação semântica mais de sintagma do que de simples nome.

¹¹Por sinal, tanto a tradução de baptizar por

«immerger» bem como a de «Soufle saint» para Espírito Santo coincidem com a opção da tradução de A. Chouraqui para o Novo Testamento, já referida.

¹²Este texto de Mt 29,19 é amplamente exemplificativo: «Allez parmi tous les peuples et faites-y des disciples/ que vous immergerez/ au nom du Père/ du Fils/ et du souffle saint» (com minúscula no texto. No entanto, em Act 1,2 e alhures aparece com maiúscula: «Soufle saint»).

¹³Além de ser muito explicada por artigos dos seus autores, esta tradução teve o privilégio de um livro de explicação linguística e estilística. É o manual de Luis Alonso Schökel e Eduardo Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Cristiandad, Madrid, 1977. As opções específicas desta tradução encontram-se sobretudo nas pp. 393-431.

¹⁴Este modelo tem sido representado sobretudo pelas traduções de linguagem corrente ou de equivalência dinâmica que as United Bible Societies têm internacionalmente patrocinado. Mas outras muitas apresentam frequentes pontos em comum. Haja em vista a *New English Bible*, *New American Bible* e mesmo outras que não frisam esta categoria de Nova, mas se inspiram do mesmo modelo. Todas as mais recentes traduções da Bíblia acabam por partilhar deste espírito de forma mais ou menos intensa.

¹⁵Ver José A. Ramos: «Tradução interconfessional da Bíblia em português», em *Cadmo* 3 (1993), pp. 87-105. E ainda Jean-Claude Margot, *Traduire sans trahir, L’Âge d’Homme*, Lausanne, 1979.

¹⁶Em Lc 22,31.

¹⁷Em 2 Pd 1,1, quando na *Primeira Carta de Pedro* lhe chama «Pierre». Isto dá a entender mesmo que o trabalho de coordenação não foi muito intenso.

¹⁸Em 1 Pd 1,1.

¹⁹«Va pour toi/ sort de ton pays/ de tes origines/ de la maison de ton père/ vers le pays que je te ferai voir». Não parece que seja uma imposição literária do francês contemporâneo o que induziu o tradutor a verter tão literalmente o *dativus commodi* hebraico *lek-leka*.

²⁰«Premiers/ Dieu crée ciel et terre/ terre vide solitude/ noir au-dessus des fonds/ souffle de dieu/ mouvements au-dessus des eaux».

²¹A cena da atribuição das túnicas de pele ao homem e à sua mulher nem justificaria propriamente a inovação da letra maiúscula para o Adam.

²²Nomeadamente nos versículos 1, 3 (início de linha?), 4 e 5. É algo curioso o vai-vem de ‘adam entre a inicial minúscula de genérico e a inicial maiúscula de nome finalmente próprio, ao longo deste capítulo 5, o último da história de Adão.

²³«Ne mange pas de l’arbre de l’expérience du bon et du mauvais/ le jour où tu en mangeras tu te condamneras à mort». Convincente ou não, é uma bela tradução do acusativo de objecto interno com o verbo “morrer”.

- PARRAINS, MARRAINES.
LA PARENTÉ SPIRITUELLE
EN EUROPE
Autor: Agnès FINE
Editora: Fayard, Paris, 1994

PADRINHOS E MADRINHAS

Paulo Carreira

Centro de Estudos em Ciência das Religiões
Univ. Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Para além dos laços que o sangue define entre um ser humano e os seus pais, tios e primos e aqueles que forja com o seu cônjuge e respectiva família, outros tipos de aliança são constantemente estabelecidos entre pessoas e grupos sociais. Procura-se mediante a efectivação de um tal procedimento estabelecer redes defensivas e protectoras para o fortalecimento de indivíduos e grupos. Para além de alianças políticas, partidos, e sociais, ONG's, associações de beneficência, clubes, também uma religião comum pode tornar-se fonte de associativismo — confrarias, irmandades, etc. A participação nos grandes rituais das Igrejas, como os do baptismo, confirmação e matrimónio cedo contribuiu para a formulação de alianças que, ainda hoje em que se fala da erosão do factor religioso, persistem com relevância social. No primeiro filme da trilogia *O Padrinho* de Francis Ford Coppola, o advogado da família explica a um produtor cinematográfico que está a recomendar alguém, um afilhado de Don Corleone, dizendo que entre os italianos isso é uma coisa sagrada. Ser padrinho ou madrinha de alguém, a compaternidade, é ainda para muita gente ser uma espécie de pai ou mãe adoptivos e tem portanto uma conotação claramente protectora. Quem sobe depressa na escala social, é porque tem bons padrinhos. O compadrio entre os pais do afilhado é coisa importante e pode estar na origem de parcerias em negócios ou na política.

Igualmente importante na Europa

Medieval foi também a *remise d'armes*, o *adoubement*, a cerimónia de investidura do cavaleiro e a ligação que se formava entre ele e o seu padrinho de armas, em cuja casa muitas vezes servira como pagem. A amizade entre irmãos de armas encontra-se igualmente referida em muitas crónicas e romances de cavalaria, ecos de longínquas tradições gregas e celtas. Também as histórias populares que a partir do século XVIII foram passadas a escrito falam de fadas madrinhas que protegem crianças desventuradas e acabam por lhes conseguir melhores posições sociais.

Neste terreno de exploração histórica e antropológica, a obra de Agnès Fine — *Parrains, Marraines. La parenté spirituelle en Europe* —, está destinada a tornar-se um clássico.

Nestas notas de leitura pretende-se, pois, encontrar uma modalidade de leitura metódica que possa motivar o leitor para um estudo mais fino da documentação, como bem suscitar o desejo de prolongar esta investigação em domínios ainda não explorados. Partindo das origens dos rituais cristãos do baptismo, a obra procura mostrar como se desenvolveram na Europa cristã os laços de paternidade/maternidade espirituais e de compadrio, procurando discernir o significado das alianças que eles concretizam, dos interditos que vigiam e das socialidades que produzem. O lugar de maior debilidade da obra está nessa abordagem demasiado sumária das referências exegéticas e historiográficas aos textos protocristãos; o seu ponto forte pode encontrar-se na competência para a integração de dados micro-sociais no plano de uma História de longo curso. O resultado é uma escrita sugestiva que permitirá ao leitor perceber as persistências e as mudanças no terreno dos laços de parentesco espiritual e de compadrio, num período amplo que vai da Alta Idade Média à primeira metade do século XX.

O parentesco espiritual

Quando se tornou pacífico que as crianças podiam e deviam ser baptizadas o mais rapidamente possível, surgiu naturalmente o problema de quem deveria ser o seu respondente, aquele que iria falar por elas e ao mesmo tempo servir de garante do seu comportamento cristão. A primeira opção, a mais natural, ditaria que fossem os pais (ou o pai) a fazê-lo e assim aconteceu por algum tempo. No entanto, a partir do século VI, o baptismo passou a ser equiparado a um renascimento e os seus actores a uma família espiritual que muitas vezes se substituía à família natural. A homologia entre os dois sistemas fez com que os tabus existentes no primeiro passassem naturalmente para o segundo. Os pais têm evidentemente um parentesco de ordem carnal — *cognatio consanguinitas* — com os seus filhos; terá de ser, pois, um elemento externo ao casal a apresentar a criança ao sacerdote. Este *homem de fora* é a boca do menino que ainda não pode falar e espera-se que se encarregue da sua educação cristã; a sua qualidade paternal transparece nas expressões pelas quais é designado¹:

– *Susceptor* – o que recebe a criança. *Suscipere infantem ex femina* (receber uma criança de uma mulher significava reconhecer essa criança como sua;

– *Levans* – o que ergue a criança – o pai erguia a criança nos braços e sentava-a nos seus joelhos;

– *Tenens* – o que segura a criança.

No final do século VI e no começo do VII, aparecem as designações *pater/mater spiritualis, filius spiritualis* que no século VIII são substituídas por três novas palavras: *patrinus* e *matrina*, de *pater/mater+inus* (da família do pai/mãe) e *filiolus/filiola*. Em português respectivamente *Padrinho, Madrinha* e *a+filho+ado >afilhado*, tornado filho de, adoptado

como filho. Tem uma conotação mais forte do que *figliolo* ou *filleul* e um carácter menos espiritual que *godson/goddaughter* – filho/filha por via de Deus. Em breve cada criança terá pelo menos um padrinho e uma madrinha e isto vai criar laços especiais de parentesco entre a família carnal e a espiritual. Para além da *cognatio consanguinitas* a Igreja reconhece outros tipos de parentela²: *cognatio legalis* – parentesco por adopção; *cognatio affinitas* – parentesco por casamento; *cognatio spiritualis* – parentesco por participação em sacramentos.

Os pais vão ser progressivamente afastados do apadrinhamento nos termos das decisões do Concílio de Mogúncia de 819 que permaneceram válidas até aos dias de hoje. Exige-se aos padrinhos que sejam baptizados e conheçam pelo menos duas orações. O *Credo* e o *Pater Noster*. Ser padrinho/madrinha é uma honra, por vezes cara; um provérbio alemão diz que «A honra de ser padrinho esvazia o porta-moedas³» mas é algo que a ser recusado se torna passível de represálias e mesmo de castigos simbólicos. Dizem as *Ordennances et Coutumes des Femmes de Toulouse*⁴:

Não se poderá de nenhum modo cruzar as mãos daquela que morra sem alguma vez ter tido um afilhado.

Se considerarmos que o cristão era, desde há muito, sepultado com os braços cruzados no peito e por vezes com um crucifixo ou um rosário nas mãos, esta atitude de diferenciação exprime repulsa por alguém que se auto-excluiu da comunidade, quer designar o morto como alguém que cometeu uma falta, um pecado contra a Igreja e uma ofensa grave para com uma família. Deste modo, não tem direito ao dobrar dos sinos. Por vezes a recusa em ser padrinho é mesmo objecto de sanção legal, o Estado do Palatinado (Alemanha) impõe a multa de duas medidas de trigo a entregar a um orfanato⁵. Cedo por toda a Eu-

ropa se espalhou a crença de que «recusar o apadrinhamento era um pecado grave que atraía a desgraça sobre a criança e sobre o faltoso; este há-de encontrar o seu castigo neste mundo, a casa há-de arder-lhe e o lugar onde pronunciou a recusa tornar-se-á negro e nada mais aí nascerá⁶». Para além desta triste perspectiva, o faltoso ainda teria de viver perpetuamente no além segurando o crânio de um cavalo.

Interditos

A força e a natureza dos laços de parentesco que quaisquer relações de tipo carnal em breve se afiguram como incestuosas. A primeira proibição do casamento entre padrinho e afilhada por motivos espirituais aparece já no Código de Justiniano (Lei 26, título IV, Livro V)⁷:

Nada sendo mais capaz de gerar verdadeira afeição paterna e por consequência mais legítimo impedimento ao casamento do que este laço pelo qual Deus uniu duas almas.

Em 692, o Concílio *in Trullo* (Constantinopla) aumentou o raio de alcance da parentela espiritual. No seu Cânone 58 reforça a anterior proibição e estabelece ainda que o padrinho não pode desposar a mãe da sua afilhada, no caso desta enviuvar⁸.

Como o parentesco espiritual se sobrepõe aos laços carnis e apesar disto soubemos que em certas partes do Império havia homens que depois de terem sido padrinhos em santo e salutar baptismo desposavam as mães viúvas das suas afilhadas, nós decidimos que, de ora em diante, nada de parecido acontecerá. Se posteriormente a este Cânone, alguém o vier a fazer, deverá, em primeiro lugar, renunciar a esta união ilegítima e sub-

meter-se depois às penas previstas para os que cometem incesto.

O solene interdito pronunciado no Concílio de Roma de 721 pelo Papa Gregório II encontra-se pela primeira vez registada no Ocidente, no Édito de Liutprando (723) onde se proíbe o casamento de um homem com a comadre ou com a afilhada. Em 735, um missionário anglo-saxão, o bispo Bonifácio, considerou-as contrárias às antigas tradições da Igreja⁹:

Os padres de uma ponta à outra da Gália e da Francia sustentam que todo o homem que tome por mulher uma viúva, cujo filho foi por ele levado por ele às fontes [baptismais], é culpado de um crime muito grave. A respeito da natureza deste pecado, se é que se trata de um pecado, eu ignorava-a totalmente, não vi que alguma vez tal fosse mencionado pelos Padres nos cânones antigos nem no decreto do Papa nem pelos apóstolos, na sua colectânea de pecados.

No Oriente, a *Ecloga* (manual de Direito Canónico, redigido em 726) regista a evolução desta prática e alarga os interditos sexuais. Assim, o filho de um padrinho já não pode desposar a afilhada do pai por se haver tornado irmão espiritual dela. Em breve isto passou ao Ocidente e uma carta do Papa Zacarias (741-752) confirma esta proibição e renova a condenação do casamento entre parentes espirituais, argumentando que ele seria «absolutamente chocante e um grande pecado, diante de Deus e dos Anjos¹⁰». Rapidamente esta determinação passou a fazer parte das capitulares francas. Mas não se ficou por aqui, a Igreja latina proclama a parentesco espiritual entre baptizando e baptizador e os interditos alargados ao sacramento da Confirmação, no qual as promessas do Baptismo são repetidas.

O Decreto de Graciano de 1140 recapitula todos estes tabus. A criança bap-

tizada é considerada como irmã espiritual dos filhos do seu padrinho e se é certo que um futuro matrimónio com ele está posto de parte, que se poderá dizer quanto aos outros filhos do padrinho? Há várias opiniões. Acaba por ser formulada a teoria da *filiação espiritual indirecta* que abrange o afilhado e mulher do padrinho ou o marido da madrinha, condição que obsta ao casamento entre eles, no caso de viuvez.

Os interditos aumentam constantemente. Bonifácio VIII proclama-o relativamente ao catecúmeno e à sua educadora religiosa, o Concílio de Praga de 1355 proíbe o casamento entre o padrinho e as filhas e netas da sua afilhada e o dos filhos do padrinho com irmãos e irmãs do afilhado. A situação torna-se tão caótica que as autoridades eclesiásticas da Florença do século XVI impuseram a obrigatoriedade de registos paroquiais para especificar, caso a caso, a identidade dos parentes com os quais é proibido o casamento. De um modo geral, a Reforma contestou esta situação. Escreve Lutero¹¹:

É necessário que, uma vez contraído o matrimónio, desapareçam sem deixar rasto estes impedimentos irrisórios de compaternidades, comaternidades, confraternidades, consororidades e confilialidades. E quem, senão a superstição humana, estabeleceu toda esta parentela espiritual? Se àquele que baptiza uma menina ou aquele que leva uma criança ao baptismo não é permitido desposá-la, como se permite então que um cristão despose uma cristã? [...] Não será todo o cristão um irmão da sua irmã cristã?

Lutero não se apercebeu de que os interditos tinham sido assimilados pelas populações, promovendo uma estratégia de diversificação de alianças entre grupos. Talvez por isso algumas comunidades protestantes, como a de Estrasburgo, mantiveram grande parte desses interditos.

O Concílio de Trento (1545-1563) veio sistematizar e clarificar esta situação e abolir a filiação espiritual indirecta. O interdito só se mantém nos casos de compaternidade directa. O número de padrinhos é limitado: dois padrinhos e uma madrinha para os rapazes e duas madrinhas e um padrinho para as meninas. No século XX, a posição da Igreja Católica foi sendo progressivamente modificada. O último Código de Direito Canónico já não faz qualquer referência ao parentesco espiritual. Isto não significa que a rede de interditos não se tenha mantido no tecido das práticas sociais, e mesmo no seio das Igrejas Ortodoxas, onde o casamento continua proibido entre compadre e comadre, padrinho e afilhada e entre irmãos espirituais. No entanto, já no século VI, Teodoro de Edessa explicava que muitas dessas proibições eram de origem social e não derivavam de quaisquer determinações dos Apóstolos ou dos Padres da Igreja. Muitas ainda estão em uso na Europa Mediterrânica (Grécia, Balcãs, Itália, Espanha e Portugal), onde o casamento se acompanha de uma rede de afinidades e tabus que transcendem as determinações das Igrejas.

Dispensas e transgressões

Instituído um sistema de incompatibilidades, as autoridades eclesiásticas apresentam-se como as únicas com a competência de dispensar alguém do interdito. Reconhecida uma incompatibilidade, a Igreja declara que só ela a pode resolver mediante, quase sempre, um qualquer transacção retributiva. Curiosamente, como observa Agnès Fine, se isto funcionou muitas vezes para os matrimónios em que havia parentesco em grau proibido, veja-se o caso do casamento e posterior divórcio entre Luís VII de França e Leonor da Aquitânia, os pedidos de dispensa por parentesco espiritual não parecem ter sido

muito numerosos. O Concílio de Trento deu aos bispos o poder de as conceder mas, se o casamento com a comadre obtém, por vezes, autorização eclesiástica, tudo se torna mais difícil quando se trata do padrinho e da sua afilhada. Por outro lado, os costumes locais eram tão fortes que a Igreja foi obrigada a reconhecer-los desde que não colidissem com as regras canónicas.

As transgressões ao interdito adivinham-se numerosas, principalmente entre comadres e compadres, geralmente de idades muito mais próximas do que entre o padrinhos/madrinhas e afilhados. A necessidade de ultrapassar o interdito pode conduzir à fabricação de atalhos mais ou menos mágicos para anular o compadrio. Chega-se ao ponto de lavar as mãos depois do baptismo, para anular o seu efeito¹². No sentido inverso, pode o tabu ser aproveitado para separar dois amantes. Assim fez Dona Constança ao convidar Inês de Castro para madrinha de seu filho. Todavia o rei de França, Roberto, o Piedoso (907-1031) que casou com Berta da Provença, sua comadre, foi implacavelmente excomungado, embora a união tivesse sido abençoada pelos seus bispos.

Nem sempre a des-erotização do par comadre-compadre foi completa e o assunto deu e ainda dá motivo a muitas farsas. Boccaccio glosou-o no seu *Decameron* (veja-se a 3.^a Novela — Sétimo dia). O conto mostra com é livre a relação entre comadre e compadre. Visitam-se com frequência, dançam em público. Tudo isto porque, de acordo com as normas sociais e eclesiásticas, é tacitamente estabelecida a ausência de sexualidade.

Por vezes o termo “comadre” é pejorativo, na Europa Mediterrânica pode mesmo significar uma alcoviteira ou aquela que tem relações ilícitas com um homem. Nos seus *Contos Tradicionais Portugueses*, Teófilo Braga narra um conto da Ilha de S. Miguel. Uma comadre mete em casa o compadre na ausência

do marido. Este volta mais cedo e adivinha-se o que pode acontecer. Dizem compadre e comadre¹³:

*Aqui d’el-rei quem me acode
Que morro sem confissão,
Que aqui vem o meu marido
Mas vem c’os pés pelo chão.*

*Se a comadre me encobre,
Ou por artes ou por manha,
Eu hei-de-lhe dar em Janeiro
Cinco quartas de baganha.
Meu compadre bem sabe
Que eu sou segredeira
O que me caiu no papo
Caiu-me na coalheira.*

Trata-se de um bom exemplo, quer da violação do interdito, quer do significado vicioso do compadrio. Já no final do século X, Rodolfo de Saint-Rémi se refere à comadre, nestes termos: “O que é uma comadre? Que significa este nome para o mundo, senão uma parceira vergonhosa”. Isto é uma linguagem diferente da precisão jurídica de Furetière (1690)¹⁴:

A comadre é a mulher ou a donzela que, na companhia de alguém, levou uma criança à pia baptismal. Os padrinhos e as madrinhas de uma criança são compadres uns dos outros.

A Igreja condena tais desvergonhas ainda que por vezes com alguma suavidade. O *Liber Poenitentialis* (segunda metade do século XII) condena o incesto com a mãe a trinta anos de Jejum a pão e água e uma peregrinação enquanto a relação com a comadre acarreta quarenta dias a pão e água, durante sete anos. Se a violação do tabu implica sempre um castigo também implica um castigador. Coube a São João este papel. Aparentemente estranho, se nos lembrarmos do carácter bonacheirão e indulgente que ele tem em Portugal. Noutros sítios, com São João não se brinca, ele que levou Jesus ao Baptismo e é seu

padrinho. A festa do santo ocorre a 23 de Junho, substituindo os rituais do solstício de Verão. Nessa dia, a água tem virtudes curativas, é uma água bendita. Na Sardenha toma-se banho de rio à meia-noite, quando a água vulgar se transmuta na santa água do Jordão. Em Carbini (Córsega) vai-se à fonte no dia 24: “Como diziam os nossos antepassados, a água de São João é recomendada contra o reumatismo, contra tudo”¹⁵. São João é o padroeiro da compaternidade, santo dorido que conheceu o martírio por mando de Herodes a quem violentamente censurara por ter casado com Herodíades, mulher de seu irmão. Foi vítima das transgressões incestuosas. No seu papel de vingador, São João é inflexível. Vai-se ao ponto de dizer: “Cristo perdoa mas São João, não!” Vários contos morais ilustram o provérbio. Agnès Fine apresenta dois exemplos¹⁶.

Um homem, ao ver a comadre amamentar o bebé, teve um mau pensamento e beijou a boquinha do bebé e o seio da mamã. Foi confessar-se e nenhum padre o absolveu e só o Papa lhe prometeu perdão se ele cumprisse uma estranha penitência, haveria de plantar uma semente que lhe dava e todos dias regá-la com a água de um conchinha de caracol. Quando ela se fizesse árvore e desse frutos logo os daria às primeiras pessoas que entrassem na aldeia. Quis o destino que elas fossem Jesus e seus apóstolos; todos aceitaram um fruto (isto é, perdoaram) excepto São João. Em outro conto (*Il lago sfondato*) o Santo vai ao ponto de castigar comadre e compadre que não obstante os esforços e pedidos que fizeram para vencer a tentação, acabaram por se ver nos braços um do outro. Imediatamente foram engolidos pela terra e, no local onde haviam pecado, nasceu um lago sem fundo. Jesus achou demasiado mas foi logo posto no seu lugar, como qualquer padrinho faria com o afilhado.

Heis esquecido a missão que tive e a vida austera que levei para me conservar em estado de Graça? Não vos lembrais que fui eu quem instituiu o Baptismo, o vosso, no Rio Jordão, o qual vós mesmo elevastes ao nível de um sacramento? Não deveria eu ser o guarda zeloso de uma tal instituição e punir severamente os que infringem as leis de Deus?

***A compaternidade
enquanto vínculo social***

Diz-se comumente que o padrinho e a madrinha são os garantes das promessas do Baptismo em nome do afilhado que não tem voz para as pronunciar, fiadores portanto da sua futura vida cristã. Deverá concluir-se daqui que podem substituir-se aos pais? Sim e não.

Em 1972, um casal francês pediu ao padrinho da sua filha de cinco anos que assinasse uma declaração nos termos da qual se obrigava a tomar conta da menina, caso ela ficasse órfã. Agnès Fine chama a atenção para o facto de cada um dos pais ter seis irmãos e irmãs¹⁷. Embora o padrinho/tutor tenda hoje a rarear, nem sempre assim aconteceu. Nos arquivos das oficialidades de Marselha e de Aix conservam-se testemunhos desta prática nos séculos XIV e XV, contudo e para a mesma época isto não acontece no Império Bizantino.

A historiografia mostrou que poderosos barões medievais, quando sem descendência, fizeram importantes doações aos afilhados, caso do Conde Raimundo III de Trípoli que teria dado um condado a Raimundo de Antioquia. O mesmo acontecia entre os príncipes do clero que, de acordo com as regras eram supostos não ter filhos. Recorde-se que a Igreja proibia a adopção, muito corrente no Império Romano, prática à qual se deve, aliás, a tão celebrada dinastia dos Antoninos. Hoje, nenhuma lei obriga os testamentos a contemplar os afilhados, o que não significa ausência de relações

de grande afectividade entre estes e os padrinhos, para além de virem a ser possíveis fontes de emprego e de progressão nas carreiras. Mesmo se o antigo carácter religioso se esbateu, eles continuam a desempenhar um papel social.

Para além do carácter sagrado inerente ao baptismo, também ele à semelhança do casamento, permite estabelecer alianças entre grupos sociais. É natural que amigos apadrinhem os filhos de seus amigos e assim fortaleçam os laços afectivos que os unem. Por vezes, os vínculos estendem-se sob a forma de uma aliança extensiva — assim aparece no registo de Inquisição do bispo Jacques Fournier (século XIV), onde se registam as declarações do pastor Pierre Maury, nativo de Languedoc, e a contestação do seu companheiro Guilherme de Bélibaste, um cátaro. Diz este¹⁸:

Vós fazeis grande número de comadres e compadres porque participais no baptismo das crianças, gastais toda a vossa fazenda neste género de festividades e, no entanto, estes baptismos, compadrios e comadrios, não valem nada, senão para estabelecer amizades entre os homens

A isto responde Pierre Maury:

Eu ganho o meu dinheiro e a minha fortuna por mim mesmo, tenho o direito a gastá-lo como bem me apraz; não renunciarei, por vós ou por qualquer outro, porque deste modo posso adquirir a amizade de muita gente [...] Se procuro estas amizades é porque entendo dever fazer bem a todos os homens, se esse homem for bom, eu serei de qualquer modo recompensado, se for mau tenderá, mesmo assim, a fazer-me as mesmas gentilezas que de mim houver recebido¹⁹.

Para além de promover alianças entre iguais, a compaternidade é também um processo de ligação entre camadas sociais diferenciadas. Na ilha grega de Karpathos, assim acontece entre pasto-

res e agricultores que deste modo resolvem os tradicionais conflitos motivados pelas depredações dos rebanhos em terrenos de cultivo. Uma troca de presentes em géneros permite a circulação das produções características de cada um dos grupos e fortalece os vínculos entre eles

A compaternidade no seio de associações de tipo mafioso em que o afillhado se liga ao padrinho por uma espécie de vassalagem, consubstanciada pela *omertà* ou dever de silêncio a respeito de algo que possa prejudicar os seus interesses, é bem conhecida e tem sido explorada por filmes como *O Padrinho*, de Francis F. Coppola ou na série televisiva italiana *O Polvo*.

O título de compadre também exprime por vezes uma igualdade de posição social e aparece na correspondência entre Carlos Magno e o Papa Adriano I. Neste sentido, trata-se de uma relação destinada a promover “vínculos de amor fraternal entre cristãos”, como diz o autor da vida de S. Bertin, morto em 697. Esta ligação assemelha-se em muitos pontos à fraternidade ritual que desde tempos imemoriais se exprime através da mistura dos sangues, tal como se lê no *Lancelot du Lac*. Os amigos trocam presentes, por vezes roupas e armas como Gawain e Perceval. Em tempos medievais eles partilham o mesmo leito e comungam juntos como é ordenado que façam os duques de Orleães e de Borgonha (século XV) no intuito de resolver o conflito de sangue que os separava.

Entre as camadas populares igualmente se testemunham pactos de compaternidade, como os que se fazem em noites de São João. Assim acontece em Aléria (Espanha) onde os jovens se dão as mãos e saltam a fogueira e a mesma prática se regista na Sardenha, na Córsega e na Itália. Depois da passagem pelo fogo, eles dizem-se compadres e comadres. Por vezes é a água do rio ou

das fontes que serve de testemunha e mesmo a troca de ramos de flores mais ou menos ornamentados. Em Portugal, pequenas coisas podem estar na base da compaternidade espiritual. Vejamos dois exemplos relativos à região de Góis e que foram relatados ao autor destas notas de leitura:

Chama-se América, vá lá saber-se porquê? Foi minha madrinha dos Ramos, talvez ela já nem se lembre... hei-de perguntar-lhe um dia destes.

Então era assim naquela aldeia da Beira, dita, Litoral, concelho de Góis. No Domingo de Ramos depois da missa, onde todos levávamos ramos de loureiro enfeitados com alecrim, lírios roxos, rosas e/ou outras flores que buscávamos afanosamente (às vezes «adquiridas» discretamente nos quintais dos vizinhos).

A minha mãe, com 81 anos, e a prima Isaura sempre se trataram por comadres, embora nenhuma delas tenha baptizado filho ou filha da outra. Foi por causa de uma castanha. Acontece que estando elas a comer castanhas, apareceu uma que era dupla e cada uma comeu uma das gémeas. A partir daí, passaram a tratar-se por comadres, durante toda a vida:

– Ó comadre, aqui te trago uma mão-cheínha de feijão verde para o almoço.

– Foi a comadre Isaura que trouxe esta merendeira...

As compaternidades míticas

Na região de Sault há uma narrativa que nos dá conta do caso de uma jovem que se atrasou em brincadeira com as amigas, na hora de reentrar em casa. O pai vem buscá-la e prepara-se para lhe bater com um cinto de cabedal. A menina corre a buscar refúgio em casa da madrinha que fecha a porta na cara do pai e só permite que ele a retome depois de se acalmar. Este papel de advogada da criança é também associada a entidades míticas²⁰. A compaternidade mítica

aparece em contos piedosos e nas tradições populares que, a partir do século XVIII começam a ser passadas a escrito, como os Contos de Perrault e os de Grimm. Este é um terreno em que o estudo de Agnès Fine pode inspirar outros terrenos de investigação. Os antigos papéis protectores desempenhados por ninfas, deusas e génios são agora do foro da Virgem Maria e dos Santos. Permanecem contudo duas figuras de origem nitidamente pagã e com um estatuto muito ambíguo: a fada e a bruxa. A fada é quase sempre boa, uma bela jovem ou uma avózinha simpática. A bruxa é a antítese da fada, pode parecer bela mas isto é um disfarce, ela é velha e muito feia, mesmo disforme, traduzindo na fealdade do corpo todo o mal que lhe vai na alma. Dedicar-se a comer meninos inocentes e a preparar trabalhos de magia negra que a fada procurará desmanchar. Parece evidente a influência, pelo menos na Alemanha e na França, de toda uma literatura a respeito das bruxas e da terrível perseguição de que tantas inocentes foram vítimas.

A compaternidade mítica é muitas vezes apresentada como uma espécie de protecção dos desvalidos e maltratados (*Cendrillon*, Gata Borralheira). Propõem-se aqui alguns tópicos interpretativos exploratórios para a leitura dos materiais de três fontes: os contos de Perrault, os contos de Grimm e os contos tradicionais do povo português recolhidos por Teófilo Braga.

A estória da Bela Adormecida encontra-se largamente espalhada na Europa, embora com algumas variantes. As versões de Perrault e de Grimm diferem um pouco. Em qualquer delas aparece um casal régio sem filhos e muito triste, por isso, Grimm conta que um peixe anuncia à rainha que vai engravidar, na outra versão ela engravida naturalmente. Só Perrault fala de um baptismo em que sete fadas são madrinhas. Havia uma outra de quem já ninguém se lem-

brava e que portanto não foi convidada. Quando esta chega inopinadamente, não há talheres de ouro para ela e fica ofendida. Seis madrinhos fadam a princesa para que tenha todos os encantos femininos mas por vingança a fada esquecida condena-a a picar a mão num fuso e morrer. Estamos aqui no domínio do tabu, naquilo que os contos celtas designam por imposição de um *geis*, cuja violação acarreta a morte. Se a menina nunca encontrar um fuso escapará mas como é próprio destas narrativas, adivinha-se que o tabu há-de ser violado. A sétima madrinha não pode anular o que está feito e limita-se a transformá-lo, não haverá morte mas um sono de cem anos. A história ilustra bem o papel da madrinha enquanto dadora de boas coisas e solucionadora de problemas que os progenitores não conseguem resolver. Foi por culpa deles, embora de uma culpa involuntária se trate, que a filha sofreu uma pena, a partir deste momento o seu destino escapa-lhes, é a madrinha boa que irá assegurar o futuro da afillhada e se encarregará de lhe arranjar marido na pessoa do príncipe que a vai acordar e dela fazer sua esposa.

Outro conto importante sobre o papel da madrinha mítica é a Gata Borralheira ou Cinderela, uma órfã de mãe, cujo pai casou novamente com uma mulher que tem duas filhas. A madrasta domina por completo o marido que não dá ou finge não dar pela situação da menina que a pouco e pouco se transforma na criada de todos e é maltratada, subalimentada e nem sequer tem onde dormir, dorme na cinza da fogueira e daí o nome de Gata Borralheira ou Cinderela por que é conhecida. Na versão de Perrault, a madrinha vem ajudá-la a ir ao baile, transformando uma abóbora, ratinhos e lagartos numa bela carruagem muito bem equipada e vestindo a menina com um vestido de ouro e sapatinhos de vidro. Como sabemos, todo este encanto se fin-

da à meia-noite mas ainda assim há tempo de sobra para seduzir o príncipe e toda a assistência, incluindo as suas más irmãs a quem, como boa menina que é, há-de perdoar e proteger quando casar com o príncipe. O conto mostra-nos a madrinha enquanto protectora da afillhada órfã de mãe e quase de pai e que trata de todos os ritos preparatórios para o casamento que, no caso normal, são desempenhados pelos pais e mais concretamente pela mãe: a preparação do enxoval e a apresentação na sociedade, até há pouco tempo feita no baile das debutantes. Curiosamente, em Grimm, parece ser o espírito da mãe de Cinderela que a protege sob a forma de uma aveleira, árvore sagrada entre os celtas, e de vários pássaros.

Teófilo Braga registou uma versão algarvia deste conto²¹ em que a equivalente de Cinderela perde, mais modestamente, um sapatinho de cetim mas também é ajudada pelas fadas a casar com um príncipe. Mais cristãmente, o papel de madrinha mítica é, ainda hoje, dado à Virgem ou aos santos. Espera-se que assumam a protecção da criança, que muitas vezes é pobre. O recurso a esta compaternidade pode também revelar-se um meio de fugir a situações confusas geradas pela existência de vários candidatos a padrinho que importa não ofender.

A tradição portuguesa tem, na zona de Airão²², um conto a respeito de um afillhado de Santo António que nasce a um pobre casal já carregado de filhos e de quem já ninguém quer ser compadre. Em desespero de causa, o pai (baptiza-o?) dizendo que seja seu padrinho Santo António. O santo protegê-lo-á de uma bruxa e há-de casá-lo com uma princesa e assim, a pobre família sai da miséria.

Fadas e santos dão bons padrinhos mas outros há que também não são maus. Conta-se em Portugal²³ mas também no Languedoc²⁴ que, tal como na história anterior, um pobre pai convida

para padrinho do último rebento, a primeira pessoa que encontra na rua que é nem mais nem menos que a Morte, em figura de homem. Nem por isso ele se vem a revelar menos útil ao afilhado. Este torna-se cirurgião e sempre que vê o padrinho à cabeceira do doente, sabe que ele vai morrer mas se o vir aos pés da cama, faz uma receita qualquer e o doente cura-se. Fica por médico infalível e ganha muito dinheiro.

Concluindo

No princípio, eram os próprios pais quem levavam seus filhos à pia baptismal, por vezes como para cumprir um rito mágico. Na sua carta a Bonifácio, bispo de Cataca, diz Agostinho²⁵:

Não te debes admirar do facto de alguns levarem seus filhos para receber o baptismo, não acreditando na regeneração deles para a vida eterna, em virtude de uma graça espiritual, mas pensando que este remédio lhes conservará ou restituirá a saúde física. Estes não são menos regenerados, ainda que seus pais não os apresentem com recta intenção. Os pais, de facto, contribuem de modo necessário e pronunciam as palavras sacramentais, sem as quais a criança não pode ser consagrada.

Em breve, porém, os pais foram substituídos por outras pessoas, os padrinhos e madrinhas, enquanto respondentes de seus filhos. A obra de Agnés Fine reúne, pois, uma ampla documentação acerca da constituição desse parentesco simbólico na Europa, traduzido num sistema de compaternidade que, geralmente, não dependia dos laços de sangue. Padrinhos e madrinhas viam-se a si mesmos, e assim eram vistos pela comunidade, como auxiliares dos pais na educação dos afilhados e seus naturais protectores e, deste modo, um vínculo inicialmente espiritual veio a assumir o carácter de aliança entre grupos, com reforço de laços e inibição de conflitos. Ainda hoje o padrinho pode conservar o seu papel

de protector e de veículo para a ascensão social do seu afilhado.

O parentesco espiritual alargou os tabus familiares à família espiritual numa trajectória histórica onde se misturaram interesses eclesiásticos e crenças sociais. Padrinhos e madrinhas são muitas vezes papéis cometidos pela tradição popular a figuras de santos ou a figuras míticas, como as fadas. O afilhado, quase sempre filho excedentário de uma pobre família, encontra nessas entidades poderosos protectores. Outros tipos de parentesco espiritual, que Agnés Fine não estuda ao longo da sua obra, poderão encontrar, no entanto, neste quadro interpretativo, uma nova inteligibilidade: veja-se, por exemplo, a figura do padrinho de armas, em cuja casa se criou o futuro cavaleiro, figura que se aproxima do perfil do padrinho de baptismo.

Notas

¹ Cf. FINE, *op. cit.* 44-65.

² Cf. *Ibid.* 18.

³ *Ibid.* 44.

⁴ Cf. *Ibid.* 310-319.

⁵ Cf. *Ibid.* 315.

⁶ *Ibid.* 216.

⁷ Cf. *Ibid.* 18.

⁸ Cf. *Ibid.* 19.

⁹ Cf. *loc. cit.*

¹⁰ *Ibid.* 20.

¹¹ Cf. *Ibid.* 23.

¹² Cf. *Ibid.* 175.

¹³ Cf. Teófilo BRAGA, *Contos Tradicionais Portugueses*, vol. I, Lisboa: Pulicações Dom Quixote 2002, 344.

¹⁴ Cf. FINE, *op. cit.* 185-187.

¹⁵ Cf. *Ibid.* 212s.

¹⁶ Cf. *Ibid.* 210s.

¹⁷ Cf. *Ibid.* 47.

¹⁸ Cf. *Ibid.* 129.

¹⁹ Este raciocínio do pastor é integralmente copiado pelos ricos mercadores florentinos O bebé dos Petrucci recebe em 1445, vinte e dois padrinhos e três madrinhas. Cf. *Ibid.* 298.

²⁰ Cf. *Ibid.* 61.

²¹ Cf. BRAGA, *op. cit.* 144-146.

²² Cf. *Ibid.* 231-233.

²³ Cf. *Ibid.* 335-337.

²⁴ FINE, *op. cit.* 341-346.

²⁵ Cf. *Ibid.* 77.

LUÍS FILIPE TORGAL
**As Aparições de Fátima:
 Imagens e Representações (1917-1939)**
 Temas e Debates, Novembro de 2002, 241 pp.

JOAQUIM FERNANDES e FINA D' ARMADA
Fátima. Nos bastidores do Segredo
 Âncora, Junho de 2002, 316 pp.

JOÃO CÉSAR DAS NEVES
O Século de Fátima
 Principia, Outubro de 2002, 224 pp.

Manuel Fernando Silva
Pastorinhos de Fátima
 Paulinas Editora, Abril de 2003, 469 pp.

Fátima revisitada

Fátima, 85 anos depois, continua a fazer correr tinta e vibrar teclados.

Prova disso são os quatro títulos com que, no espaço de tempo de um ano, nos deparámos nas bancas das livrarias.

As famosas “aparições” que entre Maio e Outubro de 1917 terão ocorrido na Cova da Iria, protagonizadas por três pequenos pastores, na altura crianças de 7, 9 e 10 anos, têm constituído matéria fértil para interpretações das mais diversas proveniências, sendo possível hoje elencar as mais dispareas versões publicadas sobre o assunto.

Esses diferentes pontos de vista acerca dos “encontros sobrenaturais” de Fátima constroem-se, quer sobre as descrições dos acontecimentos registadas logo em 1917, a partir dos relatos que os “pastorinhos” videntes foram instados a fazer imediatamente após a ocorrência de cada uma das suas visões, quer sobre as sucessivas reformulações de que essas descrições foram alvo, com base em depoimentos posteriormente prestados pelas crianças, bem como apoiando-se nos cadernos de memórias escritos pela mais velha, Lúcia, já depois de 1935 (*Memórias da Irmã Lúcia*, compilação já com 8.ª edição em 2000).

O problema é que, muito cedo os

acontecimentos de Fátima passaram a ser atestados quase exclusivamente por Lúcia, tendo-se com isso acentuado a fragilidade das informações a considerar como suporte de estudos com pretensões de objectividade relativamente ao que *na realidade* se terá passado: não só pelo cariz eminentemente subjectivo dessas informações, como pelas contradições encontradas entre o testemunho emergente das *Memórias* de Lúcia e as fontes documentais, compiladas sob o título *Documentação Crítica de Fátima*, volumes I e II, editado pelo Santuário de Fátima em 1992 e 1999, que incluem os depoimentos iniciais da então pastorinha sobre o ocorrido.

A este respeito, Luis Filipe Torgal, na sua obra acima referenciada, alerta claramente o leitor para as pretensões e limitações que o texto do seu livro encerra: “temos consciência que a extensa documentação que privilegiámos revela, por parte dos seus autores, diferentes e parciais percepções da realidade (forjadas em função de estratégias e práticas político-ideológicas, sociais, educativas, etc.). Ou seja, os sujeitos que produziram as fontes que analisámos apreenderam, narraram, descreveram e interpretaram não a realidade em si, mas apenas e só múltiplas *representações* do real. Partindo deste axioma, somos obrigados a concluir que o discurso escrito que aqui apresentamos é ele próprio consequência de uma *representação mental* que, por sua vez, foi concebida e sustentada a partir de outras *representações*” (p.31).

Corroborando esta posição cautelar de desconfiança sobre a possibilidade de apuramento *d’a verdade* quanto à *realidade dos factos*, vale a pena lembrar aqui a inquietante mas incontornável afirmação de Nietzsche: “não há factos, mas apenas interpretações”.

Esta frase dificilmente encontrará melhor ilustração que o historial da actividade interpretativa desenvolvida em torno dos acontecimentos de Fátima.

Talvez por isso não seja a questão da autenticidade/falsidade das “aparições” que interesse a Luis Filipe Torgal na investigação com que nos brinda na obra *As Aparições de Fátima: Imagens e Representações*. Neste livro, que reproduz a sua dissertação de mestrado em História Económica e Social contemporânea, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra no início de 2002, o autor procura antes, “dentro de critérios metodológicos pautados por uma intenção de objectividade científica”, analisar criticamente um vasto acervo de documentos partindo de uma pergunta que considerou inspiradora e estruturante: “qual o protagonismo da Igreja Católica, das suas elites laicas e clericais e também do clero local no processo de afirmação do santuário e do culto de Fátima?” (p.17).

Mas, tendo embora em conta a problematização exposta relativamente à *realidade dos factos*, para prossecução do nosso discurso e com a preocupação de manter o impulso hermenêutico, que naturalmente nos atravessa, no estritamente indispensável à possibilidade de expressão, parece-me ser um ponto de partida razoável assentarmos em que *qualquer coisa* aconteceu em Fátima, pelo menos, ao que podemos apurar com uma relativa fiabilidade, uma perturbante experiência do foro psicológico que atingiu as três crianças protagonistas da história.

Passou-se *qualquer coisa* cuja envolvente cultural e conjuntural – espaço de virtualidade onde se cruzam e jogam as trajectórias potenciais de cada acontecimento – propiciou que sofresse uma apropriação sócio-religiosa, como fenómeno milagroso de irrupção de cariz divino no mundo, sendo, no caso, assimilado à aparição de Nossa Senhora.

Esta interpretação, desde muito cedo veiculada por inúmeros autores católicos e sustentada pela hierarquia da Igreja, a partir dos anos 30, encontra-se, por assim

dizer, *institucionalizada*, sendo disso reflexo a difusão sistemática pelos *media* dessa *representação* das “aparições” da Cova da Iria, de forma acrítica e sem qualquer preocupação de problematização.

Na verdade, tal *representação* é já um dado adquirido no imaginário social, constituindo a premissa invariavelmente utilizada como ponto de partida não só para efeitos apologéticos, como também para discursos de rejeição.

De facto, foi um itinerário de sucesso o da corrente interpretativa eclesiástica que *traduz* as visões dos três pastorinhos em aparições de Nossa Senhora e cujo desenvolvimento fez catapultar Fátima do *Portugal profundo* dos inícios do século XX para local de culto mariano à escala planetária, na actualidade.

No entanto, à margem do trajecto da versão que acabou por ser institucionalizada, podemos dispor de diversas hipóteses de explicação para essa *qualquer coisa* ocorrida em 1917, interpretações cuja publicação pontua coloridamente a bibliografia sobre os acontecimentos da Cova da Iria.

Assim, e até para melhor enquadrarmos os livros recentemente surgidos sobre Fátima, é interessante acompanharmos ainda que em passos largos, o percurso bibliográfico sobre o assunto, deixando-nos guiar por Luis Filipe Torgal quando, no livro *As Aparições de Fátima: Imagens e Representações*, com que já há pouco contactámos, traça uma panorâmica comentada dessa bibliografia:

No contexto então vivido, de “uma forte dicotomia ideológica clericalismo/anti-clericalismo... que explode com renovado vigor durante o período da I República... e determinou um colérico e insanável confronto político e intelectual protagonizado na altura entre uma Igreja tradicionalista... e sectores republicanos anticlericais radicais...”, um confronto entre a fé e a razão, entre a religião e a ciência”, estala de imediato a polémica relativamente às alegadas

aparições da Cova da Iria, tendo sido publicados, logo em Novembro de 1917, “dois textos doutrinários que de certo modo ilustram as posições defendidas por crentes e cépticos” (pp. 34, 35).

“O primeiro artigo, editado no jornal *A Monarquia*, é da autoria de António Sardinha, principal teórico do Integralismo Lusitano.” Aí “demonstra a falência do conceito positivista de ciência (professado pelos ideólogos republicanos)”, enquadrando as “manifestações místicas de milagres como as curas de Lourdes ou as aparições de Fátima” numa “realidade não tangível e supra-sensível” ...

“O publicista republicano e anticlerical Tomás da Fonseca... escreve pouco depois no jornal *O Mundo*, um artigo onde considera os acontecimentos de Fátima um «embuste» e procura desconstruir a fundamentação da crença dos milagres” (pp 35-37).

“A forte politização que desde logo acompanhou as aparições irá determinar que sucessivos cronistas católicos – inspirados em novos depoimentos dos pastores, noutras “testemunhas oculares” e, sobretudo, nas revelações surpreendentes de Lúcia, efectuadas a partir de 30 – ampliassem e reformulassem a versão original dos acontecimentos descritos em 1917 e projectassem um renovado e actualizado discurso sobre os “milagres” da Cova da Iria” (pp. 38, 39), projectando-se cada vez mais consistentemente a *representação* do fenómeno como a aparição de Nossa Senhora.

“Em estreita sintonia com esta regenerada leitura das aparições, serão publicados ao longo das três décadas seguintes (50, 60 e 70) uma série de trabalhos, todos eles de sentido mais ou menos laudatório..., obras elaboradas por vários sacerdotes católicos e, num caso específico, dirigidas por dois historiadores de incontestáveis convicções e militância católicas... João Ameal e Luís Reis Santos [*Fátima, Altar do Mundo*, Porto, 1953]” (p. 26).

“Nos antípodas da visão confessional e apologética encontra-se um conjunto limitado de autores, sem dúvida devido ao regime de censura e autocensura vigente entre 1926 e 1974... Estes escritores, movidos pelas suas convicções positivistas e anticlericais, rejeitaram a historicidade das aparições, procuraram desmontar as teses dos autores católicos e denunciar as suas múltiplas contradições. Nesta linha interpretativa salientamos as obras, editadas entre 1932 e 1971, de; Tomás da Fonseca [*No Rescaldo de Lourdes*, Coimbra, 1932; *Fátima (Cartas ao Cardeal Patriarca de Lisboa)*, Rio de Janeiro, 1955; *Na Cova dos Leões*, Lisboa, 1958], Prosper Alfarcic [*A Fabricação de Fátima*, Lisboa, 1971] e João Ilharco [*Fátima desmascarada. A Verdade Histórica acerca de Fátima Documentada com Provas*, Coimbra, 1971]...

Numa corrente distinta do sector dos críticos é importante referir três autores católicos que mais recentemente romperam com algumas posições oficiais da Igreja sobre Fátima e contestaram o conteúdo histórico e teológico da mensagem mariana proclamada a partir da segunda metade dos anos 30: os padres Oliveira Faria [*Perguntas sobre Fátima*, 1975; *Perguntas sobre Fátima. Há 12 anos sem resposta*, 2.^a edição, 1987], Mário de Oliveira [*Fátima Nunca Mais*, 1999] e, até certo ponto, Salvador Cabral [*Fátima Nunca Mais ou Nunca Menos?*, 2000]” (p. 27).

“Existem depois diferentes teses interpretativas marginais...:

– as teses ovnilógicas sustentadas por Fina d’ Armada [*Fátima. O Que se Passou em 1917*, 1980], Seomara da Veiga Ferreira [*As aparições em Portugal dos Séculos XIV a XX*, 1985] e Fina d’ Armada e Joaquim Fernandes [*As Aparições de Fátima e o Fenómeno OVNI*, 1995];

– a interpretação espírita de Furtado de Mendonça [*Um Raio de Luz sobre Fátima*, Luanda, 1974];

– uma enigmática tese de Moisés Espírito Santo, elaborada no âmbito de um

estudo etno-sociológico, que sugere que as aparições de 1917 são «reminiscências teofânicas chiitas dos séculos IX-XII...» [*Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima*, 1995];

– a teoria esotérica [Rosacruciana] de António Monteiro [*O Que É Fátima?*, 2000]” (p. 28).

Citam-se ainda “dois pioneiros e interessantes trabalhos que abordaram Fátima numa perspectiva de geografia humana e religiosa”: um “pequeno ensaio” publicado em 1958, orientado por Amorim Girão, e “uma dissertação de licenciatura da autoria de Maria de Fátima Serafim Rodrigues, editada em 1974.” (p. 29).

“Só a partir de 1999 o tema começou finalmente a ser analisado e interpretado dentro de critérios metodológicos compatíveis com a ciência histórica... Nesse ano António Teixeira Fernandes publicou uma obra pioneira sobre o assunto, recorrendo a normas de orientação da «sociologia histórica» [*O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX. À Volta de Fátima*, 1999]” (p. 28).

Em 2000, o Papa João Paulo II, numa mediática peregrinação à Cova da Iria, beatifica os dois pastorinhos Jacinta e Francisco e a Santa Sé divulga o enigmático “terceiro segredo” de Fátima.

Fazendo eco da relevância de tais iniciativas, nesse mesmo ano “a revista *História* dedicou o número de Outubro ao tema, com pequenos trabalhos de Bruno Cardoso Reis, Rita Almeida Carvalho e Carlos Santos Pereira” (p. 28). “Bruno Cardoso Reis desenvolveu entretanto os seus estudos sobre Fátima e [em 2001] publicou na revista *Análise Social* um extenso artigo onde procurou analisar as relações que se estabeleceram entre Fátima e o catolicismo militante desde 1917 até 1930” (p. 29).

As ações de reconhecimento e atenção prestadas pela mais alta instância da Igreja às aparições da Cova da Iria e aos seus protagonistas, proporcionaram

o culminar da importância e significado que já lhe vinham sendo atribuídos no panorama mundial do catolicismo.

É na sequência desta nova visibilidade dos acontecimentos de Fátima que situamos o revigoramento editorial de proveniência católica de que são reflexo as obras já referenciadas no início deste texto; *O Século de Fátima*, de João César das Neves (Outubro de 2002) e *Pastorinhos de Fátima*, de Manuel Fernando Silva (Abril de 2003).

O primeiro trabalho, de carácter claramente apologético, apresenta-se como pretendendo “mostrar que Fátima, quer na sua história quer na sua mensagem, constitui a chave interpretativa fundamental para a compreensão do paradoxal século XX. No meio da confusão e do sofrimento dessa época surpreendente, existiu uma linha orientadora, uma porta de salvação, um caminho para a felicidade. E essa via é Fátima”.

Quanto ao segundo livro, embora sendo perceptível o campo confessional que informa a sua abordagem, situa-se mais num registo biográfico, de análise caracterológica e das condições psicossociais que enquadraram os desempenhos dos três pastorinhos nos acontecimentos da Cova da Iria.

Significativo será o facto de este título se encontrar incluído na Coleção *Testemunhas e Profetas*, das Paulinas Editora, denotando o lugar de destaque (entre testemunhas e profetas) conquistado pelos protagonistas de Fátima após a beatificação de Jacinta e Francisco.

Finalmente retomamos a referência acima feita ao mais recente livro de Joaquim Fernandes e Fina d’Armada, *Fátima. Nos Bastidores do Segredo*, saído a público em Junho de 2002, dando conta de novos desenvolvimentos da versão ovnilógica que tem vindo a ser proposta por aquela dupla de autores.

Luciana Miguel

**LE FEU SACRÉ,
FONCTIONS DU RELIGIEUX**

Autor: RÉGIS DEBRAY

Editora: Fayard, Paris, 2003

RÉGIS DEBRAY é um filósofo que investiga as questões religiosas. Em 1981, publicou, nas edições Gallimard, a sua *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux*¹. Em 2001, surpreendeu os seus leitores com *Dieu, un itinéraire*, traduzido para português pelas edições Âmbra e apresentado, no n.º 2 desta revista (Dezembro 2002), pp.180-182. Nesta obra fascinante percorreu «*com um espelho todo o caminho que vai das fontes à foz, da Mesopotâmia à global village. Para observar os vestígios deixados pelo grande Passeante. Em longitude: dos pântanos da Suméria às margens do Pacífico; e ao longo dos séculos: da lamparina de azeite aos nossos "Luz e Som"*» (p. 23). Neste mesmo ano, saiu, nas edições Odile Jacob, *L'Enseignement du Fait religieux dans l'école laïque*, conhecido por «Relatório ao ministro da Educação nacional». Foi tão bem recebido que, a 18 de Junho de 2003, já estava oficialmente criado *l'Institut européen en sciences des religions* (IESR)².

Em 2003, com *Le Feu sacré*, Régis Debray alarga o seu campo de estudo. O fenómeno religioso passa a ser abordado na sua aceção mais ampla – seja deus um só, mil ou nenhum – e, por isso, esta obra excede o quadro judaico-cristão de *Deus, um itinerário*.

Neste grande livro, o autor procura as manifestações, os textos e as obras em todos os períodos da história e em todas as latitudes ou longitudes: Hinduísmo, Islão, Taoísmo e Confucionismo, religiões africanas e ameríndias, mitologias de ontem e de hoje, ainda que regresse, muitas vezes, ao judaico-cristianismo.

Debruçar-se atentamente sobre o *facto religioso* é encontrar o homem todo e todos os homens.

O empreendimento de Régis Debray é impressionante. Mais de 400 páginas muito densas e mais de 300 ilustrações, vindas de todas as culturas, de todos os tempos, imagens de ritos, de monumentos, textos, fotos da actualidade, um verdadeiro caleidoscópico do estado do mundo das crenças, tais como elas se apresentam na nossa memória cultural e no nosso universo mediático.

O leitor – seja ele crente ou não – é confrontado com o sagrado como via de acesso ao profano. O imaginário é apresentado como porta de entrada no real.

A interpretação de uma obra, uma vez publicada, não pertence só ao autor. Mas também não lhe está vedada. E Régis Debray explica que chegou, com esta obra, ao fim de um ciclo: «*Le Feu sacré é como uma suma do que eu quis dizer. Daí o seu aspecto enciclopédico e, talvez, um pouco excessivo em informações. É um ponto final. Formulei teses, desde há vinte anos. Sobre o facto religioso apresentei uma análise que é a minha. É uma contribuição. Penso que há uma real necessidade de as culturas ocidentais se libertarem do seu "umbiguismo", que consiste em acreditar que o religioso é só uma realidade do passado. O religioso foi investido em toda a espécie de religiões seculares. Quando estas religiões "horizontais" se desmoronaram, observou-se o retorno vertiginoso do religioso arcaico. Mas, mesmo aqui, não é evidente que se trate de um retorno ao passado. Existe, sem dúvida, um modo de adesão ao religioso que está, certamente, esgotado: é o modo institucional, dogmático, doutrinário, eclesial. Mas nota-se o renascimento das comunidades: têm todas um substrato religioso. O devir ou o renovamento religioso da comunidade judaica era uma coisa impen-*

sável há quarenta anos. Se o tivessem anunciado a Raymond Aron, ele não teria acreditado. Era-se judeu por cultura. Torna-se judeu por religião. A questão das comunidades muçulmanas põe-se de forma completamente diferente, mas não é menos séria; e, à sua maneira, o universo cristão é atravessado por fenómenos do mesmo tipo. É, sem dúvida, urgente pensar o religioso»³.

O objectivo desta obra é ambicioso: «Explorar o planeta tal como ele se apresenta e tentar pensar o impensável» (p. 6). O seu estilo é, como sempre, fulgurante. As suas palavras têm a música da poesia. As fórmulas de choque estabelecem aproximações inesperadas e luminosas. O prazer do estilo nunca descuida o rigor e a honestidade intelectual.

O método: «Olhar de perto, a partir daqui e de agora, sem dúvida; mas reflectir a partir de longe, através do ancestral e exótico» (p. 11).

Começa por uma verificação: não existe sociedade sem sacralidade, sem referência e sem dimensão sagradas. «Conhece-se, porventura, uma nação que não tenha inventado um herói fundador? Um país que não tenha um "lugar alto"? Uma Carta dos Direitos que não comece por uma invocação solene? Uma terra habitada sem uma estrela no seu firmamento?» (p. 15).

Donde virá este recurso ao sagrado? Vem da «necessidade de ponto fixo, virtual, que não oscile» (p. 16). A religião é a relação a este ponto fixo, virtual, sempre simbólico, seja ele ponto de origem ou de horizonte. Segundo a dupla etimologia latina *relegere* / *religare*, é, simultaneamente, a releitura dos tempos fundadores e a religação à estrela, o fervor de "recolhimento" e a alegria de reunir. Vendo bem, estas funções do religioso são infinitamente complexas e, muitas vezes, paradoxais ou contraditórias. É o que mostram os cinco *dossiers* que estruturam esta obra de Régis Debray.

Vêm, em primeiro lugar as *frater-*

nidades. Em religião não podem ser só proclamadas. São fraternidades vividas.

A segunda secção aborda as *hostilidades*. É o trágico da história das religiões. Debray, parafraseando Clausewitz, pergunta: não será a guerra, na história das religiões, «a continuação da teologia por outros meios?» (p. 107).

As *identidades* são o tema da terceira secção. Nas religiões cultiva-se uma identidade que não está longe de um exercício de segurança: «o fundo diabólico de Deus, o Símbolo perfeito que não pode reagrupar sem separar, incluir sem excluir» (p. 211-212).

Na secção sobre a *unidade*, Régis Debray estuda as práticas que caracterizam o mundo das religiões. Observa-as no que elas fazem fazer: liturgias, ritos, um calendário e festas, observâncias e, também, uma diatética e até uma economia social. A força das religiões consiste, precisamente, nisto: dizer como viver, como se alimentar, como se vestir, como se lavar, como se casar, etc. A religião é tudo o que agrupa, reúne e estabelece o reconhecimento.

A última secção, aborda as *actualidades*. Viaja em torno dos possíveis novos sincretismos cristão-ecológico-budistas, sobre a permanência da gnose e das grandes correntes espirituais, vindas de religiões consideradas, demasiado depressa, como religiões mortas.

Pode-se dizer que a dimensão religiosa é o trágico da condição humana. Existe em todo o ser humano uma insatisfação fundamental: pode contentar-se com o pouco que tem, mas não se contenta com o pouco que é. Nesta falha, está a sua angústia. Régis Debray fala do «animal desnaturado, atingido por este mal incurável que tem o nome eufórico de cultura» (p.93). Para ultrapassar estes medos, precisa do socorro das práticas, dos símbolos e das representações religiosas. E os grandes sistemas simbólicos que as religiões multisseculares são, já deram, a este propósito, as suas provas.

O autor interroga com Paul Varéry: «*Que seria de nós sem a ajuda do que não existe?*» (p. 24). Resposta: «*Teríamos morrido de frio*».

Tal é a nossa condição: «*Nós que estamos sobre a areia guardemos a memória desse tempo divino, no qual flutuávamos aquecidos na eternidade, antes de cair no tempo e na morte, sem pré-aviso*» (p. 183). Daí a importância dos nossos sonhos, que dizem o essencial do que vivemos, alegrias e penas, desejos e medos, dúvidas e crenças, e que os nossos cânticos, as nossas músicas e todas as nossas obras de arte traduzem.

Uma investigação destas supunha a mobilização de todos os saberes, não somente das ciências humanas e sociais da religião – de que a *mediologia* de Régis Debray faz parte – da filosofia da religião, criticada nesta obra de forma pertinente, mas igualmente das ciências religiosas e teológicas. Também elas testemunham, no seio das crenças, um esforço de racionalidade e de análise.

Como observa René Nouailhat⁴, nestes continentes religiosos, Régis Debray mantém-se fascinado pela singularidade cristã. Reconhece nela uma distinção forte, a de «*ter ousado substituir uma temática das origens, de sua natureza fechada, por uma problemática da liberdade, aberta a todos*» (p. 187), mesmo se a religião cristã também cultivou os seus lugares fechados e as suas grades. O sinal da cruz, que a identifica, permite a Régis Debray concentrar o essencial da sua filosofia do homem religioso, desenvolvendo a simbólica das duas madeiras da cruz: o eixo vertical, “eixo-meta” – o que vai do húmus à estrela, equilíbrio que se desequilibra – e o eixo horizontal,

“eixo-inter”, do convívio e da solidariedade. Qualquer sociedade precisa de articular o seu “meta” e o seu “inter”, um horizonte de transcendência e um mito de convocação.

Esta é a obra com que Régis Debray encerra um ciclo da sua investigação. Nela diz as suas convicções, as suas dúvidas, o desconforto de uma posição que é de simpatia e de empatia, mas não de adesão nem de comunhão. Expõe as razões de uma forte sedução e as não menos fortes da sua distância. É a posição do *mediólogo*: extrema curiosidade e razão sempre vigilante para entrar na inteligência da realidade religiosa e daquilo que a habita, *o fogo sagrado*, que nos leva ao coração da vida humana.

Para cada secção da sua obra, Régis Debray deixou apontada uma bibliografia. Terminou um trabalho para ajudar outros a trabalhar num campo inesgotável.

Notas

¹ Entre 1981 e 2001, publicou: *Vie et mort de l'âge*, Gallimard, Paris, 1992; «*L'incomplétude, logique du religieux*», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1996; *Croire, voir, faire*, Odile Jacob, 1997; «*Croyances en guerre*», *Cahiers de médiologie*, n.º 9, 1999.

² Este Instituto destina-se a aprofundar a formação dos professores nas diferentes disciplinas confrontadas com o fenómeno religioso. Os principais interessados são os professores de história, geografia e letras, mas também os das cadeiras científicas no quadro das relações entre ciência e religião, como esclareceu o historiador das religiões e director do IESR, Claude Langlois.

³ Entrevista, *Magazine littéraire*, n.º 421 (Junho 2003), p. 91.

⁴ *Actualité des Religions*, n.º 49, Maio-Junho 2003, p. 74-75.

Frei Bento Domingues, O.P.

ZODÍACO, CONSTELAÇÕES E MITOS,

Autor: NUNO CRATO

Colaboração: Marta C. Lourenço (trad.)

Posfácio: José Mariano Gago

Editora: Gradiva, Lisboa, 2001, pp. 168

Quem não experimentou já, nos nós da madeira do tampo da mesa, nas manchas do tecto do quarto, nos motivos dos cortinados que olhamos do *nosso cantinho* predilecto, nas nuvens dum

céu instável, de repente, reconhecer figuras, objectos, o desenrolar de cenas,...

Talvez tenhamos menos lembrança dum experiência deste género face ao céu nocturno estrelado, cuja visibilidade tem vindo a ser ofuscada pela crescente iluminação, hoje quase inescapável, dos ambientes urbanos e da própria paisagem.

Certo é, também, que prevalece em nós uma tendência para manipular as formas de funcionamento das coisas, tendo-se tornado mais apelativo instrumentalizá-las de acordo com os nossos desejos e necessidades, do que quedarmo-nos, à partida, sobre o seu modo intrínseco de ser e, assim, fomo-nos habituando mais a pensar sobre o cosmos, a relacionar informações, científica ou tradicionalmente sobre ele estabelecidas, lembrando-nos cada vez menos de saborear o espanto proporcionado por um céu estrelado e a inspiração que é a sua simples presença.

Neste sentido, verifica-se agora um interesse crescente por uma “ciência astrológica” que, respondendo à desconfiança generalizada do mundo ocidental em relação a qualquer Providência misteriosa e insondável, pretende conhecer e acautelar os destinos individuais e colectivos através de um sistema interpretativo construído sobre a geometria desenhada em cada momento pela disposição dos astros nos seus trajectos celestes. Tradicionalmente mantida e recentemente redescoberta e lançada para as luzes da ribalta, a astrologia, no entanto, não tem suscitado o incremento da observação directa dos corpos celestes, antes prescinde dela e elabora as suas visões com base na situação dos astros fixada nas *Efemérides*. Aliás, constitui para ela facto menor, em alguns casos mesmo desprezado, que esse registo não corresponda ao que podemos observar actualmente no firmamento.

De uma outra forma, também a convicção, com muito acolhimento na mundividência ocidental, que povoa o “céu”

contemporâneo de seres extraterrestres, só encoraja a contemplação do firmamento com o intuito de prospectar anomalias, acontecimentos extraordinários que contrariem a sua aparência e funcionamento conhecidos, factos que possam vir a engrossar o rol de indícios conclusivos da realidade destes “seres mitológicos”.

É interessante entretanto apontarmos como, em ambiente religioso, fenómenos celestes inusitados têm, por sua vez, sido interpretados como aparições ou sinais da esfera do divino. Aludimos, por exemplo, a aparições marianas ou angélicas, comumente conhecidas, relatadas, aceites e instituídas nas mais diversas partes do mundo.

Mas, retomando a perspectiva, cientificamente apoiada, da probabilidade de um cosmos acolhendo variadas formas de vida para além das existentes na Terra, incluindo, potencialmente, seres pensantes, a verdade é que, umas vezes endeusados, incorporando poderes extraordinários utilizados em benefício da humanidade, outras vezes agentes das maiores vilanias e alimento de complicadas “teorias da conspiração”, os extraterrestres protagonizam hoje intermináveis sagas, inspirando elaborados conjuntos de crenças desenvolvidos em obras de ficção científica, literárias, banda desenhada, ou alimentando ciclos cinematográficos e televisivos, cuja popularidade garantiu a sua integração no imaginário colectivo.

A este propósito, talvez seja interessante trazer à lembrança como, ao longo dos tempos, epopeias fantásticas protagonizadas por figuras lendárias têm constituído marcos populares de referência, factores de coesão e identidade de grandes blocos socio-culturais; Gilgamesh na sua epopeia e ciclo de aventuras, no Médio Oriente Antigo; Hércules com os seus Trabalhos, entre os gregos; depois Hércules no mundo romano; Krishna e Rama com os seus feitos incansavelmente narrados em poemas

épicos, na Índia; ou ainda o ciclo da Demanda do Graal, imortalizando Merlim, Artur, Lancelote, Morgana, da Europa Medieval aos dias de hoje.

Mas, a verdade é que, embora povoando o cosmos, não vemos extraterrestres ao contemplar o firmamento estrelado que infalivelmente nos cobre todas as noites. Os cada vez mais populares extraterrestres são visíveis, sim, mas em produções da criatividade humana; literatura, cinema, televisão, ficando assim a observação do céu a perder enquanto forma de acesso aos seus feitos e aventuras, ainda que seja ele o seu cenário.

Com o livro “Zodíaco, Constelações e Mitos”, Nuno Crato desafia-nos a revisitar esse magnífico pano de fundo das noites do homem na Terra, onde, como refere Mariano Gago no Posfácio da obra, “os nossos antepassados pintaram (no céu) inventando um nexo entre pontos de luz que hoje sabemos alheios”.

Também sabemos alheios às nossas projecções figurativas os nós da madeira ou as manchas do tecto do quarto em que *vemos coisas*, no entanto, a verdade é que, face a disposições formais aleatórias, não deixa, por isso, de frequentemente emergir em nós um mecanismo de atribuição de significado que somos levados a supor ser semelhante ao ocorrido com os nossos antepassados.

Aqui, é difícil não nos sentirmos remetidos para o inquietante mistério da natureza do homem como um *compulsivo construtor de sentidos*.

Damo-nos conta também que as figuras significantes que mentalmente moldamos sobre formas que, à partida, sabemos aleatórias, nos surgem naturalmente, como que emergindo de uma imensidade de imagens construídas e gravadas dentro de nós ao longo da vida.

Grande parte dessas imagens conformam-se sobre representações colectivas que nos são anteriores, que circulam

tradicionalmente, associadas a sentidos já socialmente consolidados, sendo a sua emergência sempre reveladora de uma pertença cultural.

Podemos falar de patrimónios simbólicos colectivos, incorporando representações que, em contínua actualização, a cada passo reanimadas pela sua incontornável participação no desenrolar dos percursos cognitivos individuais, se constituem como garante das consensuais atribuições de sentido.

Aqui, somos remetidos para a visão das sociedades humanas como incansáveis tecedeiras dos fios de sentido que avassalam os homens, retomando esses fios significantes e estruturando-os em elaborados tecidos de crenças.

No seu livro, Nuno Crato, ao recordar-nos como os gregos se apropriaram de um conjunto de saberes relativos à evolução da abóbada celeste, herdados do Médio Oriente Antigo e já solidamente estabelecido pelos babilónios, sem o explicitar directamente, remetemo-nos para esse inescapável entretecer social do campo simbólico, cujas especificidades vão conformando culturas.

De facto esse roteiro de conhecimentos herdado pelos gregos é por eles actualizado em confronto com a observação de uma realidade envolvente diferente e ajustado de acordo com interpretações próprias da mundividência helénica.

É assim que num céu em que já em tempos, na Babilónia, tinham sido eleitos como colectivamente significantes grupos de estrelas através dos quais se designaram regiões específicas da abóbada celeste, os gregos, por seu lado, adoptando essas mesmas constelações para identificar as diferentes regiões do céu, nelas viam desenrolar-se os feitos heróicos, as aventuras e guerras divinas, as acções dramáticas que povoavam o seu imaginário colectivo, falando-lhes das suas origens, percurso, formas religiosas e socioculturais.

Ao longo de doze capítulos, cada um dedicado a um dos doze signos do zodíaco, o livro “Zodíaco, Constelações e Mitos” dá-nos conta do valor mitológico dessas constelações, narrando “da melhor forma que o autor conseguiu”, uma das várias versões dos mitos gregos que lhe estão associados, pretendendo Nuno Crato apresentá-los de forma acessível até “a uma criança antes de ela adormecer”.

Será por isso que sentimos que os mitos abordados são, nalguns casos, burilados e despidos dos contornos que possam parecer mais crus à mentalidade ocidental contemporânea, preparada para evitar o confronto com a brutalidade que frequentemente atravessa a vida dos homens?

Noutros casos, algumas narrativas parecem-nos trabalhadas no sentido da sua harmonização com exigências lógicas actuais, perdendo-se com isso o espaço do inexplicado e do imprevisível, tão presente na mitologia helénica e que lhe confere a qualidade de reflectir a experiência do desencontro e do anacronismo como ingredientes da vida.

Mas, complementando os relatos mitológicos sucintamente apresentados por Nuno Crato, encontramos ainda, em cada capítulo do seu livro, traduções de textos clássicos que são as nossas fontes de conhecimento dos mitos gregos: extratos dos *Hinos Homéricos*; da *Teogonia* e d’*Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo; da *Argonáutica* de Apolónio de Rodes e segundo Valério Flaco; das *Metamorfoses* de Ovídeo; ou ainda de Apolodoro de Atenas em *Epítome e Biblioteca* e de *Odes Triunfais* de Píndaro.

Assim, no seu conjunto, as histórias

mitológicas que se sucedem e entrelaçam com o avançar dos capítulos conseguem plenamente esboçar em expressivas pinceladas o ambiente do imaginário grego, de que, nos nossos dias, a generalidade das pessoas já só sabe referir a importância como raiz da cultura ocidental, sem que, no entanto, na sua formação tenha com ele tido qualquer contacto.

Explicando e descrevendo cada uma das constelações zodiacais, são também incluídas em cada capítulo traduções de textos da *Astronomia Poética*, atribuída a Higino e extratos da obra *As Constelações*, que recupera o trabalho *Catasterismi*, de Erastótenes: compilação de mitos explicativos da origem das 48 constelações conhecidas dos gregos da época helenística.

Ao longo do livro não deixamos, no entanto, de perder a ligação à nossa própria mundividência, pois, doseadamente e de acordo com o estado actual do conhecimento, a pretexto das constelações tratadas, encontramos explicações astronómicas basilares para a identificação dos corpos celestes e compreensão das revoluções astrais que determinam o aspecto dos céus com o decorrer do ano e dos tempos.

Para um melhor entendimento desses conhecimentos astronómicos e como forte incentivo a uma observação directa, o leitor encontra mapas celestes muito claros e atraentes, que registam a aparência do céu em diferentes alturas do ano, constituindo elementos preciosos para a identificação dos doze signos e de muitas outras constelações.

Luciana Miguel

IRENE FLUNSER PIMENTEL

Cardeal Cerejeira

Fotobiografias Século XX

Círculo de Leitores, Lisboa, 2002, 200 pp.

FOTOBIOGRAFIAS DO SÉCULO XX é o título da colecção dirigida por Joaquim Vieira, na qual o Círculo de Leitores pretende reunir um grupo de per-

sonalidades marcantes da vida – literária, empresarial, cultural e religiosa – portuguesa do século passado. Desta colecção destacamos o volume da autoria de Irene Flunser Pimentel que, coadjuvada por prestigiados historiadores, apresenta a vida e obra do Cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, Patriarca de Lisboa. A influência e o poder interventivo desta figura ilustre da Igreja Católica, que marcou a vida social, política, religiosa e académica portuguesa, estão bem patenteados nas notas de leitura e nas imagens cronologicamente apresentadas ao longo deste valioso documento, através dos quais é possível seguir o percurso de vida do “Prelado de Um Regime”, desde os “Verdes anos” quando, ainda estudante em Coimbra, se integra no CADC, e em que, de acordo com a sua autobiografia, foi aí que se teria dado conta do despertar de ideais e de sonhos, um despertar para a fé que resultaria no farol iluminante da estrada que viria a percorrer e cujo reflexo está bem patente nesta sua afirmação: “No CADC abriu a minha alma, como uma flor que abre ao sol da Primavera: era o tempo dos lindos ideais e sonhos generosos. (...) A nossa vida tomou nesses dias a direcção que seguiria.”

Na sequência dos “Verdes Anos” segue-se toda uma vida repleta de acção, dedicação, entusiasmo e fé profunda, desenvolvida ao longo da vida académica e intelectual, cimentada pela “Época de Ouro” vivida entre “Igreja e Estado Novo” complementada, ora por “Tempos de Bonança” ora por “Tempos de Crise” até ao “Crepúsculo” de uma vida totalmente dedicada à nobre causa da Igreja em Portugal que, segundo extracto do seu testamento de 7 de Janeiro de 1950, assim rezava: “Não tive outro grande amor na minha vida, além de Deus, da Igreja e da minha diocese. E se bem que não mereça, gostaria de ter merecido este título: um bispo que amou o seu clero.”

Para além deste amor ao «seu clero», da sua inegável dedicação às causas da Igreja, do seu empenho pelas acções sociais e do reconhecimento como pessoa pública ao serviço das boas causas, e de acérrimo defensor dos seus objectivos eclesiásticos, sempre que se refere o nome ou a figura controversa do Cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, a imagem que emerge associa-o de imediato a uma época vivida num período político-religioso que marcou a história de Portugal durante o século passado. Apesar do seu carácter histórico incontornável, enquanto cardeal-patriarca, esse percurso visto à luz do relacionamento existente entre Igreja e Estado ainda hoje é analisado de uma forma não consensual.

De acordo com a descrição da autora, se, por um lado, ainda conserva admiradores no «reino católico», em que é venerado e visto como um distinto defensor da liberdade e da independência da Igreja, outros há que o caracterizam como figura ambígua e praticante de uma forma de neutralidade duvidosa perante um Estado de feição ditatorial, a quem não hesitam em responsabilizar por “atar a barca de Pedro ao mastro de um César ditatorial”. A esta visão, criada em torno do insigne cardeal, não é alheia a conhecida amizade que o ligava a Salazar. Uma amizade que parecia enquadrar-se na pressuposta cumplicidade de objectivos comuns e hierarquias independentes, bem definidas, entre Estado e Igreja. Mas cada um no seu campo exercia os respectivos ofícios dentro das suas respectivas áreas de acção e influência.

A «figura controversa» que do Cardeal Cerejeira transpareceu para a sociedade acabou por resultar numa visão «caricatural» (mais caricatural que verdadeira), que lhe valeu ser apelidado com os mais variados epítetos: “bispo reaccionário, elitista, portador de vestes luxuosas, com gestos exuberantes e exi-

bicionistas”. Mas se alguns se lhe referiam de uma forma menos cortês, outros não escondiam a admiração que lhe devotavam ainda que mesclada de um “certo formalismo e distanciamento” sem contudo deixarem de reconhecer o seu lado autoritário de “pai afectuoso e paternalista”, atitude protectora consubstanciada na forma de tratamento que dispensava aos padres que mais directamente com ele colaboravam: “filhos que viviam impossibilitados de atingir a maioria”.

Aqueles, em que se inclui Salazar, que desfrutaram do privilégio de uma convivência mais próxima, ou cujos caminhos se cruzaram na sua trajectória eclesiástica – “consoante o espaço político, social, civil e clerical” – dividem as suas opiniões, classificando-o, ora de “tolerante” ora de “hesitante”, ou de uma forma crítica mais corrosiva, como o fez o padre Felicidade Alves, com quem viria a entrar em conflito na década de 60, acusando-o de “usar métodos estalinistas”.

Não obstante o peso das inúmeras opiniões contraditórias, não deixam, de “conter uma parte de realidade, consoante a valorização que se atribui, voluntária ou involuntariamente, aos diversos episódios e acontecimentos da sua vida”. Mas, se, como figura da Igreja, que granjeou admiradores e adversários, há uma realidade que não pode, de forma alguma, deixar de ser evidenciada: “o cardeal Cerejeira não só motivou, como motiva ainda hoje, tudo menos indiferença”. Isto foi tão evidente quanto é importante referir a «marca» de toda uma época que foi vivida a par com o regime do Estado Novo “não só no campo específico da Igreja, como também no espaço político e social” durante o mandato que exerceu como Cardeal-Patriarca de Lisboa no período que vigorou de 1930 a 1971.

De acordo com a autora, o seu per-

curso não pode, de modo algum, ser dissociado do percurso de Salazar, já que, se uns o consideram fruto de uma época, outros não deixam de o considerar, de certo modo, coerente no que tangue a contornos políticos, ideológicos, religiosos. A «democracia cristã», foi a opção política perfilhada por ambos, em que baseavam o princípio de uma “concessão de liberdade de acção e de culto à Igreja”. Mas as diferenças de carácter levou-os a orientar as suas respectivas vidas para campos de intervenção divergentes, enquanto um optou pela política, o outro seguiu a vida eclesiástica e académica.

Como fervoroso leitor, Cerejeira não se coibia de ler os autores «indexados» pela Igreja, como era o caso de «Jean-Paul Sartre» por quem não escondia uma admiração confessada. O marxismo era a “heresia da nossa idade”, mas nem pelo facto de tal reconhecimento ele deixava de se corresponder com intelectuais e adversários políticos que «navegavam em outras águas». “Se manteve inicialmente diálogo com alguns opositores do regime salazarista e com católicos «progressistas», nunca atravessou o rubicão do relacionamento com comunistas.” Embora se posicionasse como anticomunista foi também um convicto adversário do nacional-socialismo, na linha traçada por Pio XI durante os anos 30 e que vigorou por encíclicas a fio, tanto contra o comunismo como contra o nacional-socialismo.

A autora revela ainda o pendor elitista do ilustre eclesiástico, o seu respeito pelas hierarquias e a defesa acérrima dos privilégios conquistados, nunca se distanciando do princípio de «cristianizar almas» e colocar acima de tudo a «independência da Igreja» sem, no entanto, deixar de apoiar a autoridade civil do Estado. Mais tarde, após a assinatura da Concordata de 1940, não deixou também de sofrer alguns dissa-

bores, por parte dos seus críticos, acusado de não ter exigido contrapartidas financeiras e indemnizações estatais, devidas à Igreja, pelas expropriações executadas no conturbados tempos da implantação da República. A sua luta declarada contra a «estatocracia», cuja defesa institucional estava sediada no Vaticano, servia-lhe de farol para refrear bloqueios ou interferências menos desejadas que o Estado totalitário procurava exercer contra “a liberdade de actuação social e espiritual da Igreja”.

Entre atribulações e sinuosidades que a obrigatoriedade de obedecer e conviver entre dois poderes – Vaticano e Estado Novo –, Cerejeira não deixou de produzir oportunas pronunciações sobre as “relações entre a Igreja e o Estado a partir de 1929”, ao referir-se aos acordos de Latrão, numa alusão relacionada com o «modus vivendi» entre política e religião, vigorante naquele período de pós-guerra. No rol de pronunciações destaca-se a defesa da Concordata de 1940, e a atitude a seguir pelos católicos, face à política preconizada pelas eleições de 1945. Já depois da Segunda Guerra Mundial, Cerejeira teria afirmado “que a Igreja se abstinha de fazer política concreta”, sem no entanto deixar de reconhecer algum constrangimento entre os católicos que, simultaneamente se sentiam cidadãos, com o direito e o dever de votar, mas a quem se recomendava que o fizessem de forma a não pôr em causa a liberdade da Igreja.

No seguimento da descrição da autora, o cardeal subtraía-se habilmente às críticas mais acintosas por parte de alguns, mais atentos, que não descuroavam uma brecha, por ínfima que fosse, sempre que ele tomasse posição perante algum facto político, ou ainda sobre a visão táctica que considerasse fundamental para se manter à margem do poder político, a isso, respondia, ainda que de modo aparente, que “a missão

da Igreja não era combater nem defender o Estado Novo”, e que “a política era negócio de César enquanto o de Pedro passava pela defesa dos princípios morais do regime, da independência da Igreja e das legítimas liberdades do ser humano”.

Não se negando a autonomia de que dispunha ou revelando posturas ambíguas, sempre que se justificasse a troca de algum reconhecimento por parte da Igreja em defesa do regime, não hesitava em fazê-lo, mesmo indo contra sectores católicos sociais que se revelavam desejosos de “cristianizar o corporativismo estatal”. Fica claro que confrontos deste jaez caracterizaram-se por fomentar algumas discórdias entre “ovelhas descontentes e tresmalhadas”, apesar da aparente “gestão conciliadora das várias sensibilidades da Igreja”.

Se, por um lado, teoricamente, a tarefa do cardeal-patriarca se apresentava facilitada face aos princípios que norteavam a defesa do corporativismo, como alternativa ao liberalismo e ao socialismo, um objectivo que parecia fácil de conciliar, na prática, isso não aconteceu e surgiram contradições entre o “carácter «estatista» do corporativismo português” e o “carácter «associativo» do corporativismo cristão”, este, defendido por uma das correntes que já vigoravam no seio da Igreja.

É a emergência dos primeiros descontentamentos, provenientes dos grupos católicos adeptos da democracia cristã e da doutrina social da Igreja, que a partir da década de 50 provocou o distanciamento do cardeal Cerejeira, figura até então tida como intocável. Os anos 60, “os anos de todas as crises”, ficam amplamente marcados pelo enfeudamento da Igreja ao Estado Novo, por uma crescente onda de críticas vigerantes entre católicos, pela falta de liberdade, pela repressão dos trabalhadores e pela emergência da guerra colonial. Se, só por si, os factos referidos já se-

riam suficientes para gerar um descontentamento generalizado foram, ainda, mais agudizados pelas influências geradas a partir do Concílio Vaticano II e pela Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, cujo ecumenismo defendia um estreitamento de relações entre a Igreja e outras confissões cristãs e não cristãs, enaltecendo o problema da liberdade da Igreja e que, num esforço em busca de paz, apontava algumas soluções para a questão colonial.

Segundo a autora, os sectores mais influenciados pelo Concílio não eram indiferentes às preferências do cardeal, mas a idade já não lhe facultou o discernimento necessário para pôr em prática aquilo que intelectualmente ele mais prezava nas ideias do Papa João XXIII. E se por palavras apoiava o desejo das mudanças que o Concílio vaticinava, não deixou de continuar preso ao conservadorismo próprio da sua geração e fiel ao Concílio Vaticano I. “Mesmo se por palavras apoiou o desejo de mudança do Vaticano II, aliás, para que tudo permanecesse na mesma no seio da Igreja.”

Após uma breve análise às notas que servem de introdução desta obra, e de acordo com o descrito pela autora, apesar de “O Prelado de Um Regime” revelar uma “coerência de ideias e de actua-

ção”, não deixa de ser, também, referido como “terreno de muitas contradições e de inúmeros efeitos perversos”, dos quais só alguns ficam referenciados. Não obstante tudo o que sobre o cardeal se possa referir é de suma importância assinalar obras por si criadas: Seminário dos Olivais, com o objectivo de formação do clero, que posteriormente será o embrião da Universidade Católica; a JOC (Juventude Operária Católica), a ACP (Acção Católica Portuguesa) e a JUC (Juventude Universitária Católica), organizações destinadas a «produzir» elites de pendor católico, pese, embora, o facto de, a partir destas mesmas organizações, e em virtude da emergência de fortes dissensões, terem dali nascido os conhecidos “católicos progressistas”. Ainda durante o seu consulado patriarcal, levou a efeito a reconstrução da diocese de Lisboa, promoveu a formação de novos padres “politicamente inactivos” mas voltados para acções de feição social.

Esta obra, contudo, não esclarece em profundidade toda a acção cristianizadora realizada pelo Cardeal-Patriarca de Lisboa, “persistindo, por tal facto, dúvidas sobre a verdadeira solidez da herança organizativa e espiritual deixada”.

António Salvador Reis

INFORMAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

Frei BENTO DOMINGUES

As Religiões e a Cultura da Paz

Livraria Figueirinhas, 2002, 195 pp.

Os leitores do jornal “Público” há alguns anos que vêm sendo presenteados com as crónicas dominicais de Frei Bento Domingues. Crónicas que pela sua ousadia não se importam com as susceptibilidades feridas, com as imprecações das mentes menos abertas e muito menos com as ameaças contidas de instituições que ainda não foram capazes de retirar do seu “currículum” a ameaça à paz, à liberdade e dignidade da pessoa humana.

As Religiões e a Cultura da Paz é o terceiro livro de crónicas de Frei Bento. Aqui se reúnem as crónicas escritas de 1994 a 1995. Citando o prefácio, estas crónicas “não representam, todavia, apenas o comentário inteligente, culto e informado dos acontecimentos, situações, pessoas, ideias e sinais. Testemunham também um método pessoal, um estilo intelectual, uma intenção ética. O método pessoal é o do rigor; o estilo intelectual, o da coragem e da autenticidade; a intenção ética, a da participação que, no caso, é inseparável da generosidade. O cronista analisa com rigor, interpreta o que está para além das aparências, assume posições com coragem e autenticidade, propõe aos leitores um diálogo que é participação na vida colectiva, partilha de ideais, generosidade de propósitos”.

Certamente um livro para ter sempre à mão. A sua leitura levar-nos-á ao encontro da perspicácia e da originalidade com que Frei Bento cruza acontecimentos, situações, ideais do nosso tempo... fazendo com que sejamos capazes de penetrar no mais profundo do sentir humano impregnado pelo dom da fé e pelo olhar do mistério.

RAUL ITURRA

A Economia deriva da Religião

- Ensaio de Antropologia do Económico

Edições Afrontamento, 2002, 127 pp.

Neste pequeno ensaio de antropologia do económico encontramos em três capítulos o percurso do autor para defender a tese de que a economia deriva da religião: a religião orienta a economia; a economia desenvolve a sua teoria; a cultura ratifica a origem religiosa da economia.

O autor repara que a força de trabalho é dominada por uma teoria denominada religião, que tem um livro chamado Catecismo e um Código para definir o comportamento individual e a interacção social, impondo uma ética que rege as transacções.

Um pequeno ensaio que neste confronto tece um conjunto de interacções e aproximações carregadas de interesse e de actualidade.

JORGE BARROS/SOLEDADE MARTINHO COSTA

Festas e Tradições Portuguesas - Janeiro

Círculo de Leitores, 2002, 271 pp.

Num livro cheio de cor e movimento confrontamo-nos com uma multiplicidade de festas e romarias do nosso povo. Este volume dedicado ao mês de Janeiro inicia a sua abordagem pelas festas do Menino Jesus e Reis Magos passando pelas de São Gonçalo, Santo Amaro, Mártires de Marrocos e São Sebastião. Percorre diversas localidades de norte a sul, dando-nos uma imagem muito fiel do que serão na realidade as festas populares portuguesas, ao mesmo tempo que nos incute o desejo de calcorrear estradas país afora e beber da cultura popular naquilo que é uma das suas maiores expressões - a festa.

Manuel Afonso de Sousa

GUY BECHTEL

As quatro mulheres de Deus**- a puta, a bruxa, a santa & a imbecil***Coordenação de tradução e revisão científica:*

Paulo Mendes Pinto

Multinova, Lisboa, 2003

*F*enómeno religioso e mulher, em si mesmas, são noções complexas e, quando tratadas em conjunto, tornam-se, no mínimo, polémicas. Não se pretende anular ou ignorar a complexidade nem fazer polémica, mas tão só trazer ao debate um assunto, para nós, muito urgente.

Numa civilização masculina - quem pensa, quem organiza, quem decide, quem preside é o varão - é importante perceber o "lugar" da mulher. É necessário colocar a questão sem rodeios: será ela um ser humano de nível superior, igual ou inferior ao varão?

A história da chamada civilização ocidental mostra-nos que a mulher não foi tratada nem percebida sempre da mesma maneira. Tão depressa foi endeusada como desprezada, ou melhor, endeusada abstractamente para melhor poder ser espezinhada nas mulheres concretas. Os estereótipos sucederam-se e conviveram, ao longo dos tempos, tendo subsistido quatro, até aos nossos dias, pelo menos no inconsciente de todos nós. É a mulher da sociedade plasmada pela religião ou a mulher da religião plasmada pela sociedade? Talvez não seja possível saber nem haja interesse nisso. A meu ver, o importante é trazer ao consciente estes estereótipos para que todos nós - mulheres e homens - possamos ver a mulher para além deles, quer pela via da religião quer pela via da sociedade.

A obra de Guy Bechtel presta, do meu ponto de vista, um bom serviço neste debate. Retrata, ao pormenor, os quatro "modelos" que resistiram à evolução da sociedade: a libidinosa, a com-

panheira do Diabo, a imbecil e, excepcionalmente, a santa (muitas vezes só depois da morte reconhecida como tal).

Logo de início, o autor apresenta o objectivo deste livro: descrever a história da misoginia eclesiástica (p. 11), apontando algumas ideias - bem fundamentadas - que alimentaram a mentalidade ocidental até aos nossos dias e mostram o misto de admiração e de desprezo com que era olhada. Admiração, enquanto *mãe*, e desprezo em todas as outras dimensões: *Elas não fizeram nem a Ilíada nem a Eneida... a Vénus de Medicis... nem o Livro dos Princípios nem o Discurso sobre a História nem Telémaco. Não inventaram a álgebra nem os telescópios, mas elas fazem uma coisa maior que tudo isto. É sobre os seus joelhos que se forma o que há de mais excelente no mundo: um homem honesto e uma mulher honesta* (p. 12). (...) *Não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, deixando-se seduzir, incorreu na transgressão. Contudo, será salva pela sua maternidade, desde que perseverar na fé, no amor e na santidade, com recato* (p. 23).

No primeiro capítulo, o autor aborda a suposta inferioridade da mulher, percorrendo os Evangelhos - único lugar onde ela não é discriminada: «Jesus choca porque não se limita a dispensar cuidados a estas mulheres (...), ele fala-lhes, conversa com elas como com pessoas de pleno direito» (p. 26) - o Antigo Testamento, que apresenta duas correntes opostas, tendo prevalecido a que considera negativamente a mulher, as "ambiguidades" de São Paulo e o pensamento de filósofos e teólogos. Para estes últimos, que seguem apenas a corrente misógina dos textos bíblicos, a mulher é, sem dúvida, um ser inferior: «A natureza feminina é uma deformidade natural, faz notar Giulia Sissa. Chegamos enfim à razão última para os defeitos que se acumulam no corpo das mulheres. É que a mulher é ela própria um defeito» (p. 36).

Pelas inúmeras citações que apresenta, não é difícil perceber que «colocar, lado a lado, os textos antigos e modernos permite explicar como se formaram algumas opiniões que, hoje, parecem ininteligíveis aos fiéis; como e porquê a Igreja histórica, até aos nossos dias, nunca apresentou a mulher senão a partir de textos difamadores» (p. 61).

Os quatro capítulos seguintes descrevem os quatro modelos que o autor designa como *As quatro mulheres de Deus*.

De facto, é muito difícil destrinçar onde começa e termina a iniciativa da sociedade ou a da religião na construção de uma mentalidade. No que diz respeito à mulher, a Puta é a libidinosa que seduz o varão ao “pecado”, à vida desregrada, desculpabilizando-o: *não há como lhe escapar*. É a desejada em segredo e a menosprezada em público.

A Bruxa tem “comércio” com o Diabo e, por isso, é temida, torturada, afugentada e, muitas vezes, condenada e levada à morte.

A Santa – durante a vida considerada perigosa, insensata, muito próxima da Bruxa – é sempre temida e alcançava o estatuto de santidade, só depois da morte.

A mulher aceitável é, apenas, a Imbecil, submissa, fazedora de filhos como de qualquer outra tarefa, determinada pelo pai, o irmão, o marido ou o clérigo, sem porquê.

É interessante – mais do que isso – que Guy Bechtel inicie a conclusão desta obra dizendo: «Depois de ter tratado de uma maneira bastante dura a Igreja Católica, é justo lembrar duas coisas. A primeira é que as outras religiões não foram mais generosas para com a mulher: se a mulher cristã foi caluniada e desprezada, não foi martirizada, não padeceu as mutilações sexuais das Africanas ou os pés «atados» das Chinesas. A segunda, é que a mulher cristã, viu lentamente, atenuar a sua exclusão.

Com efeito, a tentativa de tutela religiosa sobre o seu corpo e espírito, durante muito tempo insultante e até penosa, mas em parte teórica, acabou por fracassar» (p. 253).

É um livro que talvez não deixe ninguém indiferente: será julgado como pertinente, oportuno ou como incomedativo, eufemisticamente, dito “antipedagógico”.

A verdade é que «este livro afronta as nossas ideias e os nossos preconceitos sobre este assunto em dois planos principais:

«Por um lado, no que respeita aos protagonistas da construção da imagem de mulher que é posta a nu nesta obra. Se nestas páginas se aponta o dedo à Igreja, ao mesmo tempo são-nos apresentados inúmeros reformistas, pensadores, filósofos, médicos, que em momentos sucessivos construíram e difundiram uma imagem da mulher tanto ou mais arrasadora que a divulgada pelos mais *feminofóbicos* padres. Não são, portanto, apenas os clérigos de outrora os principais atingidos por este volume. É toda a imagem triunfante da nossa civilização que revela os seus já estilhaçados telhados de vidro.

«Por outro lado, no que respeita à *situação* temporal da imagem vexante e inibidora da mulher que nos é revelada por este livro. Durante a chamada Idade Média, que fomos habituados a associar a um contexto de obscurantismo cultural e mental, a mulher foi alvo de uma imagem relativamente dignificante face ao homem. É afinal após o Renascimento que surgem algumas das mais aviltantes classificações do género feminino, justificando verdadeiros actos de barbárie sobre as mulheres. Mais que isso, é com o nascimento da ciência moderna que se formulam justificações médicas, supostamente comprováveis, inequívocas e portanto incontestáveis, que autorizaram perseguições e actos de violência muito para lá do que podemos

imaginar. Mais ainda, neste livro incluem-se escritos médicos do século XIX, são citados inquéritos de meados do século XX».

(...) Em suma, através desta obra somos confrontados com os alicerces sobre os quais assenta uma boa parte da nossa cultura» (p. 7).

Quem tem medo ou julgue desnecessário este confronto?

Apenas uma palavra de apreço pela boa tradução. Nunca é fácil traduzir – há até quem afirme que *traduzir é trair* – mas, tratando-se de um trabalho colectivo, como neste caso, ainda é mais difícil. Este grupo está de parabéns pois, além de não traírem o texto original, oferecem-nos um bom português.

Maria Julieta Mendes Dias

CARLOS MOREIRA DE AZEVEDO (dir.)
Dicionário de História Religiosa de Portugal

4 vols., Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-2001

Com a direcção de Carlos Moreira de Azevedo e sob a tutela do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa foi lançado um *Dicionário de História Religiosa*, em clara articulação com a recentemente editada *História Religiosa de Portugal*, dirigida pelo mesmo autor.

As vantagens do surgimento de uma obra deste tipo são evidentes, ainda para mais numa área, como é o caso da História Religiosa Portuguesa, em que faltam estudos de natureza sistemática. No início dos anos oitenta do século XX, António Alberto Banha de Andrade dirigiu um *Dicionário de História Religiosa*, orientado essencialmente numa linha biográfica e limitando-se à esfera da Igreja Católica, no entanto este projecto ficou incompleto e até hoje não teve seguimento.

Esta obra, concebida como sendo um dicionário temático, apresenta, para além do coordenador geral, uma equipa de dez elementos cientificamente responsáveis pelas diferentes linhas temáticas: Ana Maria Jorge, Ana Maria Rodrigues, António Camões Gouveia, António Matos Ferreira, David Sampaio Barbosa, José da Silva Lima, Luís Filipe Thomaz, Paulo F. Oliveira Fontes e

Samuel Rodrigues. Esta diversidade é também visível nos 175 autores que redigiram as mais de quatrocentas entradas que constituem esta obra. No geral, cada autor é responsável por um número reduzido de entradas, exceptuam-se casos pontuais, como o de Maria do Pilar S. A. Vieira que elaborou trinta e nove registos, essencialmente relativos a congregações religiosas femininas.

Optando pela escolha de um grupo alargado de especialistas para a elaboração desta obra, os responsáveis por este *Dicionário* disponibilizam informação proveniente de investigação recente, complementada por bibliografia actualizada que poderá orientar o leitor para um estudo mais aprofundado de alguns temas.

Dada a vastidão do tema central desta obra, ela apresenta, como é óbvio, algumas lacunas e alguns desequilíbrios. Deste modo, parece-nos que alguns conceitos fundamentais e estruturantes para o estudo da História Religiosa são apresentados um pouco superficialmente, sobretudo quando se estabelece uma comparação com entradas correspondentes a temáticas claramente secundárias. De um modo geral, esta obra consegue cobrir uma grande diversidade de temas, tendo em linha de conta a diversidade cronológica e as especificidades geográficas portuguesas, do passado e do presente.

A edição deste *Dicionário de História*

Religiosa de Portugal constitui, sem dúvida, um importante contributo para investigadores e interessados nesta área de estudos, esperando-se que sirva tam-

bém de incentivo para mais publicações no âmbito da História das Religiões em Portugal.

Susana Mateus

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA/
/UNIÃO DAS MISERICÓRDIAS PORTUGUESAS
Portugaliae Monumenta

Misericordiarum

Vol. I – *Fazer a História das Misericórdias*

Lisboa, 2002, 384pp.

Nas últimas décadas, o panorama historiográfico português tem sido enriquecido com o aparecimento de vários trabalhos sobre a história das misericórdias e das práticas assistenciais em Portugal. Desde os anos oitenta do século passado, as investigações neste campo sofreram alterações profundas, levando a novas perspectivas sobre este assunto, bem como à utilização de novas metodologias de estudo. As misericórdias deixaram de ser analisadas apenas em função do seu espólio artístico e passaram a ser vistas como instituições complexas, inovadoras e plenamente integradas na sociedade portuguesa ao longo dos vários séculos da sua existência.

Na senda das comemorações dos Quinhentos Anos das Misericórdias surgem estes *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, cuja edição se inicia com este primeiro volume intitulado *Fazer a História das Misericórdias*. Nascida em resultado da parceria da União das Misericórdias Portuguesas com o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, esta obra conta com a coordenação científica de José Pedro Paiva, liderando uma comissão científica composta por sete elementos: Ana Maria C. M. Jorge, Ângela Barreto Xavier, Isabel dos Guimarães Sá, Laurinda Abreu, Maria Antónia Lopes, Pedro Penteado e Vítor Melícias.

O objectivo principal deste projecto

prevê a edição de um total de dez volumes que se pretende concluir até 2008, trata-se de um esforço para preservar a memória contida nos riquíssimos arquivos destas instituições e, por outro lado, disponibilizar informação fundamental para quem pretenda estudar essas temáticas. Segundo palavras de José Pedro Paiva, “a ideia foi a de criar um instrumento de trabalho que congregasse um conjunto amplo de meios para os que pretendem estudar as misericórdias e o seu papel no domínio da assistência em Portugal e, paralelamente propor algumas pistas interpretativas do que foi a história dessas notáveis confrarias” (p. 12).

Este primeiro volume corresponde, no fundo, a uma introdução ao projecto. Os três primeiros textos visam traçar um quadro geral da acção das misericórdias ao longo dos séculos: Isabel dos Guimarães Sá apresenta “As Misericórdias da fundação à União Dinástica”, Laurinda Abreu estuda “As Misericórdias de D. Filipe I a D. João V” e, por último, Maria Antónia Lopes analisa “As Misericórdias de D. José ao final do Séc. XX”.

A segunda parte deste volume é direccionada para o vasto espólio documental que se encontra conservado nos arquivos das Misericórdias espalhados por todo o País. Pedro Penteado faz uma introdução a este tema apresentando o texto “As Misericórdias. Contributo para um guia dos Arquivos”, segue-se uma descrição sucinta de todos os arquivos das misericórdias portuguesas, um instrumento de grande utilidade para se conhecer o conteúdo e a tipologia da documentação que estas instituições possuem.

Este volume termina com a apresentação de um levantamento bibliográfico exaustivo sobre as misericórdias e temáticas colaterais.

Após este primeiro volume que, como já referimos, apresenta um carácter introdutório, os seguintes seguirão um critério essencialmente cronológico. Deste modo, prevê-se o seguinte plano de edição: Volume II - "Antes da Fundação das Primeiras Misericórdias"; Volume III - "A Fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I"; Volume IV - "De D. João III a 1580"; Volume V - "Durante o Domínio dos Áustrias"; Volume VI - "Da Restauração até ao final do Reinado de D. João V"; Volume VII - "De D. José a 1834"; Volume VIII - "Da Instauração do Liberalismo à Implantação da República".

O volume IX apresentará estudos inéditos sobre aspectos menos estudados e conhecidos da história das misericórdias, bem como os índices de toda a

colecção e actualizações bibliográficas que o passar dos anos justifique.

Numa tentativa de manter a coerência estrutural em toda a obra, a equipa responsável optou por dividir cada um dos volumes (do II ao IX) em quatro núcleos, exemplificativos da abordagem efectuada ao estudo das misericórdias: "Enquadramento Legal", "A Instituição em Acção", "Fundamentos Doutrinários, Espirituais e Memória" e "As Pessoas".

De grande utilidade para os investigadores e para todo o público interessado nestas temáticas, esta obra é, sem dúvida, um importante contributo para o estudo da história das Misericórdias portuguesas, instituições nascidas por imperativo das sensibilidades e da religiosidade da modernidade que emergia e agentes de primordial importância na sociedade portuguesa ao longo de séculos, no apoio aos mais necessitados.

Susana Mateus

BÍBLIA – ASSOCIAÇÃO LAICAL
DE CULTURA BÍBLICA

Vade-Mécum para o Leitor da Bíblia

Tradução: António Maia da Rocha
Paulinas Editora, Lisboa, 2002, 320 pp.

Da autoria da Bíblia, uma associação leiga de cultura bíblica, surgida em 1985 em Florença, este vade-mécum é o resultado de um trabalho realizado no âmbito de numerosos encontros e seminários. Dai, talvez, a sua estrutura bastante "funcional", que o torna um instrumento de trabalho útil para quem se interessa pelas Escrituras, seja uma pessoa crente ou simplesmente um leigo culto.

O prontuário propõem-se informar o leitor sobre os «elementos linguísticos, históricos, geográficos, histórico-religiosos, místicos e também psicológicos» que não são familiares ao leitor moderno, e fá-lo começando por apresentar

um glossário de termos das ciências bíblicas e auxiliares que ocupa 72 das suas páginas.

Neste glossário (a primeira parte do livro), estão contidos termos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento que se referem a objectos, ritos, aspectos do culto, usos e normas, lugares, povos e línguas com relevância fundamental para a história de Bíblia, assim como termos relativos à sua transmissão e à sua exegese (códices, técnicas exegéticas...).

A segunda parte (*Os livros da Bíblia*), para além de apresentar cada um dos livros que constituem o Antigo e o Novo Testamento, tem um capítulo dedicado às línguas da Bíblia e um outro que trata dos principais manuscritos, códices e versões.

A terceira parte (*A leitura da Bíblia*), começa com um interessante capítulo que explica a maneira hebraica de ler a

Escritura, para depois apresentar uma breve síntese dos diferentes métodos da interpretação bíblica. Os dois últimos capítulos são dedicados aos grandes intérpretes da Bíblia na tradição hebraica e cristã.

Na quarta parte são abordadas questões terminológicas, sendo um capítulo dedicado aos nomes de Deus. Inclui ainda um capítulo sobre o calendário hebraico.

Na última parte é feita uma breve história de Israel na época bíblica e inclui quadros cronológicos do Antigo e do Novo Testamento, e diversos mapas.

De realçar que a bibliografia, subdividida por temas, foi enriquecida, nesta tradução, por uma vasta lista de títulos em língua portuguesa (pesquisa de António Jorge Pires Ferreira).

Paula Delgado

ROOB, ALEXANDER
Alquimia & Misticismo
Taschen, 2001

Estamos perante um volume de setecentas páginas, profusa e belamente ilustrado, que aborda o desconhecido e fascinante mundo da alquimia, para alguns, uma espécie de Química *avant la lettre* e para outros, um caminho iniciático. Caminho que é universal mas se destina a muito poucos.

Perante um dos muitos quadros e figuras que ilustram obras de muitos mestres e que o livro reproduz, sentimos bem a diferença entre olhar e ver. Falta-nos o código, a chave críptica, o dicionário, a mediação para o entendimento. O que ali está, é para o outro, o que tem a luz, o iniciado. Se “quem fala, não sabe e quem sabe não fala”, onde encontrar o Mestre?

A alquimia é um corpus de conhecimento que alguns dizem vir do deus Tot, o Egípto é suficientemente estranho, vasto e desconhecido para conferir respeitabilidade às coisas. Hermes Trimegistos, uma reencarnação do deus tê-la-ia ensinado aos homens, encontramos a codificada na Tábua da Esmeralda que nos fala da unidade de todas as coisas, da simetria intrínseca do universo e de uma técnica, de um *modus operandi* através do qual o investigador

poderá obter a luz do conhecimento. É a realização da Grande Obra, a Opus Mangam, a busca da Pedra Filosofal.

A tradição fala-nos de duas vias: a via seca, envolvendo a acção do calor externo e de um fogo interno e a via húmida que utiliza uma série de dissoluções e destilações. A matéria prima é algo de misterioso denominado “mercúrio filosofal”.

Do ponto de vista metalúrgico, estas operações assemelham-se respectivamente a uma reacção catalítica onde o fogo interno representa o catalisador e a uma técnica de lixiviação. Se se partir de um ouro impuro, podemos falar de um processo de refinação. O livro não aborda o problema segundo esta visão, embora as várias etapas do processo estejam representadas e os símbolos parcialmente traduzidos.

Se a técnica é um segredo que só progressivamente se desvenda, ela constitui apenas uma parte do todo, não é só a matéria que se altera mas o próprio experimentador. Importa mais a demanda do que o objecto demandado.

Quanto a nós que não fomos ou ainda não fomos iniciados nestes grandes mistérios. Podemos deleitar-nos na contemplação desta belíssima colecção de estampas e esperar que um dia se faça a luz.

Paulo Jorge Borges Carreira