

DIÁLOGO INTERCULTURAL E RELIGIOSO



CENTRO
CULTURAL
DE BALSAMÃO

2022

DIÁLOGO INTERCULTURAL E RELIGIOSO

XXIV JORNADAS CULTURAIS DE BALSAMÃO

ORGANIZADORES

Basileu dos Anjos Pires, MIC

Carlos d'Abreu

Fernando Andrade Lemos

João Bartolomeu Rodrigues

José Maria Silva Rosa

Levi Leonido Fernandes da Silva

Luís Vale

Rui Leal Leonardo



**CENTRO
CULTURAL
DE BALSAMÃO**

Balsamão – Chacim

2022

© Todos os direitos reservados

DIÁLOGO INTERCULTURAL E RELIGIOSO

1.^a edição: setembro 2022

Editor: Centro Cultural de Balsamão

Capa: Carolina Grilo

Paginação: Rafael Cabo

Produção editorial & impressão:

Monte Riego (Espanha)

DL LE 347-2022

ISBN 978-84-12531176

ÍNDICE

Introdução	
<i>José Maria Silva Rosa</i>	7
A Migração: um intercâmbio que nos enriquece	
<i>Berta Ferreira Milheiro Nunes</i>	15
O que é o diálogo? Leis do autêntico diálogo	
<i>José António Domingues</i>	21
A Escola e a educação para a interculturalidade	
<i>Jorge Novo</i>	39
A Inclusão dos Migrantes e Refugiados	
<i>Eugénio Fonseca</i>	53
Armando Martins Janeira, um diplomata, ensaísta e artesão...	
<i>Pedro Teixeira da Mota</i>	67
O Diálogo inter-religioso no Concílio Vaticano II	
<i>Basileu do Anjos Pires</i>	105
O diálogo intercultural e religioso e a Encíclica <i>Fratelli Tutti</i> ...	
+ <i>José Manuel Cordeiro</i>	123
A sagrada descrença na obra de Miguel Torga	
<i>Maria da Assunção Anes Morais</i>	129
A Miguel Torga. “Sagração” de São Leonardo de Galafura, em Sol Maior	
<i>José Maria Silva Rosa</i>	151

Os ciganos e a sua inserção com os aldeões <i>Maria de Fátima Alves & Augusto Castanheira</i>	159
O diálogo raiano em torno da livre navegação no rio Douro <i>Carlos d'Abreu</i>	171
Diálogo linguístico entre os fidalgos e os mirandeses <i>Celina Bárbaro Pinto & António Bárbolo Alves</i>	187
Carção: Capital do Marranismo <i>António Júlio Andrade</i>	209
A Senhora, entre “Perros” e “Cabrões”, mediadora social e cultural em Carção <i>Luís Vale</i>	225
A experiência intercultural e religiosa de Francisco de Torres <i>Rui Leal Leonardo</i>	249
Olhar o Céu para compreender a Terra <i>Fernando Andrade Lemos & José António Silva</i>	259
Leituras históricas na Raia brigantina: diálogos hispano-lusos no contexto tridentino <i>Alexia Dotras Bravo</i>	285
O ‘Projecto para uma Ética Mundial’ e o ‘caminho das pedras’ daquilo que nos separa. <i>José Maria Silva Rosa</i>	315
Reportagem Fotográfica <i>José António Silva</i>	341

Introdução

Diálogo quer dizer *através da palavra* (*diá+logos*), *circulação do logos, pergunta e resposta, colóquio, entrelace, conversação*, e arranca de uma experiência antropológica fundamental: embora, segundo a tese aristotélica, sejamos por natureza animais falantes e detentores do *logos*, só falamos porque temos interlocutores, porque vivemos uns com os outros. E por sermos assim entes políticos, polidos pelo convívio, somos seres de relação que não se bastam a si próprios e para quem a alteridade é essencial. Deste modo, e contrariamente ao que o coro da tragédia grega *Antígona* de Sófocles cantava (*o homem aprendeu por si próprio a fala e o alado pensamento*, vv. 355-6), aprendemos a dialogar dialogando com outros, e estes com outros antes deles, regredindo sempre até ao grito antropoide mais arcaico... E mesmo que o nosso *logos* seja parcial, a finitude e a contingência humanas não nos condenam à solidão e à mudez própria dos anacoretas, dos eremitas, das bestas ou, diz-se, de alguns deuses. Antes nos compelem à *responsabilidade*, isto é, termos uma voz e respondermos (por) nós próprios diante de quem nos interpela ou mesmo perante a nossa própria consciência moral. Ademais se, como quer o discípulo Platão na esteira do Mestre dos Mestres do diálogo, Sócrates, a Filosofia é, precisamente, esse “diálogo da alma consigo própria” (*Sofista*, 263 e), tal só se nos tornou possível porque há um *Logos* imemorial, um laço analógico que antecede e liga todos os nossos *logoi* (palavras, razões, argumentos...) e cuja origem sempre nos escapa. Não podemos recuar para trás da linguagem

para chegar à linguagem. Quando damos conta, já estamos nela embarcados desde sempre: *seres-com, coesse, être-avec, to-be-with, Mitsein...* A relação é uma dimensão essencial da antropologia e da cultura contemporâneas, em autores como E. Husserl, E. Cassirer, M. Buber, E. Mounier, G. Marcel, J. Nabert, E. Levinas, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur, J.-L. Marion, M. Henry... — apenas para referirmos alguns. Seres de diálogo, portanto: ínterim e desígnio inevitável, horizonte muito sedutor até, embora a sua prática se nos revele particularmente difícil. Porque se a falar é que a gente se entende, também é a falar que a gente resiste e se pode desentender (“L’enfer, c’est les autres”, dizia Sartre em *Huis Clos*). Amiúde o *Logos* declina-se e fracciona-se em muitos, equívocos e incomensuráveis *logoi*.

Parece, pois, que, ainda no pórtico, nos confrontamos com asserções antitéticas sobre o diálogo. Por um lado, devido ao fascínio pela inspiração poética dos aedos ou pela *adivinhação* do verso seguinte, do *verso que está a vir e por vir*, experiência bem patente nas ‘desgarradas’ e certames poéticos das culturas arcaicas, predominantemente orais, descobrimos que, embora sejamos *homines loquentes*, não estamos na origem da palavra que usamos, que não a dominamos. Há um verbo que nos antecedeu e que nos *apela*, que se nos dá desde logo também na *língua aprendida no colo e no leite maternos*: a língua nativa de cada um de nós. Não obstante, da fala da nossa mãe, segundo vários mitos sobre a origem das línguas, acabamos por ser reenviados para outra matriz, ainda mais arcaica, para a ideia ou convicção de que houve uma revelação primordial, de que originariamente o *logos* só pode ser de natureza divina: “no Princípio era o Verbo” conforme a intuição fulgurante no prólogo do evangelho de São João, na esteira do *Génesis* e de muitas outras narrativas sobre a demiúrgica e criadora fala dos deuses. E a ideia de que “foram os deuses que nos ensinaram a falar” ecoa ainda no *Crátilo* de Platão.

Por outro lado, temos também em nós a experiência irrefutável de que *a palavra se faz carne* em nós, que é insofismavelmente nossa, que começa connosco. Num certo momento do nosso desenvolvimento infantil, diz-nos a psicologia cognitiva, houve em nós a descoberta deslumbrante da linguagem, dos seus poderes, milagres e sortilégios. Primeiro, como uma espécie de *monólogo* ou *lalar* interior, qual conversa automática que se dá em nós, em imaginação criadora de histórias, de animação do mundo, no qual todos os objectos são investidos de voz. Mas acto contínuo também como reenvio transformador para a própria realidade: “Ephata!”, “Abre-te!” (Mc 7, 34). Não deixa de ser para nós motivo de espanto e reflexão que grandes Mestres da humanidade, como Buda, Sócrates, Cristo, etc., muito tenham dialogado, mas nunca tenham escrito nada. Outros passaram a escrito, ataram, ‘crucificaram’ (muitas vezes num género literário chamado ‘diálogo’) o que eles disseram de viva voz, em presença dialogante. Mantinham-se assim numa tangência originária e performativa entre Palavra e Realidade, livres para *o Espírito que sopra onde quer, cuja voz ouves, mas não sabes de onde vem nem para onde vai...*

Nós, porém, já vivemos, ou parece que vivemos, num momento de *queda lógica*, de gaguez e impotência, de palavra torturada e humilhada. Um momento imorredouro e exemplar deste tipo de prova relata-no-lo Santo Agostinho, logo a abrir as suas memórias linguísticas mais fundas, em *Confissões* I, 6, 11; 8, 13. Relembra o seu espanto infantil com a passagem do bruaá tosco, rude e sem sentido das palavras escutadas para, depois, seguindo o olhar, a fisionomia e os gestos dos adultos, tentar descobrir o seu significado e referente material: elas eram afinal sinais na alma das coisas (*rerum signa essent*) a que nos queríamos referir! Tentava então imitar os gestos e os sons, mas o resultado não era verosímil. E foi assim, diz ele, que penetrei nesse imenso, e tantas vezes equívoco, diálogo que é

a “tempestuosa sociedade da vida humana” (*et uitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum*). E confesssa-nos outrossim a sua indignação pueril e o choro vingativo quando os pais e os adultos não se punham ao seu serviço e se sujeitavam ao que, caprichosamente, ele lhes ‘ordenava’ que fizessem, e não levavam a sério as suas vontades de menino entufado. Os mais velhos não se submetiam à ‘magia’ que ele descobrira nas palavras... (*indignabar non subditis maioribus et liberis non seruiantibus et me de illis flendo uindicabam*). O que nos remete para o imenso problema da ambiguidade, da polissemia, dos modos verbais e da excessiva pluralidade das palavras, que, menino ainda, já ‘sofria’ dentro de si próprio e das quais, depois, em adulto, impetrará libertação: “Livra-me, meu Deus, da loquacidade de que sofro no interior da minha alma. Eu não estou calado em pensamentos, mesmo quando estou calado em palavras.” (*De Trinitate XV, 28, 51*). Poucos como Santo Agostinho (354-430), ao longo dos seus atribulados quase 72 anos de vida, se terão confrontando com as tantas possibilidades e variantes do diálogo, do monólogo, do solilóquio, do alóquio, e das verdades, meias-verdade, hesitações, mentiras, logros, ilusões, alçapões e tudo mais que perpassa o verbo. Não é aqui o lugar para esse rico inventário. Apenas notar que Agostinho foi o maior *tradutor* da Antiguidade Tardia no que precisamente se refere aos dois adjectivos presentes no nosso título: *intercultural e religioso*. Mas, apesar da oportunidade e da tentação, não trouxe Santo Agostinho para esta conversa.

* * *

O ramalhete de textos, de fotos e de sentidos — múltiplos *logoi* — que compõem o presente livro, não obstante terem como tema e objeto de estudo precisamente o *Diálogo Intercultural e Religioso* e, por isso, se situarem de certo modo num nível superior de análise, não escapam sem mais para o plano puramente

teórico. Radicam ao invés num espaço e num tempo concretos, a partir de uma oportunidade e de um determinado contexto que os fez nascer: diálogos havidos no Convento de Balsamão, em Chacim, Macedo de Cavaleiros, em outubro de 2021, à semelhança do que se costuma fazer todos os anos. São vozes e olhares plurais, cruzados, de variegada proveniência, situando-se alguns a meio caminho entre o ensaio geral e o estudo de caso. Um exemplo: as migrações são hoje incontornáveis espaços de diálogo, como bem alerta o Papa Francisco, na encíclica *Fratelli Tuti, et alibus*, ideia que vários autores aqui retomam também por via das ambiguidades que se nelas detectam: se os rostos que, em vagas sucessivas, têm chegado à ilha de Lampedusa, a Melilla ou, embora menos, também ao Algarve, em muitos acordam medos e são ocasião de etnocentrismo e de xenofobia, as migrações são também uma oportunidade para enriquecimentos vários, para uma abertura e um diálogo mais fundos, porque de certo modo *todos somos migrantes* e “não temos aqui morada permanente” (Hb 13, 14). A parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25 - 37), por outro lado, é a permanente instância crítica das nossas práticas de inclusão e de exclusão, do nosso amor / *caritas* em acto ou da ausência dele, de aquilatar o alcance social e político da nossa ideia de ‘amizade’ (v.g., no caso dos Chabotos, uma minoria cigana transmontana, hoje em dificuldades identitárias entre a nostalgia de uma vida nómada que acabou de vez, as dificuldades de *inscrição* num lugar e as muitas exclusões / estigmas sofridos no dia a dia). Para tal, como alguns aqui bem salientam, o papa propõe a via da “sinodalidade” que, justamente, quer dizer *fazer caminho em conjunto*.

Não há dúvida de que o Papa Francisco renovou aqui uma das ideias centrais do Concílio Vaticano II (1962-1965). Recordemos, entre outros documentos, a Declaração *Nostra Aetate* que exprime o que os Padres Conciliares determinaram no que respeita ao diálogo e à abertura da Igreja Católica relativamente

às religiões não-cristãs: o hinduísmo, o budismo, o islamismo, mas de modo especial o judaísmo, por razões históricas ligadas às torturas, às perseguições e às mortes praticadas pela Inquisição e por muitas outras formas antissemitismo ao longo dos séculos. Nisto, aliás, o Concílio Vaticano II rompeu com práticas seculares de exclusão (v.g., os famigerados cânones 67, 68, 69 e 70 do IV Concílio de Latrão, 1215, e os famosos impérios de Sexta-Feira Santa contra os Judeus, entre outros exemplos) e mostrava-se praticante de uma hermenêutica histórica, crítica, bíblica e literária bem mais alargada, a recordar aquela que, em simultâneo (*Verdade e Método* foi publicada em 1960) H.-G. Gadamer estava a defender e a praticar, segundo a qual toda a filosofia e cultura são diálogo entre o passado, o presente e o futuro, uma interpretação ampla e actualizante que opera uma ‘fusão dos horizontes’. Esta é a ideia central de um dos textos que se seguem sobre o diálogo. E se tal é válido em geral, dois estudos de caso podem aqui confirmá-lo, cada um à sua maneira: Armando Martins de Janeira, um transmuntano do século XX indefectivelmente devotado ao diálogo luso-nipónico, amigo pessoal do famoso escritor japonês Shusaku Endo, e Francisco de Torres, filho de um moncorvense do séc. XVI, que, tendo vivido 20 anos em Marrocos como muçulmano, tendo aí casado duas vezes e tido filhos, encontrou à sua espera ao chegar a Portugal, em 1607, o zelo desconfiado da Inquisição. Exemplo de outro tipo de diálogos podemos encontrá-lo na vida também e na obra de Miguel Torga. No caso, mediante a tensão, a luta / diálogo entre “Jacob e o Anjo” (Gn 32, 22-32), ou seja entre as torquianas *Crença* e *Descrença* em Deus — numa certa imagem de Deus — relação de conflito que perpassa a sua prosa (v.g., nos *Diários*, e não só) e a sua poesia. Se é certo que esta relação telúrica com a terra duriense de São Martinho de Anta, com o xisto e o duro granito, com a torga e a vinha, tem laivos de um conflito mais antigo e pagão, entre a Terra e

o Céu (ou pelo menos com certas idealizações deste), também é verdade que certos momentos e lugares (v.g., São Leonardo da Galafura, qual amurada de ímpar navio para uma paisagem de cortar a respiração), puderam e podem ser espaços de inspiração poética e de transfiguração da experiência, como a ele e a outros aconteceu. Donde alguns dos capítulos da presente obra se concentrarem no território: quer no rio Douro e nas ambiguidades que, ontem e hoje, o perpassam: utilização e navegabilidade de onde até onde? Com barragens, eclusas e iates para “inglês ver”? “Estrada” ou “fronteira” diplomática entre Portugal e Espanha? Visitas turísticas que nada dizem aos locais? Novas ‘políticas de transporte’? Quer, noutros textos, olhando para o céu espelhado no mesmo rio: das inscrições e das marcas no terreno, voltam-se esses textos para a imemorial experiência nocturna do “céu estrelado acima de nós” em terras de Trás-os-Montes, Alto Douro, Riba-Tua e Riba-Côa, deixando-se guiar aí pelas as constelações celestes, sinais e animais míticos inscritos na abóbada, geografia sagrada com que, mimeticamente, gerações e gerações, se projectaram no firmamento, criando Estradas de Santiago e caminhos lácteos a partir da mais dura e inóspita orografia terrestre. Naturalmente, à beira do mesmo rio revoltado, entragado entre fidalgos e camponeses, o mirandês é a montante exemplo ímpar de outra forma de diálogo difícil, de interlocução pertinaz entre o passado e o presente, fala que resiste e persiste até ao paradoxo: quando mais reconhecida e lavrada em letra fidalga, mais ameaçada se vê porque as formas rurais de vida que lhe deram origem confrontam-se hoje com a extinção. Outrossim, diante da ampla raia ásturo-leonesa, porosa e privilegiadamente oral, pode e deve-se também atentar na presença do livro impresso, mormente se trata de tesouros perdidos, como o extraordinário *Livro de Missas, Magníficas e Motetes* de Diego de Bruceña. Foi também com esse intento de recuperar *coisas antigas e*

sempre novas que se revisitou o Arquivo Distrital de Bragança: dar voz a autógrafos, documentos, livros, etc., em português e espanhol, extraviados nas dobras da História, mas muito relevantes para o diálogo intercultural fronteiriço numa época (a da contrarreforma tridentina) de intensa troca cultural entre Portugal e Espanha. Finalmente, e face às tantas guerras que grassam hoje pelo mundo, especialmente as de base religiosa (e a tese de H. Küng é de que “não haverá paz no mundo enquanto as religiões não fizerem as pazes entre si”), situação que alguns já chamaram “clash of civilizations”, terminamos com uma pergunta: por onde devemos começar um diálogo? Por aquilo que nos une e nos é comum ou, ao contrário, pelo “caminho das pedras” daquilo que nos divide e nos separa? Apresentam-se, assim, duas perspectivas diferentes (de H. Küng e P. Ricoeur) para o chamado diálogo inter-religioso.

Afirmava Heraclito de Éfeso, no frag. 115, que *a alma tem um Logos que se aumenta a si próprio*. Encontrada a sua medida, porém, se quer demonstrar, *o logos tem de parar (khrê stênai)* replica Aristóteles no livro alfa minúsculo da *Metafísica*. No que nos diz respeito, também já basta; é tempo de *parar*, embora não tenhamos a pretensão de qualquer última palavra. Que esta seja dada antes aos autores que se seguem e aos quais muito agradecemos.

16 de julho de 2022
Pela Comissão Organizadora,
José Maria Silva Rosa

A Migração: um intercâmbio que nos enriquece

Berta Ferreira Milheiro Nunes¹

Resumo: A tendência para o etnocentrismo é explicada pelo medo e pela insegurança gerados pelo confronto com culturas diferentes. É importante aceitarmos e compreendermos a diversidade cultural, sem preconceitos.

Palavras-chave: multiculturalidade; diferença; conhecimento; abertura

Abstract: The tendency for ethnocentrism is explained by the fear and insecurity arising from the confrontation with different cultures. It is important to accept and understand cultural diversity without prejudice.

Key-words: multiculturalism; difference; knowledge; openness

Refletindo sobre esta temática das migrações ocorreu-me a lembrança da minha vinda para o interior, no início da minha carreira profissional. Percebi desde logo que estava numa cultura diferente e que precisava de compreender essa cultura. Descobri a disciplina Antropologia Médica, que haveria de me servir de base para a investigação que viria a transformar-se

1 Secretária de Estado das Comunidades Portuguesas

na minha tese de doutoramento, que está publicada em livro com o título “O saber médico do povo”. Percebi então que a realidade é sempre heterogénea: ter consciência disso é muito importante e útil na relação com as outras pessoas e culturas.

No processo dessa investigação, percebi qual o impacto que os “retornados” das ex-colónias tiveram na vida daquela comunidade do interior no pós-25 de Abril. Esse impacto refletiu-se, por exemplo, no planeamento familiar, com as mulheres a trazerem para as aldeias a pílula, e nas práticas de higiene, que antes deles eram bem diferentes das atuais.

A tendência da humanidade é para o etnocentrismo, que leva cada indivíduo a assumir que a sua cultura é a melhor. Mas todas as culturas têm pontos fracos e pontos fortes e é importante aprendermos uns com os outros e compreendermos essa diversidade cultural.

Esta tendência para o etnocentrismo nasce do desconhecimento e do medo do outro, medo daquilo que não nos é familiar e onde não sabemos como nos orientar.

Crescemos dentro de uma determinada cultura, que nos ajuda a compreender o mundo e a dar um sentido à nossa vida em sociedade. Quando somos confrontados com outras, sentimos medo e insegurança. A questão de como vamos lidar com culturas que não conhecemos é complexa, e por vezes são mesmo necessários mediadores culturais para ajudar neste processo.

Na nossa sociedade temos o exemplo da cultura cigana, um exemplo que me é bastante próximo pela minha experiência enquanto presidente de Câmara e médica de família. É uma comunidade que tem valores diferentes dos nossos, modos de vida que por vezes não compreendemos, tendendo a colocar as pessoas desta etnia à margem; discriminamos e não damos as mesmas oportunidades, dificultando assim a sua integração.

Isto acontece, também, quando falamos dos imigrantes. O que eu vejo mais na forma como lidamos, enquanto sociedade, com muitos imigrantes que nos procuram para trabalhar e ter uma vida melhor, é discriminação, exploração e preconceito. Por exemplo, ninguém lhes quer arrendar casa e por vezes não lhes pagam o justo pelo trabalho que fazem.

Por vezes esquecemo-nos que também somos um país de emigrantes. Na minha primeira viagem como Secretária de Estado estive em França e visitei a memória dos bairros de lata dos arredores de Paris onde muitos dos nossos emigrantes viveram nas décadas de 60 e 70, em condições desumanas. Eram bairros sem água, sem condições de habitabilidade dignas e em Champinhy foi um presidente da câmara descendente de italianos emigrantes, que acreditava que “quando o sol nasce, nasce para todos”, que ajudou a construir casas para os portugueses desse bairro de lata, dando condições de vida mais digna a essas famílias de emigrantes portugueses. Foi necessário que esse homem tivesse essa coragem e essa lucidez para que aquele drama terminasse. Felizmente, hoje os portugueses estão bem integrados em França, mas nem sempre foi assim.

Tive, também, oportunidade de visitar a nossa comunidade na Suíça, outro destino de muitos dos nossos emigrantes, e constatei que lá os portugueses ainda são muitas vezes discriminados, vistos como aqueles que vão para fazer os trabalhos que os próprios suíços não querem fazer.

O escritor suíço Max Frisch, referindo-se aos imigrantes naquele país, escreveu a dada altura: “queríamos braços, chegaram pessoas”. Referia-se em concreto aos imigrantes italianos, mas esta afirmação é reveladora da postura da Suíça.

O próprio sistema de ensino que vigora lá, e que faz uma triagem em função das notas dos alunos na adolescência, coloca desde logo em desvantagem os portugueses que, por causa

da língua e de outros fatores, têm mais dificuldades em atingir melhores resultados. Alguns deles ficam à partida excluídos de vir a ingressar no ensino superior. Também o ensino do português é difícil neste país, que desvaloriza a nossa língua, esquecendo que esta, por ser a quinta língua mais falada no mundo, é um ativo importante, inclusivamente nos âmbitos profissional e da economia internacional, de que poderiam tirar partido. Esta é uma situação concreta que é necessário trabalhar para melhorar no futuro.

É preciso refletir sobre isto: os migrantes ajudam a construir os países para onde vão. Os portugueses ajudaram a construir muitos países, assim como os imigrantes em Portugal ajudam hoje a construir o nosso. E na verdade, eles vêm para cá pelos mesmos motivos que os nossos emigrantes, especialmente os que deixaram Portugal há mais de quatro décadas, foram para outros destinos: para trabalhar e lutar por uma vida mais digna.

E se quisermos ter uma visão mais prática, sem esquecer nunca, obviamente, que estamos perante “pessoas” e não apenas “braços”, a verdade é que nós temos em Portugal necessidade de imigrantes, temos empresários a queixarem-se de falta de mão-de-obra. Apontamos o dedo e nem sempre aceitamos os modos de ser e de estar dos imigrantes, e sentimo-nos tantas vezes incomodados com a sua presença, mas precisamos deles e a sua presença deve ser vista como uma mais-valia, devendo ser respeitados e tratados com humanidade.

Portugal tem uma dívida de gratidão para com os nossos emigrantes, que ao partirem por uma vida melhor acabaram por ajudar a construir um Portugal melhor, pelas remessas que enviavam e pelos investimentos que fizeram nas suas terras. Mas tem, também, uma dívida de gratidão para com os imigrantes.

Por isso, devemos vencer os preconceitos, abrir a nossa mente a um maior conhecimento dessas culturas e assim entender e interpretar melhor esses modos diferentes de ser e de estar. Se o fizermos, iremos acabar por perceber que as diferenças entre nós não são assim tantas e que as diferenças até podem ser enriquecedoras.

É preciso olhar para a realidade sem os olhos turvos pelos preconceitos, derrubar muros e fazer pontes.

Somos uma só humanidade num planeta frágil e em risco: só podemos salvar-nos juntos.

O que é o diálogo? Leis do autêntico diálogo

José António Domingues²

Resumo: O estudo da instância do diálogo parte da hipótese da constituição de um comum para compreender efectivamente a construção de uma relação. Esta construção é explorada com a ajuda do método que consiste em reunir horizontes de interpretação da palavra dos textos tendo o diálogo como a sua lei. Toma-se o diálogo no sentido da elênquica socrática, em que a capacidade judicativa do eu é dirigida pelo outro. Retém-se a posição que admite que a *práxis* humana é efeito de uma ordem *a priori* não causal nem eficaz

Palavras-chave: diálogo; relação; palavra.

Abstract: The study of the instance of dialogue starts from the hypothesis of the constitution of a common to effectively understand the construction of a relationship. This construction is explored with the help of the method that consists in bringing together horizons of interpretation of the word in texts, having dialogue as its law. Dialogue is taken in the sense of the Socratic elenctic, in which the judgmental capacity of the self is directed by the other. The position that admits that human *praxis* is the effect of an *a priori* order that is neither causal nor effective is retained.

Key-words: dialogue; relationship; word.

2 Universidade da Beira Interior – Praxis, Centro de Filosofia, Política e Cultura.

À maneira de Gadamer, a crítica da ciência moderna enquanto cultura não pode ser definida de outro modo que não seja através de uma filosofia do diálogo. Justamente, para ir ao encontro do *problema* do seu trabalho, o da suscitação de uma análise que permite apanhar o fio contínuo da *práxis* humana - análise que transporta a hermenêutica. Nesta análise há um elemento relacional notório dos saberes que não se explicam pelo seu aproveitamento pragmático (responsabilidade, solidariedade, respeito pelo outro...), que é confrontado com o requisito da eficácia em função de um modelo metódico e operatório, como, por exemplo, a ideia de uma autonomia do humano que ocorre unicamente regulada pela lei da racionalidade pura. O saber da racionalidade pura é diferimento de uma filosofia prática e experiencial do diálogo. Separação de um *éthos*. Diferimento, separação, que traz para o primeiro plano uma falha que se abre sobre a experiência do modo de ser com os outros (compartilhar algo de comum). Resistência à solução do comum (*oikeîon*) (*dissolução* do comum), diríamos, a experiência de uma autêntica relação. Aquilo que se propõe tem efeitos na investigação de uma ordem *a priori* não causal nem eficaz da *práxis*, segundo uma compreensão regulada por um comum - "*oikeîon* é a expressão para aquele lugar onde nos sentimos em casa, onde pertencemos e onde tudo é familiar" (Gadamer, 1999, p. 18).

A constituição de um comum encontra-se ligada ao conceito de formação (*Bildung*), como um exceder do eu, fundando deste modo um processo de realização da racionalidade mediante a lei da relacionalidade. Os preconceitos, próprios das diferenças e fronteiras do humano temporal, e não os conceitos desencarnados, apresentam-se como um efeito de uma consciência já sempre habitada pela relação, podendo aí contra-

riar-se a redução a um ser isolado. Podem permitir organizar a sua relação com a tradição do existir. Esta formação admite uma outra relação, a que significa a abertura ao universal (*capax universi*). Num sentido geral, a integração das relações históricas é conjugada com a aplicação concreta (logo, a razão humana é articulada), é sempre ao mesmo tempo situada no limite interpretativo de uma cultura e desloca-se para outros horizontes de culturas (estranhas). Verifica-se, nestes termos, que a formação na sua estrutura é descrita segundo o modo misto ou dialogal. Desta forma implica o outro no juízo do eu: a capacidade judicativa do eu é dirigida pelo outro, é pelo outro estimulada, é ao outro que o eu submete o raciocínio, às suas questões e às suas contestações.

As realizações interpretativas tornam-se numa lei essencial do diálogo. Será, pois, o diálogo, não o contrário, o mais importante princípio da cultura. Apesar disso, Gadamer, em “A inaptidão ao diálogo”, abre com fenómenos técnicos que a inaptidão inclui: “Algo de brutal como um desalinho, o de estar desalinhado, permanece ligado a todo o chamamento telefónico, ainda que o interlocutor assegure vivamente que o chamamento o regozija” (Gadamer, 1995, p.167). Há um “negativo fotográfico” no diálogo telefónico, uma ineficácia que limita o princípio da disponibilidade do ir e do voltar do eu e do outro. O negativo fotográfico significa a regressão da capacidade de diálogo, dado que a abertura do outro não é praticável, ela é, pelo contrário, abalada. “Porque justamente a esfera do reconhecimento e do estar-à-escuta pela qual os homens se aproximam uns dos outros é insensivelmente abolida pela ligação artificial do fio do telefone” (Gadamer, 1995, p.167) – a aproximação artificial está privada da espontaneidade viva do questionar e do responder, do dizer e do deixar-se dizer, aquilo que evoca um *acontecimento* onde, por sua vez, os parceiros

do diálogo estão envolvidos, como num começo de uma comunidade. Gadamer manifesta a gênese da comunidade histórica nesta comunidade originária, uma gênese no *lógos*. Ou seja, o diálogo depende sempre de uma figuração da palavra, como uma forma de inscrição de um fundo de acontecer efectivo. O diálogo telefónico, por outro lado, ressurgue por uma espécie de movimento de imaginação. Isto quer dizer: o que se exige não é mais a figuração linguística, é o que a imaginação produz de empatia.

O diálogo descreve-se como um encontro e uma permuta de certa maneira de dois mundos, visões do mundo que se confrontam. O fundamental do que vemos em Platão sobre a comunicação em diálogo escrito e em referência a Sócrates é a confirmação da verdade como o acolhimento da razão por outro: toda a razão recebe o seu assentimento e o pensar permanece pensar dependente de outro pensar. É em torno dele que se constitui a singularidade e o comum. Assim o programa do diálogo é como que o de abrir a razão sobre a comunidade (*Gemeinsamkeit*). Será esse o caso da concepção metafísica de Leibniz, no qual as múltiplas mónadas do universo podem reflectir a unidade, na sua própria singularidade (e onde se pode ver reflectida). A unidade é, nesta ideia, a presença como uma só e mesma presença em todas as singularidades. Dispõe-se assim em diálogo a incomunicação do ponto de vista singular. O diálogo que expressa uma verdade vital a partir de Soren Kierkegaard, Ferdinand Rozenweig, Martin Buber, Friedrich Gogarten, Ferdinand Ebner. Trata-se de uma experiência de alguma coisa que vem ao nosso encontro na nossa experiência do mundo (Gadamer, 1995, p.170). Experiência de transformação na dimensão individual que se explica pela articulação com um outro. Uma metamorfose (é através de um outro). Segundo o exame de Gadamer indica, a experiência da individualida-

de constitui-se na mediação pelo outro. Passa-se do próprio para um outro. Assim é nesta passagem que o diálogo se torna operante. Finalmente, o diálogo significa a demanda do saber neste entre o outro e o próprio – demanda própria do discurso *Lísias*, de Platão, sobre a amizade: “Se vós sois amigos um do outro, então, de alguma maneira, pertenceis-vos naturalmente um ao outro” (Platão, 1997, 221e). Há aí uma correlação. Nesta perspectiva a amizade será fixada por uma forma de pertença recíproca e a experiência assenta numa participação. A manifestação é a de um habitar em conjunto da alteridade, isto é, mantém a configuração de uma unidade como uma diferença.

No texto “A inaptidão ao diálogo” Gadamer analisa as formas de diálogo que, segundo ele, se apresentam na nossa vida e se encontram sob ameaça: *diálogo pedagógico*, *diálogo da negociação*, *diálogo terapêutico* e *diálogo íntimo*. A análise acentua que a inaptidão em geral para o diálogo tem que ver com a impossibilidade de relação, que assimila a uma “impotência de escuta” do outro e a uma rejeição do comum. Um diálogo é uma receptividade. Como receptividade, acentua um compromisso. A interpretação de Gadamer dá conta deste compromisso pelo outro ligado à recepção do outro e à implicação com o outro – o esquema monológico do pensamento é em função da reflexão, delimitando o espaço do diálogo a este discorrer constante sobre as representações próprias. A visão de Husserl: “Na sessão de seminário ele [Husserl] começou por colocar uma pergunta, recebeu em seguida uma resposta, e passou duas horas a examiná-la num monólogo de ensino sem fim”. (Gadamer, 1995, p.171)

Da análise que avança do diálogo, Gadamer deduz a interpretação de um texto escrito: a evidência que parece percorrer o que a semântica exprime remete para a determinação positiva do texto. Para Gadamer, a interpretação, por outro lado, é

concebível em termos de experiência de interrogação - o texto apresenta-se como um estado de não evidência. E neste sentido a interpretação é induzida por um saber que se desloca. A interrogação do texto em *Verdade e Método* (subcapítulo “O primado hermenêutico da questão” do capítulo III, Secção II), desenvolve o modelo da dialéctica platónica (Gadamer, 1996, pp.385-402), descrita por intermédio da realização de uma lógica de questão-resposta. À questão Gadamer atribui uma estrutura de abertura no campo da experiência hermenêutica, a de uma orientação. O autor pensa evidentemente numa estrutura não lógica. Para saber correctamente descrever como é uma dada coisa é preciso pois pô-la em questão. Pôr o problema dos modos de ser – as representações. A questão manifesta-se, por conseguinte, como saber a melhor forma de negar a ideia de uma experiência de saber científico ideal sem ambiguidades. A questão dissimula a ontologia da finitude e da limitação que origina uma experiência de saber e da abertura que caracteriza a hermenêutica. O sentido da questão, que leva a uma resposta que possa ser operativa, constitui o princípio da abertura no que concerne ao ser da questão – *o que é?* - e do discurso – *como é?* A hermenêutica filosófica, precisamente, procura reafirmar este sentido, vendo nele uma ilustração da vida da própria interpretação. Donde o movimento de várias questões para penetrar como que por efracção em qualquer coisa, para “abrir” a realidade da questão em relação ao conhecimento e discurso, é visto a partir deste primado fundamental: a questão põe em evidência a natureza de uma verdade que se abre em torno de uma razão de uma realidade. Aquilo que Gadamer realça na questão é o facto de suspender o que é questionado, a que corresponde uma passagem no eixo do saber. Nos termos de Gadamer, a realidade é problemática, ela será esta questão, de facto, verdadeiramente em trânsito no tempo. Ine-

vitavelmente, a hermenêutica está em tensão com a resposta que fixa e decide. Um horizonte, um limite de resposta, dirige a abertura original, a partir deste é atingida a questão. Quais são os limites da questão?

Os limites são inexauríveis. Esta análise trata de distinguir o que permite a questão: é determinada pelo apreender da coisa (uma razão que se deve a um sentido de uma justeza (*richting*), diferente da razão exclusiva). É essa decorrência de uma justeza que a análise de Gadamer da questão considera na possibilidade especulativa da dialéctica. De forma que o acto por excelência de questionar neste autor, que revela Sócrates, a sua elênquica, consiste propriamente numa criação da *condição* do saber, tal como Platão analisa. Este saber na sua relação com a interrogação tem sentido - *como?* Duas afirmações precisam-nos a sua posição: uma ideia é recebida, não figura a sua elaboração por um sujeito que a suscita com vista a responder à sua questão. Em concreto, uma ideia é uma questão que surge no pensamento. Define-se como uma irrupção, como uma imposição ontológica: “pressupõe já que estejamos orientados para uma dimensão suspensa de onde emana a ideia” (Gadamer, 1996, p.389); a recepção faz com que a descrição da acção de um sujeito como actividade passe como paixão, a de religar-se com a força da questão: “o questionar é mais uma paixão do que uma acção” (Gadamer, 1996, p.390). Gadamer assinala, todavia, que nós não questionamos independentemente da vontade. A questão apresenta-se no quadro dialéctico como uma prática deliberada. De outro modo, o sentido da questão figura a dialéctica como a arte de manter a atenção da consciência em direcção à significação que paira em suspenso.

O objectivo do diálogo é apresentado como consistindo na realização do pensar. O diálogo espera a aquiescência dos interlocutores em termos de se libertarem do seu desenvolvimento

individual através do problema a que eles são submetidos. Será para se “ser levado” por isso, fazendo intervir o exame do que se responde, a pôr em jogo a resposta e fazer prova desta. É uma orientação que decorre da debilidade da resposta. É uma orientação que se destina a dar força de pensamento à própria resposta. No fundo esta posição sobre a questão, pode dizer-se, leva não só a opor-se à rigidez da resposta (será uma possibilidade) como a pedir a razão do conteúdo do que é dito, desta forma fazendo emergir um *lógos* (o conceito) relacionado a uma unidade de perspectiva. Especifica-se esta unidade em interpretação de sentido. O que se concebe nesta interpretação é um diálogo, sob a mediação da linguagem. Com efeito, o diálogo produzido na interpretação retoma as significações do texto que constituem o presente, nas quais a questão constitui o primeiro plano, têm a capacidade de pôr a linguagem e conceitos em movimento. Desta forma, a interpretação, dir-se-ia, determinada por um movimento original de questão-resposta, preserva a linguagem das acções possíveis de abuso dogmático, que não lhe correspondem. Nesta posição teórica os conceitos passam a ser componentes da palavra que cria o diálogo, o que significa que são relação a uma questão interminável que engloba.

O diálogo e a lógica questão-resposta definem o fenómeno compreensivo do texto, e este resulta da aquisição de uma visão de horizonte, o “horizonte hermenêutico”. E, contudo, que necessidade leva o homem a adquirir uma visão de horizonte? Diz Gadamer (1996, p.327): “O conceito de horizonte deve aqui ser retido porque ele exprime a elevada amplitude de visão que deve ter quem compreende. Adquirir um horizonte significa aprender sempre a ver além do que está próximo, demasiado próximo, não para afastar o olhar, mas para melhor ver, num conjunto mais vasto e em proporções mais justas”. Propõe uma

compreensão presente do texto apresentando a interrogação aquém do dito (ou do enunciado). Deste ponto de vista, compreende-se o sentido inscrito no dito pela questão a que o dito responde. Liga-se a proposição e a resposta que ela precisamente comporta com o plano de interrogação. Associada a esta ligação ele constitui a possibilidade de outras respostas. Será, assim, para ir *além* necessariamente do enunciado o papel da questão – o intérprete volta à questão para superar o que é dito. É então uma interrogação que a compreensão passa, sendo por isso aporética esta compreensão, desta forma não é nunca construída somente pelas unidades de sentido imediato, da *adequação* de uma questão e de uma resposta. Escreve Gadamer (1996, p. 393): “(...) a lógica das ciências do espírito (...) é uma lógica da interrogação. Nós aí, apesar de Platão, estamos mal preparados. R. G. Collingwood é o único de onde eu posso partir”. Gadamer diz, como Collingwood: “não compreendemos nada se não compreendemos a questão à qual responde” (Gadamer, 1996, p. 398). Liga-se esse aspecto da adequação a uma antecipação (Gadamer, 1996, p.315). Esta antecipação é o axioma da hermenêutica. Apresenta o compreender como jogo, um jogo comunitário (*Gemeinsamkeit*): uma participação no próprio projecto comunitário que o precede é a perspectiva que caracteriza a compreensão de todo o texto: “A tarefa da hermenêutica é a de elucidar este milagre da compreensão, que não é comunhão mística das almas, mas participação a uma significação comum” (Gadamer, 1996, p.313). Nesta participação, “compreender implica o acordo” (Gadamer, 1996, p. 313, nota 224). É a antecipação que se pode formular a respeito do texto, um modo originário do texto, a arqueologia da questão. É a antecipação que se pode formular igualmente a respeito da acção histórica? Os textos têm lugar no devir. A progressão da acção histórica, da mesma maneira, faz-se na base de uma

interpretação inexaurível. “Nos dois casos é a continuação do devir histórico que faz aparecer sob novos aspectos a significação do que é transmitido” (Gadamer, 1996, pp. 396-397). Esta interpretação significa “influência” da história. Influência que lhe vem da sua actualidade, quer dizer, a sua interpretação é uma descoberta, em termos da teoria do *Dasein*, da nossa qualidade finita, corresponde à necessidade de compreensões contínuas, compreensões organizadas pela transformação. A continuidade dessas compreensões revela-se na história, ela mesma significação que permanece por determinar. Por tal continuidade a história não fica imobilizada pela redução à intenção dos actores e os autores dos textos não retêm em si o sentido. Tradição e sentido são, então, eles mesmos, transformações feitas à medida da interpretação.

Temos uma reconstituição da questão incompreendida na tradição, obrigando a uma reformulação da questão do texto e do horizonte histórico imediato que alcança, um horizonte inicial que a compreensão inclui sempre e com que tem de reconciliar-se. A questão aproxima-nos de um modo de suspender o pensar (aqui reconstruir a questão adquire um sentido de não imobilizar), e, por conseguinte, ser submetido àquilo que não pensou: dependência do pensar da questão. Pode-se mesmo dizer que pensar é o acto de ser interpelado, englobado pelo horizonte da questão, e isto de modo a trazer à luz o *lógos* do próprio acto da interpelação. A interpelação que passa pelo pensamento é a tradição. O pensamento encontra na tradição uma questão a compreender. A reflexão sobre os seus conceitos implica, portanto, relacioná-los com a interrogação que os efectiva. E por todo o trabalho de os pôr em comum, visa uma fusão ou reciprocidade entre uma origem e uma deriva dos conceitos. Essa fusão significa a confluência de dois horizontes independentes, o passado activo e o presente a explorar,

colocados como adjuvantes um do outro: para uma relação de horizontes (Gadamer, 1996, pp.327-328). Este pôr em relação de horizontes de tempo reflecte a compreensão da “coisa” como sentido, o fazer-se unicamente como suspensão (*das Offene*) da verdade, define-se como interrogação porque interrogar equivale para o intérprete a pôr, a si mesmo, possibilidades à prova. Neste caso, compreender a questão é a chave de explicação da experiência hermenêutica, de uma digressão fundamental em relação ao sentido no pensamento do intérprete.

A compreensão será um modo de relação cuja reciprocidade o diálogo confirma de maneira análoga com o seu modo de realização como fusão de horizontes. É esta realização que dirige a compreensão, “a partir do diálogo que nós somos” (Gadamer, 1996, p. 401), ou seja, pressupõe um carácter de mediação. Gadamer indica-nos que essa mediação é operada pela linguagem. É a dimensão de linguagem (*Sprachlichkeit*) esse espaço da compreensão e de diálogo. O que a caracteriza é a ambivalência: significa o universal e a antecipação de tudo e significa uma realidade obscura, pouco objectiva na sua realização, uma realidade que se esconde de si mesma. É a característica que adquire a compreensão que confronta o objecto que visa com uma dizibilidade que entra no domínio da sua constituição. Efectivamente, o que revela a compreensão é a essência sempre de uma existência da tradição, sendo ela assim uma existência de carácter linguístico, pela natureza do meio que a significa. Isto quer dizer que a compreensão vem a ser, desde o início em que se propõe, um acordar do sentido da linguagem em que aparece a verdade da coisa que um e outro interlocutor procura encontrar, a “linguagem comum” ou ainda “explicação-conjugada” (Gadamer, 1996, p. 402). O comum significa que o meio (o nós) como diálogo transforma os processos de realização da acção de compreender em pro-

cessos de comunicação. Este comum está na base dos conceitos de verdade e de vida dos meios. Altera a relação da palavra e da coisa na medida em que a compreensão de um interlocutor requer uma especial integração no diálogo – a compreensão é uma recepção de qualquer coisa que interroga, o comum (*oikeîon*). O comum é esta coisa que para todos é o que dirige o diálogo. Afirma Gadamer (1996, p. 405): “os interlocutores não são tanto os que dirigem quanto os que são dirigidos”. Como dirigem? Como formam um comum?

O estudo de Gadamer (1980) do *Lísias* de Platão utiliza a argumentação da relação entre *lógos* e *érgon* para decifrar a direcção do *oikeîon*. É um *outro* conhecimento do diálogo - o diálogo é antes de mais um problema de poder compreender que relação existe entre as noções antagónicas de *lógos* (razão, saber claro) e *érgon* (realização, obra). O ponto saliente do diálogo socrático sobre o problema da articulação *lógos/érgon* surge da necessidade de abordar a compreensão da experiência real de amizade (*phília*) de Lísias e Menexeno. Assim, trata-se, no diálogo, de defender um *lógos* para o que é já *érgon* - “Porque vós os dois sois amigos, não é verdade?” (Platão, 1997, 207c). O sentido da amizade, desde logo, não está na realização, simplesmente, mas no sentido da realização. É pouco claro que se suponha compreender o que seja a amizade de uma forma que não seja distinguir a questão que ela responde: o que é, de facto, ser amigo? Para Lísias: “Os amigos têm tudo em comum, são semelhantes em tudo” (Platão, 1997, 207c). É um comum, por conseguinte, a hipótese crucial de que parte o diálogo. Mas a natureza do comum é uma ignorância de Lísias – com que é que o comum articula? “Bem, então, poderemos vir a ser amigos de alguém, ou alguém pode vir a amar-nos como um amigo naquelas coisas nas quais nós somos bons sem razão nenhuma?” (Platão, 1997, 210c) – é assim que Lísias entende a

amizade, articulada com o bem sem razão nenhuma. Mas antes Sócrates tinha dito: “Então, é assim, meu caro Lísias: naquelas coisas que nós realmente compreendemos alguma coisa todos – Gregos e bárbaros, homens e mulheres – confiam em nós, e aí nós agiremos como nós escolhermos, e no poder sobre os outros” (Platão, 1997, 210c). Sócrates apresenta a amizade como o saber do conceito da amizade, sem o qual não se pode ter efectivamente o acto que ela afecta. Os actos de amizade caem sob o efeito do *lógos*, quer dizer, ela é primeiramente um *lógos*, de onde Lísias deriva a sua prática. É da visão do *lógos*, que serve como antecedente, que o *érgon* parte. Portanto, a amizade real é dele consequente e não inversamente: é porque alguma coisa deriva uma coisa que uma coisa é derivada. Logo, para desenrolar este *érgon* é preciso saber a que se refere a amizade - “Se te tornares sábio, meu jovem, então todos serão teus amigos, todos se sentirão próximos de ti, porque tu serás prestável e bom” (Platão, 1997, 210d). Assim o que suscita a amizade é, para Sócrates, o fim do diálogo.

O contexto dialéctico dispõe pois de uma situação lógica-prática da amizade que Gadamer explora ao longo da sua análise. Com esta análise trata, igualmente, de reflectir sobre todo o exercício dialéctico complexo de Lísias, que a Menexeno, sobretudo, parece erístico. A pergunta de Sócrates dirigida a Menexeno: “Diz-me, quando alguém ama outra pessoa, qual dos dois é o amigo do outro, aquele que ama ou aquele que é amado? Ou não existe diferença nenhuma?” (Platão, 1997, 212b). Encontramos nesta pergunta uma disjunção sobre os principais termos da experiência de amizade: temos presente um amante e um amado. E pode dizer-se que o amante ama e o amado pode não amar. Amar não é o mesmo que ser amado, porque é porque alguém ama que alguém é amado e não é porque alguém é amado que alguém ama. É porque alguém

age que alguma coisa é afectada, e não é porque ela é uma coisa que é afectada que é uma coisa que afecta. O que é evidente na pergunta de Sócrates é uma tentativa de esclarecer a condição de determinação activa ou passiva em que se coloca cada termo na relação: “Queres dizer que eles são amigos um do outro quando só um deles ama o outro?” (Platão, 1997, 212b). Para Menexeno apenas é problemática a possibilidade activa de existência da amizade e distingue-a radicalmente da possibilidade passiva. Para Sócrates, a justificação desta disjunção das coisas amadas e das coisas amantes apresenta-se como uma aporia, a de o amante criar, por si mesmo, relação, um só constituir relação. Porque assim a amizade não acontece dentro de uma simetria de relação de acção-paixão, mas fora. Sócrates dirá que experimentar essa via de exterioridade é experimentar o fracasso da relação. Lísias no fim desta parte do diálogo vai presumir a amizade como uma constituição de semelhança entre amigos. E segue esta ideia como uma condição da amizade. O seu argumento é: “o semelhante deve ser sempre amigo do semelhante” (Platão, 1997, 214b). Por este argumento designa-se a amizade demonstrando-se a semelhança. As consequências do argumento são exploradas por Sócrates: “Parece-me que o sentido oculto dos que dizem [alusão a Homero e Empédocles] ‘o semelhante visa o semelhante’ é o de que somente o bom é um amigo, e exclusivamente para o bom, enquanto o mau nunca fará parte de uma amizade verdadeira quer seja com o bom quer seja com o mau” (Platão, 1997, 214d). Segundo o que se disse, a semelhança tem como modo de fundamentação a finalidade do bom, isto é, é para o bem que existe a amizade, logo o bem é o controlo da semelhança. Sócrates verifica que há reducionismos evidentes nesta articulação do semelhante e do bem: “Os homens pobres são obrigados a ser amigos dos ricos, e os fracos dos fortes – por causa da assistência – e o homem

doente do doutor, e em geral o ignorante tem de louvar o sábio” (Platão, 1997, 215d-e). O bem permanece um fim para a amizade e um meio. Nos exemplos, uma coisa é amada porque é útil e por um propósito. Por outras palavras, a amizade explica-se objectivamente por um encadeamento de coisas que são meios (*phármakon*) e coisas que são fins. Não se distinguem estes dois valores que representam o porque uma coisa é, através do que é (*diá ti*), e aquilo em razão da qual é, um propósito ou fim (*heneka tou*). Meios e fins podem ver-se, nesta óptica, como condições de produção do objecto amizade.

O terceiro argumento sobre o que é a amizade é avançado por Sócrates: a amizade corresponde à natureza do “que não é bom nem mau” (Platão, 1997, 216e) – é, portanto, uma possibilidade que parece conter os traços essenciais que caracterizam a amizade. Primeiramente apresenta-se a amizade como uma falta do bom e do mau. Toma-se depois esta falta como uma consequência positiva da amizade, enquanto é uma falta que está presente, como um mal, e comporta a necessidade de um valor. Nestes termos, a utilização do mal terá de ver-se como um desejo de novas necessidades, da repleção que transcende tudo. A falta ligada à transcendência é aqui um tema determinante da amizade, cuja natureza traduz um poder ser. A amizade é uma potência na sua manifestação. Logo, a questão fundamental é a de confrontar a *parousia* que comporta uma presença falsa à perspectiva da passagem a um bem: “Portanto, o que não é bom nem mau é amigo do bom por causa da presença do mau” (Platão, 1997, 217b). Quer isto dizer que a amizade para se instituir recorre a uma falta originária em ordem a gerar uma situação própria de bem. A presença falsa não fecha, assim, a hipótese de a amizade se tornar um bem *eo ipso*.

A formulação da abordagem socrática da amizade resulta da noção de *oikeîon*, que corresponde a um lugar que entre-

laça a falta e a repleção. É um lugar que reverte os conceitos próprios em função de uma constituição única. O lugar, neste sentido, passa a conter os meios e os fins em função de uma situação de indiferenciação na relação destes elementos. Deste modo, um meio produzido poderá ter formas de finalidade e a finalidade traduzir-se imediatamente por meio. Donde, este lugar torna-se o lugar de uma acção de correlação de dois processos distintos. Quer dizer que a amizade é fixada por uma forma de reciprocidade, significa, para aqueles que a experimentam, uma realidade que assenta na crítica da consciência individual, não aceita uma apropriação de alguma coisa por alguém. É como uma acção de participação num puro habitar em conjunto da alteridade. E sobre o saber que o diálogo produziu, propriamente?! “Estas pessoas aqui vão-se embora a dizer que nós somos amigos uns dos outros – porque eu estou entre vós – mas o que é um amigo é o que nós ainda não fomos capazes de descobrir” (Platão, 1997, 223a). O saber o que é a amizade, na verdade, permanece por saber, o saber de um horizonte único da amizade.

O diálogo é o demonstrar simplesmente do sentido de um *oikeîon*. O que sugere que a força do compreender é “o ‘nós’ que nós somos todos” (Gadamer, 1999, p. 34). Finalmente, o diálogo toma como paradigma mais claro da epistemologia e metodologia da compreensão um acordo (*Einverständnis*). A fórmula do acordo troca o distanciamento pelo entendimento (*Verständigung*): “porque nós somos conduzidos por aquilo que nos é familiar, porque há acordo, é que nós podemos interessar-nos pelo outro, receber o que é estranho e, daí, prolongar e enriquecer a nossa experiência do mundo” (Gadamer, 1999, p. 43). A nota saliente da passagem é a resistência da fórmula do acordo à situação de separação – a separação acompanha-se sempre por uma relação. A experiência de compreensão é,

primitivamente, recepção de um acordo. Esse acordo nunca é definido ou justificado ou certo... Mas é como tal que é condição de compreensão. É entendido, fundamentalmente, como uma questão, isto é, uma disponibilidade (*lassen*) e atenção da consciência relativamente ao outro e a todas as suas significações. Gadamer fala de uma compreensão que não é igual à coisa: “nós estamos comprometidos com qualquer coisa e é precisamente por isso que nos compromete que nos abrimos para qualquer coisa de novo, de outro, de verdadeiro” (Gadamer, 1999, p. 36). Esta compreensão é, fundamentalmente, uma experiência do compromisso, que o diálogo arquitecta, em termos do privilegiar o alargamento do horizonte de um compreender. Devemos pensar que esta é a contrapartida da estreiteza de toda a experiência de raiz?!³

Bibliografia

- GADAMER, H.G.- (1980). Logos and Ergon in Plato's Lysis. *Dialogue and dialectic*. New Haven and London: Yale University Press, pp. 1-20.
- GADAMER, H.G.- (1995). L'inaptitude au dialogue [1971]. *Langage et vérité*. Trad. et préface par Jean-Claude Gens. Paris: Gallimard, pp.165-175.
- GADAMER, H.G.- (1996). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio. Paris: Seuil.

3 O presente texto é a projecção de uma convergência de sentidos colocados em tempos diferentes. A origem mais distante é a comunicação intitulada *Diálogo Hermenêutico*, apresentada ao IIIº Congresso da AFFEN / Iº Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, Secção temática: Hermenêutica e Ciências Humanas, Lisboa, 2008. Foi recategorizada nas suas linhas-mestras em 2019 e depositada no repositório da LusoSofia, Biblioteca On-line de Filosofia. Os sentidos não diferem estruturalmente.

- GADAMER, H.G.- (1999). Le problème herméneutique. *Herméneutique et philosophie*. Paris: Beauchesne, pp. 29-54.
- PLATO (1997). Lysis. *Plato complete works*. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, pp. 687-707.

A Escola e a educação para a interculturalidade

Jorge Novo⁴

Resumo: Hodiernamente, a interculturalidade constituiu-se como um enfoque da política educativa nacional que se consubstancia no processo de ensino-aprendizagem, nas disciplinas, entre outras, de Cidadania, mas muito especialmente, sendo essa uma das suas essências, na Educação Moral e Religiosa Católica. Visa a valorização da diferença como enriquecimento de aprendizagem mútua, da relação de igualdade e construção colaborativa de um mundo mais pacífico e sustentável. Este artigo pretende ser mais um contributo para alimentar a reflexão sobre esta temática, buscando um enquadramento e explicitação concetual pela revisão narrativa da literatura e a evidenciação, em perspetiva de síntese documental, da normativa e programática estatuída na Escola pública portuguesa pela Tutela e pela Igreja católica. Entre os resultados, assinala-se a dignidade humana como o grande referencial para a interculturalidade, à luz da perspetiva cristã fundada na relação entre Deus e a humanidade.

Palavras-chave: *educação, interculturalidade, dignidade humana, emrc.*

Abstract: Nowadays, interculturality is constituted as a focus of the national educational policy that is embodied

4 AE Miguel Torga Bragança, jorge.novo@aemiguelorga.pt.

in the teaching-learning process, in the subjects, among others, of Citizenship, but especially, as this is one of its essences, in Catholic Moral and Religious Education. It aims at valuing difference as an enrichment of mutual learning, of the relationship of equality and collaborative construction of a more peaceful and sustainable world. This article intends to be another contribution to feed the reflection on this theme, seeking a framework and conceptual explanation through the narrative review of the literature and the disclosure, in a perspective of documental synthesis, of the normative and programmatic established in the Portuguese Public School by the Tutela and the Church Catholic. Among the results, human dignity is highlighted as the great reference for interculturality, in the light of the Christian perspective based on the relationship between God and humanity.

Keywords: education, interculturality, human dignity, emrc.

Introdução

A interculturalidade na Educação representa um paradigma de promoção da aprendizagem de conhecimentos e de desenvolvimento de competências onde cada indivíduo aprende com o outro e cresce de modo conjunto.

Esta temática, hodiernamente tão atualíssima e pertinente, e, por outro lado, bastante complexa, constitui-se como um enfoque da política educativa nacional que se consubstancia no processo de ensino-aprendizagem, nas disciplinas, entre outras, de Cidadania, mas muito especialmente, sendo essa uma das suas essências, na Educação Moral e Religiosa Católica.

Visa a valorização da diferença como enriquecimento de aprendizagem mútua, da relação de igualdade e construção colaborativa de um mundo mais pacífico e sustentável.

Este artigo pretende ir ao encontro dos objetivos compreendidos nestas XXIV Jornadas Culturais de Balsamão e daí ser mais um contributo para alimentar a reflexão sobre a temática desenvolvida, almejando um enquadramento e explicitação concetual, precisando conceitos e relacionando significações, pela revisão narrativa da literatura e a evidenciação, em perspetiva de síntese documental, da normativa e programática estatuída na Escola pública portuguesa pela Tutela e pela Igreja católica.

Entre os resultados assinala-se a dignidade humana como o grande referencial para a interculturalidade, à luz da perspetiva cristã fundada na relação entre Deus e a humanidade.

Para discussão futura fica o papel do professor na educação intercultural e as respetivas pistas de análise que daí poderão advir.

Face à exigência da abordagem, peço a vossa magnanimidade para começar com as palavras do nosso Poeta património universal, Camões, mais propriamente com o Canto VII de *Os Lusíadas*:

Um ramo na mão tinha... mas ó cego!
Eu, que cometo insano e temerário,
Sem vós, Ninfas do Tejo e do Mondego,
Por caminho tão árduo, longo e vário!
Vosso favor invoco, que navego
Por alto mar, com vento tão contrário,
Que, se me não ajudais, hei grande medo
Que o meu fraco batel se alague cedo.

Por fim, expresso os meus agradecimentos ao Centro Cultural de Balsamão, na pessoa do Sr. Pe. Basileu Pires, aos organizadores destas XXIV Jornadas por me terem convidado a participar nelas e ainda um abraço especial ao meu querido Irmão, Pe. Eduardo Novo, aqui presente.

1. Enquadramento e explicitação concetual

Encontramo-nos, hodiernamente, num mundo que parece ter expandido os limites da sua geografia, em que a mobilidade (veja-se os programas europeus como o Erasmus, que envolvem milhares de Alunos e Professores), o uso das tecnologias digitais e a internet, as rotas migratórias e laborais, etc, nos fazem compreender e sentir que nos situamos precisamente nos antípodas das designadas sociedades tradicionais, nas quais se verificava, acentuada e cristalizadamente, uma homogeneidade da cultura, do pensamento e dos valores.

Daí que podemos dizer que vivemos numa “aldeia global”, conceito do filósofo canadiano Herbert Marshall McLuhan⁵, onde coexistem múltiplas expressões de valores e de cultura. Ou, como aponta Miguel Torga na sua expressão “o universal é o local sem paredes”, hoje o mundo é como uma aldeia de antigamente, onde todos estamos interligados, numa conexão simultânea pela globalização tecnológica, só que agora numa variedade de rostos da humanidade, numa rede civilizacional muito diversa, complexa e desenfreadamente evolutiva.

É disto um exemplo paradigmático o território europeu e designadamente Portugal. Pensemos só: quantas línguas existem, junto das quatro maiores? Até o nosso País tem três Línguas! Para quem não saiba, a Língua Gestual Portuguesa! E culturas? Para além da mediterrânica, da anglo-saxónica, da bizantina, quantas subculturas regionais? E economias, modelos económicos e até moedas? A juntar ao euro, quantas diferentes moedas nacionais coexistem? E as diferentes estruturas

5 A expressão foi popularizada nas sua obras “A Galáxia de Gutenberg” (1962) e, posteriormente, em “Os Meios de Comunicação como Extensão do Homem” (1964), McLuhan foi o primeiro filósofo a tratar das transformações sociais provocadas pela revolução tecnológica do computador e das telecomunicações.

básicas de vida, os diferentes Direitos, as diferentes políticas da Família, da Educação, do trabalho, políticas fiscais, salariais, de assistência na saúde? E as diferentes confissões religiosas e mesmo as diferentes atitudes de fé, de crenças e não crenças?

Para uma vivência harmoniosa e pacífica que, apesar de tudo, se vai verificando na União Europeia e no nosso País, a sabedoria consiste na aceitação, no respeito e na interligação da cultura, dos costumes e valores diferentes dos nossos e do grupo ao qual pertencemos, recusando o dogmatismo racista, xenófobo e etnocêntrico.

Como vem referido no Houaiss⁶ “o etnocentrismo é uma visão do mundo característica de quem considera o seu grupo étnico, nação ou nacionalidade socialmente mais importante que os demais”.

Na verdade, o “etnocentrismo” é a atitude característica de quem só reconhece legitimidade e validade nas normas e valores vigentes na sua cultura ou sociedade.

Tem a sua origem na tendência de julgarmos as realizações culturais de outros povos a partir dos nossos próprios padrões culturais, considerando o nosso próprio modo de vida como preferível e superior a todos os outros.

Os valores da sociedade a que pertencemos são, na atitude etnocêntrica, declarados como valores universalizáveis, aplicáveis a todos os Homens.

Ora, esta atitude, leva à negação da diversidade cultural humana e sobretudo a atitudes de preconceito e da radicalização.

Com certeza que cada pessoa e cada grupo não deixarão de se identificar e de se reconhecer nos seus valores particulares, mas isso não pode impedir a sua convivência com outras

6 HOUAISS, Dicionário do Português Atual.

pessoas e outros grupos com hábitos e valores diferentes, no respeito pela pluralidade.

Contudo, chama-se a atenção, no entanto, que não se professa nenhuma defesa de qualquer “relativismo de valores”, de uma aceitação indistinta de todas as formas e manifestações de cultura e sua práxis, pelo que se torna essencial, em qualquer caso, a existência de referenciais, suficientemente inatacáveis, legal e moralmente.

Neste sentido, o referencial, o fundamento e o enquadramento do reconhecimento, aceitação e inclusão da pluralidade e da diferença, advoga-se que sejam os Direitos do Humanos ou, para nós, cristãos católicos, de modo sublime e pleno, acrescente-se, os ensinamentos de Jesus Cristo.

Deste modo, o diálogo intercultural, a cooperação solidária e a defesa da dignidade humana constituem-se como que uma ponte, que permite a partilha de valores, culturas e visões da vida, evitando o conflito, num processo de enriquecimento mútuo, promovendo assim mais até que a multiculturalidade, a interculturalidade.

Poder-se-á dizer que o termo “multiculturalidade” que utiliza o prefixo “multi”, que, no dicionário, indica “muito”, “numeroso”, implica um conjunto de culturas em contato, no mesmo patamar, mas na maior parte das vezes sem se misturar. Já a palavra “interculturalidade” começa com o prefixo “inter”, que, no dicionário, é identificado como posição intermediária, reciprocidade, interação, interpondo uma forma de estabelecer uma intermediação, um encontro, para formar uma rede.

Assim, aqui chegados, afiguram-se como muito oportunas as reflexões de Canclini⁷, que apontam para um entendimento de que a multiculturalidade se pauta pela diversidade de cul-

7 CANCLINI, Néstor García (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados: Mapas de la interculturalidad*. Gedisa, pp. 16-17.

turas, pressupõe uma “aceitação do heterogêneo”, “sublinhando a sua diferença e propondo políticas relativas de respeito, mas que frequentemente reforçam a segregação”. Já quanto à interculturalidade, esta, no seu dizer “remete para a confrontação, mas, também para o entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas”.

A interculturalidade assim proposta por Canclini “implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos”.

2. A experiência intercultural num Agrupamento de Escolas

Também a sala de aula é parte integrante e quiçá decisiva desta “aldeia global” pois a multiculturalidade da sociedade ali se faz notar, pois ela não deixa de ser reflexo da sociedade, pelo que nela tudo é diverso e assim sendo é um espaço e um tempo que exige abrangência total, sem deixar ninguém de fora.

“Educar é compreender a temporalidade. Uma outra forma de nomear a responsabilidade” diz-nos Philippe Meirieu⁸.

Outra função muito importante da Escola é-nos descrita por Emmanuel Lévinas, filósofo humanista francês, quando refere que esta deve “agir contra a evidência egocêntrica (comunitária) e dar lugar à abertura possível à alteridade (societária), salientando ainda que, : «”é, enfim, por este motivo que é preciso que as instituições nos empurrem para fora de nós mesmos, nos obriguem a reerguer a cabeça, a olhar para mais longe do que os nossos interesses imediatos: para não estarmos

8 JESUS, Alexandra Maria Pereira de Jesus (2010). *Contributos de Philippe Meirieu para uma pedagogia inovadora. «Da pedagogia magistral à pedagogia diferenciada.* Dissertação. Universidade da Madeira. In https://www.meirieu.com/BIOGRAPHIE/contributos_alex_jesus.pdf

fechados no nosso egocentrismo sem, por essa razão, renunciarmos o nosso ego. Visto que é precisamente esse o projeto de todas as instituições: permitir aos sujeitos que existam no mundo, que encontrem um lugar sem tomarem conta dos lugares todos, que vivam em conjunto de outra maneira que não a selvajaria das paixões que se confrontam.”»⁹

Ora, neste sentido, a Escola e a educação formal que protagoniza, vai procurando responder aos desafios que o mundo de hoje coloca a este nível.

Isso mesmo verifica-se, entre outros modos e tempos, no seguinte:

2.1. Na Legislação e Documentos Orientadores:

a) Documento “Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória¹⁰”, aprovado pelo Despacho n.º 6478/2017, de 26 de julho, que logo no seu Prefácio refere: “Perante os outros e a diversidade do mundo, a mudança e a incerteza, importa criar condições de equilíbrio entre o conhecimento, a compreensão, a criatividade e o sentido crítico. Trata-se de formar pessoas autónomas e responsáveis e cidadãos ativos”. Assim, propõe a assunção de Princípios, Áreas de Competências e Valores, entre os quais se encontra, e cito, a “Cidadania e Participação”, enunciado da seguinte forma: “demonstra respeito pela diversidade humana e cultural e agir de acordo com os princípios dos direitos humanos; negociar a solução de conflitos em prol da solidariedade e da sustentabilidade ecológica; ser interventivo, tomando a iniciativa e sendo empreendedor.

b) As “Aprendizagens Essenciais”, documentos de orientação curricular base na planificação, realização e avaliação do

9 *Idem.*

10 Ministério da Educação, Direção-Geral da Educação. (2017). Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória. In <http://www.dge.mec.pt/noticias/perfil-dos-alunos-saida-da-escolaridade-obrigatoria>

ensino e da aprendizagem, e visam promover o desenvolvimento das áreas de competências inscritas no *Perfil dos Alunos à Saída da Escolaridade Obrigatória*.

c) Na “Estratégia Nacional de Educação para a Cidadania”¹¹ que se constitui como “um referencial para o desenvolvimento curricular e para o trabalho a realizar em cada Escola, respondendo aos desafios sociais e económicos do mundo atual, alinhados com o desenvolvimento de competências do século XXI.”

No seu enquadramento é referido que “as questões relacionadas com a sustentabilidade, a interculturalidade, a igualdade, a identidade, a participação na vida democrática, a inovação e a criatividade estão, de facto, no cerne do debate atual. À escola, enquanto ambiente propício à aprendizagem e ao desenvolvimento de competências, onde alunos e alunas adquirem as múltiplas literacias que precisam de mobilizar, exige-se uma reconfiguração, a fim de responder às exigências destes tempos de imprevisibilidade e de mudanças aceleradas”.

A disciplina de Cidadania e Desenvolvimento faz parte das componentes do currículo nacional e é desenvolvida nas escolas segundo três abordagens complementares: natureza transdisciplinar no 1.º ciclo do ensino básico, disciplina autónoma no 2.º e no 3.º ciclo do Ensino Básico e componente do currículo desenvolvida transversalmente com o contributo de todas as disciplinas e componentes de formação no ensino secundário.

Na abordagem da educação para a cidadania é proposto “que se atenda aos três eixos que foram recomendados, em 2008, pelo Documento do Fórum Educação para a Cidadania:

11 Decreto-Lei n.º 55/2018. Estratégia Nacional de Educação para a Cidadania. In <https://cidadania.dge.mec.pt/documentos-referencia>.

- Atitude cívica individual (identidade cidadã, autonomia individual, direitos humanos);
- Relacionamento interpessoal (comunicação, diálogo);
- Relacionamento social e intercultural (democracia, desenvolvimento humano sustentável, globalização e interdependência, paz e gestão de conflitos)”

A Educação para a Cidadania está organizados em três grupos com implicações diferenciadas, sendo que no primeiro, obrigatório para todos os níveis e ciclos de escolaridade, se encontra precisamente o domínio da “Interculturalidade (diversidade Cultural e Religiosa)”.

O que se pretende neste domínio encontra-se assim explicitado: “A Educação para a Interculturalidade pretende incentivar os alunos a conhecer os conceitos de identidade e pertença, cultura(s), pluralismo e diversidade cultural. Procura-se compreender causas e formas de discriminação, racismo e xenofobia para se promover o diálogo intercultural (incluindo inter-religioso) e o fenómeno de globalização e a sua relação com migrações, etnicidade e inclusão.”¹²

Neste domínio encontra-se a área temática “educação intercultural” que pretende “promover o reconhecimento e a valorização da diversidade como oportunidade e como fonte de aprendizagem para todos, no respeito pela multiculturalidade das sociedades atuais, bem como desenvolver a capacidade de comunicar e incentivar a interação social, criadora de identidades e de sentido de pertença comum à humanidade”.¹³ Aqui são desenvolvidas estratégias educativas como Rede de Escolas para a Educação Intercultural, Selo Escola Intercultural, Migrações e Agenda Europeia da Migração, Integração da Comunidade Cigana, etc.

12 Interculturalidade. In <https://cidadania.dge.mec.pt/interculturalidade>

13 Educação Intercultural. In <http://www.dge.mec.pt/educacao-intercultural>

2.2. Na disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica (EMRC), de oferta obrigatória, mas de frequência facultativa enquadrada na educação integral da Pessoa, que tem como finalidades proporcionar o pleno desenvolvimento da personalidade humana e do sentido da sua dignidade e reforçar o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais, bem como a formação do carácter e da cidadania, preparando o educando para uma reflexão consciente sobre os valores espirituais, estéticos, morais e cívicos (DUDH, art. 26.º; PIDESC, art. 13.º; LBSE, art. 3.º, 7.º e 50.º).

Atendendo à importância de que se reveste a educação integral da Pessoa humana, “a EMRC, em linha com as convicções dos encarregados de educação ou dos alunos, é parte integrante do sistema educativo¹⁴, uma vez que o enquadramento moral e religioso da vida é estruturante para o crescimento das crianças e dos jovens, constituindo um universo de referência a partir do qual se estrutura a personalidade e se adquire uma visão do mundo equilibrada e aberta ao diálogo com mundividades alternativas”.

Nesta proposta da Igreja Católica dá-se a compreender que “o conhecimento da mensagem cristã abre as portas à descoberta do valor do outro, na sua alteridade e diferença e à superação da violência que pode resultar do efeito do desconhecido na consciência humana. A religião é, e deve ser, um factor de aproximação das pessoas e dos povos e o facto religioso, concretamente o facto cristão, contém uma enorme potencialidade irénica, promovendo, desde os seus textos fundamentais, a concórdia e a paz entre os povos”.¹⁵

14 Ensino Religioso Escolar. Enquadramento. In <https://www.educris.com/v3/94-enquadramento>

15 *Idem*

Conforme refere Eleutério¹⁶ “há três dimensões no ensino da religião, concretamente da religião católica que podem justificar o seu estatuto epistemológico as quais se podem até assumir como tarefas: educar para a diversidade, para a interioridade e para a humanidade”. Acrescenta ainda que “a EMRC pode integrar o programa e projeto de qualquer disciplina, nomeadamente aquelas onde se pretende forjar a construção de um modelo de cidadão”.

Em leitura sintética das reflexões deste autor, as referidas tarefas poder-se-iam apresentar como desafios de natureza pedagógica assentes em:

“a educação para a diversidade: num primeiro momento, a aprender a reconhecer a diferença, isto é, estimular o conhecimento do outro e colocar-me no lugar do outro; num segundo momento, a aprender a aceitar as diferenças, como potenciação da capacidade de relação; num terceiro momento, estimular uma aprendizagem a viver na complexidade, mais consentânea com a vida, pois nela as relações são constantes negociações, não existem relações de domínio; tratam-se de propostas no sentido de alguém ajudar a ser”;

“educar para a interioridade: um trabalho da pessoa sobre si própria, ser capaz de refletir sobre si próprio e de traduzir isso das mais diversas maneiras, inclusive através de diferentes espiritualidades”.

“educar para a humanidade: em consonância com a preocupação várias vezes manifestada pelos Bispos portugueses”¹⁷ pois:

“uma visão redutora da pessoa humana que valoriza apenas algumas das suas dimensões, as exigências de preparação

16 Eleutério, João (2007). Religioso e moral no mundo contemporâneo: perspetivas sobre o ensino de EMRC. In Pastoral Catequética 8, p.41.

17 “Educar é um ato de amor”. Nota Pastoral da Comissão Episcopal da Educação Cristã para a Semana nacional da Educação Cristã, n.º 3.

para o ingresso e níveis superiores de ensino e de seletividade nas entradas nas instituições educativas, e a necessidade crescente de aquisição de conhecimentos e de competências para a inserção no mundo do trabalho, têm conduzido ao empobrecimento do conceito e da prática da educação.

Sobrevaloriza-se a aquisição de conhecimentos e de competências esquecendo-se a formação global indispensável à aprendizagem do “saber ser”.

“Ao afirmar a educação para a humanidade como um vetor fundamental da EMRC inscrevemo-nos na tradição do cristianismo, onde o mistério da pessoa humana se entende à luz da relação entre Deus e o Homem”.¹⁸

Considerações finais

A diversidade mesma é um valor. História e culturas, etnias e migrações, artes e direito, línguas e religiões, etc, fazem da diversidade, das realidades plurais, das originalidades, uma riqueza a cultivar.

Do mesmo modo que na natureza é indispensável a biodiversidade, a diversidade cultural, étnica ou religiosa é vital para o desenvolvimento das sociedades complexas como as atualmente existentes, que pretendem ser cada vez mais livres e democráticas.

Assim, para tal, pela EMRC em particular e na Escola em geral afigura-se como decisivo:

a percepção da riqueza única da pessoa de cada Aluno;

a atribuição do protagonismo aos Alunos pela aprendizagem em ação, no desenvolvimento do voluntariado e no

18 Eleutério, João. (2007). Religioso e moral no mundo contemporâneo: perspectivas sobre o ensino de EMRC. In Pastoral Catequética 8, p.44.

compromisso com a justiça e a dignidade. É uma das bases necessárias sobre a qual fundamentar e fazer crescer um modo de ser pessoa com os outros;

envolver colaborativamente e exponencialmente as Famílias pois estas participam, hoje, pouco, na vida escolar dos seus educandos e no que não é aspeto académico, então muito menos.

A incorporação como aprendizagens essenciais nas aulas de EMRC as categorias do “cuidado da natureza” e da “fraternidade humana”, presentes na *Laudato Si*, e na *Fratelli Tutti*, como um caminho educativo que o Papa Francisco propõe, para fazer crescer uma nova solidariedade universal e uma sociedade mais acolhedora. Infere-se que Educação é o caminho, mas a fraternidade universal é o seu objetivo principal.

Por fim, nem de propósito, a Nota Pastoral para a Semana Nacional da Educação Cristã¹⁹, de 17 a 24 de outubro próximos, da Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé realça que “este desafio da aliança educativa e da pedagogia sinodal interessa grandemente aos educadores cristãos. Em vez de cuidar apenas do seu grupo, precisam de ser promotores da ‘aldeia global’ integrando e conjugando a sua atividade com todas as forças envolvidas no processo educativo”. Acrescenta ainda que “precisamos de caminhar para um novo modelo cultural que realce a solidariedade, o valor da transcendência, a liberdade e dignidade de todas as pessoas e a fraternidade social; um modelo que eduque para a capacidade de viver em relação com os outros e de cuidar da casa comum. São recomendações insistentes do Papa Francisco que um educador cristão não pode deixar de valorizar em ordem a encontrar caminhos novos para uma educação integral”.

19 Nota Pastoral para a Semana Nacional da Educação Cristã. (2021). Comissão Episcopal da Educação Cristã e Doutrina da Fé. In <http://www.educris.com/v3/noticias/10777-nota-pastoral-para-a-semana-nacional-da-educacao-crista-2021>

A Inclusão dos Migrantes e Refugiados

Eugénio Fonseca²⁰

Resumo: A existência do ser humano e as migrações têm sido realidades concomitantes ao longo da história. Embora com designações diferentes, foram mudando apenas as motivações e os contextos. Há quem emigre livremente e há quem seja forçado a fazê-lo. Entre estes, há quem fuja dos seus lugares de origem sobretudo por razões políticas e religiosas. A estes chamamos refugiados. O desafio é a inclusão destes seres humanos nos seus países de origem. Para que o Mundo se torne uma “Casa Comum”, o Papa Francisco propõe as seguintes atitudes: acolher, proteger, promover e integrar. Esta realidade sociológica coloca à Igreja o desafio pastoral de ser mais criativa na prática da caridade.

Palavras-chave: Migrantes. Refugiados. Inclusão. Acolhimento. Proteção. Promoção. Integração.

Abstract: The existence of human beings and migrations have been concomitant realities throughout history. Although under different names, the motivations and contexts have changed. Some people emigrate freely and others are forced to do so. Among the latter, there are those who run away from their places of origin mainly for political and religious reasons. We call them refugees. The challenge is the inclusion of these

20 Presidente da Confederação Portuguesa do Voluntariado.

human beings in their countries of origin. For the world to become a “Common Home”, Pope Francis proposes the following attitudes: welcome, protect, promote and integrate. This sociological reality poses the pastoral challenge to the Church to be more creative in the practice of charity.

Key-words: Migrants. Refugees. Inclusion. Shelter. Protection. Promotion. Integration.

1. Introdução

A mobilidade humana é uma realidade de todos os tempos, mas que tomou proporções mais significativas nos últimos anos, devido a conflitos bélicos que acontecem, sobretudo no Médio Oriente e a condições de vida miseráveis em que vivem milhões de pessoas em várias regiões do mundo. Por outro lado, há ainda que considerar a globalização das diferentes formas de comunicar, o “inverno demográfico” que está a atravessar países mais ricos que leva à falta de mão de obra nessas nações. A situação está a agravar-se um pouco por todo o mundo. Por agora, basta-nos lembrar o que se está a passar no Afeganistão, sem esquecer que o problema do Iraque ainda não está resolvido, e na fronteira do México com os Estados Unidos da América. Está provado que a repressão não é o meio mais eficaz para resolver o drama das migrações forçadas ou dos refugiados. Está comprovado que, por exemplo, na década em que mais militares se colocaram a vigiar a fronteira do México com o EUA, foi, nesse tempo que mais migrantes conseguiram atravessar o rio que divide os dois países. É certo que foi, nesses dez anos que mais gente morreu, mas muitos mais conseguiram atravessar a fronteira norte-americana. Estes preferem perder a vida em circunstâncias de luta pela sobrevivência do que irem morrendo lentamente nos seus países.

Não se trata de uma situação fácil de resolver. Pelo contrário, é um dos maiores desafios com que se confrontam os líderes, sobretudo, dos países mais desenvolvidos. Mas há que encontrar soluções humanistas, porque está em jogo a vida de seres humanos muito fragilizados por injustiças de que os próprios não têm responsabilidade.

2. Migrantes, Migrantes Forçados, Refugiados – realidades diferentes

a) Migrante

Migrante é quem deixa o seu país de origem e decide partir para outro com a finalidade de lá viver por um determinado tempo ou mesmo definitivamente. As motivações são, em termos gerais, de ordem económica e/ou social. Normalmente, já parte com um trabalho assegurado. Há até quem já tenha familiares a viverem nesses países. Os migrantes procuram melhores condições de bem-estar para a si, se vier a título individual, ou para a sua família. Deseja uma habitação mais digna, proporcionar aos filhos possibilidades de estudar com melhores condições de ensino e o acesso regular a uma alimentação que assegure uma vida mais sadias. Condições melhores de cuidados de saúde também é uma das razões frequentes. Para terem tratamentos clínicos mais especializados para doenças complexas também migram, mas durante o tempo suficiente para se alcançar o objetivo. Há países que celebram acordos de cooperação entre os países de origem e os de destino para que se tornem mais acessíveis os serviços de saúde pretendidos. Há imigrantes que entram nesta aventura de migrar para procurar oportunidades tão básicas e asseguradas pela Declaração dos

Direito do Homem, nem todos com o mesmo estatuto jurídico, que pode ter as designações seguintes: legal, regular, documentado (por razões éticas, prefiro esta última designação), ilegais, irregular, indocumentados.

Os migrantes documentados são as pessoas que estão autorizadas a permanecerem no país de acolhimento. Migrantes irregulares são os que, segundo as leis em vigor no país, não possuem autorização administrativa para entrar e ficar no país, que não é o seu, ou mesmo os que foram autorizados, mas que permanecem com os documentos caducados. Os considerados indocumentados são todos, como a classificação indica, referindo-se aos que não possuem documentos por não terem ainda tratado dos procedimentos ou por não reunirem os requisitos determinados pela legislação do país em que se encontram.

O Magistério da Igreja sempre defendeu o direito a migrar. Nem poderia ser de outra forma, sob pena de renegar a Sagrada Escritura. O povo hebreu tem uma história muito rica resultante das suas constantes deslocações, nem sempre de livre vontade, mas deixando marcas positivas por onde passaram. A própria Família de Nazaré, devido a motivos dolorosos, também viveu como migrante. Muitos dos seus apóstolos também se deslocaram e permaneceram noutros países para fazer chegar o Evangelho o mais longe que puderam. O Papa Francisco também é membro de uma família de emigrantes. Talvez, por isso, seja tão sensível a esta problemática social. Nessa extraordinária Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (ninguém – mesmo não crentes – deveria deixar de ler esse documento) faz tão sábias referências às migrações. Escreveu ele:

As migrações constituirão uma pedra angular do futuro do mundo». Hoje, porém, são afetadas por uma “perda daquele sentido de responsabilidade fraterna, sobre o qual assenta toda a sociedade civil”. A Europa, por exemplo, corre sérios

riscos de ir por este caminho. Entretanto, “ajudada pelo seu grande património cultural e religioso, possui os instrumentos para defender a centralidade da pessoa humana e encontrar o justo equilíbrio entre estes dois deveres: o dever moral de tutelar os direitos dos seus cidadãos e o dever de garantir a assistência e o acolhimento dos imigrantes.

Compreendo que alguns tenham dúvidas e sintam medo, à vista das pessoas migrantes; compreendo-o como um aspeto do instinto natural de autodefesa. Mas também é verdade que uma pessoa e um povo só são fecundos, se souberem criativamente integrar no seu seio a abertura aos outros. Convido a ultrapassar estas reações primárias, porque “o problema surge quando [estas dúvidas e este medo] condicionam de tal forma o nosso modo de pensar e agir, que nos tornam intolerantes, fechados, talvez até – sem disso nos apercebermos – racistas. E assim o medo priva-nos do desejo e da capacidade de encontrar o outro”.²¹

b) Migrações Forçadas

Fala-se de migração forçada sempre que um ser humano é obrigado a abandonar o seu país por razões que lhe são alheias e sem a sua vontade. As causas também podem ser sociais e económicas, mas é mais comum que as saídas do seu país sejam derivadas de calamidades naturais, conflitos armados, fome agressiva e doenças, potencialmente, fatais. Este tipo de migrantes esperam dos países de acolhimento – que, por vezes, não escolhem – maior segurança pessoal e da família, novas oportunidades para as suas vidas e assegurarem sobrevivência. É evidente que uma pessoa se se vê coagida a sair da sua residência, algumas vezes, até toda a família, e

²¹ Cf. FRANCISCO, Exortação Apostólica *Fratelli Tutti* (30 de outubro de 2020), Lisboa, Lisboa: Paulinas 2020, 40,41.

procurar outro destino para além das fronteiras da sua nação, a maior ansiedade é gerada principalmente, pelo medo de não conseguir as garantias de que necessita para salvaguardar a sua vida. Por isso, as vulnerabilidades aumentam e o migrante forçado é o que vive em condições mais sub-humanas: contentores transformados em habitações sobrelotadas; condições escravizantes de trabalho em geral na agricultura e na construção civil; cuidados de saúde miseráveis; obrigação de ocultar estas condições de vida. Estão, sobretudo, as mulheres mais expostas ao drama do tráfico humano para o mercado infame da prostituição. Especialmente vulneráveis também: quando “aceitam” ser “correios” de droga, correndo risco de vida ou de passarem longos anos na cadeia; quando contraem empréstimos financeiros com juros usurários escandalosos nos países de origem, não podendo regressar, enquanto não tiverem o dinheiro para pagar a dívida aos angariadores de migrantes forçados. Em Lampedusa, o Papa, na sua primeira atitude profética, disse:

“Adão, onde estás?” e “onde está o teu irmão?” são as duas perguntas que Deus coloca no início da história da humanidade e dirige também a todos os homens do nosso tempo, incluindo nós próprios. Mas eu queria que nos puséssemos uma terceira pergunta: “Quem de nós chorou por este facto e por factos como este?” Quem chorou pela morte destes irmãos e irmãs? Quem chorou por estas pessoas que vinham no barco? Pelas mães jovens que traziam os seus filhos? Por estes homens cujo desejo era conseguir qualquer coisa para sustentar as próprias famílias? Somos uma sociedade que esqueceu a experiência de chorar, de “padecer com”: a globalização da indiferença tirou-nos a capacidade de chorar! No Evangelho, ouvimos o brado, o choro, o grande lamento: “Raquel chora os seus filhos (...), porque já não existem”. Herodes semeou

*morte para defender o seu bem-estar, a sua própria bola de sabão. E isto continua a repetir-se.*²².

c) Refugiado

Segundo a convenção de Genebra sobre o Estatuto dos Refugiados de 1951 e o protocolo de 1967, segundo as orientações locais de cada país, é refugiada *Toda a pessoa que, devido a fundados temores de ser perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade, pertença a determinado grupo social ou opiniões políticas, se encontre fora do país da sua nacionalidade e não possa ou, por causa de ditos temores, não queira valer-se da proteção de tal país.* O conceito que é dado pela Declaração de Cartagena do ano de 1984, também é muito esclarecedor ao determinar que refugiadas são *as pessoas que tenham fugido dos seus países, porque a sua vida, segurança ou liberdade tenham sido ameaçadas pela violência generalizada, a agressão estrangeira, os conflitos internos, a violência maciça dos direitos humanos ou outras circunstâncias que tenham perturbado gravemente a ordem pública.* Quem tenha cometido algum crime contra a paz, crime de guerra, crime contra a humanidade, crime hediondo, participado de atos terroristas, tráfico de drogas ou cometa atitudes que ponham em causa aos fins e princípios da Organização das Nações Unidas ficam impedidos de obter o estatuto de refugiado. Por ocasião do Dia do Migrante e do Refugiado, quis celebrar a Eucaristia e convidou para participarem migrantes, refugiados e requerentes de asilo. Alguns tinham acabado de chegar a Itália e outros já eram residentes. Na homília disse:

Não é fácil entrar numa cultura alheia, pôr-se no lugar de pessoas tão diferentes de nós, compreender os seus pensa-

22 Cf. FRANCISCO, homília da Missa Pelas Vítimas dos Naufrágios, Campo Desportivo “Arena”, Salina, 8 de julho de 2013.

mentos e experiências. E assim renunciamos com frequência ao encontro com o outro e erguemos muros para nos defendermos. As comunidades locais, por vezes, têm medo de que os recém-chegados perturbem a ordem constituída, “roubem” alguma coisa daquilo que se construiu com tanto esforço. Os recém-chegados também têm medos: receiam o confronto, o juízo, a discriminação, o fracasso. Estes medos são legítimos, fundados em dúvidas plenamente compreensíveis de um ponto de vista humano. Ter dúvidas e receios não é um pecado. O pecado é deixar que estes medos determinem as nossas respostas, condicionem as nossas escolhas, comprometam o respeito e a generosidade, alimentem o ódio e a recusa. O pecado é renunciar ao encontro com o outro, ao encontro com o diverso, ao encontro com o próximo, que de facto é uma ocasião privilegiada de encontro com o Senhor.²³

3. A inclusão atesta que vivemos numa “Casa Comum”

Muita teoria se tem elaborado a propósito da inclusão dos migrantes, propondo estratégias conformes as possibilidades dos países de acolhimento e a causa que esteve na origem da saída do país de origem.

Não vou servir-me de algumas das estratégias e metodologias pensadas e algumas até já experimentadas.

Opto pela proposta que o Papa Francisco indicou na sua Mensagem para o 104.º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado. Foi publicada no dia 14 de janeiro de 2018. Faço uma opção certa. Tenho plena consciência disso. Na sua simplicida-

23 Cf. FRANCISCO, homília da Missa do Migrante e do Refugiado, Basílica Vaticana, 14 de janeiro de 2018, in https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2018/documents/papa-francesco_20180114_omelia-giornata-migrante.html (visto em 28 de setembro de 2021).

de alcança a profundidade do que pretende transmitir, porque a sua linguagem é entendível, as suas propostas assertivas e que nos apontam o caminho que teremos de percorrer para compreendermos e interiorizarmos que o mundo poderá ser mesmo uma “casa comum”. São cinco atitudes, muito recorrentes, escritas no infinitivo gramatical, para indicar a sua maior abrangência e para melhor entendermos que o problema das migrações tem de ser um imperativo político a nível global. São os seguintes: “acolher, proteger, promover e integrar”. Não ousarei acrescentar muito mais ao que o nosso querido Papa Francisco já propõe, porque poderia prejudicar a mensagem. Deixarei apenas algumas possibilidades de concretização das orientações que o Bispo de Roma nos deixa.

3.1. Acolher

Partindo da realidade o Papa afirma:

(...) “acolher” significa, antes de tudo, oferecer a migrantes e refugiados possibilidades mais amplas de entrada segura e legal nos países de destino. Neste sentido, é desejável um empenho concreto para se incrementar e simplificar a concessão de vistos humanitários e para a reunificação familiar. Ao mesmo tempo, espero que um número maior de países adote programas de patrocínio privado e comunitário e abra corredores humanitários para os refugiados mais vulneráveis. Além disso seria conveniente prever vistos temporários especiais para as pessoas que, escapando dos conflitos, se refugiam nos países vizinhos. As expulsões coletivas e arbitrárias de migrantes e refugiados não constituem uma solução idónea, sobretudo quando são feitas para países que não podem garantir o respeito da dignidade e dos direitos fundamentais. Volto a sublinhar a importância de oferecer a migrantes e refugiados um primeiro alojamento adequado e

decente. Os programas de acolhimento difundido, já iniciados em várias partes, parecem facilitar o encontro pessoal, permitir uma melhor qualidade dos serviços e oferecer maiores garantias de bom êxito. (...) A condição de migrantes, requerentes de asilo e refugiados exige que lhes sejam garantidos a segurança pessoal e o acesso aos serviços básicos. Em nome da dignidade fundamental de cada pessoa, esforcemo-nos por preferir outras alternativas à detenção para quantos entrem no território nacional sem estar autorizados.

Há que estabelecer uma relação de ajuda com as pessoas migrantes, permitindo, em igualdade de oportunidades, o acesso aos centros de acolhimento do Estado e os da sociedade civil, incluindo o serviço de atendimento de proximidade. Não existir um serviço destes numa paróquia é mutilá-la de um recurso evangélico. Neste atendimento é importante não esquecer que o imigrante tem problemas muito específicos. Perdeu uma forma de trabalho; uma família de referência; um grupo de amigos; uma cultura que lhe dava sentido à vida; uma religião determinada e uma língua que, aquando da chegada, poderá ser a única que conhece.

Ter uma atitude de aceitação sem qualquer forma de diferenciação. Para isso, é importante criar um clima em que se possa desenvolver uma relação de ajuda satisfatória; estabelecer uma escuta ativa que nos facilite colocar no lugar do outro; tentar conhecer as necessidades reais da pessoa; valorizar as capacidades da pessoa. Um primeiro acolhimento afável começa a “desembrulhar” a confiança.

3.2. Proteger

A propósito da segunda atitude, o Papa afirma:

(...) conjuga-se numa ampla série de ações em defesa dos direitos e da dignidade dos migrantes e refugiados, indepen-

dentemente da sua situação migratória. Esta proteção começa na própria pátria, consistindo na oferta de informações certas e verificadas antes da partida e na sua salvaguarda das práticas de recrutamento ilegal. (...) Se as capacidades e competências dos migrantes, requerentes de asilo e refugiados forem devidamente reconhecidas e valorizadas, constituem verdadeiramente uma mais-valia para as comunidades que os recebem. Por isso, espero que, no respeito da sua dignidade, lhes seja concedida a liberdade de movimento no país de acolhimento, a possibilidade de trabalhar e o acesso aos meios de telecomunicação.

Francisco faz um elenco muito completo das condições de vida digna que devemos providenciar, no sentido de o proteger das fragilidades decorrentes de não estar no seu país. Passo a enunciá-las: continuar os estudos; prever programas de custódia temporária ou acolhimento para os menores não acompanhados; garantir assistência na saúde, na segurança social e a devolução das contribuições em caso de repatriamento; proteção consular; não serem privados de andarem com documentos pessoais; poder abrir contas bancárias e ter acesso à justiça; impedir a existência de apátridas. É um caderno de encargos bastante vasto. Nas nossas paróquias existirão até profissionais dos Serviços dos cuidados de proteção referidos. Seria de motivá-los a colaborarem durante um número de horas semanais a acordar com o Serviço Paroquial de Ação Social.

3.3. Promover

Tendo em conta um dos princípios fundamentais do Pensamento Social Cristão, que assenta, como é óbvio, na Sagrada Escritura, que é o respeito e a defesa da dignidade humana, Francisco não poderia esquecer a promoção humana que ga-

rante o cuidado pelo cumprimento do princípio enunciado. Escreveu ele:

“Promover” significa, essencialmente, empenhar-se por que todos os migrantes e refugiados, bem como as comunidades que os acolhem, tenham condições para se realizar como pessoas em todas as dimensões que compõem a humanidade querida pelo Criador. Dentre tais dimensões, seja reconhecido o justo valor à dimensão religiosa, garantindo a todos os estrangeiros presentes no território a liberdade de profissão e prática da religião. Muitos migrantes e refugiados possuem competências que devem ser devidamente certificadas e avaliadas. (...) que se faça tudo o possível para se promover a integração sócio-laboral dos migrantes e refugiados, garantindo a todos – incluindo os requerentes de asilo – a possibilidade de trabalhar, percursos de formação linguística e de cidadania ativa e uma informação adequada nas suas línguas originais.

A Igreja se quer dar testemunho sério e coerente tem de se interessar por anunciar mais os direitos humanos fundamentais e fazer-se ouvir quando eles são espezinhados. Esta é uma missão verdadeiramente evangelizadora.

3.4. Integrar

Confesso que gostaria mais da palavra incluir. Tem um significado menos excludente. Mas o importante é que o percurso de cuidar dos migrantes, sejam de que natureza forem, chegue a esta atitude fundamental. A este propósito diz o Papa:

(...) “integrar”, situa-se no plano das oportunidades de enriquecimento intercultural geradas pela presença de migrantes e refugiados. A integração não é «uma assimilação, que leva a suprimir ou a esquecer a própria identidade cultural. O contacto com o outro leva sobretudo a descobrir o seu

«segredo», a abrir-se para ele, a fim de acolher os seus aspetos válidos e contribuir assim para um maior conhecimento de cada um. (...) Insisto mais uma vez na necessidade de favorecer em todos os sentidos a cultura do encontro, multiplicando as oportunidades de intercâmbio cultural, documentando e difundindo as “boas práticas” de integração e desenvolvendo programas tendentes a preparar as comunidades locais para os processos de integração.

4. Desafios pastorais

Como derrubar as possíveis fronteiras que nos separam dos migrantes? Mediante o diálogo e a tolerância. Este último valor não é o que me agrada mais, mas é o mais perceptível para o comum dos leitores.

O maior desafio pastoral será mais imaginação na prática da caridade. Não se tenham ilusões, até por que já estamos prevenidos há mais de dois mil anos: “Ninguém coloca remendo novo em roupa velha” (Mt 9, 16).

Permitam-me que deixe algumas sugestões:

- Promover iniciativas que apontem para a “Cultura do Encontro”;
- Criar condições de acolhimento e integração/inclusão que levem os migrantes a sentirem nas paróquias como em suas casas;
- Acolher o migrante com o seu património cultural e espiritual;
- Fomentar espaços de reflexão e diálogo inter-cultural;
- Cuidar de compreender as convicções dos migrantes sem abdicar das nossas;
- Promover encontros paroquiais ecuménicos;

5. Conclusão

“O Senhor disse: Eu bem vi a opressão do meu povo que está no Egipto, e ouvi o seu clamor diante dos seus inspectores; conheço, na verdade, os seus sofrimentos” (Ex 3, 7). Também nós conhecemos o sofrimento de muita gente. Entra, todos os dias, em nossa casa. É desejável que quem sofre saiba que não está só. Deus o acompanha sempre, mas através de nós. Só unidos pela fraternidade podemos edificar a “casa comum” dentro da qual a esperança se vive na certeza de que ninguém está mesmo só.

Peçamos ao Espírito Santo que nos cumule de inteligência e sabedoria para construirmos uma sociedade mais justa na qual os anseios e necessidades dos mais desfavorecidos se possam satisfazer.

Bibliografia

- SILVA José Dias da, *Viver o Evangelho Servindo a Pessoa e a Sociedade*, Gráfica de Coimbra Lda, Coimbra 2002.
- LATORRE, Sebastián Alós, *Las migraciones, desafío social y eclesial: Aportaciones del Magisterio*, in: *Corintios XIII* (Revista de teología y pastoral de la caridad) 102 (2002), pp. 211-287.
- RODRIGO, Antonio Martinez, *El desafío de las migraciones a la acción de la Iglesia*, in: *Corintios XIII* (Revista de teología y pastoral de la caridad) 80 (1996), pp. 671-692.

Armando Martins Janeira, um diplomata, ensaísta e artesão da amizade luso-nipónica e do entendimento e unidade das religiões e povos, do Oriente e do Ocidente

Pedro Teixeira da Mota

Resumo: Auto-apresentação do conferencista. Armando Martins de Janeira, diplomata, escritor, ensaísta, orientalista e universalista. A revivificação dos locais importantes do encontro luso-nipónico, pelas pessoas, eventos e valores, realizada como diplomata e autor de vários livros, em especial O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa e as Figuras de Silêncio, onde história e documenta tais realizações, reflectindo sobre as limitações das mentalidades e da época. Shusaku Endo, um cristão seu amigo, autor de livros sobre a saga do cristianismo no Japão, nomeadamente do P. Cristóvão Ferreira que apostatou. As perguntas e respostas relatadas na época, sobre as crenças religiosas luso-nipónicas e como nos interpelam ainda hoje. Os encontros maiores do Oriente e do Ocidente e a demanda da verdade e unidade das religiões e do universal nelas. Wenceslau de Moraes, o autor mais estudado por Armando Martins Janeira em obras bem valiosas. As vivências místicas de Armando Martins Janeira e as suas reflexões sobre a alma do mundo, a essência e as limitações das religiões. Os Parlamentos das Religiões e actualidade das Jornadas interculturais e religiosas de Balsamão.

Palavras-chave: Armando Martins Janeira, vida e obra; encontro luso-nipónico; os intervenientes, valores e ensinamentos; alma do mundo; unidade das religiões.

Abstract: Presentation of the path of life of the speaker and his books. Armando Martins Janeira and his life of diplomat, writer, orientalist and lover of Japan. The revivification done by himself of the important places of the encounter, mostly by the inauguration of monuments and museums, in honor of the heroes and missionaries and realized by speeches and books, like *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa* e as *Figuras de Silêncio*, where he makes the history of those great moments, with images, and reflects on the limitations and conditionalisms of mentalities and times. Shusaku Endo, a christian and great friend, and his books about the christianity in Japan, as the story of Father Cristóvão Ferreira, an apostatizer, in *Silence*. The questions and answers about beliefs and doctrines, described by friars and japanese philosophers, still defying us in our days. The majors meetings between East and West in human history, notably Japan and India, and the quest for the true and unity of religions, and what is universal in them. Wenceslau de Moraes, 31 years of Japan, the writer or person more studied and loved by Armando Martins Janeira, who has dedicated to him so valuable books. The mystical experiences of Armando Martins Janeira and his reflections about culture, *anima mundi*, and the essence and limitations of religions. The need and actuality of the intercultural and religious meetings, from the I^o Parliament of Religions to this one of XXIV Jornadas de Balsamão.

Key-words: Armando Martins Janeira, life and works; luso-niponic meeting; the actors, values and teachings; *anima mundi*; unity of religions.

Quero agradecer antes de mais ao padre Basileu Pires e à organização terem-me convidado, por indicação de Ingrid Bloser Martins, a participar nestas XXIV Jornadas Culturais de Balsamão sobre o Diálogo Intercultural e Religioso, para falar dos contributos de Virgílio Armando Martins (Janeira), um transmontano, no diálogo multi-centenário luso-nipónico e do Oriente-Occidente.

Embora tenha estudado razoavelmente a vida e obra de Armando Martins Janeira, notável embaixador de Portugal no Japão e valioso ensaísta e escritor, que ainda cheguei a conhecer, tal como a sua mulher, Ingrid, e tenha peregrinado quarenta dias o Japão, interessando-me bastante pela sua religiosidade, não sou, contudo, um especialista das relações luso-nipónicas. Antes diria que me insiro mais no diálogo inter-religioso, aspirando porventura a que a humanidade reconheça mais a religião universal, ou a unidade espiritual que subjaz as religiões, com o seu núcleo de conhecimentos, doutrinas e práticas, e que tal possa servir aos fiéis delas como referência e fundamentação ecuménica, espiritualizante, libertadora, algo que perpassa também no universalismo de Armando Martins Janeira, tal como veremos.

Isto tornou-se-me uma aspiração, e assim cumpro o pedido de me apresentar, por ter vivido na Índia dois anos e pouco, e ter peregrinado por terras, seres e santuários das várias religiões, numa vida em que, embora tenha tido uma formação de jurista, dediquei-me mais à demanda espiritual, tendo sido professor de yoga e meditação, e depois publicado quatro livros de inéditos de Fernando Pessoa de esoterismo e espiritualidade, um livro de efemérides aquando dos 500 anos da chegada à Índia, o *Livro dos Descobrimentos do Oriente e do Occidente*, a tradução do *Modo de Orar a Deus* de Erasmo, em que congreguei na introdução e comentários humanistas e

místicos do Renascimento quanto ao modo como conheceram a oração. Publiquei uma tradução comentada do sânscrito dum poema da filosofia Vedanta, *O Cântico da Consciência Suprema*. E, finalmente, trinta e três ensaios num livro intitulado *Da Alma ao Espírito*. Pelo que me incluo, ainda que de base cristã e com bom conhecimento da espiritualidade do Cristianismo, numa visão mística e universal da religião e numa unidade do Oriente e do Ocidente.



Armando Martins Janeira em 1954, na pequena aldeia de Okutama, no Japão, enquanto escrevia os seus primeiros estudos sobre o Oriente.

Esta visão está precisamente muito presente em Armando Martins Janeira, tanto pela sua sensibilidade congénita, como pelas suas viagens («Dei três vezes a volta ao mundo. Andei por toda a Ásia. Do fundo do Japão, da impenetrável profundidade da Ásia, vem-me ainda o sopro dum imenso poema, dum poema que abraça todos os homens ignotos. Também eu deixei pelo mundo a vida em pedaços repartida»)²⁴ e sobretudo

24 Armando Martins Janeira, 1970, *Figuras de Silêncio*, p.17.

por ter estado cerca de onze anos no Japão como representante diplomático de Portugal (como Primeiro Secretário de 1952 a 1955, reabrindo as relações entre Portugal e o Japão, e como Embaixador de 1964 a 1971), onde conseguiu adquirir um magnífico conhecimento ou mesmo osmose com a vida social, cultural e religiosa do povo e da civilização japonesa,²⁵ bem como com a história fantástica do encontro entre os portugueses e japoneses e suas religiões, com todas as maravilhas e dificuldades que houve, e logo dar à luz vários livros e opúsculos valiosos, históricos, ensaísticos, artísticos e pessoais do encontro e convívio dinâmico, sábio e amoroso com o Japão e suas gentes, do passado e até aos seus dias, ao privar com altas individualidades e mestres, como os do chá, da dança ou do budismo.

Foi a riqueza da herança do encontro luso-nipónico e o desafio de revivificar tais seres e tradições que levaram Armando Martins Janeira a tornar-se um pugnador, e fala mesmo no seu livro *Figuras de Silêncio*, numa «luta combatida e vivida num fervor de cruzada, não para ressuscitar um legado histórico mas para inserir a História na vida de hoje e amanhã»²⁶, trazendo ao de cima os valores expressos pelos missionários, navegadores, marinheiros e comerciantes portugueses em conferências, actos

25 Armando Martins Janeira, 1969, *The Epic and the Tragic sense of Life in Japanese Literature – A Comparative essay on Japanese and Western Culture*, demonstra bem a sua valiosa compreensão dos aspectos essenciais da literatura, da filosofia e da alma japonesa, e em comparatividade ocidental, discernindo no final uma «evolução de um lirismo absorvente, e da absorção na natureza pela qual, como vimos, a ausência de obras trágicas e épicas se explica bastante, para uma concentração dos poderes do ser humano, originando traços completamente novos na cultura japonesa». Nomeando as tentativas épicas de Rai Sanyo, Yuasa Hange-tsu e Susukida Kyukin no começo da era Meiji, Martins Janeira, antevê na actual conclusão da passagem do mundo lírico para um mundo dramático e trágico, a ser conquistado esforçada e purificadamente, aparecerem obras animadas por um sopro épico e trágico.

26 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, p. 16

e livros. Todavia, desenrolando-se tal encontro dentro de condicionalismos que foram de certa forma fatais, deu-se o malogro das tentativas de relacionamento e de cristianização, pesem os grandes momentos de interacção luminosa e frutífera que ele vai assinalar e descrever em algumas das suas obras, nomeadamente n' *O Impacte Português Sobre a Civilização Japonesa*, de 1970 e nas *Figuras de Silêncio*, de 1981, que leva como subtítulo *A Tradição Cultural Portuguesa no Japão de Hoje*.

Dividida em três partes, *Passado e Presente*, *As Cidades*, e *As Figuras*, o livro *Figuras de Silêncio* contém descrições valiosas dos principais eventos, localidades e figuras intervenientes, acompanhadas de reflexões profundas quanto à actualização das realizações e valores antigos, congratulando-se com o Japão ter-se capacitado a estudar e editar as obras dos missionários e de Wenceslau de Moraes, e a comemorá-los em festividades e em monumentos - quinze inaugurou ele no seu tempo, mais dois museus -, eventos que ele descreve em ilhas e cidades como Tanegashima e Nishino Omote, Kagoshima, Hirado, Sakai, Kioto, Yamaguchi, “Oita, a cidade onde existem mais evocações portuguesas”, Yokoseura, Hondo, Nagasaki, fundada pelos portugueses e arrasada pelos norte-americanos, Sendai, Kobe, aonde Wenceslau de Moraes foi o 1º cônsul português no Japão, e Tokushima, com a sua dança dos mortos tão bem descrita em livro por Wenceslau de Moraes e acompanhada de reflexões profundas sobre a alma e destino dos seres²⁷. Já de Portugal não houve essa contraparte, ficando-se mais pelo estudo da evangelização cristã, sem se ligar muito à grande qualidade ética e espiritual, literária e artística do Japão. Por isso, nestas *Figuras de Silêncio*, lamenta-se que «somos o único país da Europa que não possui uma escola ou verdadeiro

27 Wenceslau de Moraes, *O Bon Odori de Tokushima*.

instituto de estudos orientais ou asiáticos»²⁸ (algo que só se concretizará em 1981 com o Instituto de Estudos Orientais, por sua iniciativa, e com António Dias Farinha, arabista, Margarida Correia de Lacerda, sanscritóloga e António Augusto Tavares, civilizações pré-clássicas e orientais), propondo também ainda que se erguesse em Portugal um busto, que ele preferia a estátuas, dedicado a Bashô, o grande poeta dos concentrados e subtis *haikus*, que ele chegou a cultivar também. Em 1981 veio a fundar a Associação de Amizade Portugal Japão.



Este dinamismo luso-nipónico de Armando Martins Janeira levou até Shusaku Endo (1923-1996), seu amigo pessoal cristão e autor de uma série de romances de grande sucesso sobre o Cristianismo no Japão, que estão traduzidos entre nós, tais o *Silêncio* e a *História de Jesus*, a afirmar no prefácio que redigiu para as *Figuras de Silêncio*, e onde muito elogia a afabilidade de Armando Martins Janeira quando recebia em

28 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, p. 27.

sua casa-embaixada em Tóquio, que Wenceslau de Moraes e Armando Martins Janeira eram os portugueses mais versados sobre o Japão e que Martins Janeira era um dos mais notáveis embaixadores da cultura japonesa,²⁹ tendo introduzido e divulgado no Ocidente não só a ele Shusaku mas também peças de teatro, do teatro Nô e Kabuki, que traduziu com a ajuda de Yoshitomo Okamoto e de Oshima Akiko, imprimindo em página dupla em papel de arroz, com uma introdução bem erudita e sensível sobre este tipo de drama lírico nascido no começo do séc. XIV.³⁰

Uma atenuação ou diminuição do europocentrismo e do cristocentrismo foi-se realizando em Armando Martins Janeira ao longo dos dez anos do Japão, sem que ele com isso alguma vez perdesse as raízes transmontanas, que mais do que uma vez afirma, chegando mesmo a confessar que andou sempre com três pedras trazidas da sua terra do Roboredo e um cântaro de barro do Felgar, tudo aí no município da Torre de Moncorvo onde hoje em dia repousa a sua parte da biblioteca poética e literária.³¹

E se de facto foi em Felgueiras, Bragança, que Armando Martins de Janeira (1914-1996) nasceu e por onde, alma muito

29 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, pp. 11-13.

30 Armando Martins Janeira, *Nô*. pp.5-7«À semelhança do primitivo teatro europeu, nasceu das festas religiosas, em que se louvavam os poderes e as graças dos deuses, e mais tarde os feitos e queda dos heróis. Na sua origem, recebeu das danças sagradas, dos mimos e das farças que se realizavam por ocasião das festas da sementeira do arroz. No seu desenvolvimento foi buscar temas às lendas shintoístas e budistas, algumas destas provindas da China, e às grandes obras da literatura nipónica. Ainda hoje, antes de dançarem certos bailados do *Noh*, os actores têm de passar por um período de purificação. O actor Umehara aconselhava os filhos, para serem grandes actores, a ser puros e verdadeiros em todos os actos da sua vida.» «Na sua galeria de personagens aparecem deuses e demónios, espíritos de mortos, reis-dragões, elementos, espíritos do mar, almas de flores, de árvores e de animais, essências que vivem no fogo e no vinho, encarnações de pensamentos», tal “a alma da criação”, tão bem sentida e descrita por Wenceslau de Moraes e Armando.

31 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, p. 19.

sensível, pois a mãe era muito dedicada à poesia, professora tal como a avó, começou a interessar-se pela cultura, a literatura, a poesia e os mistérios da vida, seguindo-se a formação universitária em Direito, em Lisboa, sendo a sua primeira obra, consagrada a três espíritos portugueses importantes, dada à luz sob o pseudónimo Mar Talegre, no ano da graça de 1947, *Três Poetas (Camões. Bocage. Pessoa)*, a que se seguiram mais algumas, já reveladora do ser de funda sensibilidade,³² e aspiração ao conhecimento e entendimento fraterno universal, discípulo ou fiel de Luís Camões, em verdade dois seres exemplares do universalismo que caracterizou e caracteriza o melhor dos portugueses.

Nesta realidade universalista se incluem também as últimas intervenções que ouvimos nesta primeira sessão matinal das XXIV Jornadas de Balsamão, muito mais práticas e actuais, tendo em conta focarem-se nos problemas dos emigrados e emigrantes, dos que tentam sê-lo e morrem, sendo evidente que a civilização portuguesa, que se expandiu tanto, tem uma obrigação grande moral e ética de tentar receber e integrar o melhor possível os que precisam, tanto mais que a grandeza do nosso país ainda é suficiente para os albergar e permitir haver trocas, como foi referido, de modos de vida, saberes e conhecimentos, a fim de que se potencialize cada vez mais, dentro dos limites destas nossas pequenas realizações fraternas, uma civilização mais justa, mais humana, mais humanista, mais espiritual.

32 *Três Poetas (Camões. Bocage. Pessoa)*, p. 7, inicia assim o livro. «A poesia é a revelação do Desconhecido, do mundo nebuloso e mágico, oculto sob a superfície da realidade cristã. E como as regiões do Desconhecido são infinitamente mais extensas e mais ricas do que a realidade já possuída, a Poesia é a mais rica e mais completa expressão do Homem e do Mundo (...) Como experiência ela é o encontro do ponto de comunhão da alma do Poeta com a alma da terra, não duma terra lírica, mas da terra dos Homens.»

Neste sentido Armando Martins Janeira foi muito lúcido porque, tendo revivificado por acções e livros essa tradição de encontros e diálogos entre dois povos tão diferentes, destacou luminosamente várias figuras, algumas transmontananas, tal o capitão-mór Jorge Álvares, natural de Freixo de Espada à Cinta, e outras de Lamego, Coimbra, Lisboa, Montemor-o-Velho, como eram João Rodrigues, Luís Fróis, Luís de Almeida, Diogo Carvalho, Fernão Mendes Pinto, dialogantes curadores de corpos e almas, realçando tais valiosas individualizações que foram capazes de levar o melhor da civilização ocidental (medicina e farmácia, astronomia e geografia, ciências náuticas e militares, pintura, que influencia os tão surpreendentes biombos *namban*, música, arquitectura, urbanismo e tipografia), e partilhá-lo abnegadamente com os japoneses e, simultaneamente, escutarem e aprenderem com eles. Isto foi e é muito importante, pois, por exemplo, de Jorge Álvares, pela sua *Informação das coisas do Japão*, recebemos as primeiras descrições de forma objectiva e rica do povo japonês (embora já houvesse um pouco, antes, de Tomé Pires, na *Suma Oriental*), a que se seguirão as dos padres Luís Fróis, um notável comparativista, e João Rodrigues, com sua valiosa *História da Igreja no Japão*,³³ e as últimas, já do séc. XX, de Wenceslau de Moraes e Armando Martins Janeira, este tendo dedicado ainda àquele pioneiro moderno várias obras excelentes, tudo isto fomentando o conhecimento recíproco dos povos e suas culturas e religiões, e aumentando o pecúlio empático comum de cada país e, logo, da Humanidade, assim tornando-se esta mais sábia e fraterna e,

33 Raquel Sofia Baptista dos Prazeres, in *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzzu*, dissertação de mestrado, tece uma valiosa análise das interacções e compreensões inter-religiosas deste missionário, intérprete e historiador, já destacado por Armando Martins Janeira e bem aprofundado pelo jesuíta Michael Cooper, em *Rodrigues, the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*. 1974.

desprendendo-se dos conflitos políticos transitórios ou mesmo ilusórios, podendo sentir e vivenciar a universal interdependência e unidade dos seres e com a Divindade.

Ora o que se passou e transmitiu de melhor nestes missionários, navegantes e escritores partiu, não tanto da tal tolerância que se recomenda laicamente, mas verdadeiramente do amor, da assimilação empática, da unidade pelo interior, da vivência de alma individual expandindo-se dentro ou com a alma de outrem ou a colectiva, nomeadamente a *anima mundi* vivenciável numa paisagem, numa aldeia, terra, povo, religião.



De *O Livro o Peregrino*, impresso em Tóquio, 1962

Capacidade e vivência esta que em Wenceslau de Moraes, o antecessor de Martins Janeira, por exemplo, é de uma grande qualidade e profundidade, a qual certamente os trinta e um anos no Japão foram ampliando e subtilizando, como os seus livros nos dão conta, embora já se manifestando nele enquanto marinheiro. E podemos nessa sensibilidade anímica relacioná-lo com esse português que foi um protótipo dos grandes navegadores e marinheiros e liderou a primeira via-

gem de circum-navegação e que, quando ele morreu, o cronista que descreve a viagem, Pigafetta, afirma que nunca tinha visto nem se veria um homem que conhecesse tão bem o mar como Fernão de Magalhães.

Sem dúvida o ser do encontro-luso-nipónico mais estudado e amado por Armando Martins Janeira, a quem dedicou várias conferências, opúsculos, antologias, o livro *O Jardim do Encanto Perdido. A aventura maravilhosa de Wenceslau de Moraes no Japão*, fruto de pioneira investigação biográfica *in-loco*, com ajuda de pessoas amigas de Wenceslau, transcrevendo ainda 101 postais inéditos de Wenceslau³⁴ e o *Peregrino*, obra prima da edição luso-nipónica, impressa em Tóquio, embora com a indicação de Lisboa, em 1962, pois houve um edição simultânea de um grande belo livro impresso no Japão e um pequeno em Lisboa, talvez até deste modo Armando Martins Janeira homenageando a dupla nacionalidade de alma de Wenceslau de Moraes³⁵, sem dúvida, um ser bem consciente da

34 *O Jardim do Encanto Perdido*. Dedicado “à saudade de minha mãe/Que de tão longe perdi/ - O meu melhor livro”, é um inquérito sobre a Felicidade na vida de Wenceslau de Moraes, em 24 capítulos, um deles intitulado a *Conversão ao Budismo*, um título enganador, como se deduz em seguida pela religião pessoal que Wenceslau criara e na qual havia apenas afinidades com aspectos do Budismo e até do Shintoísmo, bem sintetizadas por Armando Martins Janeira, na p. 144: «Moraes já nos tempos de marinheiro sentia a benevolência das coisas, que uma velha máxima japonesa designa por *mono no aware*, e se sentia protegido pela “alma da criação”. Daí facilmente passa à admiração estética [e talvez não só] dos deuses pagãos, os belos deuses primitivos da terra japonesa, das árvores, das velhas florestas shintoístas, das estradas, das fontes, do mar, aos quais como ao deus Inari, conserva um altar.»

35 Com a dimensão de 32x48 cm., caixa em cartão coberta com *tenugi* fabricado em Tokushima, capa e caligrafia de Hirosuke Watanuki. Com nove cadernos de 8 páginas cada, em papel de arroz, contém 12 itens de iconografia, colados ou inseridos, destacando-se um postal manuscrito por Wenceslau, duas gravuras em madeira (*Ukiyoe*), e uma toalhinha, fotografias e publicidade de Tokushima. Um dos mais belos livros do nosso panorama editorial moderno, realizado numa tiragem de 100 exemplares numerados. A edição de Lisboa, in-12° de 57 p., sem iconografia além da capa, de mais fácil leitura. É valiosa aproximação à alma e religiosidade de Wenceslau e do Japão, descrevendo muito sensivelmente as cerimónias shintoístas e budistas da inauguração em Tokushima do monumento a Wenceslau Moraes em

alma espiritual e universal, por múltiplas vivências, tal como nos narra na chegada a um porto do Oceano Índico onde, pela intuição, conseguiu levar a canhoeira *Tejo* através dos escolhos, manifestando algo da abertura ao Divino ser e saber presente na Natureza, ao Divino manifestável na consciência atenta, intensificada e expandida, algo que devemos trabalhar, meditar e merecer gradualmente, tanto mais que há cientistas, pela física moderna, a reconhecerem um campo unificado de energia consciência informação a que todos acedemos, conforme a sensibilidade e sintonia, referido por Wenceslau e Armando como a “alma da criação”. Aliás Petrus, na sua Antologia de textos de Wenceslau de Moraes, as *Páginas Africanas*,³⁶ transcreve a narrativa, da sua 1ª publicação na revista *Lusa*, nº49, de 1919: «E a terra crescia, crescia, desdobrava-se em aspectos, definindo-se mais e mais as minuciosidades dos contornos à medida que o barco ia avançando; e a terra me guiava, me protegia, me ensinava o caminho seguro a percorrer. Não dou fé de que eu tivesse recorrido a complicações dos processos de ciência náutica para atingir o meu intento; as ordens saiam-me dos lábios quase instintivamente sem pensá-las; impulsionavam-me apenas um grande amor pelas coisas que a vista me ia alcançando e o desejo de evitar estorvos e avarias; e sentia a benevolência das coisas, ajudar-me, aplanar dificuldades, simplificar processos».

1954. Especula sobre o nirvana e narra vivências espirituais, suas tal como: «vejo sobre sepultura de Moraes, um gatinho mais branco do que a neve, voluptuoso tomando sol. Fico a olhá-lo cheio do espírito de Wenceslau e daquela névoa de poesia e de profundo amor dos animais e das coisas que se desprende dos seus livros» p. 21. E reafirma o valor do orientalismo de nosso marinheiro e consul: «Pela primeira vez se rompeu o muro que os ódios de religião e de raça e a incompreensão levantavam. O anátema de Kipling *East is East and West is West* – nunca o Oriente e o Ocidente se encontrarão – foi Wenceslau de Moraes, que mais sofreu com ele, o primeiro a derrubá-lo.» p. 23.

36 Wenceslau de Moraes. Petrus (Coord. ed.) (1952). *Páginas Africanas*. pp.86-87.

E a grande arte ou objectivo, de certa forma, das próprias religiões estará em conseguir que os seres se abram mais à esta subtil *anima mundi*, o Espírito Santo inspirador, a visão e acção do Espírito divino, pois é pela sua consciencialização que, a partir da abertura trabalhada e merecida do coração e da mente em amor, que tal unidade subtil ou mesmo espiritual dos seres e coisas é discernida, acolhida, sentida, intuída, singrada e comungada.

Armando Martim Janeira dá também um seu exemplo intenso de tal vivência espiritual, à qual chamará “uma recordação profunda” nas *Figuras de Silêncio*, numa das suas re-vivificações, através da inauguração de monumentos, museus ou festividades, das aldeias, vilas e cidades onde houve mais o encontro luso-nipónico, quando na ilha de Tanegashima, em Nishino Omote, acabou por ir parar a uma casa-igreja onde se preparava uma missa, com um altar improvisado, realizada por um sacerdote italiano da zona e onde estavam algumas paroquianas e suas crianças, cerca de dúzia e meia, criando-se na celebração um ambiente intenso quase transfigurante, que levou Armando Martins Janeira, chegado o momento da Eucaristia, a hesitar, ele que não era um praticante, em avançar e comungar ou não. Mas acabou por recusar, e posteriormente lamenta-se tremendamente por não ter conseguido no fundo abrir-se a essa dimensão do espírito ou, se nós quisermos chamar, de Espírito santo, ou seja, à presença da vida divina que unifica os seres e os aproxima e une em relações fraternas e luminosas, e que ali se sentia mais fortemente.

Oiçamos a descrição de Armando: «Os fiéis fizeram semicírculo em volta do pastor: ambiente simples e pobre, com aquele intenso sentimento de comunidade que imagino na Ceia do Cristo. Fui o único a ficar fora do grupo; tomou-me, no entanto, uma onda de comunhão tão profunda com o grupo

unido no espírito cristão, que nunca experimentara tal exaltação espiritual, tal plenitude, na comunhão da hóstia nos meus tempos jovens de devoção religiosa. Um impulso interior, um premente desejo de unir-me à comunidade, propelia-me à celebração litúrgica. Reteve-me apenas a ideia de que tal passo poderia criar, agora ou mais tarde, ao meu filho, pequenino e inocente, no meio do semicírculo, dúvida e perturbação sobre a coerência e a sinceridade do meu proceder. Hoje sinto um agudo arrependimento, por ter perdido a oportunidade de me elevar ao extremo da exaltação espiritual e da comunhão mais profunda com os portugueses que, perdidos nesta terra longínqua, ajoelhavam e rezavam a Deus que lhes diminuísse as penas e os trabalhos. A Igreja há muito que me fez perder a fé: mas outra a substitui – a fé na redenção do homem pelo esforço de erguer-se para além dos seus próprios limites. Ajoelhei em templos budistas, xintoístas, taoístas, em mesquitas e sinagogas, em todos com a mesma veneração pelo divino que reside no coração dos homens e o mesmo respeito por aqueles que o adoram. Que mesquinho preconceito me fechou então a alma a um grande gesto de comunhão humana e universal?»³⁷

Vêmo-lo assim afirmar muito claramente a religião universal, sem sincretismos, apenas reconhecendo, sentindo e venerando o Divino em todas elas e no coração de cada um. Mas, como narra em seguida, todavia ele conseguiu ultrapassar no fim essa traição de fidelidade a Si próprio ou pecado do Espírito Santo, como lhe chamaria Agostinho da Silva, já que, a pedido do missionário tímido mas insistente, com a comunidade cristã à sua volta, inspirado pelo que via e sentia, fez uma espécie de segunda homilia sobre o amor e a paz entre os seres humanos e a continuidade do encontro tão valioso de há quatrocentos

37 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, p. 97

anos naqueles cristãos que, com sorrisos calorosos, o enchiam de felicidade.



Pendão luso-nipónico de “Santa Maria da Neve”,
Nagasaki, séc. XVII³⁸

Fizera sentir, em verdade, a tais almas persistentes japonesas cristãs, que valera a pena todo aquele esforço tremendo dos missionários e dos seus antepassados, que passaram situações incomparáveis de medos, perseguições, fugas, sofrimentos e martírios, as quais levaram alguns poucos a renunciar, a apostatar, o que foi o caso do padre e provincial jesuíta Cristóvão Ferreira, que depois acabou por passar para a religião budista e tornar-se um monge zen, casando-se mesmo com uma viúva.

38 A pintura, com cerca de 10 cm, foi descoberta em 1973, por Yojiro Tanaka, do *Museu Histórico e Folclórico*. Tinha ouvido falar de uma pintura chamada “Santa Maria da Neve”, escondida em um tubo de bambu, e terá conseguido persuadir o proprietário a mostrá-la. O autor e a data exacta não se conhecem. O *Museu dos Vinte e Seis Mártires Japoneses*, em Nagasaki, onde se encontra, dá a informação de que terá sido composta em Nagasaki, entre 1600 e 1614, sob orientação do Mestre Nicolau, professor de pintura do Seminário dos Jesuítas, em Shimabara e Azuchi.

Ora Cristóvão Ferreira e a sua saga, através dum discípulo o padre Sebastião Rodrigues que vai procurá-lo, foi o tema desse discurso algo até auto-biográfico em forma de livro, *Silêncio*, de Shusaku Endo, que também tinha passado pela emigração, pois nascendo em Kobe fora, em criança, para a Manchúria japonesa e, morrendo-lhe o pai cedo e a mãe convertendo-se ao cristianismo, foi baptizado com 11 anos, passando por, e sentindo bastante, os problemas de isolamentos, lutas e doenças, pelo que foi levado a questionar o drama de Jesus, de Cristóvão Ferreira e de Sebastião Rodrigues, e até o silêncio de Deus perante os martirizados, e a condenar a traição ao Cristianismo que Cristóvão Ferreira teria perpetrado, a quem aliás dedica mesmo uma peça de teatro, *Ogon No Kuni, o País do Ouro*, sendo tanto esta como o *Silêncio* muito bem resumidos por Armando Martins Janeira nas *Figuras de Silêncio*.³⁹ Mas parece-me a mim, e creio que a também ele, que não se tratou duma traição, tal como também Cristóvão Ferreira terá sentido, e penso até que o papa Francisco hoje em dia também não consideraria, pois de facto estava a ser posta em causa a vida dos cristãos japoneses que, se não houvesse a renúncia dos responsáveis, seriam mortos.

Portanto, após algumas horas da tortura de ficar dependurado ao contrário, *ana-tsururushi*, ele preferiu renunciar ao cristianismo, convertendo-se posteriormente ao budismo zen, admitindo-se que, numa obra inédita durante 300 anos, questionou certas doutrinas do catolicismo, tendo publicado uma obra de medicina, a *Tradição Secreta da Cirurgia Namban*, e ensinado médicos japoneses, servindo ainda de intérprete, nomeadamente nos aterrorizadores interrogatórios aos cristãos japoneses, antes de terem de pisar uma imagem, *fumi-e*, de

39 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, pp. 58-68.

Jesus ou Maria, que confirmaria não o serem. Mas consta que antes de morrer voltou à comunhão do corpo místico da Igreja.

Os questionamentos da verdade (e se seriam de origem divina ou humana) de preceitos, doutrinas e dogmas dos cristãos, e que ao longo dos 100 anos de diálogo luso-nipónico foram surgindo, são também realçados por Armando Martins Janeira, em *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*, transcrevendo do pensador budista Suzuki Shōsan (1549-1640), e suas obras *Perguntas e Respostas sobre o Deus Cristão*, e *Refutação da Cristandade*, alguns passos: «O cristianismo venera um grande Buda sob o nome de Deus, que é o senhor do Céu e da Terra. Este Buda apareceu na terra dos Bárbaros do Sul há mil e seiscentos anos e deu consolação ao povo. O nome deste Buda em forma pessoal é Jesus Cristo. Os cristãos afirmam que aqueles que não conhecem a sua doutrina e que adoram Budas indignos como Amitaba ou Gautama são muito néscios.»

«Por que razão Deus não apareceu em todas as nações para a todas as salvar indiscriminadamente? Porque permite Deus a outros Buddhas [que Jesus] pregar diferentes doutrinas? Como pode um homem ser sacrificado para o bem dos homens e ser Senhor do Céu e da Terra? Se Deus é onipotente e perfeito por que razão criou um universo imperfeito? Porque criou o mal? Como pode Deus ser Todo Misericordioso se permitiu durante os cinco mil anos antes do nascimento de Jesus Cristo que todos os seres humanos fossem para o inferno? E como é possível ser bom e castigar com sofrimentos?»⁴⁰

40 Armando Martins Janeira, *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*, p. 199. Em 1988 foi dada à luz na mesma editora a 2ª edição, com prefácio valioso de Pedro Canavarro, e onde se insere uma nota de Armando Martins Janeira sugerindo futuras melhorias e aprofundamentos, que contudo não veio a concluir. Considera de Charles Boxer, *The Christian Century in Japan*, como a obra fundamental sobre a época, embora a excelente acumulação de factos não tivesse a correspondente «análise dos aspectos culturais resultantes desse magno encontro de culturas.»

Perguntas fortes e justificadas, tais como as que missionários cristão faziam aos monges budistas que negavam a existência de Deus, ou dum Deus criador, ou ainda a imortalidade da alma individual, como ficou registado em alguns debates, cartas, relações ou livros, nomeadamente a *História do Japão* de Luís Fróis, onde a dado momento transcreve de um jorro vinte e uma delas.⁴¹

Ora na revisitação desses momentos dos intervenientes portugueses e japoneses, e particularmente dos missionários, Armando Martins Janeira constata um certo dogmatismo, intolerância e incapacidade de abertura universalista à religião dos outros, e mostra que tal levou a que os próprios

41 Luís Fróis, *História do Japão*, 1º vol. pp. 53 a 58: «1 - Perguntaram-nos uma vez de que matéria havia Deus criado a alma, porque já sabiam que o corpo constava dos quatro elementos. A isto lhe respondemos que, quando Deus criou o mundo, criando os elementos, e os céus, e outras coisas, não teve necessidade de alguma matéria, porque, com só uma vontade e palavra, lhes deu de novo este ser que tem e que desta maneira criava Deus nossas almas com só sua vontade, sem ter necessidade de alguma matéria. 2º – Perguntaram que cor e que figura tinha a alma? Respondemos que alma não tinha cor nem figura, porque isso era próprio das coisas corporais (...) 18ª – Perguntaram que, estando o demónio debaixo da terra no inferno, por que caminho vinha a este mundo? Respondemos que, assim como as almas dos maus homens quando morrem vão ao Inferno, da mesma maneira o demónio vai e vem, e também que, pois a água, com ter corpo, tem por onde vá desde um monte alto até o profundo, e não faltam veias para penetrar a terra, não lhe faltará ao demónio, que não tem corpo, por onde vá e venha o inferno.» Embora haja perguntas e respostas de grande qualidade, tais na 16ª - «o homem provado nas tentações e adversidades, mais é conhecido por tal dos homens e dos anjos, e mais glória recebe do Senhor; e se os homens não fossem tentados do demónio, não conheceriam as virtudes, nem se distinguiriam os bons dos maus», ou na 17ª «assim como as almas dos Santos e dos Anjos, ainda que donde quer que estão, vejam a Deus e recebam glória – todavia tem um lugar determinado por Deus para gozar dele que é o céu...», e conviria aprofundá-las, já outras mostram alguma obscuridade recíproca, embora muitas perguntas ainda hoje nos desafiem. Luís Fróis, no final da 20ª, assume uma posição bastante valiosa que pena foi não ter sido mais seguida, pois face à pergunta constante da causa Deus não ter manifestado a sua lei no Japão, responde que ela «foi declarada no entendimento dos homens», que portanto conhecem o bem e o mal, e assim se «o homem adorar e reconhecer ao que o criou, e tratar com o seu próximo da maneira que queria se houvessem com ele os outros, ainda que não oiça a lei de Deus, ele lhe dará luz com que se salve.» O Cristianismo joanita, da Religião universal do Logos e do Verbo, da Luz e do Amor, a ecoar...

dáimios, os governantes do Japão, aos poucos começassem, por receios político-sociais da ordem da sociedade, por rivalidades entre eles e também por pressão dos abades budistas, frequentemente também violentos, e certamente de sacerdotes shintoístas, a recusar as facilidades concedidas de evangelização e celebração, que iniciada em 1549, chegara a ter entre 600.000 a 1 milhão de cristãos, por volta de 1614, o que foi realmente extraordinário. 1614, 28 de Janeiro, porque esta foi a data do édito anti-cristão redigido pelo monge zen Ishin Suden e promulgado pelo xogum Ieyasu no qual se insiste que eles eram verdadeiramente inimigos dos deuses (*Kamis*) e inimigos dos Budas (*Hotoke*), e que se não fossem rapidamente proibidos, o Estado teria necessariamente de se lamentar no futuro. Inserir-se isto também numa tentativa de unificação do Japão pelo clã dos Tokugawa sobre os outros dáimios ou senhores feudais, nomeadamente os pró-cristãos, o que foi conseguida, marca o começo do fim do encontro e o desenvolvimento duma repressão violentíssima do cristianismo, mas que já tivera momentos duros, e martírios até, antes.

Estas questões graves de doutrinas conflituosas e de incompreensões e intolerância de uns para com os outros, tanto mais ou porque os missionários não tinham uma suficiente dulcificação e universalização do coração e da mente para aceitarem ou se adaptarem bem à mentalidade, à religiosidade e tradições dos outros povos, são sempre actuais, desafiam-nos a todos a melhorarmos a nossa capacidade de ouvir sem julgar logo o outro, questionam-nos a melhorarmos a qualidade das nossas cosmovisões religiosas e fraternas. E assim, no dizer do P. William Johnston, o tradutor e prefaciador do *Silêncio* (*Chinmoku*) de Shusaku Endo, e que Armando Martins Janeira cita e transcreve n' *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*: «Se o cristianismo helenístico não servir para o Ja-

pão, também ele (na opinião de muitos) não servirá para o Ocidente; se a noção de Deus tem de ser pensada para o Japão (como este romance constantemente acentua) também ela terá de ser repensada para o moderno Ocidente...». ⁴² Talvez fosse melhor até chamar o cristianismo judaico, por via da associação ao *Antigo Testamento* e ao seu Deus Jehova, tão tribal e violento, pois o helenismo surge só no *Novo Testamento* no *evangelho de S. João*, em que é já um Deus, Sabedoria e Amor, o *Logos*, Verbo e Cristo a brilhar. Infelizmente, a Igreja Católica foi menos joanita do que poderia ter sido e alguma da descrença actual da sociedade moderna deriva de tal falha, desafiante...

Na verdade, este aspecto da concepção de Deus e do seu amor é bem importante e Armando Martins Janeira nos seus livros refere várias situações e acontecimentos que fundamentam a sua constatação que foi um certo fanatismo e rigidez da parte doutrinária e dogmática dos missionários e uma inconsciência sócio-política perturbadora, que terminou o que poderia ter decorrido de uma forma mais dialogante, frutífera e duradoura e sem tanta luta, tragédia e martírio, e interroga-se acerca da verdade e da justiça das nossas concepções religiosas. Por exemplo, nas *Figuras de Silêncio*, narra a inauguração do monumento ao 1º português que lá chegou, o P. Luís de Almeida, na qual no fim houve uma cerimónia no templo budista que outrora fora cristão e ao princípio budista, com o padre Diego Pacheco a discursar, e pergunta se aquele: «- gesto de amor e harmonia entre os homens de várias nações - torna gratuito o esforço e dor e sangue derramado no apostolado e martírio desses homens que há quatro séculos aqui vieram pregar uma fé nova, na crença que salvavam almas para Deus. De que serviu o seu martírio? Tê-lo-iam aceite se soubessem que viríamos hoje

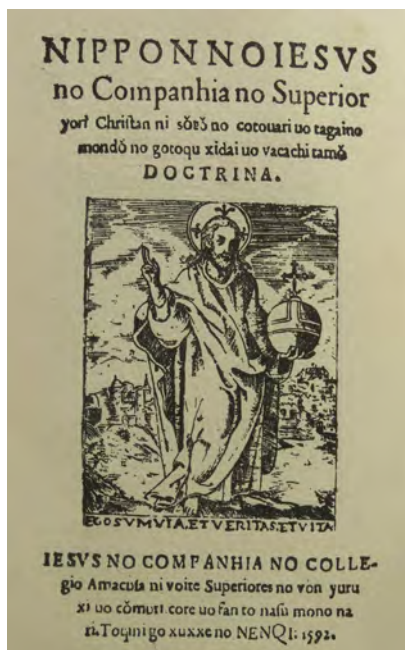
42 Armando Martins Janeira, *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*. p. 208.

a consagrá-los no próprio templo pagão que eles detruiriam com ódio e para glória do seu Deus? Até que ponto a Igreja, que hoje prega a harmonia universal dos homens de todas as raças e religiões é a mesma que pregava o martírio pela defesa da verdade absoluta, em face da qual todos os outros deuses eram considerados demónios e todos os infiéis irremediavelmente proscritos e condenados? Em verdade, Deus há-de estar bem acima de todas as igrejas e todas as religiões.»⁴³

A questão de uma religião universal subjacente, ou supra-religiões, como afirma, parece-me bem importante, e bastante vivida pelo viajado e místico Armando Martins Janeira, que considera mais de uma vez que o maior diálogo entre o Ocidente e o Oriente foi o conseguido pelos portugueses no Japão, ainda que, a meio do livro *Figuras de Silêncio*, refira ter-se realizado algo disso no tempo de Alexandre o Magno, no séc. IV a. C., quando ele chegou com as suas gentes às zonas do Afeganistão e da Índia e daí tendo frutificado posteriormente a famosa arte Gandhara que uniu bastante a arte grega com a indiana budista e a iraniana, nuns cinco séculos (I a. C. a VI d. C), quando houve também uma razoável troca de informações, seja vinda dos gimnosofistas, os yogis e jainas da tradição indiana, seja ainda com filósofos gregos, pois o encerramento da Academia Platónica, em Atenas, em 529, por ordem do imperador Justiniano, intolerante no seu Catolicismo, propiciou que alguns dos últimos filósofos neoplatónicos gregos, tal Simplicio e Prisciano de Lídia, fossem para o interior da Pérsia e aí transmitissem a filosofia e ciência grega que depois, em língua persa e sobretudo árabe, através de Córdova, veio a chegar à Europa, trazendo, por exemplo, Aristóteles e partes de Platão, com os comentários ou textos de Porfírio e Proclo. Mas certamente no Japão houve um intenso diálogo religioso, e regado com

43 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, p. 171.

muito sangue, e uma troca grande de artes, ciências e técnicas da Europa com o Extremo Oriente.



Catecismo, em japonês, impresso em Amacusa, 1592

Na verdade os portugueses conseguiram levar muito do melhor do Ocidente ao Japão, da medicina à arquitectura e urbanismo, e não só a espingarda tão comemorada ainda em Nishino Omote, e devemos mencionar pela sua extrema importância o terem feito uma pioneira tipografia⁴⁴ em caracteres

44 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, pp. 156-158. Francisco Vindel e Manuel Cadafaz de Matos, entre outros, dedicaram alguns estudos a esta tipografia que congregou vários tipógrafos e gravadores japoneses, gerando belos livros e gravuras. Francisco Vindel menciona na *La Cultura y la Imprenta Europeas en el Japon durante los siglos XVI y XVII*, p. 38, que o irmão João Batista Pecci, napolitano, tipógrafo dos tipos ou caracteres europeus, «teve por companheiro um japonês chamado Pedro que, recebido na Companhia [de Jesus] em 1585, esteve encarregado da secção japonesa, pelo menos de 1592 a 1620». Pelo seu lado João

móveis, e já não em blocos, donde saíram cerca de trinta obras em japonês e latim, algumas delas bem conhecidas entre nós, tal a *Imitação de Cristo*, de Thomas à Kempis, e duas de Frei Luís de Granada, um inegável e valioso místico que publicou e viveu bastante em Portugal, ainda que fosse de Granada, o que permitiu que entrassem, além das artes e ciências, uma cultura espiritualizante, até de proveniência não-católica, com discursos de Cícero e fábulas de Esopo, o que não era já só o catolicismo fanático, recusando outras religiões e culturas - o Shintoísmo e Budismo -, saindo mesmo à luz uma tradução em latim de partes do *Heike Monogatari*, um florilégio de contos orais, que se recitavam acompanhados da *Biwa*, o alaúde, compilado em 1371.

A tentativa da entrada no Japão falhou porque, por exemplo, S. Francisco Xavier, núncio da Índia Oriental, com grandes poderes delegados pelo rei D. João III, mandava mesmo, quer na Índia quer no Japão, que os novos convertidos destruíssem os templos e os ídolos. E alguns dos missionários deixaram-se ir nessa corrente, tal Luís Fróis, um homem de uma qualidade extraordinária, excelente a aprender o japonês, a escrever um *Vocabulário*, um *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província do Japão*,⁴⁵ e uma valiosíssima *História do Japão*, muitos anos inédita e

Paulo Oliveira e Costa, no seu valioso *O Japão e o Cristianismo no século XVI*, no capítulo *O Japão e os Japoneses nas obras impressas na Europa quinhentista*, pp. 189-290, regista 576 livros impressos na Europa entre os anos de 1551 e 1600. De muito interesse também o capítulo sobre os *Jesuítas no Japão (1549-1590)*, ano a ano, com os nomes dos europeus e dos orientais, registando a cifra de 142 membros em 1590 e 1591, como a mais elevada, donde se adivinha o trabalho hercúleo que os envolvia e desafiava.

45 Luís Fróis. *Tratado em que se contém muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província do Japão*.

com alguns capítulos perdidos, com muita informação do dia a dia dos cristãos, e que contudo assumia o unilateralismo intolerante dizendo que não lhe custava nada terem de destruir os ídolos, narrando até em carta (dos melhores documentos da época...) que as estátuas dos ídolos estavam a servir de lenha na cozinha da nova igreja edificada sobre um antigo templo.

Martins Janeira, considerando que este tipo de mentalidade e atitude foi muito nociva e destrutiva da capacidade de osmose e síntese, desafia-nos a que se possa aprender com tal encontro e diálogo civilizacional e religioso que teve momentos também de festividades, encontros e debates amistosos, nomeadamente até de S. Francisco Xavier com o abade budista Ninjit, em Kagoshima, narrado na longa carta, estimuladora de humildade, fervor e abnegação, de 5.XI.1549: «em muitas práticas que tivemos o achei duvidoso, em não saber-se determinar, se nossa alma é imortal, ou se morre juntamente com o corpo; algumas vezes me dizia que sim, outras que não; temo que não sejam assim os outros letrados. Este Ninjit é tanto meu amigo, que é maravilha»⁴⁶. E se Fernão Mendes Pinto refere os diálogos de Francisco Xavier com o bonzo Furucandono, na sua *Peregrinação*,⁴⁷ também o Padre Luís Fróis, na sua *História do Japão* narrará mais detalhadamente os diálogos bem como a vida nesse mosteiro Zen dando mesmo as primeiras descrições do Zazen,⁴⁸ ainda que ele fosse também insensível ao sofrimen-

46 *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reinos de Iapão & China...* fls. 9-10

47 Armando Martins Janeira menciona tais descrições e rebate as dúvidas críticas de George le Gentil, nas pp. 221-242, dedicadas a Fernão Mendes Pinto nas *Figuras de Silêncio*.

48 Pedro Teixeira da Mota, *Livro dos Descobrimentos do Oriente e do Ocidente*, pp. 310-311. E Luís Fróis. *História do Japão*, 1º vol. p. 26: «é o superior dele em extremo venerado del-rei e de todos os senhores, cuja dignidade em Japão se chama «tôdó», que então era um velho chamado Ninjit, naturalmente homem afável, benigno e inclinado a obras de piedade, e tinha outras boas partes naturais;

to dos novos convertidos pois estes, lamentando-se de que os pais e avós, ao não terem conhecido a mensagem de Cristo ou salvífica do Catolicismo, estariam no Inferno para sempre, S. Francisco Xavier não se importava com isso e dizia até que era bom, para eles se converterem mais rapidamente.

Ora se sabemos como esta ideia de uma danação eterna já o próprio grande mestre Orígenes (184-253) criticou (até o próprio Lúcifer voltaria ao seio do mundo divino), também devemos reconhecer que a salvação única através de uma só religião não é claramente uma proposta adequada à universalidade do ser humano e à dignidade e qualidade da diversidade das suas manifestações e criatividades históricas, literárias e religiosas. Nesse sentido Armando Martins Janeira refere o Deus criador que criou, ou quis, tanta diversidade do género humano e, comparando a imagem de Jesus trágico e sofredor com o plácido Buda em profunda meditação nirvânica, interroga-se, face ao choque entre as duas cosmovisões religiosas que tais figuras representavam, com a vontade de uma delas destruir a outra, se isso fosse para a frente, quanta arte, quanta riqueza, quanta diversidade do ser humano, se teria perdido? ⁴⁹

pelas quais o P. Mestre Francisco frequentava muito conversá-lo, e ele folgava de ouvir nossas cousas e lhe pareciam mui conformes à razão (...) Entre outras muitas coisas, que o P.º Mestre Francisco passou com este Ninjit, foram duas: a primeira é têm por costume aqueles bonzos, dentro em um ano, meditarem – cem dias uma ou duas horas determinadas, a que chamam *zagen* – sobre este não haver nada, para melhor se extinguirem o remorso da consciência; e na compostura do corpo estavam com tanta modéstia, recolhimento e tranquilidade, como se estivessem arrebataados em uma contemplação divina.»

49 Armando Martins Janeira, *Figuras de Silêncio*, pp. 25-26: «A cristianização daqueles países [Japão e China] implicaria uma das maiores perdas para o património artístico da humanidade. E se meditarmos ainda nas estremadas e fascinantes diferenças de ideias e criações do Oriente e do Ocidente, no que separa as mensagens e as figuras dum trágico Cristo crucificado e banhado em sangue, a anunciar o fim do mundo, e dum plácido Buda impassivelmente sentado em profunda meditação sobre o nirvana, quem poderá negar que tal riqueza de diversidades não foi querida por Deus...».



Altar budista em casa particular, no Bon Odori, de Tokushina, de 2010.
Fotografia do autor.

Talvez possamos deduzir destas constatações que uma das missões ou desafios actuais é chegarmos ao reconhecimento da religião universal, ou do núcleo que é universal ou essencial em toda a religião e, portanto, considerar que cada pessoa e povo pode ter e deve ter a sua tradição ou religião e segui-la, mas compreendendo a dos outros, realizando que todas elas têm princípios comuns essenciais e que, quanto aos aspectos divergentes, devido a condicionalismos geográficos, históricos, tradicionais, compete-lhe relativizá-los, ou então compreendê-los em função da dimensão fundamental da religião, que é a de ajudar cada ser a ser bom e útil, a aperfeiçoar-se e consciencializar-se melhor da sua alma, harmonizando-a e religando-a

com o seu espírito ou centelha divina e, depois, com a Divindade, numa vida justa e criativa de amor e fraternidade.

A missão da religião é pois harmonizar corpos e almas religando-os espiritualmente, para que os seres sejam mais fraternos, amorosos, ecológicos e sóbrios, e temos visto como o papa Francisco tem feito um trabalho grande nessa tentativa de abertura à dimensão e vivência ecológica, fraterna e ecuménica, e a intervenção anterior referiu algo disso com o dito ou lema “*fratelli tutti*”, “somos todos irmãos”, uma predisposição psíquica compassiva a ser erguida, vencendo preguiças, egoísmos e nacionalismos, por aspiração, esforço e vivências.

Na realidade, apesar de termos cores diferentes, formas diferentes, línguas diferentes, existe a capacidade de compreendermos e logo falarmos as mesmas línguas, o tal dom do Espírito santo, dom do espírito, desse nível de nós próprios que vai sendo realizado e perseverantemente estabilizado através duma vida mais auto-consciente e sacralizante, certamente com o seu *studium*, o *ora et labora*, como foi dito por S. Bento. O que vai propiciar aos poucos o desabrochar da consciencialização da dimensão espiritual pela qual nós podemos compreender, comunicar e comungar com os outros seres, com as suas línguas e religiões, e tentarmos a partir dessa dimensão (espiritual, interior, de unidade e de amor, no que conseguimos sentir e viver dela...), chegarmos a acordos e vivências comuns transformantes que beneficiem a Humanidade.

E sabemos como os místicos e místicas estão em geral todos muito próximos e que podem compreenderem-se nessa experiência interior da Divindade que se manifesta como paz, amor, luz, verbo-sermo e bem-aventurança e que eles por vezes tão fortemente, ou santificadamente, emamam.

Ora isto, que seria ou será o essencial da grandeza de Deus reflectida em nós e a essência religiosa, acabou coisificado e

compartimentado pelas religiões, teologias, filosofias e políticas, chegando até ao extremo último destes terrorismos fanáticos que não têm já nada de Islão nos seus gritos de *Allah Akbar*, “Deus é grande”, mas são de facto ódios e extremismos de afastamento dessa “submissão a Deus” que deveria desabrochar interiormente, e que é o que significa a palavra Islão.

Deus é de facto único, tal como o Islão afirma na sua profissão de fé, mas manifesta-se em cada ser de uma forma diferente ou sob formas ou concepções diferentes. Este importantíssimo aspecto está muito presente, dentro da universalidade do essencial das religiões, por exemplo, no que podemos considerar o evangelho indiano, a *Bhagavad Gita*, onde, em IV.11, Krishna ensina a Arjuna que «De que modo seja que me procurem, eu aproximo-me deles». E no VII-21, “Qualquer que seja a forma divina com que um devoto me invoca (ou adora) com fé, tal fé é por mim fortalecida”, ou no X-20, “Ó conquistador do sono, Eu sou o espírito (*atman*) que habita no coração de todos os seres. Eu sou o princípio, o meio e também o fim de todos os seres”.⁵⁰

Ora é este aspecto ecuménico, de aceitação das diferentes concepções ou mesmo faces da Divindade, das diferentes vias para nos abirmos a Ela e melhorarmos, que Armando Martins Janeira também manifesta, nomeadamente quando vai participar e oferece aos *Kamis*, que é o nome dado às entidades celestiais ou divinas no Japão, na religião natural, o Shinto, em alguns lugares, cerimónias ou santuários, nomeadamente quando sobe arduamente aos 3776 metros do monte Fuji, onde também eu peregrinei, e acerca do qual escreve no seu belo livro, com finas estampas coloridas *ukiyoe*, de 1956, *Caminhos da Terra Florida, a gente, a paisagem, a arte japonesa*, e que Ingrid sua mulher, no livrinho que lhe dedicou em 2015, também destaca:

50 Tradução pessoal.



“É no cume do Fujiyama que habitam os velhos deuses nipónicos. O Fujiyama, a montanha mais alta do Japão, é o Olimpo da religião japonesa, sólio sagrado do Shintoísmo”, narrando ainda como chegou ao alto e fim dessa peregrinação, verdadeiramente *ad astra per aspera*: «Ao fim de uma hora chegamos, no momento em que a deusa do Sol Amaterasu-Omi-Kami, mãe do Japão e senhora excelsa entre todas as divindades, assoma sobre um imenso manto branco de nuvens, numa glória de fogo. Observo os japoneses: todos eles estão imóveis e comovidos. Também eu me comovo, ao pensar que, numa pequena aldeia do Roboredo vim aqui, ao cume sagrado do Japão, à procura de maior comunhão com as suas tradições, a sua fé lendária, os mitos que alimentam a imaginação e o coração do seu povo». ⁵¹ E tal como levou consigo de Portugal e

⁵¹ *Caminhos da Terra Florida. A gente, a paisagem, a arte japonesa*, p. 25. Em 23 capítulos, alguns publicados antes nos jornais “*Ler*”, “*O Comércio do Porto*”, “*Nippon Times*” e “*Mainichi*”, partilha as suas primeiras incursões e aproximações

Trás-os-Montes, e trouxe de volta, três pedras, assim também eu levei alguns cristais de quartzo do Gerês transmontano e os lancei para o interior da cratera no alto do Fujiyama.

Com estas ligações às montanhas, lembro-me de outro transmontano muito valioso, Miguel Torga, pois há dias falando com Ingrid Martins Janeira, ela contou-me que eles se tinham encontrado algumas vezes e que se davam bem. Seres que verdadeiramente tentaram ligar a força fraterna e trabalhadora do homem e da terra com a dimensão do sagrado, o que, em Miguel Torga, na sua autobiográfica *Criação do Mundo*, é bem sentido e relatado nas descrições comoventes das curas que faz, ou quando ajuda a nascer uma criança em condições muito difíceis, ou aquando da sua prisão pela PIDE no Aljube, em Lisboa, ao sentir a força inspiradora que brota dos nomes impressos ou escavados nas paredes, à custa das colheres com que eles comiam, os antigos presos, sentindo essa fraternidade de resistência libertadora para uma humanidade melhor.

Este desafio de um encontro mais fraterno e revivificante das culturas, religiões e seus fiéis, que de vários modos Armando Martins Janeira desejou, participou e teorizou, continua pois actual e leva-me a pensar ou propor que, por gestação dinamizada pela UNESCO, talvez através de colóquios ou seminários com representantes das religiões e cientistas, filósofos e artistas, se publicasse um livro acerca da Religião Universal, ou da essência e unidade das religiões, que as abrangesse amplamente nas suas vias e doutrinas, numa preparação para modos mais adequados ao séc. XXI de as conceber e viver, dentro dos

à beleza, delicadeza e riqueza do Japão, sobretudo cultural, manifestando não só a sua veia poética e sensível como também a vertente de sociólogo, comparativista e orientalista. Dedicar ao Shinto um bom capítulo, e onde realçar o valor da pureza, sinceridade e virtude, em frases por ele criadas ou recolhidas. E de Ingrid Blosler Martins, *Portugal e o Japão*. Armando Martins Janeira e Wenceslau de Moraes. *Duas personalidades diferentes*, pp. 28-32

parâmetros de um ecumenismo universal dialogante e aberto à verdade, ou em busca da verdade, e sem exclusivismos nem fanatismos.

Ou seja, resultaria de tal labor um livro adotado pelas escolas de todo mundo pelo qual se impulsionaria uma educação moral e cívica, com conteúdo religioso amplo, comparativo, profundo e humanizante, pois, tal como Armando Martins Janeira valoriza muito o livre arbítrio, o diálogo, a coragem e a dignidade humana, tão realçados no Renascimento, nomeadamente com Erasmo e de Pico della Mirandola, e que são valores fundamentais nos nossos dias, tão ameaçados pelo excesso de tecnologia, de estatismo, de imperialismo, de ditaduras, de violência e opressões, e em que a vida, liberdade e morte do ser humano pouco ou nada contam, tornando-se assim urgente que as dimensões sacralizantes da vida sejam bem ensinadas, clarificadas e intensificadas.



Pendão religioso capturado na revolta de Shimabara.
Amakusa Christina Museum.

A violência e opressão dos ideais e valores humanos, ao longo dos séculos levaram Martins Janeira, ainda que defendendo a possibilidade do homem pelas religiões melhorar, e não há dúvida que sim, a confiar sobretudo no ser humano em si mesmo, constatando, e fá-lo até contra a acusação de que o Cristianismo tinha sido demasiado violento no Japão, que o Cristianismo fora do Japão também se tornara, e lembrem-nos das cruzadas e da Inquisição, quem sabe se pelas raízes do *Antigo Testamento* e duma ideia de Deus, o Jehova, tão tribal e violento.

Neste aspecto a concepção de Deus das Três Religiões do Livro não foi a melhor e, curiosamente, dentro destas sincronias e ressonâncias, o diálogo luso-nipónico comercial, cultural e religioso terminará com a instituição de uma Inquisição no Japão, em 1640, quando os portugueses tinham sido expulsos e dirigindo-se mais aos poucos cristãos clandestinos, que sobreviveram ao massacre (com a ajuda dos holandeses) em 1638, na fortaleza de Hara de cerca de 40.000 camponeses e cristãos da revolta de Shimabara, tornando-se tal tribunal um cenário espectral e motivo de grandes receios e sofrimentos para os que mesmo assim ainda conseguiram sobreviver aqui e acolá em alguns ermos recantos das ilhas, os famosos cristãos escondidos, *Kakure Kirishitan*, com as suas práticas algo simbióticas, nomeadamente as devoções e orações que se tornaram bem tingidas pela patine do tempo em que estiveram secretas e a cerimónia do chá, que tanto impressionara os portugueses, propiciando ao padre João Rodrigues uma detalhada e sensível descrição e que Armando Martins Janeira descreve detalhadamente no *Impacte português sobre a civilização japonesa*, no sub-capítulo a Arte do Chá, *Cha-do*, tanto mais que privou com o descendente do mestre Sen no Rikyo (1522-1591), o estabele-

zador do *cha-do* e que fora muito receptivo ao cristianismo,⁵² e que o seu percursor e tão amado Wenceslau de Moraes escrevera o *Culto do Chá*, numa mimosa edição luso-nipónica, em papel de arroz e ilustrada e que o inspirou certamente.⁵³

Tudo isto mostra que a convivência e o diálogo inter-religioso é muito importante, que a modelação das crianças e dos jovens por uma educação criativa humanista e com capacidade ou possibilidade de terem uma melhor abertura ao mundo espiritual e ao Divino por uma comparatividade e, depois, por uma escolha das suas próprias práticas, mantendo ou não as da sua religião natal, será fundamental para se criar um entendimento fraterno e um esclarecimento maior sobre o ser humano e a Divindade, e até acerca de alguns dos mistérios que nos envolvem, e que tanto atraíram e inspiraram Wenceslau de Moraes e Armando Martins Janeira.

Há uma vida depois da morte? Como é ela? Como nos devemos preparar, numa “arte de bem morrer”? Não terá o seu valor a noção de Purgatório, hoje removida da apresentação da doutrina católica, pois tal como os orientais falam na lei do Karma, “o que nós semeamos colhemos”, também na vida no além, já como almas subtis, não viveremos nós em consequência do que na Terra desabrochamos ou causamos? Há reencarnações ou não?

Deveríamos compreender melhor que estamos num caminho espiritual de aproximação à Divindade, à Verdade e ao Amor, embora com as nossas limitações e fraquezas, e que se não conseguirmos fazer o máximo possível, naturalmente do outro lado da existência em corpo físico também não nos elevaremos, ou não seremos levados em corpo subtil ou de glória,

52 Armando Martins Janeira, *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa*, pp. 253-259.

53 Wenceslau Moraes (1905), *O Culto do Chá* (Ilustrações de Yoshiaki), Kobe, Typographia do “Kobe Herald”.

para o céu cristalino dos anjos e do Divino, aonde muita gente pensa ser fácil de logo se chegar, ou que seja, como poetizou Antero de Quental, a repousar o coração na mão direita de Deus.

Investigarmos melhor os mistérios do ser humano na sua triplicidade de corpo, alma e espírito faz parte do diálogo intercultural e religioso, e se Armando Martins Janeira considera o encontro maior entre o Ocidente e o Oriente o do Japão no séc. XVI, mencionando ainda antes Alexandre o Magno e a conseqüente arte Gandhara, poderia ter referido também a Índia, no século XVI, onde se fez muito, apesar da intolerância estabelecida com a Inquisição. Estou-me a lembrar de vários elos de diálogo ecumênico e universalista, com os sacerdotes que se aculturaram, e referirei o Padre Estêvão (Thomas Stephens Buston), desde 1579 na Índia, autor da *Kristipuranna*, um evangelho ou história de Jesus, e que pregava em concanin, e atingira conhecimentos razoáveis do hinduísmo e da espiritualidade indiana. E o jesuíta italiano Roberto da Nobili, desde 1606 no Malabar, que conseguiu de Roma permissão para os indianos convertidos manterem alguns costumes e ritos e se fez vegetariano, retirando-se em meditações, aprendendo o sânscrito e o tâmil, estudando os textos sagrados indianos e compondo obras e cânticos reveladores duma pioneira adaptação do cristianismo com o hinduísmo. S. João de Brito (1647-1693), foi outro missionário a vestir-se como religioso indiano e que tentou dialogar e converter até ter de empunhar a palma do martírio.

Finalmente devemos referir ainda na Índia, para além dos místicos que uniram hinduísmo e islão, yoga e sufismo (tal Kabir e Dara Shikoh), o imperador mogal Akbar pelos diálogos inter-religiosos que organizou, convidando em 1579 os padres de Goa, os quais participaram alguns anos, havendo três missões dos jesuítas à sua corte, com momentos valiosos, por eles e pelo cronista da corte, Abu'l-Fazl, bem descritos, e que eu em

vários artigos no meu blogue tenho estudado e partilhado.⁵⁴ Akbar, que se deu sempre muito bem com os padres e que chegou mesmo a lançar uma religião, *Din-ilahi*, a religião divina ou da verdade algo sincrética e para uns poucos.

Estes momentos que revisitámos foram bem valiosos no diálogo inter-religioso entre o Ocidente e Oriente, mas outros houve, como o famoso e gigantesco 1º Parlamento das Religiões do Mundo, durante 17 dias em Setembro de 1893, em Chicago, com muitos representantes orientais (destacando-se o indiano Swami Vivekananda, o discípulo de Ramakrishna Paramahansa, um místico propugnador por vivência a unidade das religiões, registando-se ainda os japoneses do Shinto, Takayoshi Matsugama, Goro Kaburaji e Nishikawa Sugao)⁵⁵, e que teve um 2º encontro no centenário, em 1993, em Chicago, a que se seguiram outros, e sabemos que continuam necessários, e é um bom sinal discutirem-se estas questões, em Portugal, em Balsamão. Não tinha conhecimento das Jornadas senão talvez já tivesse participado, mas agradeço muito a possibilidade de ter dirigido algumas palavras, que espero que Armando Martins Janeira aprove,⁵⁶ pedindo desculpa por não estar a comungar directamente, face a face, coração a coração, e a respirar os ares e a pisar as terras transmontanas, que são das raízes mais fundas de Portugal e da sua capacidade de diálogo fraterno e luminoso com todos os povos e religiões, para a paz e a harmonia mundiais.

54 <https://pedroteixeiradamota.blogspot.com/>

55 Rev. John Henry Barrows, *The World's Parliament of Religions*.

56 Para além de nos falar pelos seus livros, e por sua mulher Ingrid, que publicou *Portugal e o Japão. Armando Martins Janeira e Wenceslau de Moraes. Duas personalidades diferentes*, o site consagrado a ele é uma fonte bem valiosa: <http://armandomartinsjaneira.net.>, tal como a obra de Paula Mateus, *Por que estrada caminhamos. Armando Martins Janeira Uma Fotobiografia*, editada numa parceria das Câmaras Municipais de Cascais e de Torre Moncorvo.

Bibliografia

- BARROWS, Rev. John Henry (ed.) (1893). *The World's Parliament of Religions*. Vols. I, II. Chicago, The Parliament Publishing Company.
- CARTAS *que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde do anno de 1549 até o de 1580*. Évora, Manuel de Lyra. MDXCVIII, edição facsimilada, com apresentação de José Manuel Garcia, Maia, Castoliva Editora, Lda, 1997.
- COOPER, S. J., Michael. (1974). *Rodrigues, the Interpreter. An Early Jesuit in Japan and China*. New York, Weather Hill.
- COSTA, João Paulo Oliveira e. (1999). *O Japão e o Cristianismo no século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*. Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal.
- FRÓIS, Luís. (1976). *História de Japam*. Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa.
- FRÓIS, Luís. (1993). *Tratado em que se contêm muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província do Japão...* Apresentação de José Manuel Garcia. Fixação de textos e notas por Raffaella D'Intino. Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses. Houve uma edição anterior realizada por Josef Franz Schüte, impressa em Tokyo, na Sophia Universitat, 1955.
- JANEIRA, Armando Martins. (1956). *Caminhos da Terra Florida. A gente, a paisagem, a arte japonesa*. Porto, Manuel Barreira – Editor.
- JANEIRA, Armando Martins. (1981). *Figuras de Silêncio, A Tradição Cultural Portuguesa no Japão de Hoje*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- JANEIRA, Armando Martins. (1970). *O Impacte Português sobre a Civilização Japonesa. Seguido de um epílogo sobre as relações entre Portugal e Japão do séc. XVII aos nossos dias*. Lisboa, Publicações Dom Quixote. Saiu uma 2ª edição em 1988, prefaciada por Pedro Canavarro, já sob o título *O Impacto Português sobre a Civilização Japonesa...*
- JANEIRA, Armando Martins. (1954). *Jardim do Encanto Perdido, Aventura Maravilhosa de Wenceslau de Moraes no Japão*. Porto, Manuel Barreira – Editor.

- JANEIRA, Armando Martins. (1969). *The Epic and the Tragic sense of Life in Japanese Literature – A Comparative essay on Japanese and Western Culture*. Tokyo, Charles E. Tuttle Company.
- JANEIRA, Armando Martins. (1954). *Nô*. Tóquio, Tipografia Koizumi.
- MARTINS, Ingrid Bloser. (2015). *Portugal e o Japão. Armando Martins Janeira e Wenceslau de Moraes. Duas personalidades diferentes*. Torre de Moncorvo, Câmara Municipal.
- MATEUS, Paula. (2015). *Por que estrada caminhamos: Armando Martins Janeira: uma Fotobiografia*. Câmaras Municipais de Cascais e de Torre Moncorvo.
- MORAES, Wenceslau. (1916). *O Bon Odori de Tokushima. Caderno de impressões íntimas*. Porto, Livraria Magalhaes & Moniz – Editora
- MORAES, Wenceslau. (1905). *O Culto do Chá*. Kobe, Typographia do “Kobe Herald”
- MORAES, Wenceslau de. Petrus (coord. ed.) (1952). *Páginas Africanas*. Porto, Editorial Cultura.
- MOTA, Pedro Teixeira da. (1998). *Livro dos Descobrimentos do Oriente e do Ocidente*. Lisboa, Editorial Minerva.
- PRAZERES, Raquel Sofia Baptista dos. (2012). *Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues Tçuzzu*. Dissertação de mestrado, não publicada. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10362/9155>
- TALEGRE, Mar. (1947). *Três Poetas Europeus (Camões. Bocage. Pessoa)*. Lisboa, Livraria Sá da Costa – Editora.
- TORGA, Miguel. (1937-1981). *Criação do Mundo*. 5 vols. Coimbra, edição de autor.
- VINDEL, Francisco. (1943). *La Cultura y la Imprenta Europeas en el Japon durante los siglos XVI y XVII*. Madrid, Talleres Tipograficos de Góngora.

O Diálogo inter-religioso no Concílio Vaticano II

Basileu do Anjos Pires⁵⁷

Resumo: O Concílio Vaticano II caracterizou-se sobretudo pelo diálogo com cada homem e com todos os homens, tais quais eles são e onde quer que estejam, numa atitude de amor e de serviço. O diálogo estende-se, depois, a todos os crentes, sejam cristãos (ecumenismo) sejam não cristãos. Um dos documentos emanados do Concílio foi a Declaração *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. O estudo apresenta as orientações da Igreja, presentes neste documento, para o diálogo com o induísmo e com o budismo, para o diálogo com islamismo, e, sobretudo para o diálogo com o judaísmo, com quem a Igreja tem uma certa afinidade, pois há um grande património espiritual comum aos cristãos e aos judeus. O autor apresenta também o desenvolvimento deste diálogo, com o islamismo e o Judaísmo, pelos papas após o Concílio até Bento XVI.

Palavras-chave: Concílio; diálogo interreligioso

Abstract: The Second Vatican Council was characterized above all by dialogue with every person and with all men, such as they are and wherever they are, in an attitude of love and service. The dialogue then extends to all believers, whether Christians (ecumenism) or non-Christians. One of the documents that came out of

57 Presidente do Centro Cultural de Balsamão

the Council was the Declaration *Nostra Aetate*, on the Church and non-Christian religions. The study presents the Church's guidelines, present in this document for dialogue with Hinduism and Buddhism, for dialogue with Islam, and, above all, for dialogue with Judaism, with whom the Church has a certain affinity, as there is a great spiritual heritage common to Christians and Jews. The author also presents the development of this dialogue, with Islam and Judaism, by the popes after the Council until Benedict XVI.

Key-words: Council; interfaith dialogue

O Concílio Vaticano II caracterizou-se sobretudo pelo diálogo com cada homem, tal qual ele é e onde ele está. Paulo VI, no discurso de Inauguração da II sessão do Concílio (a 29 de setembro de 1963), aponta entre os fins principais do mesmo (juntamente com a consciência da Igreja, a sua renovação e a recondução de todos os cristãos à unidade) “o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo”, e afirma: “Que o mundo saiba: a Igreja olha para ele com profunda compreensão, com sincera admiração e com sincero propósito não de o conquistar, mas de o servir; não de o desprezar, mas de o valorizar; não de o condenar, mas de o confortar e salvar”.

Entre as categorias de pessoas para quem a Igreja olha com particular interesse, “da janela do Concílio aberta sobre o mundo”, além dos pobres, os necessitados, os aflitos, os famintos, os que sofrem, os encarcerados, isto é, “toda a humanidade que sofre e chora”, os homens da cultura, os estudiosos, os cientistas, os trabalhadores, os chefes das nações e os jovens, Paulo VI diz (no mesmo discurso) que

“a Igreja olha ainda para mais longe, para além dos confins do horizonte cristão”, “vê essas outras religiões que, conservando o sentido e o conceito de Deus— único, cria-

dor, providente, sumo e transcendente — Lhe prestam o culto com actos de sincera piedade e fundamentam nessas crenças e práticas os princípios da vida moral e social. Certamente, a Igreja Católica descobre, não sem sofrimento, lacunas, insuficiências e erros em tantas expressões religiosas. Mas não pode deixar de dirigir, também a elas, o seu pensamento, para lhes recordar que por tudo o que têm de verdadeiro, e de bom e de humano, ela tem o merecido apreço”.

Que é isto se não uma atitude de verdadeiro diálogo?

Esta abertura ao diálogo com o mundo manifestou-se, segundo o Papa Paulo VI, na Mensagem que os Padres conciliares enviaram a todos os homens, logo na abertura do Concílio (a 20 de outubro de 1962), professando a fé de que “todos os homens são irmãos, seja qual for raça ou a nação”. “Isto significa – afirma Paulo VI (na Inauguração da II Sessão) – que o presente Concílio é caracterizado pelo amor, pelo amor mais amplo e mais urgente, pelo amor que pensa primeiro nos outros que em si mesmo, pelo amor universal de Cristo”.

O mesmo Papa Paulo VI, em pleno Concílio, a 6 de agosto de 1964, antes da III Sessão do mesmo, publicou a Encíclica *Ecclesiam suam* (ES) sobre os caminhos da Igreja, em que aponta três (os mesmos apontados na inauguração da II Sessão do Concílio, em 1963): a consciência que a Igreja tem de ter de si mesma, a renovação da Igreja e o diálogo, demorando-se especialmente sobre este último. Falando do diálogo com o mundo, diz: “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive” (ES 38). A religião define-se como o diálogo entre Deus e o homem, diálogo da salvação, em que Deus tem a iniciativa, um diálogo que não excluiu ninguém. O diálogo com todos os homens deve ter estas características: Clareza, mansidão, confiança, prudência (cf ES 47).

Dialogar com quem? A Igreja dialoga com todos: “Ninguém é estranho ao seu coração materno, diz Paulo VI. Ninguém é indiferente ao seu ministério. Ninguém, se não quer, é seu inimigo. Não é em vão que a Igreja se diz católica. Não é em vão que está encarregada de promover no mundo a unidade, o amor e a paz” (ES 53). “Existe um primeiro, imenso círculo, de que não conseguimos descortinar os limites, pois se confundem com o horizonte. Dentro, está a humanidade toda, o mundo” (ES 54).

O segundo círculo do diálogo são os crentes em Deus, um “círculo também imenso, contudo mais próximo de nós. Ocupam-no primeiramente os homens que adoram o mesmo Deus único e supremo que nós adoramos, aludimos aos filhos do povo hebraico, dignos do nosso respeito afetoso, fiéis à religião que nós chamamos do Antigo Testamento. E depois os adoradores de Deus segundo o conceito da religião monoteísta, especialmente da muçulmana, dignos de admiração pelo que há de verdadeiro e de bom no culto que prestam a Deus. Seguem-se os adeptos das grandes religiões afro-asiáticas”. /.../. “Por dever de lealdade, devemos manifestar que estamos certíssimos que uma só é a religião verdadeira, a cristã; alimentamos a esperança de que a venham a reconhecer como tal, todos os que procuram e adoram a Deus. Não queremos deixar de reconhecer desde já com respeito os valores espirituais e morais das várias confissões religiosas não cristãs” (ES 60).

O terceiro círculo do diálogo é com os cristãos, irmãos separados, aquele que chamamos diálogo ecuménico. (Cf ES 61-62).

Finalmente, o diálogo dentro da Igreja católica: “Quanto prazer nos trará este diálogo doméstico, em plenitude de fé, de caridade e de obras! Quão intenso e familiar o desejamos!” (ES 64). E Paulo VI, que propõe que o concílio aprofunde estes caminhos enunciados, conclui: “Alegramo-nos e sentimo-nos confortados ao observar que o diálogo no interior da Igreja, e com os de fora que lhe estão mais próximos, se vai já praticando: a Igreja está hoje mais do que nunca viva! Mas, reparando bem, parece que tudo está ainda por fazer, o trabalho começa hoje e não acaba nunca” (ES 68).

A terceira sessão do Concílio tratou sobre a Igreja e a sua renovação e teve como fruto a aprovação da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. A IV Sessão do concílio, que tratou sobre o amor da Igreja para com o homem, o homem tal qual ele é, teve como fruto mais excelente a aprovação da Constituição sobre a Igreja no mundo contemporâneo, a *Gundium et Spes*. Dizia Paulo VI na inauguração da IV sessão do Concílio (a 14 de setembro de 1965):

“O nosso amor já se manifestou e manifesta aqui de tal modo que, na história presente e futura, será a nota característica deste Concílio. Assim se responderá um dia ao homem que deseje definir a Igreja neste momento culminante e crítico da sua existência: que fazia a Igreja católica naquele momento? perguntar-se-á. Amava! será a resposta. Amava com coração pastoral /.../, amava com coração missionário /.../, amava com alma ecuménica, isto é, com alma que humilde e suavemente se abria a todos os irmãos cristãos. /.../. O amor que anima a nossa comunhão não nos aparta dos homens, não nos faz exclusivistas nem egoístas. Pelo contrário, o amor que

vem de Deus ensina-nos a procurar a universalidade. /.../. Nesta assembleia, o preceito desta caridade tem um nome sagrado e grave: chama-se responsabilidade. /.../. Sentimo-nos responsáveis perante toda a humanidade. De todos somos devedores. A Igreja, neste mundo, não é fim de si mesma; está ao serviço de todos os homens; deve tornar Cristo presente a todos, indivíduos e povos, do modo mais amplo, mais generoso possível; esta é a sua missão. /.../. O Concílio Ecuménico oferece à Igreja, a nós especialmente, a visão panorâmica do mundo. Poderá a Igreja, poderemos nós fazer outra coisa que não seja contemplá-lo e amá-lo? Esta contemplação será um dos factos principais desta sessão do nosso Concílio; depois, sobretudo depois, estará presente o amor; o amor pelos homens de hoje, como são e onde estão, isto é, por todos os homens”.

E nada separará a Igreja deste amor, nem a indiferença, nem a oposição, nem o desprezo, nem a hostilidade:

“Fiéis ao espírito deste Concílio, continua o Papa, responderemos com um duplo acto de amor, um dos quais vai para os Nossos irmãos aflitos. /.../ O outro acto de amor vai para aqueles que perseguem Cristo e a sua Igreja. /.../. Nós todos rogaremos com amor a Deus que se digne conceder-lhes aquela misericórdia que para nós mesmos imploramos. Que o amor triunfe em todos”.

Este amor da Igreja do Concílio encontra o primeiro eco no convite que é feito ao Papa Paulo VI de ir à Organização das Nações Unidas, em Nova York, a 4 de outubro de 1965, em que elogiou e apoiou todo o trabalho das Nações Unidas desenvolvido em favor da paz entre as nações, e deixou este apelo:

“nunca mais a guerra, nunca mais a guerra. É a paz, é a paz que deve guiar o destino dos povos e de toda a humanidade”.

A Declaração *Nostra Aetate* sobre a igreja e as religiões não-cristãs

Neste diálogo inter-religioso, entre os documentos emanados do Concílio Vaticano II⁵⁸, temos a Declaração *Nostra Aetate* (NA), sobre a Igreja e as religiões não-cristãs, promulgada, por Paulo VI em 28 de outubro de 1965, resultado de um longo caminho, que mudou de modo irreversível as relações entre a Igreja Católica e as religiões não-cristãs. De facto, já o Papa João XXIII, em 1962, antes do início do Concílio, tinha mandado elaborar uma nota sobre os judeus, que, em 1963, aparece como um capítulo do esquema sobre o Ecumenismo. Depois, esse texto foi ampliado, para falar da relação da Igreja com as religiões não-cristãs, nomeadamente o induísmo, o budismo, os muçulmanos e os judeus –, que resultou nesta declaração, aprovada na última sessão do Concílio, e cujo espírito foi vivido durante todo o Concílio, como vimos.

É um documento relativamente pequeno – é uma declaração –, sendo uma das 3 declarações emanadas do Concílio. Apresento uma síntese.

A Igreja, interpretando como sinal dos tempos, em que os homens do tempo em se realizou o Concílio se sentiam mais unidos e aumentavam as relações entre os vários povos, sente-se estimulada a dar mais atenção à sua relação com as religiões não-cristãs, sendo, deste modo, mais fiel à sua missão

58 São 4 Constituições, 9 Decretos e 3 Declarações (Sobre a educação Cristã, sobre a liberdade religiosa e sobre a Igreja e as religiões não-cristãs).

de “fomentar a união e a caridade entre os homens e até entre os povos”, salientando em primeiro lugar “tudo aquilo que os homens têm de comum e os leva à convivência”.

Além deste desejo de viver unidos,

“os homens, afirma este documento, esperam das diversas religiões resposta para os enigmas da condição humana, os quais, hoje como ontem, profundamente preocupam seus corações: que é o homem? qual o sentido e a finalidade da vida? que é o pecado? donde provém o sofrimento, e para que serve? qual o caminho para alcançar a felicidade verdadeira? que é a morte, o juízo e a retribuição depois da morte? finalmente, que mistério último e inefável envolve a nossa existência, do qual vimos e para onde vamos?”

No segundo ponto, esta declaração fala-nos do hinduísmo e do budismo, que procuram responder às mesmas questões da condição humana:

“no hinduísmo, os homens perscrutam o mistério divino e exprimem-no com a fecundidade inexaurível dos mitos e os esforços da penetração filosófica, buscando a libertação das angústias da nossa condição quer por meio de certas formas de ascetismo, quer por uma profunda meditação, quer, finalmente, pelo refúgio amoroso e confiante em Deus. No budismo, segundo as suas várias formas, reconhece-se a radical insuficiência deste mundo mutável, e propõe-se o caminho pelo qual os homens, com espírito devoto e confiante, possam alcançar o estado de libertação perfeita ou atingir, pelos próprios esforços ou ajudados do alto a suprema iluminação. De igual modo, as outras religiões que existem no mundo procuram de vários modos ir ao encontro das inquie-

tações do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e normas de vida e também ritos sagrados”.

De seguida, ainda no mesmo número, o documento diz-nos que

“A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, «caminho, verdade e vida» (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas. Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os sequazes doutras religiões, dando testemunho da vida e fé cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores sócio culturais que entre eles se encontram”.

O terceiro ponto é dedicado à religião islâmica, manifestando estima pelos muçulmanos e pelo que a fé islâmica tem de louvável:

“Adoram eles o Deus Único, vivo e subsistente, misericordioso e onnipotente, criador do céu e da terra. /.../. Embora sem o reconhecerem como Deus, veneram Jesus como profeta, e honram Maria, sua mãe virginal, à qual por vezes invocam devotamente. /.../. Têm, por isso, em apreço a vida moral e prestam culto a Deus, sobretudo com a oração, a esmola e o jejum”.

E o documento não esconde que no passado, na relação entre cristãos e muçulmanos, houve “não poucas discórdias e ódios”, mas convida todos a esquecer o passado e “sinceramente se exercitem na compreensão mútua e juntos defendam e promovam a justiça social, os bens morais e a paz e liberdade para todos os homens”.

Neste diálogo com o mundo islâmico, devemos citar as palavras pronunciadas em Agosto de 1969 por Paulo VI no Uganda, quando o Papa prestou homenagem aos primeiros mártires cristãos africanos. Dirigindo-se aos representantes da fé islâmica na nunciatura de Campala, disse-lhes: “Temos a certeza de estar em comunhão convosco quando imploramos ao Altíssimo, que desperte no coração de todos os crentes da África o desejo de reconciliação, de perdão tantas vezes recomendado no Evangelho e no Alcorão”. E acrescentou:

“E como não associar o testemunho de piedade e fidelidade dos mártires católicos e protestantes à memória daqueles confessores da fé muçulmana, cuja história nos lembra que foram os primeiros, em 1848, a pagar com a vida por se recusarem a transgredir as prescrições de sua religião?”.

João Paulo II, em novembro de 1979, ao encontrar a pequena comunidade católica em Ancara, reafirmou a estima da Igreja pelo Islã e disse que

“a fé em Deus, professada em comum pelos descendentes de Abraão, cristãos, muçulmanos e judeus, quando vivida sinceramente, é o fundamento seguro da dignidade, fraternidade e liberdade dos homens e o princípio da conduta moral justa e da convivência social”.

Outro marco neste caminho de diálogo com o islão é o discurso proferido por João Paulo II, em agosto de 1985, em Casablanca, Marrocos, diante de jovens muçulmanos:

“Cristãos e muçulmanos - disse o Papa Wojtyla - temos muitas coisas em comum, como crentes e como homens. Vivemos no mesmo mundo, sulcados por inúmeros sinais de esperança, mas também por múltiplos sinais de angústia. Abraão é para nós o mesmo modelo de fé em Deus, de submissão à sua vontade e de confiança na sua bondade. Cremos no mesmo Deus, o único Deus, o Deus vivo, o Deus que cria os mundos e leva suas criaturas à sua perfeição”.

João Paulo II lembrou que “o diálogo entre cristãos e muçulmanos hoje é mais necessário do que nunca. Ele deriva da nossa fidelidade a Deus e supõe que sabemos reconhecer Deus pela fé e testemunhá-lo pela palavra e pela ação num mundo cada vez mais secularizado e, às vezes, ateuista”.

A parte central do documento refere-se ao judaísmo. Há uma relação única entre o cristianismo e o judaísmo.

A Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram na revelação bíblica comum ao povo de Israel: “A Igreja não pode, por isso, esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios (Cfr. Rom. 11, 17-24)”. “Igreja, afirma o documento, acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou pela cruz os judeus e os gentios, de ambos fazendo um só, em Si mesmo (Cfr. Ef. 2, 14-16)”.

Como diz o Apóstolo Paulo a respeito dos seus compatriotas: “deles é a adoção filial e a glória, a aliança e a legislação, o culto e as promessas; deles os patriarcas, e deles nasceu, segundo a carne, Cristo” (Rom. 9, 4-5), filho da Virgem Maria. A Igreja recorda ainda que “os Apóstolos, fundamentos e colunas da Igreja, nasceram do povo judaico, bem como muitos daqueles primeiros discípulos, que anunciaram ao mundo o Evangelho de Cristo”.

“Sendo assim tão grande o património espiritual comum aos cristãos e aos judeus, diz a declaração “Nostra aetate”, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos”.

Por fim, o concílio toca o ponto mais delicado no diálogo entre os cristãos e os judeus: a acusação de deicídio e o anti-semitismo daí decorrente. A condenação de Cristo à morte (Cfr. Jo. 19,6), perpetrada pelas autoridades religiosas

“não se pode, todavia, imputar indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo, o que na Sua paixão se perpetrou. E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os judeus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura. Procurem todos, por isso, evitar que, tanto na catequese como na pregação da palavra de Deus, se ensine seja o que for que não esteja conforme com a verdade evangélica e com o espírito de Cristo. /.../. De resto, como a Igreja sempre ensinou e ensina, Cristo sofreu, voluntariamente e com imenso amor, a Sua paixão e morte, pelos pecados de todos os homens, para que todos alcancem a salva-

ção. O dever da Igreja, ao pregar, é portanto, anunciar a cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça”. “Além disso, continua o Concílio, a Igreja, que reprova quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum patrimônio com os judeus, e levada não por razões políticas, mas pela religiosa caridade evangélica, deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de anti-semitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus”.

O encontro do Papa João Paulo II com a comunidade hebraica na sinagoga de Roma, a 13 de abril de 1986, e a visita de Bento XVI à comunidade judaica, na mesma sinagoga de Roma, a 17 de Janeiro de 2010, consolidou este diálogo em a Igreja católica e os judeus.

“A visita de hoje, disse João Paulo II, quer dar um contributo decisivo à consolidação das boas relações entre as nossas duas comunidades”, “Para que sejam superados os velhos mal-entendidos e se dê espaço ao reconhecimento sempre mais pleno daquele ‘vínculo’ e daquele ‘património espiritual comum que existem entre hebreus e cristãos’”. “Sois os nossos irmãos predilectos, disse mais adiante, e, de certo modo, poder-se-ia dizer, os nossos irmãos mais velhos” (nº 4). E acrescenta: “Estamos dispostos a aprofundar o diálogo em lealdade e amizade, no respeito das íntimas convicções de uns e de outros” (nº 5).

E Bento XVI, na referida visita à mesma comunidade judaica de Roma, afirmou:

“A Igreja não tem deixado de deplorar as faltas de seus filhos e filhas, pedindo perdão por tudo aquilo que pôde de alguma maneira favorecer as chagas do anti-semitismo e do antijudaísmo (cf. Comissão para as Relações

Religiosas com o Judaísmo, *Nós recordamos: uma reflexão sobre o Shoah*, 16 de Março de 1998). Possam estas chagas ficar curadas para sempre! Volta à mente a sentida oração do Papa João Paulo II, no Muro do Templo de Jerusalém, a 26 de Março de 2000, que ressoa, verdadeira e sincera, no mais fundo do nosso coração: ‘Deus dos nossos pais, Vós escolhestes Abraão e a sua descendência para levarem o vosso Nome aos gentios: sentimo-nos profundamente consternados pelo comportamento de quantos, no decurso da história, fizeram sofrer estes vossos filhos e, pedindo-Vos perdão, queremos empenhar-nos numa fraternidade autêntica com o povo da Aliança’”.

Outro marco importante neste diálogo da igreja com religiões não-cristãs foi o Encontro de Assis, em 27 de outubro de 1986, em que João Paulo II convocou os representantes das religiões do mundo a Assis para rezar pela paz ameaçada, tornando-se um símbolo de diálogo e compromisso comum entre crentes de diferentes credos. Disse João Paulo II:

“A reunião de tantos líderes religiosos para rezar, disse João II, é em si um convite para que o mundo de hoje tome consciência de que há outra dimensão para a paz e outra forma de promovê-la, que não é o resultado de negociações, compromissos políticos ou negociações econômicas. Mas o resultado da oração, que apesar da diversidade das religiões, expressa uma relação com um poder supremo que supera as nossas capacidades humanas”.

No 25º aniversário desse evento em Assis, Bento XVI advertiu contra a ameaça que representa o abuso do nome de Deus para justificar o ódio e a violência, referindo-se ao uso da

violência perpetrada pelos cristãos ao longo da história. Mas também observou que

“o ‘não’ a Deus produziu crueldade e violência sem medida, o que só foi possível porque o homem não reconheceu mais nenhuma norma e nenhum juiz acima de si mesmo, mas tomou apenas a si mesmo como norma. Os horrores dos campos de concentração mostram com toda a clareza as consequências da ausência de Deus”.

A declaração *Nostra Aetate* termina com o parágrafo sobre “A fraternidade universal e a reprovação de toda a discriminação racial ou religiosa”, afirmando que “não podemos, porém, invocar Deus como Pai comum de todos, se nos recusamos a tratar como irmãos alguns homens, criados à Sua imagem”, e que “carece, portanto, de fundamento toda a teoria ou modo de proceder que introduza entre homem e homem ou entre povo e povo qualquer discriminação quanto à dignidade humana e aos direitos que dela derivam”. E, por isso, a Igreja “reprova, por isso, como contrária ao espírito de Cristo, toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, condição ou religião”, pedindo ardentemente aos cristãos que, “se, possível, tenham paz com todos os homens (Cfr. Rom. 12,18), quanto deles depende, de modo que sejam na verdade filhos do Pai que está nos céus (Cfr. Mt. 5,45)” (nº 5).

Este apelo à fraternidade universal conduz ao tema que segue nas nossas Jornadas, na apresentação da Encíclica do Papa Francisco “Fratelli Tutti”, da qual D. José Cordeiro nos vai falar, e ao documento de Abu Dhabi, assinado pelo Papa Francisco e pelo Grande Imã de Al-azhar, Ahmad al Tayyed, sobre a Fraternidade Universal, do qual nos irá falar, no domingo, o Imã da Mesquita Central de Lisboa, David Munir.

Bibliografia

- PAULO VI (1963). *Ecclesiam suam*. In https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (consultado a 20 de setembro 21).
- PAULO VI. *Discurso de Inauguração da II sessão do Concílio (a 29 de setembro de 1963)*: in https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html (consultado a 20 de setembro 21).
- PAULO VI. *Discurso de Inauguração da IV sessão do Concílio (a 14 de setembro de 1965)*: In https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19650914_concilio-iv-sessione.html (consultado a 20 de setembro 21).
- Declaração *Nostra Aetate*, sobre a Igreja e as religiões não-cristãs (1965), do Concílio Vaticano II: in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html (consultado a 20 de setembro 21).
- PAOLO VI. *Pellegrinaggio in Uganda. Discorso ai rappresentanti dell'islam (Venerdì, 1º agosto 1969)*: In https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1969/august/documents/hf_p-vi_spe_19690801_comunita-islamiche.html (consultado a 25 de setembro 21).
- JOÃO PAULO II. *Discurso à comunidade católica de ancara (Quinta-feira, 29 de Novembro de 1979)*: in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1979/november/documents/hf_jp-ii_spe_19791129_ankara-turchia.html (consultado a 25 de setembro 21).
- GIOVANNI PAOLO II. *Incontro con i giovani musulmani a Casablanca (Marocco - Lunedì, 19 agosto 1985)*: in https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html (consultado a 20 de outo In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html (consultado a 25 de setembro 21).
- GIOVANNI PAOLO II. *Incontro con la comunità ebraica nella sinagoga della città di Roma (Domenica, 13 aprile 1986)*: In <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/>

april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html (consultado a 25 setembro 21).

BENTO XVI. *Visita à comunidade judaica de Roma Sinagoga de Roma* (Domingo, 17 de Janeiro de 2010): in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100117_sinagoga.html (consultado a 25 setembro 21).

JOÃO PAULO II. *Encontro de Assis, em 27 de outubro de 1986, com os representantes das religiões do mundo, para rezar pela paz*: in <http://archive.santegidio.org/it/ecumenismo/uer/1986/papa.htm> (consultado a 25 setembro 21).

Discurso de BENTO XVI no encontro inter-regioso de Assis, 27 de outubro de 2011. In <http://sites.ecclesia.pt/arquivo/noticias/documentos/discurso-de-bento-xvi-no-encontro-interreligioso-de-assis/> (consultado a 25 setembro 21).

O diálogo intercultural e religioso e a Encíclica Fratelli Tutti do Papa Francisco. Dom semeador de esperança e de mudança

+José Manuel Cordeiro⁵⁹

Resumo: O presente artigo reflete sobre a fraternidade universal e a amizade social, enquanto dom, semeador de esperança e de mudança, para a Igreja e para o mundo contemporâneo: partindo de uma análise da encíclica *Fratelli Tutti*, apresenta-nos estas virtudes como duas faces da mesma moeda. A *Fratelli Tutti surge* como apelo e testemunho de uma verdadeira cultura do diálogo inter-religioso. Na linha da fidelidade à tradição mais genuína da Igreja, a *Fratelli Tutti*, convoca-nos para o encontro com Deus, com os outros, conosco próprios, com o mundo, com a história e com a criação. O desafio permanente é o de construir a sinodalidade, caminhando juntos na fraternidade universal e na amizade social.

Palavras-chave: Intercultural; Inter-religioso; Fratelli Tutti; Papa Francisco

Abstract: This article reflects on universal fraternity and social friendship, as a gift, sower of hope and change, for the Church and for the contemporary world: starting from an analysis of the encyclical *Fratelli Tutti*,

59 Arcebispo de Braga.

it presents these virtues as two sides of the same coin. *Fratelli Tutti* appears as an appeal and witness to a true culture of interreligious dialogue. In line with fidelity to the most genuine tradition of the Church, *Fratelli Tutti*, summons us to an encounter with God, with others, with ourselves, with the world, with history and with creation. The permanent challenge is to build synodality, walking together in universal fraternity and social friendship.

Keywords: Intercultural; Interfaith; *Fratelli Tutti*; Pope Francis

A terceira encíclica do Papa Francisco, *Fratelli Tutti* (=FT), *sobre a fraternidade e a amizade social* é um dom, semeador de esperança e de mudança, à Igreja e ao mundo contemporâneo. É uma resposta aos sinais dos tempos que requerem um desenvolvimento humano integral e a paz.

No seguimento da *Laudato Si'*, São Francisco de Assis continua a inspirar o Papa Francisco nas desafiantes propostas “de uma forma de vida com sabor a Evangelho” (FT 1). A sabedoria do *Poverello* de Assis exortava assim os seus irmãos à imitação de Jesus Cristo: “Irmãos, ponhamos todos diante dos olhos o Bom Pastor que, para salvar as suas ovelhas, sofreu a paixão da cruz” (FF, Exortações, 6,1). Além disso, apresenta o interpelador testemunho do Beato Charles de Foucauld, “o irmão universal” no caminho humano e espiritual e, por isso, com enorme função social. Deus dá sempre de graça.

“A fraternidade universal e a amizade social são os dois polos inseparáveis e ambos essenciais” (FT 142). A fraternidade tem muito para oferecer à liberdade e à igualdade.

O dom da fraternidade humana universal compromete a uma cultura consciente e constante de fraternização, não no

sentido geográfico, mas existencial do Bem comum, da solidariedade e da gratuidade. O desafio maior é para uma cultura do diálogo e do encontro. A vida é a arte do encontro.

A encíclica é um grande apelo e testemunho real da cultura do diálogo inter-religioso: “Em nome de Deus e de tudo isto, declaramos adotar a cultura do diálogo como caminho; a colaboração comum como conduta; o conhecimento mútuo como método e critério” (FT 284).

Para uma cultura do diálogo inter-religioso.

Temos de curar as feridas e restabelecer a paz. Um outro grande Papa dizia: “amar os amigos em Deus, amar os inimigos por Deus” (S. Gregório Magno). “Aqueles que perdoam não esquecem, mas renunciam a ser dominados pela mesma força destruidora que os feriu” (FT 251).

A política melhor exige a caridade social, isto é, a política ao serviço do verdadeiro bem comum. Com efeito, «*Cada um de nós é chamado a ser um artífice de paz, unindo e não dividindo, extinguindo o ódio em vez de o conservar, abrindo caminhos de diálogo em vez de erguer novos muros*».

Neste tempo de pandemia, o uso da máscara exercita ainda mais o ouvir e o olhar. O Papa Francisco cita Santo Agostinho para sublinhar esta contribuição peculiar de todos e de cada um: «*O ouvido vê através do olho, e o olho escuta através do ouvido*» (FT 280).

E vem a questão do próximo. Quem é o próximo que o mandamento me impele a amar? Um estranho no caminho, ilumina esta encíclica social com oito capítulos e 285 números. “Não se avança sem memória” (FT 249).

Na boa-fé, a parábola do bom samaritano, pôde reconhecer que era bem salvar a vida de um judeu, um estrangeiro.

Deus propôs uma única lei para todos os homens. Certamente, o sacerdote e o levita, levavam a lei inscrita na testa e no braço, como era habitual. Ao contrário, para Jesus e o samaritano da parábola, a lei de Deus conserva-se no coração, escutando-a e praticando-a. A pergunta do doutor da lei, “Quem é o meu próximo?” (Lc 10,29), permite a Jesus alterar toda a perspectiva vigente e dizer que o próximo é todo aquele que precisa de mim. É a necessidade que o torna próximo de mim. A parábola conclui com as palavras “Então vai e faz o mesmo” (Lc 10, 37).

O samaritano é apresentado em paralelismo com os dois personagens bem conotados e caracterizados: vai a caminho, viu; passou junto do ferido. Porém, a atitude é totalmente desigual – encheu-se de misericórdia e de ternura.

A Liturgia celebra o mistério de Cristo, como o Bom samaritano da humanidade: “Ainda, hoje, como bom samaritano vem ao encontro de todos os homens atribulados no corpo ou no espírito e derrama sobre as suas feridas o óleo [azeite] da consolação e o vinho da esperança. Por este dom da vossa graça, também a noite da dor se abre à luz pascal do vosso Filho crucificado e ressuscitado” (Prefácio Comum VIII).

Mais recentemente, no dia 12 de setembro de 2021 em Budapeste, o Papa Francisco encorajou o diálogo nestes termos: «É isto que nos pede o Deus de nossos pais, porque – como escreveu outro poeta – “Deus espera noutro lugar, espera mesmo no fundo de tudo. Lá em baixo; onde estão as raízes” (R. M. Rilke, *Vladimir, o pintor de nuvens*). *Só radicados em profundidade é que se chega alto. Enraizados na escuta do Altíssimo e dos outros, ajudaremos os nossos contemporâneos a acolher-se e amar-se. Só se formos raízes de paz e rebentos de unidade é que seremos críveis aos olhos do mundo, que nos olha com a nostalgia de ver desabrochar a esperança*».

Em *Fratelli Tutti*, somos convocados ao encontro com Deus, com os outros, conosco próprios, com o mundo, com a história e com a criação. O desafio permanente é o de construir a sinodalidade, caminhando juntos na fraternidade universal e na amizade social, abertas a todos. Irmãos e Irmãs todos.

Desde os inícios do seu sonho humano-divino e consequente conversão, S. Francisco de Assis dirigia-se a Deus: “Senhor, que queres que eu faça?”, aproximando-se de todos, com amor preferencial aos mais pobres.

E eu, de quem me aproximo?

Para quem sou?

O diálogo intercultural e inter-religioso inclui elementos das diversas realidades culturais, sociais, políticas e religiosas nas quais o povo santo de Deus vive. Trata-se de considerações indispensáveis à fraternidade universal e à amizade social.

Bibliografia

ENCUENTRO del Santo Padre Juan Pablo II con los jóvenes musulmanes en Casablanca. Marruecos. Lunes, 19 de agosto de 1985. In https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html

FRANCISCO, Papa (2020), Carta encíclica Fratelli tutti (sobre a fraternidade e a amizade social). Braga: Editorial A.O., Secretariado Nacional do Apostolado da Oração.

MISSAL Romano. Prefácio Comum VIII

RILKE, R. M., *Vladimir, o pintor de nubes*. Eneida, 1987

A sagrada descrença na obra de Miguel Torga

Maria da Assunção Anes Morais⁶⁰

Resumo: O título desta intervenção, “A sagrada descrença na obra de Miguel Torga”, pretende conduzir os leitores a refletir sobre a visão religiosa na obra de Torga e, principalmente, desmistificar a presença de alguns elementos sagrados nos poemas, nas entradas do *Diário*, nos contos, etc. Num primeiro momento, procura-se identificar o telurismo de Torga e a importância da terra natal e das suas raízes como reflexo do apego à terra. Num segundo momento, ver-se-á o tema do desespero humanista presente na sua obra, manifestando revolta e inconformismo, provocando, por vezes, o conflito entre o humano e o divino. Neste binómio, encontrar-se-ão referências às figuras bíblicas e às mitológicas. Por fim, a crença e a descrença religiosa na obra torquiana, que o poeta não deixa de apresentar continuamente, ora manifestando um apreço pelo religioso, ora procurando revelar uma contrariedade com uma entidade superior.

Palavras-chave: Miguel Torga; crença religiosa; telurismo, desespero humanista.

Abstract: The title of this intervention “The sacred disbelief in the works of Miguel Torga” intends to lead readers to reflect on the religious vision in Torga’s works

60 Docente de Português do Agrupamento de Escolas de Vila Pouca de Aguiar. Investigadora no CEL – Centro de Estudos em Letras da UTAD.

and, mainly, to demystify the presence of some sacred elements in the poems, in the entries of the *Diary*, the tales, etc. At first, it seeks to identify the tellurism of Torga and the importance of his birthplace and his roots as a reflection of the attachment to the land. In a second moment, we will see the theme of humanistic despair present in his work, manifesting revolt and non-conformity, causing, at times, the conflict between the human and the divine. In this binomial, we will find references to biblical and mythological figures. Finally, the religious belief and disbelief in Torga's works, which the poet does not fail to present continuously, sometimes expressing an appreciation for the religious, sometimes seeking to reveal a contradiction with a superior entity.

Keywords: Miguel Torga; religious belief; tellurism; humanistic despair.

Introdução

As XXIV Jornadas de Balsamão merecem uma palavra de reconhecimento pela persistência e pela longevidade, bem como pela resistência aos fatores adversos que não impediram que mais uma vez fossem levadas a bom porto. É importante salientar que, no interior do País, também há cultura, encontros, discussão e partilha de ideias.

Na edição deste ano, a temática das Jornadas é o “Diálogo Intercultural e Religioso”. Entre os diferentes painéis do programa, fomos integrados na mesa «Alteridade Religiosa (diálogos inter-religiosos)», tendo escolhido como tema para esta comunicação «A sagrada descrença na obra de Miguel Torga». Numa fase inicial, consideramos o título singelo, mas à medida que se foi preparando esta temática mais difícil se tornou, mais complexa e podemos acrescentar que muito ficou ainda por explorar.

O tema não pretende alcançar nem teorias nem definições... No entanto, quisemos ter a certeza de que, no final desta intervenção, ficaremos a pensar em Torga, na crença ou na sagrada descrença de Torga ou, ainda, no desespero humanista e religioso presente na sua obra. Não fizemos uma seleção exímia da obra torguiana, mas deixamos pistas de leitura e de reflexão para entendermos o quanto Torga ora acreditava ou desacreditava em algo mais sagrado. Certo é que o recurso ao léxico religioso é constante na sua poesia, nos seus diários e na sua prosa.

Iniciamos com o exemplo do poema “Esperança”, do livro *Penas do Purgatório*, onde encontramos, em breves versos, um conjunto de lexicologia associada ao religioso como cálice, profano, herético e sagrado.

Vejamos:

Esperança

Tantas formas revestes, e nenhuma
Me satisfaz!
Vens às vezes no amor, e quase te acredito.
Mas todo o amor é um grito
Desesperado
Que apenas ouve o eco...
Peco
Por absurdo humano:
Quero não sei que cálice profano
Cheio de um vinho herético e sagrado. (Torga, 1976)

Desta forma, decidimos dividir este texto em três partes: uma primeira parte dedicada à presença telúrica; uma segunda parte, ao desespero humanista; e uma terceira, à crença ou descrença religiosa na obra torguiana.

O homem, enquanto ser terreno, teve sempre a necessidade de encontrar o sagrado. Por mais que procure, as explicações nunca são definitivas, mas o certo é que nunca descansou e esta relação de terreno/sagrado caminham sempre a par, seja qual for o tempo e o espaço. Esta dualidade pode ser explorada logo na rejeição do nome batismal, Adolfo Rocha, para o nome literário, Miguel Torga, cujos constituintes remetem para algo terreno como a urze, planta rude e resistente às intempéries e o nome Miguel – Unamuno e Cervantes, nomes de referência literária –, encontramos, também, a referência ao Arcanjo Miguel, que significa “aquele que é similar a Deus”, ou seja, reinterpretado como um símbolo de humildade perante Deus.

É nesta dualidade entre terra e céu, profano e sagrado, terreno e divino que poderemos, brevemente, apresentar algumas reflexões.

Pertença telúrica

Miguel Torga é a voz da terra, da terra transmontana. Trás-os-Montes representa para todos nós o local de identidade, das nossas culturas, tradições e costumes. Esta terra traduz a dureza dos sacrifícios, dos rostos que simbolizam trabalho, dificuldades, mas também superação, nobreza, vitórias.

Torga entende que o homem deve sentir a terra, o mundo, por isso, une-se-lhe, e-lhe confidente e fiel, numa relação com o sagrado, formando, assim, uma trindade.

Tal como na parábola do Semeador (Mateus 13:1-9, Marcos 4:3-9 e Lucas 8:4-8), um semeador deixa cair as sementes na beira do caminho ou em terreno rochoso e entre os espinhos, aí se perdendo a colheita. Mas quando a semente cai em boa terra, cresce, rendendo trinta, sessenta e cem por um.

Miguel Torga percebe a metáfora da terra, de sentido criador como o lavrador que lança a semente a terra e pretende que ela germine. O homem também deve germinar nas suas relações, nas suas funções, nas suas causas sociais.

O telurismo de Torga exprime-se constantemente no seu apego à terra, na sua fidelidade ao povo, na sua consciência de português, de ibérico, no espírito de comunhão europeia e universal. O Poeta busca na terra a sua verdade universal, mas sente a condição humana com todos os seus limites.

O sentimento telúrico presente na obra torguiana revela bem a ligação entre o espírito genesíaco e o sentido do sagrado. Mesmo quando afasta Deus, há uma percepção de um criador que se exprime na terra fecundada.

Este telurismo traduz, igualmente, o seu apego às raízes, porque foi no seio familiar que começou a sentir esta relação com Deus e com os homens. No artigo de Assunção Morais Monteiro (Monteiro, 2015), são referidos os primeiros passos do poeta com a sua formação religiosa como podemos verificar no *Diário XVI*:

Chaves, 1 de setembro de 1992 – (...) Criei-me a pedir a Deus no seio da família que nos livrasse dos maus vizinhos à porta, e nunca deixei de acudir aos que fui tendo pela vida fora quando os vi necessitados dos meus préstimos (Torga 1993, p. 135).

As referências ao Natal ou à morte da irmã, entre outros assuntos, são tratadas na ligação à terra, ao chão nativo.

Miguel Torga visita S. Martinho de Anta, regularmente. Em 12 de Abril de 1965, no *Diário X*, escreve:

Chego – verdadeiramente, nem chegar é preciso: basta partir nesta direção –, e pareço o cão de Pavlov: todo eu segredo baba emotiva. O simples nome da povoação,

lido nos marcos da estrada, desencadeia dentro de mim
uma girândola de reflexos. Vejo a Senhora da Azinheira
a branquejar no alto da serra, oiço o sino a badalar,
sabe-me a boca a tabafeira, cheira-me a rosmaninho.
(Torga, 1995, p. 963).

Nas vindas à terra, descreve principalmente, nas páginas
do *Diário*, a sua relação com os pais, a sua ligação à filha e à na-
tureza. Personifica mesmo a Senhora da Azinheira e o negrilho:
“*S. Martinho de Anta, 21 de setembro de 1940* – Aqui estou.
Vim mostrar a mulher aos velhos, à Senhora da Azinheira e ao
negrilho. Gostaram todos.” (Torga, 1995, p. 94).

Nesta ligação à terra, destacamos principalmente uma
passagem que denuncia a sua ligação à irmã, aquando da sua
morte:

“*Coimbra, 3 de Abril de 1983* – Morte de minha irmã.
E não há palavras para o desespero em que estou. Gos-
távamos um do outro como dois cúmplices do mesmo
mistério sagrado, feito de raízes e vínculos. Tudo nela
era, como em mim, ligação à terra, às tradições, às ori-
gens.” (Torga, 1995, p. 1382).

Também, o poema «*Regresso*» descreve bem a ligação à
terra:

Regresso às fragas de onde me roubaram.
Ah! Minha serra, minha dura infância!
Como os rijos carvalhos me acenaram.
Mal eu surgí, cansado, na distância.
(Torga, 1995, p. 551).

O seu apego à terra é uma marca constantemente referida
ao longo da sua obra.

S. Martinho de Anta, 29 de Outubro de 1955 – (...) Foi
desta realidade que parti, e é a esta realidade que re-

gresso sempre, por mais voltas que dê nos caminhos da vida. É uma certeza de marcos com testemunhas, que nunca me deixa desorientado quando quero avivar as extremas da alma (...) Nasci povo, povo continuo e povo quero morrer. (Torga, 1995, p. 729).

A vida profissional, em Coimbra, as viagens pelo país e pelo mundo, são o que escolheu e que o satisfazem. No entanto, as viagens a S. Martinho são inevitáveis, pois tudo o que sente no seu íntimo é estimulado pelas raízes que aí deixou. No *Diário X* (1995, p. 963), escreveu: “Tudo o que sou claramente não é daqui. Mas tudo o que sou obscuramente me pertence a este chão. A minha vida é uma corda de viola esticada entre dois mundos. No outro, oiço-lhe a música; neste sinto-lhe as vibrações.”

A temática do telurismo é uma constante da obra do autor de *Portugal*, revelando a necessidade permanente de receber, da terra, a energia e a força necessárias à sua forma de estar na vida, consigo e com os outros, e de intervenção literária e social.

Desespero humanista

Miguel Torga projeta, na escrita, as suas preocupações com o ser humano, as suas limitações e a sua necessidade de transcendência. Há um sofrimento magoado, feito desassossego, que tanto permite a esperança como conduz ao desespero.

O desespero humanista é colmatado por figuras bíblico-religiosas e por figuras mítico-pagãs para aliviar a dor e o sofrimento do homem.

A revolta e o inconformismo são, frequentemente, tradutores desse desespero humanista que resulta de um desespero religioso mais profundo e que o coloca em permanente conflito entre o divino e o terreno.

Torga sente constantemente a provação nos trabalhos, na realidade mais crua e dura da vida, na resistência aos poderes, na dor própria e alheia. Muitas vezes, como médico, sofre, impotente, por não poder salvar o paciente que morre e que procurara junto de si a esperança do milagre.

Esperança e desesperança surgem como expressão de um conflito íntimo que se desenvolve no interior do Poeta. Há, sobretudo, um grito da sua inocência que busca força e consciência para entender um certo sentido de destino trágico do ser limitado que é o Homem. A descrença e a revolta contra uma divindade transcendente, que surge na sua obra, parece refletir a sua angústia.

Eduardo Lourenço, em *Tempo e Poesia*, fala do desespero religioso em Torga, afirmando que “é o fundamento consciente ou inconsciente dos outros todos ou pelo menos é um desassossego último que dá aos outros o seu significado mais profundo.” (Lourenço, 2003, p. 98). E acrescenta que este desespero é que “define Miguel Torga perante si mesmo, é a sua cruz pessoal e ao mesmo tempo o seu sinal distintivo de entre a sua geração e as gerações mais novas de quem o aproximámos. Deus não é uma palavra morta na poesia de Miguel Torga.” (Lourenço, 2003, p. 98).

O desespero religioso leva Torga a um constante monólogo verdadeiramente inquieto com Deus. A palavra Deus é substantiva, torna-se mesmo obsessão. Precisa do Deus imanente, próximo e revelado, mas as suas conclusões racionalistas tornam-no inatingível. Sophia de Mello Breyner afirma que “o divino que aparece na obra de Torga não mora na imanência, à qual se opõe, mas sim na transcendência.” (Andresen, 1976). O conflito com a divindade transcendente é uma presença constante na poesia torguiana.

No entanto, Torga tanto toca a franja do Deus transcendente e superior, como faz referências às figuras mitológicas.

No seu desespero de se multiplicar quotidianamente no caminho da perfeição, Torga procura na mitologia greco-latina modelos que o possam ajudar.

Isabel Ponce de Leão sintetiza o essencial sobre esta questão nos seguintes termos:

(...) concilia Sísifo, na busca obstinada e incessante do ideal poético e social (...), Orfeu, na inspiração e na sensibilidade de um coração tão humanista quanto rebelde, Anteu, nas raízes telúricas, mas nem por isso menos universalistas (...), Prometeu, nos intentos de superação dos limites da condição humana (...) (Leão, 2005, p. 185).

Em termos de itinerários culturais, o culto torguiano pela mitologia clássica tem espaços geográficos privilegiados. Vejamos os exemplos mais significativos.

Com referência a Anteu, em 1989, escreve em S. Martinho:

Quando aqui chego, é sempre um Anteu combalido que me sinto, a tocar a terra alentadora e a recuperar as forças. (...) É um gosto súbito de estar no mundo, uma alegria íntima e sadia do espírito (...) (Torga, 1999, p. 1667).

A par de S. Martinho, Covadonga é outro espaço de enorme segurança. Neles manifesta-se o Orfeu Torga “de um coração tão humanista quanto rebelde”, na opinião de Isabel Ponce de Leão (2005, p. 185). Em 1962, ao visitar esse santuário, registou no *Diário*:

(...) há também santuários miraculosos da rebeldia. (...) Os Pelágios invencíveis da realidade são os Anteus concretos do mito. Homens de carne e osso, combatidos e feridos, que tocam a terra e recobram o alento – mas quando a tocam neste ou noutros pontos invulnerá-

veis do seu corpo, providencialmente transfigurado, por mistério orográfico, de materno regaço em mítica fortaleza. Os penhascos deixaram de o parecer, e são agora ameias inexpugnáveis; e os despenhadeiros passaram de precipícios a fossos intransponíveis. Baluarte e sugestão, é somente força pura que o seio procriador irradia. Força que se recusa a temer a força, e anima de pertinaz e serena confiança as almas perseguidas e desesperadas. (Torga, 1999, pp. 1010-1).

Nestas terras, Torga recupera forças para não deixar de acreditar que “Temos nas nossas mãos/ O terrível poder de recusar!” (Torga, 1992, p. 53).

Em Chaves, cidade termal onde devotamente passa, a partir da década de sessenta, quinze dias no fim do Verão, escreve: “E bebo religiosamente doses de água como se bebesse doses de energia. O mito de Anteu, para mim, vai até às entranhas da terra.” (Torga, 1995, p. 1420).

Para Sísifo e Prometeu, o espaço que privilegiamos é o rio Douro, do livro *Portugal*. No capítulo «O Doiro», Prometeu é o “Titã” que nas margens do Douro, “chão árido e hostil”, ensinou os homens [“os Sísifos (...) ao natural”] a darem “uma resposta quotidiana à morte” e a “transformar cada ravina em parapeito de esperança e cada bagada de suor em gota de doçura.” (Torga, 1986a, pp. 45-47).

Miguel Torga caracteriza-se como um Orfeu Rebelde, que não aceita os limites que lhe são impostos. Dessa forma, todos os espaços que Torga frequentava são espaços de eleição, porque em todos eles se fazia acompanhar da “lira” que herdou do seu “Deus e carcereiro!”. (Torga, 1977, p. 7).

O seu gosto pela caça e pelo vinho levam-nos a lembrar o nome de mais dois deuses da mitologia greco-latina: Diana e Baco.

Torga faz várias incursões em S. Martinho de Anta, local de um culto pessoal e individual. É nesta relação, casa paterna, de antas e do santuário de Panóias, que o escritor nos dá a conhecer a maior parte da sua religiosidade. Aliás, os sítios arqueológicos que Torga nos descreve são espaços de uma profunda religiosidade, assim o afirma José Cymbron, na sua tese de doutoramento (2015, p. 77). É o caso do Santuário de Panóias, sujeito de uma entrada no seu *Diário*, em 1979:

Panóias, 16 de Setembro de 1979 – (...) E chego a perguntar a mim mesmo se o alvoroço em que fiquei, quando o vi pela primeira vez, foi apenas uma reacção cultural ou era já o crente envergonhado que encontrava emocionadamente um templo de fé descomprometida. (Torga, 1995, p. 1308)

As frequentes visitas arqueológicas realizadas pelo autor de *Portugal*, em espaços do «Reino Maravilhoso» próximos de S. Martinho de Anta(s), relacionam-se, essencialmente, como já referimos, com as construções dolménicas e com o santuário de Panóias.

As referências bíblico-religiosas são uma presença constante na obra de Torga, seja pela estranheza que lhe despertam, seja pela admiração que algumas figuras lhe motivam.

No dia 24 de Dezembro de 1968, em S. Martinho, escreveu no *Diário*:

Há duas passagens nos Evangelhos que sempre me perturbaram. Numa Jesus ensina: “Sede perfeitos como também vosso Pai celeste é perfeito”. Na outra, mais preciso ainda, alude ao Salmo que diz: “Sois deuses”. E, quando leio os versículos, parece-me estar a receber ordens peremptórias de assumir a divindade. (Torga, 1995, p. 1053)

E tantos outros que aparecem

Chaves, 25 de Agosto de 1991 — Cá cheguei, Deus sabe de que maneira. Mas eu sou como as lampreias: ou subo os meus açudes, ou morro. (Torga, 1995, p. 1628)

Coimbra, 14 de Maio de 1991 — Ficou pasmado sem me compreender quando lhe disse que para falar de Deus não é preciso ter fé. Basta apenas estar de boa-fé. (Torga, 1995, p. 1620)

O desespero humanista em Torga também se revela na ansiedade pela procura da liberdade. Uma liberdade que não encontra, nem no Céu, nem na Terra. Uma liberdade que encontra no Homem. Em forma de oração, Torga escreve sobre essa liberdade que procurou em Deus e na Terra, mas que veio a descobrir em si.

Liberdade

— Liberdade, que estais no céu...
Rezava o padre-nosso que sabia,
A pedir-te, humildemente,
O pão de cada dia.
Mas a tua bondade omnipotente
Nem me ouvia.

— Liberdade, que estais na terra...
E a minha voz crescia
De emoção.
Mas um silêncio triste sepultava
A fé que ressumava
Da oração.

Até que um dia, corajosamente,
Olhei noutro sentido, e pude, deslumbrado,
Saborear, enfim,

O pão da minha fome.
— Liberdade, que estais em mim,
Santificado seja o vosso nome. (Torga, 1995, p. 1211)

Crença ou descrença religiosa na obra torguiana

O Outro Livro de Job é um dos primeiros livros a ser publicado com o nome literário de Miguel Torga. Inspirado na figura bíblica de Job, um homem que se vê envolvido numa aposta entre Deus e o Diabo, Torga cria um ‘eu poético’ consciente da sua condição de homem, portador de virtudes e defeitos, contestatário do autoritarismo de Deus, mas sem nunca O negar (Ferreira, 2013). Torga apenas concebe Deus para “se lhe opor”, não exatamente para o fazer desaparecer, mas para manifestar uma constante revolta.

Eduardo Lourenço refere que a oposição que Torga estabelece com Deus, nas suas poesias, dá-se por meio de uma tentativa de “dialogar com Ele”. Nesta obra, os próprios títulos dos poemas revelam um autêntico desafio para com a entidade superior: «Segunda lamentação»; «Terceira lamentação»; «*Tantum ergo*»; «*De profundis*». Outras obras se seguiriam, cujos títulos vislumbram uma temática comum, persistente: *Lamentação* (1943), *Cântico do Homem* (1950) e *Penas do Purgatório* (1954).

Em muitas passagens do *Diário*, a religiosidade do Povo é, muitas vezes, abordada com a mesma contestação, com o mesmo ar de desafio. Por exemplo, a propósito do forno comunitário, encontram-se algumas passagens, mas vamos registar apenas uma. Numa conversa com o pai, a caminho de Vila Real, coloca a controvérsia no ato de benzer o pão, como panaceia para todos os males físicos.

S. Martinho de Anta, Natal de 1940 — O pragmatismo do camponês é o que nele de tudo mais me impressiona. A convicção com que se apegava a uma semente, a um costume, a uma crença, ao contrário do que se diz, nada tem de obcecado. Só dura na medida em que a razão prática o aconselha.

Fui hoje com o meu Pai à Vila. A páginas tantas, passámos diante da capela de Santa-Cabeça, advogada da raiva.

Diz o velho:

— Benzeu-se ali muito pão...

E eu:

— E porque é que os senhores não continuam? Por que motivo, agora, em vez de broa benta, mandam dar injeções aos danados? (Torga, 1995, p. 101).

Em outras, nota-se o apego às tradições seculares, mesmo aquelas de teor religioso, que lhe deixam saudade. Numa passagem por terras do concelho de Chaves, não deixa de lamentar o registo de uma tradição profano-religiosa: o Auto da Paixão.

Curral de Vacas, Chaves, 3 de Setembro de 1991 — À semelhança de tantas outras que me ocorrem penosamente à lembrança, também esta terra, infelizmente, perdeu a identidade. Mudou de nome, alindou as moradias, secou-lhe no largo o negrilho centenário que a tutelava, deixou apagar o forno do povo, pôs fim às representações do «Auto da Paixão», que a notabilizavam, e aqui me trouxeram pela primeira vez. (Torga, 1995, p. 1630)

O sagrado na prosa torquiana pode ser encontrado nos contos transmontanos, especialmente nos livros que apresentam o nome “montanha”. Na obra *Bichos*, há dois contos que exemplificam a presença do sagrado na escrita torquiana «Jesus» e «Vicente». «Jesus» é o conto mais curto e descreve o

encantamento da criança ao descobrir um ninho. Este conto tem um paralelismo claro com a sagrada família. O nascimento, representado pelo ninho, com os ovos que o menino não toca e se deduz virem a eclodir, e a cena, a três, da descrição da descoberta, à ceia, ao seu Pai e à sua Mãe.

Por fim, o conto «Vicente». Vagner Ferreira (2013, p. 61) afirma:

(...) conta a história do corvo com o mesmo nome que resolve evadir da arca de Noé, pois inconformado com aquela situação prefere sair em busca da sua liberdade. (...) Todo o conto se erige na coragem do protagonista Vicente em desafiar Deus, um ato de insubmissão, dentro da Arca, que é assistido pelos outros animais e por Noé.

Tal e qual como no poema/oração «Liberdade», o desafio a algo superior, o não encontrar da liberdade na terra/arca e a vontade interior, insubmissa, que lhe traz essa liberdade, pela qual tanto anseia. Segundo Fernão de Magalhães Gonçalves (1986, p. 58) “é a partir deste texto que, na obra de Torga, a relação humano-divino se organiza definitivamente nas regras do conflito, da transgressão, do desafio ao combate”.

Ferreira (2013, p. 63) afirma ainda:

O homem revoltado que o corvo Vicente metaforiza é aquele que valoriza a vida e a liberdade. Se, como consequência dos seus atos, há um distanciamento de Deus, é porque Ele parece representar algum tipo de entrave para a realização plena de aspectos importantes para o homem.

A divindade do Homem é assumida por Torga em vários momentos da sua vida. Encontramos alguns desses momentos, em que o Orfeu Rebelde assume a divindade dele, doutros

grandes poetas e de anónimos que possuíam enorme “sabedoria, bondade e sacrifício” (Cymbron, 2015, p. 65).

Começamos pelo caso de seu pai, n’*A Criação do Mundo*, apesar da biografia romanceada, a experiência da sua morte foi real. E é desta forma que Torga o ve, “Estendido no caixão, sereno, ao mesmo tempo presente e ausente, a infundir ainda mais respeito do que em vida, em vez de um cadáver, parecia uma estátua jacente aureolada por não sei que intangibilidade.” (Torga, 2013, p. 527).

Na sua poesia – várias vezes escrita em forma de oração –, ao compor o poema «Catequese», impele a uma prece nos seus versos:

Reza comigo, se te queres salvar.

(...)

Reza comigo, a ler-me e a memorar

Os versos que mais possam alargar

O teu entendimento

(...)

Purificada neles, terás então

No coração

A paz aliviada que te falta agora. (Torga, 1995, p. 1641).

Outro caso, quando afirma na conferência «Panorama da Literatura Portuguesa», realizada no Rio de Janeiro, em 1954, que os poetas dão, por vezes, “respostas eternas às perguntas do mundo.” (Torga, 1969, p. 98). Esta afirmação torna-se ainda mais significativa se recordarmos que, sobre os deuses, o poeta disse: “Os deuses são realmente respostas transitórias às nossas perguntas eternas.” (Torga, 1995, p. 986) e sobre o poder da palavra escreveu: “Sem verbo não há catarse. E sem catarse não há ressurreição.” (Torga, 1995, p. 1233).

Por fim, quando regista, em S. Martinho, no *Diário*, em 23-9-1972, talvez inspirado, mais uma vez, na sabedoria, bon-

dade e capacidade de sacrifício do pai (e, provavelmente também, dele):

Velho leitor dos textos que a Igreja considerava autênticos, e também dos apócrifos, amava neles, não o Cristo oferecido pelo céu à terra, que uns e outros inculcavam com todas as contradições consabidas, mas o que a terra oferecera generosamente ao céu pregado nas quatro direções de uma cruz. Um Cristo polarizador de tantos e tantos que ficaram anónimos, imolados como ele, construído lenta e penosamente pela sabedoria, bondade e sacrifício de alguns, e pela esperança de muitos. Um Cristo, portanto, a quem de nada valia pedir fosse o que fosse, mas a quem valia sempre a pena dar. Um Cristo divino criado pela nossa superação humana. (Torga, 1995, pp. 1129-30)

De facto, frequentemente, para Torga a fronteira entre a Divindade e o Homem é muito ténue, como demonstram estas citações. Elas remetem-nos para a enorme grandeza e para a responsabilidade que o autor de *Cântico do Homem* atribuía ao Homem e exigem que perguntemos quais são, na perspetiva torguiana, as principais responsabilidades que temos.

A repetição dos temas Natal e Páscoa é frequente na obra de Torga, tanto na diarística, como nos contos ou na poesia. É inspirado nestas duas festas que mais escreve, em S. Martinho, sobre o tema religioso. Recorde-se o que o poeta disse, em 21 de Março de 1985, sobre a construção das grandes obras.

Falámos da monotonia da vida. Da sucessão dos dias e das noites, da rotação das estações, do revezamento da vigília e do sono, da alternância do nascimento e da morte.

(...) Um mundo sempre em mudança irreversível não daria tempo à reflexão e à sublimação. Assim, com gente de várias épocas a contemplar e a mitificar as graças habituais de Abril, é possível chegar-se à síntese emblemática da *Primavera* de Botticelli. (Torga, 1995, pp. 1441-2)

Conclusão

Podemos retirar algumas conclusões, recorrendo às análises de José Cymbron (2015, p. 79). Em primeiro lugar, existe a simultaneidade da crença e da descrença na divindade, uma questão nunca resolvida por Torga. Outra questão que fica em aberto é a da negação da ressurreição, que, contudo, não significa que não se tenha “a certeza da eternidade” (Torga, 1995, p. 1264) e/ou um “inexprimível sentimento de perenidade” (Torga, 1995, p. 1569). José Cymbron (2015, p. 79) afirma que “(...) mesmo em relação à ressurreição, Torga não chega a ser completamente claro.”, apoiando-se, para tal, na entrada do *Diário*, de 14-4-1965, onde escreveu: “É neste ritmo de vida que no íntimo acredito, só nele encontro paz e tenho esperança. O dia de trabalho e a noite de sono, o domingo de repouso no fim da semana afadigada, a morte a alimentar a certeza da ressurreição”. (Torga, 1995, p. 964).

A religião em Torga soa-nos definitivamente como cultura, uma cultura que parece o resultado da amálgama entre a religião, o trabalho e a família. O próprio Torga (1995, p. 1435) afirma no *Diário* a sua relação com o religioso: “Deus. O pesadelo dos meus dias. Tive sempre a coragem de o negar, mas nunca a força de o esquecer.” Mais uma vez, a luta interior que decorre incessante.

Citando Carlos Carranca (2000, p. 14) sobre esta temática.

E porque tudo em Torga é conflito e, na expressão do seu mestre Unamuno, a agonia (entendida como luta entre a vida e morte) que marca o sentido maior de uma existência que procura regressar ao natural, a uma etapa anterior, de inocência cósmica, de ressurreição do sagrado humano.

Ou ainda Vagner Ferreira (2013, p. 47) que afirma “A valorização da liberdade, sua e de qualquer homem, também se destaca na prosa confessional das páginas do *Diário*”. E mais ainda, este autor sublinha: “a relação do eu poético torguiano com o sagrado ocorre numa tentativa de diálogo com o intuito de mostrar-se opositor àquele, porém o sagrado, sempre silencioso, mais parece um *alter ego*, ou uma personagem necessária no jogo metafórico que o poeta apresenta.” (Ferreira, 2013, p. 52).

Numa luta contra a inevitabilidade da vida, por se considerar o responsável pelas suas decisões e, logo, pela consequência destas, Torga (1995, p. 793) escreveu em 1958: “Hei-de chegar ao fim a lutar como comecei. A lutar por uma salvação que não dependa da graça de nenhum Deus, mas da minha liberdade de a desejar.”

No prefácio de *A Terceira Voz*, o poeta utiliza as figuras de Cristo e de Judas. Compara Miguel Torga a Cristo, o salvador, e Adolfo Rocha a um Judas que não trai, apesar de ter de assomar quando necessário. É com este livro que adota o nome literário Miguel Torga. No prefácio, a despedida do nome civil ainda é assinada por Adolfo Rocha:

Com um ósculo vo-lo entrego. Chama-se Miguel Torga. Somos irmãos e temos a mesma riqueza. Mas há dias reparámos nesta coisa simples: para que aos vossos olhos

um de nós surgisse Cristo, necessariamente o outro tinha de fazer de Judas. E eu sacrifiquei-me. [...] Ficas tu, Miguel Torga, mas não me chames Judas, porque só para efeitos legais (já que o auto tem de abrir com todas as cerimónias do estilo) eu me resigno a ser aquele que, cheio de remorsos, se enforcou numa figueira e, dela pendente, jaz, *ad aeternum* morto, comido dos bichos e com a língua de fora... Adolpho Rocha

Na biografia romanceada, *A Criação do Mundo*, Torga (2013, p. 551) também se refere à sua relação com Deus: “Que fizera eu da vida? Um rosário de contradições insanáveis. O homem, que por fora parecia um monólito de certezas, por dentro era uma amálgama de dúvidas.”

O “sagrado humano”, a “prosa confessional das páginas do *Diário*”, “a sua condição de homem, portador de virtudes e defeitos” são algumas das características identificadas neste trabalho no que concerne à posição de Miguel Torga em relação à religiosidade e à crença religiosa. Estes elementos destacam-se declaradamente e assumem uma dimensão pessoal clara no poema «Livros de Horas» – outro título claramente litúrgico e, sem surpresa, escrito na forma de oração –, em que Torga revela a necessidade de autoafirmação do homem em relação a uma divindade “do tal céu”.

Livro de Horas

Aqui diante de mim.
Eu, pecador me confesso
de ser assim como eu sou
me confesso o bom e o mau
que vão ao leme da nau
nesta deriva em que me vou
(...)

Me confesso
O dono das minhas horas.
O das facadas cegas e raivosas,
E o das ternuras lúcidas e mansas.

(...)

Me confesso de ser Homem.
De ser um anjo caído
Do tal céu que Deus governa;
De ser um monstro saído
Do buraco mais fundo da caverna.

Me confesso de ser eu.
Eu, tal e qual como vim
Para dizer que sou eu
Aqui diante de mim! (Torga, 1986b, pp. 68-70)

Este tema, explorado por outros autores, não se esgota com este trabalho. A vasta obra de Torga, na sua riqueza e variedade, continuará a despertar discussões neste sentido. A afirmação humanista e telúrica do escritor transmontano, em conflito com a crença numa força superior, que governa o tempo e a vida, revela-se demasiado forte para ser ignorada. No entanto, encontramos pontos de convergência que nos levaram a identificar a presença de uma sagrada descrença na obra torguiana.

Bibliografia

- ANDRESEN, S. M. B. (1976). Torga, os homens e a terra. *Boletim da Secretaria de Estado da Cultura*.
- CARRANCA, C. (2000). *Torga: o bicho religioso* (2.^a edição). Lisboa: Universitária Editora.
- CYMBRON, J. M. (2015). *O Portugal de Miguel Torga (Um Itinerário em Casa do Orfeu Rebelde)*. Porto: Universidade Fernando Pessoa.

- FERREIRA, V. S. (2013). *O Esvaziamento do Sagrado em Miguel Torga*. Feira de Santana, BA: Universidade Estadual de Feira de Santana (Brasil).
- GONÇALVES, F. M. (1986). *Ser e Ler Miguel Torga*. Lisboa: Vega.
- LEÃO, I. P. (2005). *A Obrigação, a Devoção e a Maceração (O Diário de Miguel Torga)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- LOURENÇO, E. (2003). *Tempo e Poesia*. Porto: Gradiva.
- MONTEIRO, M. A. M. (2015). A relação poética de Miguel Torga com Deus e os homens. *Negrilho – Homenagem a Miguel Torga*, 259-271.
- TORGA, M. (1969). *Traço de União* (2.^a edição). Coimbra. Gráfica de Coimbra. (1.^a edição: 1955).
- TORGA, M. (1976). *Penas do Purgatório*. Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- TORGA, M. (1977). *Odes* (4.^a edição). Coimbra: Gráfica de Coimbra. (1.^a edição: 1946).
- TORGA, M. (1986a). *Portugal* (5.^a edição). Coimbra: Gráfica de Coimbra. (1.^a edição: 1950).
- TORGA, M. (1986b). *O Outro Livro de Job* (5.^a edição). Coimbra. Gráfica de Coimbra. (1.^a edição: 1936).
- TORGA, M. (1992). *Orfeu Rebelde* (3.^a edição). Coimbra: Gráfica de Coimbra. (1.^a edição: 1958).
- TORGA, M. (1993). *Diário XVI*. Coimbra: edição de autor.
- TORGA, M. (1995). *Diário IX-XVI* (2 volumes). Coimbra: Gráfica de Coimbra.
- TORGA, M. (2013). *A Criação do Mundo* (4.^a edição conjunta). Lisboa: Publicações Dom Quixote. (1.^a edição conjunta: 1991).

A Miguel Torga. “Sagração” de São Leonardo de Galafura, em Sol Maior

José Maria Silva Rosa⁶¹

Resumo: Breve testemunho de deambulação outonal pelo *pagus* de um “Douro desconhecido”, em homenagem a Miguel Torga, e memória de outros percursos durienses, por entre vinhas, o solo e o Céu.

Palavras-chave: Miguel Torga; Douro; São Leonardo da Galafura; *religio*.

Abstract: A brief testimony of autumnal wandering through the *pagus* of an ‘unknown Douro’, in homage to Miguel Torga, and memory of other Douro routes, through vineyards, the soil and the Heaven.

Keywords: Miguel Torga; Douro; São Leonardo da Galafura; *religio*.

* * *

Presumia conhecer bem o Douro. Há muitos anos — quase 40 —, que o percorro, passeando, ou indo e vindo de Trás-os-Montes, pulando de Lamego para a Régua, e subindo daqui até Santa Marta de Penaguião, Vila Real, Mirandela, Macedo,

61 Investigador no PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior (Covilhã), onde também é Professor, e Associado do Centro Cultural de Balsamão.

Chacim, Balsamão... e vice-versa. Ou então descendo desde Foz Côa até ao Vale da Vilarça, passando pelo Pocinho e o Sabor. Em alternativa mais sinuosa: São João da Pesqueira, São Salvador do Mundo, Barragem da Valeira, Carrapatosa, Linhares, Parambos... Houve mesmo um ano inteiro (1987-1988) durante o qual andárilhei, com o Pe. Basileu, por praticamente todas as povoações de Carrazeda de Ansiães, perscrutando as gentes com minúcia, falando com elas, provando as suas comidas, imbuindo-me dos seus sotaques, do linguajar e praguejar, dos modos de ser e de viver. Como esquecer o acolhimento e a generosidade tão franca e aberta das gentes de Campelos!? E das de Coleja? Daqui e dali, basta subir a um penedo ou a um dos inúmeros miradouros (da Fraga, da Talefra, dos Olhos do Tua, etc.) para, de um salto, mergulhar de cabeça diretamente no Douro, voando por cima de carrascos, castanheiros, sobrieiros, socalcos e escarpas afiadas. E em fundo perene o Rio Imemorial, violento, agora amansado pelas barragens (e domesticado nos curros-eclusas...), qual espelho do Céu que, como íman, continuamente nos atrai o olhar. Mas além de Campelos e Coleja, com toda a justiça devo acrescentar de imediato a hospitalidade das pessoas da Carrazeda, de Seixo de Ansiães, de Samorinha, de Selores, da Lavandeira, da Beira Grande, de Vilarinho da Castanheira... E Marzagão, Mogo, Fonte de Seixas, Luzelos, Fiolhal, Pombal, Pinhal do Norte, Pinhal do Douro...

* * *

Como não trazer ainda à memória o Pe. Silvino, de Carvalho de Egas, a construir com as suas próprias mãos uma casa, de raiz? E o Pe. Virgílio, de Carrazeda, com as suas mãos e os dedos retorcidos dos frios de tantos invernos? O acolhimento do Pe. Moutinho, em Vale Torno, no conforto do escano e do caldo, à lareira invernososa? Ou a sensibilidade tão hospitaleira

do Pe. Trigo, de Freixiel? Tantas e tantas coisas que vêm e se atropelam na memória. Um por todos, não posso nem quero esquecer nunca aquele domingo à tardinha, em que, subindo da Estação da Tua pela estrada secundária que passa por Ribalonga, fomos nesta generosamente convidado por um Casal já idoso para a sua Quinta — casa aberta, mesa posta, franqueza, distinção... — para ali beber um cálice do ‘vinho fino’ (na conversa também dito ‘vinho generoso’ ou ‘vinho do benefício’). Ainda hoje vejo a nobreza dos rostos e dos gestos, o jarro e a bacia de esmalte para lavar as mãos, trazidos num venerável suporte de ferro forjado, com toalhas de linho alvíssimo bordadas à mão, e os trajes finos, dir-se-iam heráldicos, a imensa dignidade do acolhimento como antiquíssimo ritual de hospitalidade. Eram personagens intactas, reais, saídas diretamente dos romances de Camilo ou do Júlio Diniz. De outra vez, foi em Samodães (do lado de lá do Peso da Régua, após um delicioso passeio em Família: de comboio à ida, de barco à vinda), na Casa do Cimo da Vila, com as janelas abertas para o Vale Abraão. Mas esta incursão minuciosa pelo Vale da Augustina Bessa-Luís valeria por si só “um livro que ainda não escrevi” ... Numa palavra: havia razões para dizer que conhecia bem o Douro.

* * *

Mas no dia 4 de outubro de 2021, à tardinha, tive um choque. Quase por acaso, regressando com outros das XXIV Jornadas de Balsamão, dei connosco a descer de Ludares, a dois passos de São Martinho de Anta, e, inesperadamente, ao sair de Vila Real, virar à esquerda, enfiando por uma descida íngreme e muito estreita. Rumava sem rota certa, por azimute aproximado, deixando-me conduzir pela estrada, sem saber nem querer saber por onde ia. Como que num golpe de mágica, eis-nos passando entre socalcos, vinhas e ramagens todas vestidas das

mil cores do Outono duriense. Lá ao fundo, perdida nos tons, o branco da pequenina aldeia de Afolões (só se soube depois, ao vermos a placa). Passámos para o outro lado por uma pequena ponte. Do lado de cima, à direita, um marmeleiro carregado de enormes gamboas amarelinhas. Subindo dali para Vilarinho de Tanha, parámos junto de um Sr. dos seus 70 anos, à beira da estrada, para meter conversa com ele e pedir algumas informações. Palavra puxa palavra: «O Sr. nasceu aqui? — Nasci sim. E sempre aqui morei. — E gosta disto? É feliz aqui? — Se eu gosto disto!!! Não posso viver sem isto. Quando vou a casa da minha filha, ali, em Vila Real, não consigo lá estar mais de duas horas. Tenho de me vir logo embora. — Como é que o Sr. se chama?» No fim, antes de irmos embora, o Sr. Joaquim surpreende-nos: «— Esperem aí!» Vai ao carro e puxa de lá uma garrafa do tal ‘vinho generoso’, fino, caseiro: «— É para vós!» E continuámos agora a subir, subir, subir... Passámos por Abaças. Ao chegarmos lá ao alto, já na Galafura, eis uma placa à esquerda a indicar: «Miradouro». Acolhemos a ideia. E de súbito, num instante, sobreveio um momento de todo inesperado, intenso, mágico, absolutamente extraordinário. Pode ter sido do dia, da ocasião, da luz outonal da tarde, do azul do céu, do verde do rio, das encostas e vinhedos vangoghianos, dos *genii loci*, da disposição do momento, sabe-se lá...

* * *

Devo confessar, sem pretensões, que já tive a dita de contemplar e ser esmagado por paisagens absolutamente soberbas (como todos de nós, aliás; cada um/a de nós tem a galeria íntima das suas paisagens singulares): para mim, a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, em outubro de 1986, à tardinha, com radioso sol sem nuvens, sair do aeroporto do Galeão a planar baixinho – e ficar sem fôlego, arrebatado diante da

pura magnificência da baía, do morro do Corcovado, do azul, do verde, da grandeza. O mesmo se diga de Florianópolis, na Baía Norte, indo de barco até à Ilha de Anhatomirim, ver os golfinhos, em abril de 2012. Ou da Bhaía de Todos os Santos, em São Salvador... Revivo também, noutra hemisfério, em agosto de 2010, a grandeza incomparável das *Highland*, na Escócia, quando se sai de Fort Wiliam em direção a Inverness. E na Toscana, há muitos, muitos anos, em 1985: imensas searas de cevada ondulando ao vento, por entre oliveiras e infundáveis renques de ciprestes. Sim, é verdade: por esse mundo fora há paisagens tremendas, fabulosas, de suster a respiração. Mas...

* * *

Mas o Miradouro de São Leonardo de Galafura, no dia 4 de outubro de 2021, desde as 15:30h até mais ou menos às 17h, foi o excesso do dom de um Douro ainda desconhecido. Quando subi ao alto do monte, junto de uma pequena amurada de pedra, e vi o imenso vale pintado aos meus pés, fiquei boquiaberto, siderado, extasiado, pasmado, fora de mim! Instante com algo de eterno. Foi um súbito alarme, um toque a rebate a meio da tarde, uma alegria inexprimível, o meu ser todo em festa como há muito, há muito (talvez desde criança!) não acontecia. E logo um embargo e um aperto e uma comoção interior tão intensa que não é possível descrever ou explicar. ‘Eu’ ainda ali ‘fazia sombra’. Sentia-me exíguo, estreito, incapaz de acolher, de recolher tudo aquilo, de fruir e de saborear em levitação, como ela merecia, a exuberância da beleza que, neste promontório duriense, inesperadamente, se me oferecia de graça. Quase anelava desaparecer, desvanecer-me na imediatez da experiência, ficar diáfano e fundir-me inteiramente com a paisagem. Não ‘estar ali’, mas simplesmente ‘ser aquilo’.

* * *

Subi a seguir ao próprio pico da fraga virada a poente. E por momentos, naquele penedo onde Torga registou o Poema ‘fui torga com ele’: fui grito silencioso, fui xisto e cepa muda agarrada à rocha e vide carregada de cachos bêbados, fui realmente ‘capitão’ suspenso na ponte daquele ‘navio’: eis a sa-gração plena de um Douro intenso, deslumbrante, imaculado. Contou-nos quem ainda conheceu o Poeta que Miguel Torga ‘escutou’ o poema ali mesmo, naquele alto. Que tendo saído um dia à caça com o Padre de São Martinho de Anta, estava este lá em baixo, no lado nascente, quando se levantaram por ali umas perdizes. Estando muito próximas e não dando já para abrir fogo, o cura deixou-as passar, ficando então as fasianídeas à mercê da espingarda de Torga, que estava aqui, no cume da penedia. Inesperadamente, misteriosamente, Torga não disparou. As perdizes passaram, deslizaram à sua frente, rasantes, silenciosas, planando até ao outro lado do morro. Gritou-lhe o Padre lá de baixo: “— Então? Não as apanhou? A essa distância nunca costuma errar!” Respondeu-lhe Miguel Torga lá de cima: “— Estava a apanhar o Poema!”

* * *

São Leonardo da Galafura

À proa dum navio de penedos,
A navegar num doce mar de mosto,
Capitão no seu posto
De comando,
S. Leonardo vai sulcando
As ondas

Da eternidade,
Sem pressa de chegar ao seu destino.
Ancorado e feliz no cais humano,
É num antecipado desengano
Que ruma em direcção ao cais divino.

Lá não terá socalcos
Nem vinhedos
Na menina dos olhos deslumbrados;
Doiros desaguados
Serão charcos de luz
Envelhecida;
Rasos, todos os montes
Deixarão prolongar os horizontes
Até onde se extinga a cor da vida.

Por isso, é devagar que se aproxima
Da bem-aventurança.
É lentamente que o rabelo avança
Debaixo dos seus pés de marinheiro.
E cada hora a mais que gasta no caminho
É um sorvo a mais de cheiro
A terra e a rosmaninho!

Miguel Torga

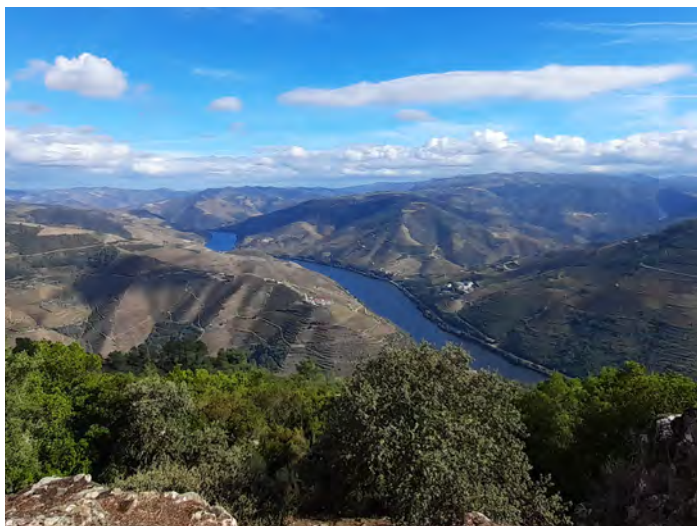
* * *

Depois vieram as fotos... A câmara captou, sim, muitas, bonitas, mas não sentiu, não “apanhou” nada. Não desejou prolongar o momento. Não sorveu os cheiros a mosto, a xisto e flor arçã. Não se alegrou com as cores, não estremeceu com a luz demorada da tarde, não cantou em Sol Maior, não brindou sobre o Vale com o generoso néctar na mão, não ficou

com a névoa do ‘outro-lado-do-Rio’ nos olhos rasos, não ficou arrepiada com a plenitude do instante e a pulcritude do lugar.



*“À proa dum navio de penedos, /
A navegar num doce mar de mosto”*



Os ciganos e a sua inserção com os aldeões

Maria de Fátima Alves Augusto Castanheira⁶²

Resumo: Os ciganos Chabotos (transmontanos) evidenciam características diferentes da maioria da população portuguesa e sobre eles há ainda muitas questões e desconhecimento. O nomadismo foi, até há décadas atrás, um dos principais factores que identificava este povo. No distrito de Bragança, residem vários grupos desta etnia em contexto urbano ou em localidades do meio rural. Os ciganos residentes são ainda marcados pela exclusão que se materializa na falta de condições de habitação, emprego, educação e em diversas situações no seu quotidiano. Esta minoria desenvolveu interações específicas com aldeões. Enquanto nalgumas povoações o contacto entre ambos se cinge ao mínimo, noutras existe uma interacção positiva. No entanto, em todos os contextos, com maior ou menor intensidade, os ciganos continuam a ser vítimas de preconceitos e a ser estigmatizados pelos aldeões.

Palavras-chave: cigano; nómada; questões; cidadãos.

Abstract: The Chabotos gypsies (from Trás-os-Montes) show characteristics that are different from the majority of the Portuguese population and they still are many questions and ignorance about them. Nomadism was, until decades ago, one of the main factors

62 Serviço Diocesano das Migrações e Minorias Étnicas; fatimacastanheira2@hotmail.com

that identified this people. In Bragança district's, several groups of this ethnic group lives in an urban or rural context. Resident Gypsies are also marked by exclusion that materializes in the lack of housing, employment, education and in various situations in their daily lives. This minority developed specific interactions with other people. While in some villages the contact between the two groups is limited to a minimum, in others ones there is a positive interaction. However, in all contexts, to a greater or lesser extent, Roma continue to be victims of prejudice and to be stigmatized by the others.

Key-words: gipsy; nomadism; questions; citizens.

A minha participação nestas jornadas é motivada pela minha missão enquanto diretora do Serviço Diocesano das Migrações e Minorias Étnicas e nesta qualidade pretendo provocar alguma inquietação sobre os ciganos, cidadãos portugueses que para muitos de nós ainda permanecem desconhecidos, quase estrangeiros que desde sempre têm estado presentes na nossa região. Assim, o tema que se apresenta “Os ciganos e a sua inserção com os aldeões” pode aportar alguma informação facilitadora para conhecer esta minoria étnica e a sua forma de vida diferente em relação à dos aldeões, assim designados, para representar a sociedade maioritária.

O tema destas XXIV jornadas: *Diálogo Intercultural e Religioso* cruza-se particularmente com a minha missão enquanto voluntária desde há décadas neste Serviço Diocesano (até 2017 designado como Secretariado Diocesano da Pastoral dos Ciganos) e com a minha atividade profissional enquanto professora de Português para Estrangeiros. Tanto uns como outros, ciganos e estrangeiros fazem assim parte das atividades da minha rotina diária e a quem dedico a muita atenção, afeto e estudo.

A minha apresentação está centrada em torno de cinco perguntas estruturadoras (ou desafios) sabendo que são as respostas as que implicam e necessitam de reflexão.

As questões são ordenadas da seguinte forma:

- 1- O que sabemos sobre os ciganos?
- 2- De onde vieram?
- 3- Quantos são?
- 4- Que diferenças existem?
- 5- Como vivem?

Primeira pergunta: O que sabemos sobre os ciganos?

Para responder à primeira pergunta e pesquisando em dicionários sobre o significado da palavra “cigano” podem-se encontrar várias definições, como por exemplos as que se seguem:

- O Dicionário Priberan na entrada para “cigano” refere o seguinte significado: “relativo a ou próprio dos ciganos, povo nómada, de origem asiática, que se espalhou pelo mundo” (2001);
- A Infopédia, para a mesma entrada, declara que se trata de uma “forma preconceituosa e discriminatória de referir aquele que tenta enganar nos negócios; vigarista” (2021).

Como é referido em alguns dicionários, que têm por objectivo definir as palavras e o seu uso linguístico, denota-se que os ciganos são definidos de forma pejurativa, classificando-as como pessoas de condutas negativas. Contrariamente, também se encontram algumas definições positivas. Sirva-nos de exemplo a conceção apresentada pelo Dicionário de Língua Portuguesa da Porto Editora, que apresenta o “*cigano* [...] como alguém que se dedica à música, vive de artesanato, de ler a sorte, (...) indivíduo de vida incerta, negociante, esperto, vivo...” (2010).

São diversas e divergentes as definições o que compromete uma resposta unânime à primeira pergunta sobre quem são os ciganos? A resposta mais comprometida estará em cada um de nós, construída através do conhecimento que temos deles, decorrente da nossa realidade, do nosso entorno, e do cotidiano de ação em que com eles convivemos, dialogamos e interagimos regularmente. O ideal desta interação seria a possibilidade de a viver “(...) em amizade social, em fraternidade aberta, que permite reconhecer, valorizar e amar todas as pessoas independentemente da sua proximidade física, do ponto da terra onde cada uma nasceu ou habita (FRANCISCO, Papa Encíclica *Fratelli Tutti* (=FT) (2020, p. 2).

Há muitas simbologias, crenças e curiosidades relacionadas com a etnia cigana. Mas na verdade, o que se sabe sobre esta etnia não é sustentado por fontes escritas pois a língua que usam (usavam) é agrafo (o romanó ou romaní), uma língua que não tem escrita, isto é, ao longo do tempo não houve documentos escritos por ciganos na sua língua, pois até há poucas décadas a grande maioria dos cidadãos ciganos eram analfabetos. Atualmente, os dados da PORDATA revelam que 52% dos cidadãos ciganos com mais de 40 anos não completaram ou não frequentaram o 1º ciclo.

O povo errante de Deus?

Continuando à procura de respostas sobre - quem são os ciganos? Encontram-se também referências a eles na Bíblia, no antigo testamento (Génesis) na passagem em que Caim mata o seu irmão Abel. Após este fratricídio, Deus decide expulsar Caim e toda a sua família da terra onde viviam. Desde aí, Caim e os seus descendentes passaram a ser errantes. Como Caim tinha uma marca no rosto, era reconhecido por onde passava, era identificado e novamente expulso. Como consequência,

Caim e a sua família passaram a ser o povo errante de Deus. Será esta a origem do povo cigano?

A tribo perdida de Israel?

Há outra lenda que refere que os ciganos foram expulsos de Golgota, perto de Jerusalém, porque foram culpados e condenados por serem os ladrões dos pregos da cruz de Cristo. Esta condenação levou à expulsão deste grupo de ladrões e isso transformou-os num povo nómada que ficou conhecido como a tribo perdida de Israel ou o povo de Deus. Será a tribo perdida de Israel a origem do povo cigano?

O povo nómada

Independentemente de haver muitas versões sobre a sua origem e sobre quem são afinal os ciganos há em todas as justificações e respostas um importante denominador comum, o facto de serem nómadas. Esta característica é apresentada em todos os estudos e foi esta forma de vida nómada que levou a que os ciganos fossem pouco dedicados aos bens materiais e ao sentimento de pertença às terras e às coisas, e talvez seja por isso que são alegres e mais expressivos, mais festivos nas vestes, na música e nas danças.

A sedentarização e a relação com os aldeões

Atualmente, a grande maioria dos ciganos já não é nómada, muito por causa da obrigatoriedade da escola. Esta obrigação de frequentarem a escola fez com que se fixassem em várias localidades do distrito, normalmente em agregados familiares numerosos. Esta recente sedentarização dos ciganos veio provocar nas comunidades onde se fixaram uma maior preocupação e necessidade em os entender, em os inserir com (e como) aldeões. Mas este é um processo complexo que na sua génese implica outras questões: não estará a sociedade

maioritária a pedir demasiado a um povo nómada que durante séculos vagueou pelo mundo e que acaba de se fixar num país ou num lugar? Não será legítimo que o povo cigano precise de tempo para se sedentarizar e adaptar? Saliente-se que os pais e avós da maioria dos ciganos residentes no distrito de Bragança foram nómadas.

Segunda Pergunta – De onde vieram?

Outra das questões que tem estado presente nesta temática é o país de origem do Povo Cigano (Roma⁶³). Os países mais prováveis e mais referidos nos estudos das últimas décadas foram a Índia, devido ao tom de pele, a Roménia por associação ao dialeto cigano (Romaní ou Romanó) e o Egipto por associação à designação Gipsy ou Gitanes.

Em 2012 foi realizado um estudo ao ADN que comprovou cientificamente que os ciganos são originários do noroeste da Índia. Foi desta região que trouxeram a língua romaní ou romanó (de origem hindi ligada ao sânscrito).

Há registos de que chegaram à Europa há cerca de 900 anos e entraram neste continente através da Bulgária (Comunidades Ciganas, 2021). Ao longo do tempo foram-se espalhando pela Europa onde se foram dividindo em pequenos grupos familiares e continuamente se cruzando com os habitantes dos diversos lugares por onde iam passando. Devido a trazerem consigo uma cultura diferente e um tom de pele escuro, não eram aceites em nenhum lugar e por isso criaram hábitos nómadas.

Chegaram a Portugal há pelo menos 500 anos, conforme comprova a “Farsa das ciganas” de Gil Vicente, escrita em 1521.

63 A Comissão Europeia adotou a palavra Roma para se referir e designar os ciganos nas suas publicações, porque os estudos sobre a definição da palavra cigano na maioria dos países era em si mesma pejorativa e discriminatória.

Terceira pergunta: Quantos são?

Dando maior clareza à pergunta número três: quantos são? A mesma poderá ser reformulada pondo em questão quantos ciganos portugueses vivem efectivamente, em Portugal?

Os dados registados referem apenas 37.000 mas sabe-se que são muitos mais.

Atente-se nos dados da tabela onde estão quantificados os residentes ciganos por concelho. (Observatório das Comunidades Ciganas, 2021, p. 39)

Concelhos onde residem mais ciganos	
Faro (599)	Almada (427)
Vila Franca de Xira (572)	Amadora (524)
Viana do Castelo (589)	Bragança (418)
Lisboa (2987)	Elvas (573)
Estremoz (500)	Moura (818)
Braga (618)	Portimão (631)
Aveiro (417)	Porto (550)
Vila Nova de Gaia (831)	Seixal (1430)
Castelo Branco (516)	V.N.Famalicão (507)
Setúbal (690)	Viseu (803)

Os dados apresentados reportam-se a 2015 e identificam os concelhos onde residem maior número de ciganos. Para melhor analisar esta tabela é pertinente realçar que Portugal tem 308 concelhos. Deste total houve 207 concelhos (67,2%) que conseguiram quantificar o número de pessoas ciganas residentes. Os restantes 101 concelhos (32,8%) revelaram não ter conhecimento da existência de pessoas ciganas residentes no seu território.

Quanto ao distrito de Bragança, os dados oficiais apresentados (418) são duvidosos uma vez que só no concelho de Bragança vivem 318 ciganos de acordo com dados do Serviço Diocesano das Migrações e das Minorias Étnicas. Como é facilmente observável, há pessoas ciganas a residir em todos os concelhos do distrito dos quais se destacam concelhos onde residem famílias numerosas de ciganos tais como: Bragança, Macedo de Cavaleiros, Carrazeda de Ansiães, Mirandela, Miranda, Vimioso e Vinhais.

É possível contabilizar os cidadãos ciganos?

Independentemente de se saber com rigor quantos ciganos residem em cada concelho há questões pertinentes a ter em conta.

É importante considerar que a própria identificação de um cigano é discriminatória pois são cidadãos portugueses. Perguntar a um cidadão se é ou não cigano é complexo e pode até ser ofensivo. Também se levantam outras questões que dificultam esta contabilidade, por exemplo: um filho de um cigano e de um aldeão, como contabilizar? Esta criança é cigana ou aldeã? Ou um cigano, filho de pais ciganos, que não se assuma como cigano, nem viva de acordo com as tradições ciganas, é quantificável dentro deste grupo? Assim, a condição de ser cigano depende da vontade própria de cada um e da sua ligação afetiva e efetiva a esta comunidade.

Saliente-se que se consideram ciganos aqueles que assumem a cultura cigana, que vivem as suas tradições e costumes e que são cidadãos que gostam e optam por se identificar como ciganos e se apresentam assumidamente como elementos desta etnia.

Refere-se a forma como os ciganos vivem o luto como exemplo, é uma tradição cultural que tem características seme-

lhantes à forma como os nossos avós viviam esta fase da vida: vestir de preto, tapar o cabelo com um lenço ou chapéu preto, não ouvir música, não comer carne, etc. todos estes contornos eram comuns nos aldeões até há bem pouco tempo atrás. Atualmente, os ciganos ainda continuam a ter estas práticas como manifestação de respeito e afeto pelos seus defuntos. Poder-se-á concluir que os ciganos mantêm tradições que copiaram da sociedade maioritária.

Quarta pergunta: Que diferenças existem?

Os ciganos estão espalhados por todo o mundo e conforme o país ou a região onde vivem são identificados por grupos tal como se apresenta no seguinte quadro⁶⁴ (Revista de Sociologia Configurações, 2016, pag.10):

Rom	Sinti	Calon
Kalderash	Estraxarja	Catalão
Lovara ou Lovari	Gáchkane	Granadino
Churára ou Tsurára	Valshtiké	Andaluz
Macwaia ou Machvaya	Piemontákeri	Português
Boyásh ou Rudari	Lombardo	Finlandês
Ursari ou Richinara	Marche	
Lautari	Manuche	
Florari	Brasiliako	

Quanto à realidade portuguesa situam-se no grupo Calon e com várias diferenças⁶⁵.

64 Revista de Sociologia Configurações N.º 18 | DEZEMBRO DE 2016, pag.10

65 Idem

Ciganos	Ciganos Galegos	Ciganos Chabotos
Provenientes do Alentejo	Provenientes da Galiza	Provenientes do Interior Norte de Portugal
Meios de subsistência: Negócio – Gado; Feiras; Automóveis	Meios de subsistência: Negócio – Gado; Sina; Cestaria e Feiras	Meios de Subsistência: Negócio – Trabalho Agrícola; Vime; Venda de balões nas feiras

De acordo com os dados do quadro apresentados os ciganos portugueses dividem-se em três grupos principais residentes em diferentes zonas do país e com formas de subsistências com algumas diferenças registadas.

No distrito de Bragança, aquele que mais importa realçar, identifica-se o grupo dos Chabotos (palavra derivada de chabola que em dialeto Romaní significa barraca). Estes chabotos vivem no distrito desde há séculos e antigamente tinham como forma de vida o negócio de gado (burros, cavalos, éguas) e o fabrico de cestas de vime que vendiam nas feiras. Com a industrialização da agricultura o negócio de gado deixou de ser rentável assim como o artesanato do vime por causa da proliferação das lojas chinesas onde as cestas eram muito baratas. Assim, os chabotos perderam a sua forma de subsistência e tiveram que se dedicar mais à venda de balões nas feiras e aos trabalhos agrícolas sazonais (apanha da castanha e da azeitona).

Atualmente, as diferenças entre ciganos e aldeões que residem no distrito evidenciam-se na habitação. Há ainda um grande número de ciganos a viver em barracas e em casas abarracadas e é esta a diferença que está na base da deficiente inserção social e no acesso ao mercado de trabalho.

Quinta pergunta: Como vivem?

No distrito de Bragança os ciganos residem no meio rural e urbano, apresentando diferenciações variadas em relação aos aldeões. Na sua grande maioria, vivem em condições precárias, sobretudo nas cidades do distrito, onde muitas famílias se concentram na periferia de bairros, “invisibilizados” por uma boa parte da população não cigana, que desconhece esta realidade. Entre os ciganos do meio rural e urbano as maiores diferenciações são as relativas às suas condições sócio- económicas e também habitacionais.

Quanto à inserção social dos ciganos chabotos salienta-se (...) *“que se sentem discriminados pela sociedade pois referem que estes não lhes dão as mesmas oportunidades que dão aos aldeões”* (Nicolau, 2010, p. 215). Nos estabelecimentos comerciais e lugares públicos sentem mais o peso da discriminação por isso isolam-se no seu grupo, dando grande valor às relações familiares.

A falta de convivência é um dos principais factores que conduz ao desconhecimento e ao preconceito e, conseqüentemente, ao afastamento que se verifica existir em relação aos aldeões. Em muitos contextos, os ciganos são vistos como (...) *migrantes não são considerados suficientemente dignos de participar na vida social como os outros, esquecendo-se que têm a mesma dignidade intrínseca de toda e qualquer pessoa (...) a dignidade inalienável de toda a pessoa humana, independentemente da sua origem, cor ou religião, e a lei suprema do amor fraterno* (Ft, 2020, p.11).

A família é a garantia de sobrevivência do grupo, mas ainda são os pais e a família alargada os grandes heróis das crianças e dos jovens. Não há referência na sociedade de pessoas ciganas em empregos, por exemplo, na escola não há funcionários ou

professores ciganos, nem no supermercado, nem em nenhuma instituição, ou seja, na sociedade onde estão inseridos não há ninguém que lhes possa servir de modelo.

Bibliografia

- ANDRADE, M. (2006), *Quiénes son los gitanos? Aproximación de la comunidad cigana portuguesa de origen trasmontano*.
- FRANCISCO, Papa (2020), *Carta encíclica Fratelli tutti (sobre a fraternidade e a amizade social)*. Braga: Editorial A.O., Secretariado Nacional do Apostolado da Oração.
- LIÉGEOIS, J.P. (1998), “Os Roma/ciganos: unha minoria europeia” in *Outras Vozes Revista Galega para a Solidariedade*.
- NICOLAU, L. (2010), *Ciganos e não ciganos em Trás-os-Montes: investigação de um impasse inter-étnico*. [Tese de Doutoramento apresentada à UTAD]
- REVISTA de Sociologia Configurações, n.º 18 Dezembro de 2016
- OBSERVATORIO das Comunidades Ciganas (2021). <https://www.obcig.acm.gov.pt>
- “cigano” in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/cigano> [consultado em 28-09-2021].
- “cigano” in <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/cigano>
- “cigano” in https://www.portoeditora.pt/pdf/DEDLP13ML_20101095.pdf
- <https://www.acm.gov.pt/pt/acm/comunidadesCiganas>

O diálogo raiano em torno da livre navegação no rio Douro

Carlos d'Abreu⁶⁶

Resumo: Analisa este artigo a actividade diplomática nos séculos XIX e XX a propósito do Douro enquanto Rio ibérico, a sua navegabilidade e utilização por parte de Castela para aceder ao Atlântico

Palavras-chave: iberismo; raia; Douro; navegação

Resumen: Analiza este artículo la actividad diplomática de los siglos XIX y XX en torno al Duero como río ibérico, su navegabilidad y uso por parte de Castilla para acceder al Atlántico

Palabras clave: iberismo; raya; Duero; navegación

Intróito

O rio Douro foi desde sempre utilizado para as comunicações entre os povos da sua bacia, com muitas e variadas dificuldades na sua navegação.

Várias iniciativas legislativas desde os finais da Idade Média apontam para a necessidade de adequar o rio às exigências da navegação mas essas medidas colidiram sempre com outras

66 Geógrafo (USAL) e Arqueólogo (UP); sócio co-fundador do CCBAL; abreu@usal.es

formas de exploração das águas, quer seja através dos caneiros das pesqueiras, quer dos engenhos de moagem, problema que subsistiu, podendo querer significar que a navegabilidade não era por todos entendida como vital para o desenvolvimento, ou que as demoras seculares para a sua realização promovessem o descrédito, aproveitando os povos ribeirinhos para nos intervalos entre decisões, ir dele tirando proveito para outras actividades, ou ainda numa teimosa tentativa de tudo querer conciliar.

Mas o Douro enquanto fluviovia internacional, desembaraçada de obstáculos e com as estruturas necessárias de apoio, é apenas um assunto discutido após o Congresso de Viena (1815), porquanto naquela reunião internacional, para além de se tratarem das grandes questões após a derrota de Napoleão, como a paz e a fixação das fronteiras, também se garantia a livre navegação dos rios europeus, determinando-se inclusive a forma como se deveriam regulamentar tais actos bilaterais⁶⁷.

Mormente a partir de então, a questão da navegabilidade do Douro, foi (*quasi*) uma obstinação espanhola, sobretudo castelhana, prova disso são os sucessivos projectos de melhoramento das condições de navegação e os sucessivos Tratados e seus Regulamentos, desde os inícios do século XIX até à actualidade. Mas esbarraram sempre com entraves de vária ordem:

- ou pelos montantes dos investimentos necessários para desimpedir os obstáculos, construir portos e os respectivos

67 (...) *Navigation des rivières traversant différens états, Article 108. Les Puissances dont les États sont séparés ou traversés par une même rivière navigable, s'engagent à régler d'un commun accord tout ce qui a rapport à la navigation de cette rivière. Elles nommeront, à cet effet, des commissaires qui se réuniront au plus tard six mois après la fin du congrès, et qui prendront pour base de leurs travaux les principes établis dans les articles suivans: Liberté de navigation, Article 109 (...); Uniformité de système pour la perception des droits, Article 110 (...); Rédaction du tarif, Article 111 (...); Bureaux de perception, Article 112 (...); Chemins de halage, Article 113 (...); Droit d'étape et de relâche, Article 114 (...); Douanes, Article 115 (...); Règlement commun à rédiger, Article 116 (...)* (OUVRARD s/d).

acessos, recursos que os Governos envolvidos em lutas intestinas não possuíam;

- ou pela instabilidade política então vivida em ambos os Países, com várias revoluções, muitas eleições e consequentes mudanças ministeriais;

- ou pelas dificuldades intrínsecas a um rio internacional, estando aqui em causa principalmente o troço português e no qual a Espanha pretendia facilidades para exportar os excedentes agrícolas da Meseta, ou para Portugal ou através do Oceano para fazer a redistribuição interna ou vender ao estrangeiro, com os problemas inerentes às taxas alfandegárias;

- ou pela falta de (alguma) vontade dos dois Estados, não do território fronteiriço, nem dos comerciantes e industriais portuenses⁶⁸, mas (quicá) por razões de geo-estratégia, ou seja, demasiada dependência espanhola da boa vontade portuguesa por um lado e, vulnerabilidade do território (e da economia) português, por outro.

- ou ainda a boa vontade dos promotores espanhóis do porto do Douro ter contado com a hostilidade dos defensores do porto de Santander (através do *Canal de Castilla*), para a saída dos excedentes cerealíferos.

Dois argumentos convenceram os castelhanos da pertinência de tal projecto (estruturas e diplomacia):

- em 1811 e 1812, durante a Guerra da Independência, os ingleses transportaram Douro arriba material militar até Vega de Terrón / Barca d'Alva e daí, por estrada improvisada, até Ciudad Rodrigo;

- finda a guerra, anos de boas colheitas deprimiram o preço do grão criando uma crise agrícola, só ultrapassada com a

68 Mas sim dos vitivinicultores durienses, pois consideravam que o rio Douro pertencia aos dourienenses, e não à praça do Porto, e, conseqüentemente, seria contra o direito de propriedade conceder que por elle sahissem outros vinhos que não fossem os da região do Douro (PEREIRA 1997, 268).

autorização obtida por Castela para os poder despachar através de (e para) Portugal, resultando numa bem sucedida operação com vantajosos resultados sobretudo para as províncias espanholas raianas.

Havia então que criar os mecanismos legais para que essa porta se franqueasse, mas esse processo, longo processo, não foi fácil e continua não sendo fácil.

Terá sido este um dos assuntos da diplomacia ibérica em que Portugal esteve claramente em vantagem nas negociações⁶⁹.

Em 1835 é assinado um Tratado, sem regulamento. Em 1839 já um ministro espanhol em pleno Senado, a ele se referia como um *desgraciado negocio* que somente viu o seu Regulamento aprovado em 1840-1841, após muitas conversações, negociações, nomeação de comissões mistas, e, (talvez) uma boa dose de falta de vontade do Governo português (com ou sem razão, mas seguramente sem o apoio dos negociantes do Porto).

Como a classe política espanhola empenhara o escalpe, perseverou e cedeu para conseguir a sua assinatura, a todo o custo...

Com triunfalismo deu a notícia aos impacientes salmantinos e estes com júbilo a acolheram. Mas foi sol de pouca dura, pois a realidade depressa demonstrou que o negócio fora mal feito. A dupla tributação não permitia resultados satisfatórios.

Continuam as conversações. Em 1864 é assinado o Tratado de Limites que ao regulamentar o uso dos rios limítrofes

69 Vantagem quiçá utilizada como forma de pressão para que a Espanha cumprisse com outra das determinações saídas do Congresso de Viena: (...) *AFFAIRES DU PORTUGAL. Restitution de la ville d'Olivença. Article 105. Les Puissances reconnaissant la justice des réclamations formées par Son Altesse Royale le prince régent de Portugal et du Brésil, sur la ville d'Olivença* (...) (OUVRARD s/d).

deu azo a que em 1866, outro Convénio se assinasse para facilitar as comunicações entre os dois Reinos, revogando para o efeito o de 1835/1841... logo que entrasse em funcionamento o Caminho-de-Ferro de Lisboa a Madrid. Portugal cedia, para se poder comunicar por ferrovia com o centro da Europa.

Havia agora liberdade de navegação mas chegara (porventura) tarde de mais. A hegemonia ferroviária impôs-se. Entretanto já destronada pela rodoviária. E o impasse mantém-se.

O *corpus* legal ibérico

Após a derrota de Napoleão convocaram as potências vencedoras o Congresso de Viena com o objectivo de restabelecer as fronteiras anteriores à guerra. A acta final foi assinada em Junho de 1815, onde, entre outros aspectos, também se declarava livre a navegação para os rios europeus.

Esta figura jurídica do Direito Internacional, que criou um princípio novo na Península Ibérica, animou certamente a Espanha a negociar a utilização do Douro em território português, contando no entanto para tal com a histórica resistência por parte dos governos lusos em partilhar tal princípio (PEREIRA 1997, 266).

Razão pela qual lenta e difícil se revelou a criação de um *corpus* jurídico comum que possibilitasse o comércio fluvial entre os dois reinos, a partir deste rio, aliás, ao longo do século XIX os dois países desenvolveram uma política bilateral muito activa que resultou na negociação de vários tratados, convénios e acordos, mesmo que alguns deles não tivessem chegado a ser aprovados e, para vários dos aprovados o período de negociação ter sido por vezes mais longo que a sua vigência; alguns houve que apesar de assinados, estiveram desde o iní-

cio condenados a não serem ratificados, outros ainda, mesmo assinados e ratificados, nunca chegaram a ser implementados (ESPIDO BELLO 1995, 474).

Considerando que a falta de liberdade na navegação do Douro criava grave prejuízo para as nações peninsulares (segundo o ponto de vista espanhol), nesse sentido se iniciaram negociações bilaterais iniciadas em Novembro de 1821 (MADOZ 1845-1850, V, 121) que tiveram como corolário a assinatura de um Tratado apenas em 1835 que foi ainda objecto de rectificações, regulamentos e somente executado em 1841.

Não será despidiendo trazer à colação a discussão em torno do “iberismo” por meados do século⁷⁰ onde, naturalmente, entrava a internacionalização das vias de comunicação, entre elas o tráfego fluvial, como forma de aproximação com vista a um projecto de desenvolvimento económico comum.

Mas as convenções bilaterais da primeira metade do século XIX representaram uma sucessão de fracassos para o comércio espanhol, pois o Tratado de 1835/1841 apenas permitiu exportar alguma cortiça e lã (esta manufacturada nas fábricas do Porto), enquanto que a grande expectativa na venda dos cereais se malogrou completamente por serem muitas as restrições a esse comércio (PEREIRA 1997, 267). Mas alguns portugueses não deixaram também de considerarem os fracassos que para a sua economia daí advieram.

Passaremos aqui em revista os diplomas legais mais relevantes nas relações bilaterais e que ao assunto digam algum

70 Publicou Sinibaldo de Mas y Sanz, intelectual e diplomata no SE asiático (Barcelona 1809 – Madrid 1868), *La Iberia. Memoria sobre la conveniencia de la unión pacífica y legal de Portugal y España* (com três edições em Portugal na década de 1850), ensaio político com o qual tentou demonstrar *las ventajas políticas, económicas y sociales de la unión de las dos monarquías peninsulares en una sola nación*, podendo considerar-se como uma manifestação dos interesses económicos da burguesía peninsular, que em concorrência com a França e a Inglaterra, pretendia alargar o seu mercado (ROCAMORA 1994).

respeito, comentando sobretudo no final, alguns aspectos mais consideráveis.

Assim, foram assinados em:

i) – Lisboa a 31.VIII.1829, um Tratado para a livre navegação dos rios Tejo, entre o Infante D. Miguel e D. Fernando VII rei de Espanha, que se tornou extensível ao Douro através de um artigo adicional; foi ratificado por parte do “governo da usurpação” (1828-1834) em 7 de Outubro e por Espanha em 29 de Setembro do dito ano (CASTRO 1856-1880); não foi este Tratado reconhecido pelo “governo legítimo” da rainha D. Maria II;

ii) – Lisboa a 31.VIII.1835, uma Convenção para a livre navegação do Douro, entre as rainhas D. Maria Cristina, regente e governadora de Espanha e D. Maria II, ratificada por parte de Portugal em 20 de Setembro e pela de Espanha a 7, sendo as ratificações trocadas em Lisboa a 21, tudo do mesmo mês e ano (ESPIDO BELLO 1995, 476);

iii) – Lisboa a 23.V.1840, um Regulamento de polícia e tarifa de direitos para a livre navegação do rio Douro, fazendo parte da Convenção de 31.VIII.1835, mandado executar em Portugal pela Carta de Lei de 27.I.1841 [e ainda de 18.V.1841 e de 28.VI.1842], e em Espanha pelo Real Decreto de 23.II.1841 (CASTRO 1856-1880); vigorou até à ratificação do Convénio de 12.VI. 1866;

iv) – Lisboa a 27.IV.1866, uma Convenção especial entre Portugal e a Espanha para facilitar as comunicações fluviais e por Caminho-de-Ferro, com carta de confirmação e ratificação de 2.VII.1866; determina o seu artigo 5.º a revogação do Convénio de 1835 e respectivo Regulamento de 1840 (navegação do Douro), logo que aberto à circulação plena o Caminho-de-Ferro de Lisboa a Madrid (IN 1867; CASTRO 1891-1921);

v) – Lisboa a 4.XI.1866, os Anexos ao Tratado de Limites de 29.IX.1864 e aqui trocadas as ratificações a 28 do mesmo

mês e ano; e igualmente as “instruções” para os comissários de um e outro país encarregados da demarcação definitiva da fronteira, também assinadas em Lisboa a 5.XI.1866 e aprovadas por decreto de 23 do mesmo mês e ano [DL, n.º 290, 21.XII.1866]; referindo-se o primeiro deles aos rios limítrofes e aí se declarando a liberdade de navegação para os povos de ambas as margens (CASTRO 1891-1921; OLIVER ROMÁN 1927, 2.489, 439);

vi) – Lisboa a 20.XII.1872, um Tratado de comércio e navegação entre Portugal e Espanha, e aqui trocadas as ratificações em 22.V.1878 (ESPIDO BELLO 1995, 487); cessa com o Tratado de 1883;

vii) – 16.I.1877, um Regulamento de Trânsito entre Portugal e Espanha⁷¹; aprovado e ratificado por decreto em 7.II.1877 [DG n.º 29, de 7.II.1877], ou seja, o *Regulamento para a execução da convenção celebrada em 27.IV.1866 entre Portugal e a Hespanha com o fim de facilitar as comunicações entre os dois paizes*, sobretudo através dos Caminhos-de-Ferro (IN 1877; CASTRO 1891-1921; DG 1882, 2010-2013);

viii) – 14.VII.1878, um Convénio provisório para restabelecer a reciprocidade no exercício da pesca entre Portugal e Espanha; e as *Instruções* de 6 de Agosto do mesmo ano (ESPIDO BELLO 1995, 483);

ix) – Madrid a 12.XII.1883, um Tratado de Comércio e Navegação entre Portugal e Espanha; ratificações trocadas em Madrid a 2.X.1885; revoga o Tratado de 1872, sendo no entanto uma sua quase transcrição (ESPIDO BELLO 1995, 490);

x) – 2.X.1885, o Convénio Regulamentar do Trânsito; aprovado e ratificado por Decreto de 8.X.1885; ...*tendo concordado na conveniência de ampliar as disposições do Regu-*

71 Este convénio levou à revogação do decreto de 28.XI.1864, pelo de 5.VII.1882 que aprova as “Instruções para o serviço das alfandegas nos caminhos de ferro” (DG 1882, 2010-2013).

lamento de Trânsito de 16.I.1877 [cujo prazo de duração deste Convénio fora prorrogado por aviso de 30.VI.1887 e decreto de 1.VII.1887], e de introduzir nelle as modificações aconselhadas por experiência, tudo em harmonia com o disposto no convénio de trânsito de 27 de abril de 1866 e nos artigos 12.º, 13.º e 14.º do Tratado de Comércio e navegação de 12.XII.1883, entre os dois paízes, resolveram rever o referido Regulamento, em conformidade com o seu artigo adicional..., conforme reza o seu Preâmbulo; foi o prazo de duração deste convénio prorrogado por Aviso de 30.VI.1887 e Decreto de 1.VII.1887 [DG, n.º 229, 12.X.1885]; (CASTRO 1891-1921);

xi) – Madrid a 2.X.1885, um Convénio de pesca, em harmonia com o disposto no artigo 23.º do Tratado de Comércio de 12.XII.1883 e Regulamento para a sua execução aprovado por Decreto de 14.XII.1885 (ESPIDO BELLO 1995, 484);

xii) – 1888, *modus vivendi* sobre o regime de pesca ajustado por troca de Notas de 15 e 20.IX.1888 e aprovado por Decreto de 25 do mesmo mês e ano (ESPIDO BELLO 1995, 486);

xiii) – Madrid a 27.III.1893, um Tratado de comércio e navegação e protocolo final; trocadas as ratificações em Lisboa a 5.IX.1893 (CASTRO 1891-1921);

xiv) – Madrid a 29.VI.1894, - Convénio adoptando os Regulamentos para a execução do Tratado de Comércio de 27.III.1893; ratificado por Decreto de 5.VII.1894 [DG, n.º 149, de 6.VII.1894]; conjunto de quatro regulamentos, entre eles os regulamentos para o comércio fluvial pelos rios Minho, Douro, Tejo e Guadiana (CASTRO 1891-1921) e para o comércio terrestre pelos caminhos ordinários entre Portugal e Espanha (DG 1902);

xv) – 23.IV.1897, um Real Decreto a regulamentar a exploração dos privilégios existentes para o serviço de transporte de passageiros e mercadorias nos rios limítrofes, motivado pelo

Acordo por troca de Notas de 1 de Fevereiro e 17 de Abril (OLIVER ROMÁN 1927, 2.489, 439); foi um regulamento provisório dos exclusivos de barcações existentes nesses rios (ESPIDO BELLO 1995, 497);

xvi) – 1912, um Acordo mediante o qual se regulou o aproveitamento industrial da água nos troços fronteiriços (CABALLERO GUTIÉRREZ 2004, 4); publicado na Gazeta de Madrid de 17.IX.1912 sem fazer qualquer alusão à sua navegação (OLIVER ROMÁN 1927, 2.489, 439);

xvii) – 1926, iniciativa espanhola através de um Real Decreto-lei no sentido de se reiniciarem as negociações para fixar as regras complementares ao Tratado de 1912 para o aproveitamento do troço internacional do Douro; repare-se na exposição do Ministro de Fomento espanhol que antecede o diploma legal onde, para além do assunto do aproveitamento faz referências à navegação até ao Atlântico (*y concertar con España la preparación y práctica de la navegación a lo largo del Duero hasta el Atlántico*) (GM 1926);

xviii) – Agosto de 1927, um Convénio que regulamenta o aproveitamento hidroeléctrico do Douro fronteiriço, com algumas normas relativas à navegação (OLIVER ROMÁN 1927, 2.489, 439);

xix) – Lisboa a 15.VII.1964, um Convénio sobre o aproveitamento do rio Douro, assinado entre Franco Nogueira e o embaixador espanhol (TORRE GÓMEZ 2004, 151 - fotografia), no qual se repartiu o potencial hidroeléctrico do troço internacional do Douro e de alguns dos seus afluentes e se autorizou a Espanha a transvazar águas desde a cabeceira do Tua para o Sil (CABALLERO GUTIÉRREZ 2004, 4);

xx) – 17.X.1964, cerimónia por parte dos Chefes de Estado dos dois países, da comemoração da conclusão das obras do aproveitamento hidroeléctrico do troço internacional do rio

Douro, segundo a epígrafe com letras metálicas existente junto à barragem de Bemposta (lado português);

xxi) – 29.V.1968, um Convénio sobre os rios internacionais e respectivo Regulamento, e Protocolos Adicionais; todos os acordos de 1912, 1926, 1964 e 1968 estão dirigidos no sentido da repartição harmónica da energia hidroeléctrica susceptível de ser produzida pelos rios transfronteiriços (CABALLERO GUTIÉRREZ 2004, 4).

xxii) – Albufeira a 30.XI.1998, aquela que ficou conhecida por Convenção sobre Cooperação para a Protecção e o Aproveitamento Sustentável das Águas das Bacias Hidrográficas Luso-Espanholas, aplicável às bacias dos rios Minho, Lima, Douro, Tejo e Guadiana, desenvolvido no âmbito do Tratado de Amizade e Cooperação entre Espanha e Portugal de 22.XI.1977 e no Direito Internacional e Comunitário sobre meio ambiente e desenvolvimento sustentado, podendo o ordenamento que lhe serviu de base resumir-se principalmente a três Acordos: Convénio de Helsínquia, 1992; Convénio de Espoo, 1991; e Directiva Marco da Água, 2000 CE (DR 1999; CABALLERO GUTIÉRREZ 2004, 5/7; BOCG 1999).

E por fim é aprovado em 26.IX.2008, o Protocolo de Revisão da Convenção de Albufeira (assim conhecida) e o Protocolo Adicional, acordado a nível político durante a 2.^a Conferência das Partes da Convenção, realizada em Madrid em 19.II.2008 e assinado em 04.IV.2008 (DR 2008).

Algumas (possíveis) leituras através de uma rápida mirada

a) – todos os acordos celebrados na primeira metade do século XIX foram firmados em Lisboa, podendo daí deduzir-se, o que nos parece verosímil, ser a Espanha o parceiro mais

interessado nos negócios neles contidos, pois parafraseando um qualquer nosso conterrâneo “quem precisa é que anda”, ou talvez ainda, “quem quer vai, quem não quer manda”;

b) – ao invés, para os da segunda metade, mormente no último quartel, já a capital espanhola serviu de anfitriã; o Caminho-de-Ferro viera alterar as regras do jogo, agora era o território espanhol a ser devassado por Portugal e os militares espanhóis tinham disso consciência, razão pela qual intervieram na elaboração dos projectos e seus traçados e, inclusivamente em alguns aspectos de várias obras de arte;

c) – Portugal não reconheceu o Tratado de 1829 pelo facto de nele (Art. II) se prever a existência de um monopólio por 25 anos à Real Companhia de Navegação do Tejo, entendendo que prejudicava os seus interesses;

d) – na Convenção para a livre navegação do Douro (1835), está explícito o princípio da negação de privilégios para qualquer uma das partes, clarificando o Tratado de 1829; o aspecto principal deste Tratado tem a ver com a criação de um armazém na cidade do Porto para receber as mercadorias espanholas e, como contrapartida, a construção de um embarcadero em Vega de Terrón; entraria em vigor depois de aprovado um regulamento de polícia e as tarifas, a elaborar por uma comissão mista criada em 1836, cuja aprovação se gorou devido às reviravoltas políticas em Portugal;

e) – veio o Regulamento de polícia e tarifa de direitos para a livre navegação do rio Douro a ser aprovado em 1840 e executado no ano seguinte, como se viu, mas em vez de vir facilitar o comércio fluvial, eivou-o, ao introduzir-lhe o mecanismo da dupla tributação; vigorou até à ratificação do Convénio de 12.VI. 1866;

f) – a Convenção especial entre Portugal e a Espanha para facilitar as comunicações fluviais e por Caminho-de-Ferro (1866), é o diploma que marca a viragem na atitude portuguesa

face a Espanha, pois determina no seu artigo 5.º a revogação do Convénio de 1835 e seu Regulamento logo que entrasse em funcionamento pleno o Caminho-de-Ferro de Lisboa até Madrid, i. e., a navegação do Douro tornar-se-ia completamente livre; isto denota que o negócio da navegação, como era bom de ver, só favorec(er)ia a Espanha, pois somente o troço português estava apto para tal, não existindo por isso reciprocidade, o que a partir de agora já acontecia através do comboio.

Mas as preocupações com a navegabilidade foram diminuindo à medida que o comboio foi suprindo as necessidades de transporte. A ferrovia aliada aos atrasos sucessivos na conclusão das estruturas necessárias para uma navegação capaz, fizeram fracassar as possibilidades da fluviovia. Ao presente, salvos todos os empecilhos legais e físicos, o rio Douro continua por consolidar como via de transporte comercial entre a Espanha e Portugal.



O porto flúvio-marítimo de Vega de Terrón na actualidade (confluência do rio Águeda com o rio Douro; fotografia do Autor do texto / 2013)

Bibliografia

- ABREU 2011 – Carlos d', *La vertebración del territorio ibérico de la raya duriense y las vías de transporte: éxitos y fracasos*, Tesis Doctoral, Departamento de Geografía, Universidad de Salamanca.
- BOCG 1999 – Boletín Oficial de las Cortes Generales, *Convenio sobre cooperación para la protección y el aprovechamiento sostenible de las aguas de las cuencas hidrográficas hispano-portuguesas, hecho en Albufeira el 30 de noviembre de 1998*, Sección Cortes Generales, VI Legislatura, Serie A, n.º 330, Actividades Parlamentarias, Madrid, 10 de Mayo.
- CABALLERO GUTIÉRREZ 2004 – Helena, *Gestión Transfronteriza de Cuencas Hidrográficas*, 8 de Diciembre, ponencia in: www.congreso.us.es/ciberico/archivos%20powerpoint/torotsaHelenaCaballero.ppt (consulta em 16.VII.2007).
- CASTRO 1856-1880 – José Ferreira Borges de, *Collecção de tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Coroa de Portugal e as mais potências desde 1640 até ao presente*, 30 tomos, Imprensa-Nacional, Lisboa.
- CASTRO 1891-1921 – José Ferreira Borges de, *Nova collecção de tratados, convenções, contratos e actos públicos celebrados entre a Coroa de Portugal e as mais potências: compilados por ordem do Ministerio dos Negocios Estrangeiros em continuação da collecção de José Ferreira Borges de Castro*, 15 vol.^s, Lisboa, Imprensa-Nacional.
- DG 1882 – Diário do Governo, *Direcção geral das alfandegas e contribuições indirectas* [instruções para o serviço das alfândegas nos Caminhos-de-Ferro], n.º 178, Lisboa, 10 de Agosto.
- DG 1902 – Diário do Governo, *Ministerio dos Negocios da Fazenda – Administração Geral das Alfandegas* [posto de Freixo de Espada à Cinta em correspondência com o de La Fregeneda por intermédio do posto de Hinojosa de Duero mas mantendo correspondência com Saucelle], n.º 234, Lisboa, 16 de Outubro.
- DR 1999 – Diário da República, *Convenção sobre cooperação para a protecção e o aproveitamento sustentável das águas das bacias hidrográficas luso-espanholas* [Resolução da Assembleia da República n.º 66/99, 17 de Agosto], n.º 191, I Série-A, Lisboa, 17 de Agosto.
- DR 2008 – Diário da República, *Aprova o Protocolo de Revisão da Convenção sobre Cooperação para a Protecção e o Aproveitamento*

Sustentável das Águas das Bacias Hidrográficas Luso-Espanholas (Convenção de Albufeira) e o Protocolo Adicional [Resolução da Assembleia da República n.º 62/2008], n.º 222, I Série, Lisboa, 14 de Novembro.

ESPIDO BELLO 1995 – María do Carme, *As relacións económicas hispano-portuguesas: 1850-1920*, tese de doutoramento, director Xán Carmona Badía, Departamento de Historia e Institucións Económicas, Facultade de Ciencias Económicas e Empresariais, Universidad de Santiago de Compostela.

GL 1807, *Gazeta de Lisboa, Lisboa 6 de Outubro...*, n.º 40, Lisboa, 06 de Outubro.

GM 1926 – *Gaceta de Madrid, Ministerio de Fomento. Exposicion. Real Decreto-Ley* [navegación del Duero], n.º 236, Madrid, Imprensa-Nacional, 24 de Agosto.

IN 1867 – Imprensa-Nacional, *Documentos apresentados ás Cortes na sessão legislativa de 1867 pelo Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios Estrangeiros*, Imprensa-Nacional, Lisboa.

IN 1877 – Imprensa-Nacional, *Documentos apresentados ás Cortes na sessão legislativa de 1877 pelo Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios Estrangeiros*, Imprensa-Nacional, Lisboa.

LEAL 1876-1888 – Augusto Soares d'Azevedo Barbosa de Pinho, *Portugal Antigo e Moderno. Dicionario Geographico, Chorographico, Heraldico..., Archeologico, Historico, Biografico y Etymologico de todas as Cidades, Villas e Freguezias de Portugal e de grande numero de Aldeias...*, 11 vol.^s, Lisboa.

MADOZ 1845-1850 – Pascual, *Diccionario Geografico-Estadistico-Historico de España y sus posesiones de Ultramar*, tomos V (Salamanca) e VI (Zamora), Madrid, 1845-1850 [ed. facsimil, Domingo Sánchez Zurro, Valladolid, Junta de CyL y la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1984].

MAGALHAENS & GARCEZ 1790 – Jozé Victor de & Manoel Moreira, *Descrição do Rio Douro para Cima do Cachão de: Sam Salvador...*, (introd. de Aurélio de OLIVEIRA e transcr. de Natália Fauvrelle COSTA, “Um manuscrito inédito sobre o Douro Superior em finais do Século XVIII”, in *Douro – Estudos & Documentos*, vol. I, n.º 1, Grupo de Estudos de História da Viticultura Duriense e do Vinho do Porto, Porto, 1996, pp. 197-259).

- MATOS 1980 – Artur Teodoro de, *Transportes e Comunicações em Portugal, Açores e Madeira (1750-1850)*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores.
- OLIVER ROMÁN 1927 – Bienvenido, “La navegación en el río Duero”, in *Revista de Obras Publicas*, n.º 75, tomo I (n.º 2.470, pp. 51-53, 01 de Febrero); n.º 2.482 (288-292); n.º 2.483 (311-316, 15 de Agosto); n.º 2.489, 439-441, 15 de Noviembre), Madrid.
- OUVRARD s/d – Robert, *Acte du Congres de Vienne* [texte conforme et réalisé à partir de l’édition officielle de l’Imprimerie Impériale et Royale de Vienne, collationnée avec le texte de l’instrument original déposé aux Archives de la Chancellerie de Cour et d’Etat], in: <http://pcombal.club.fr/congresvienne.html> [consulta em 21.VI.2007].
- PEREIRA 1997 – Maria da Conceição Meireles, “A navegação do rio Douro no século XIX – Algumas questões”, in *Douro – Estudos & Documentos*, vol. II, n.º 4, Grupo de Estudos de História da Viticultura Duriense e do Vinho do Porto, Porto.
- ROCAMORA 1994 – José Antonio. *El nacionalismo ibérico: 1732-1936*. Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid.
- TORRE GÓMEZ 2004 – Hipólito de la, “Portugal e Espanha: o problema peninsular na época contemporânea”, in *História de Portugal...*, dir. J. Medina, Amadora, Edição e Promoção do Livro, Lda., vol. XX, Adenda (II), 2004.

Diálogo linguístico entre os fidalgos e os mirandeses

Celina Bárbaro Pinto & António Bárbolo Alves⁷²

Resumo: A história da língua mirandesa é marcada pela resistência e pelo paradoxo. Por um lado, no seu diálogo secular entre “fidalgos” e “mirandeses”, conviveu em situação de menoridade, quando não de desprezo, com a “língua fidalga”, o português. Por outro, nessa história de resistência, contrariando todos os prognósticos que, desde há mais de cem anos, profetizavam o seu desaparecimento iminente, resistiu e chegou até aos nossos dias. Neste artigo, damos conta de algumas das etapas mais marcantes desta cronologia, descrevendo também alguns sinais positivos que a língua mirandesa apresenta neste dealbar de século.

Palavras-chave: língua mirandesa; diglossia; linguicídio; diálogo intercultural.

Abstract: The history of the Mirandese language is marked by resistance and paradox. On the one hand, in its secular dialogue between “noblemen” and “mirandese”, coexisted in a situation of inferiority, if not contempt, with the “noble language”, the Portuguese. On the other hand, in this history of resistance, contrary to all the prognoses that, for over a hundred years, pre-

72 Museu da Terra de Miranda, celinabarbaro@gmail.com; Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro - Centro de Estudos em Letras, abarbol@gmail.com, respectivamente.

dicted its imminent disappearance, it resisted and has reached our days. In this article, we present some of the most significant stages of this chronology, also describing some positive signs that the Mirandese language presents at this turn of the century.

Key-words: Mirandese language; diglossia; linguistic; intercultural dialogue.

1. Quem são os fidalgos e quem são os mirandeses: “lhéngua fidalga” vs. “lhéngua charra”

O tema das XXIV Jornadas Culturais de Balsemão, *diálogo inter-religioso e intercultural*, vem sublinhar a necessidade de manter e assegurar a boa convivência e a paz entre as diferentes sociedades, comunidades ou grupos.

Podemos afirmar que em cada cultura é inata a existência de uma religiosidade, que se expressa num conteúdo de fé à volta do qual também se construiu uma identidade espiritual e cultural. Assim se formam e verificam, por vezes, identidades contra identidades: umas mais guerreiras, outras mais pacíficas. Sendo certo que a religião é uma maneira de expressão como a literatura, a pintura, a música e outras práticas culturais consideradas como uma capacidade ou um talento.

Neste sentido, consideramos o diálogo intercultural uma forma de promover as boas relações e também promover a cultura. O diálogo entre culturas é, portanto, um fator essencial para a construção de uma cultura, sendo ao mesmo tempo um princípio importante para a coesão social. Vivemos num mundo em constante mutação, e as sociedades são cada vez mais heterogéneas, possuindo elementos de diferentes origens culturais.

Assim, destacamos, no contexto desta temática, a língua mirandesa como um elemento impulsor e determinante na promoção das relações e dos contactos sociais existentes entre intelectuais *mirandeses e fidalgos*. Sendo que, e neste âmbito, se considera no sentido estrito da palavra, que *mirandês* é todo aquele que vive e nasce no concelho de Miranda. E que, por fidalgo, para a voz comum do povo, se pode considerar aquele que fala bem, que vive bem, que se veste bem e vive dos seus rendimentos, sendo pessoa com títulos e estatuto atribuído.

A explicação histórico-filológica da palavra “fidalgo”, cuja etimologia popular nos remete ao sentido de “filho de algo”, reenvia para alguém que assume um estatuto social cuja sucessão vem da nobreza e o qual merece o nosso respeito e até admiração (Alves, 1983). Refere-se o termo a uma “classe” de nobres, homem com títulos e certos privilégios, livre de pagar tributos e de prestar vassalagem. No que à língua mirandesa respeita, autores como José Leite de Vasconcelos (1900 e 1901), José Manuel Martins Pereira (1908) ou Francisco Manuel Alves (1983), referem que a mesma é uma língua puramente doméstica, por assim dizer, a língua do lar, do campo e do amor. A língua mirandesa é realmente a de um povo simples, entregue aos trabalhadores rurais, seguindo sempre a educação dos seus progenitores, por isso o seu enlevo e aspirações naturais são as coisas do campo, como se observa nas suas canções. Esta língua nasceu e desenvolveu-se em plena rusticidade, como sendo sempre a língua dos agricultores, dos pastores e boieiros, que nascerem e foram criados na Terra de Miranda do Douro. Hoje, são estes mesmos pastores e boieiros que constituem as pessoas que melhor e mais frequentemente falam a língua mirandesa. Assim, poeticamente registava António Maria Mouronho no início da década de sessenta.

*Cantamos trás d´las cabras puls lhadeiros,
A arar i a scabar,
Al sol i al lhunar,
Al lhume i nos fiadeiros.* (Mourinho, 1961, p. 72)

Apesar de o mirandês ser falado em toda a região de Miranda do Douro, ele é mais falado nas aldeias do que na sede de concelho, sobretudo pelas pessoas mais idosas. Apesar de todas as vicissitudes, os mirandeses sabem que a sua língua é o caminho para se manterem vivos os laços que os unem ao seu mundo.

Pertencente ao grupo asturo-leonês, em que algumas variedades se encontram quase “absorvidas” pelo castelhano, o mirandês foi sendo empurrada para o “buraco dialetal”, considerado uma forma de “falar mal português”, um “português arrevesado” e “atrasado”. Coloquialmente, existem, de facto, a distinção do “falar charro” e do “falar “grave” ou “fidalgo”. O primeiro era o falar do povo, falado apenas por gente humilde e quase sempre analfabeta, que tinha vergonha de o falar em frente de estranhos e desconhecidos. Falar grave ou fidalgo era o falar português ou o “falar dos fidalgos”. A verdade é que, apesar destas distinções, socialmente bem marcadas, a língua dos pastores e lavradores é um idioma como todos os outros, no qual, como diz José Leite de Vasconcelos, existe uma “correspondência completa entre os fenómenos mirandeses e os latinos” (Vasconcelos, 1900, p. 3), o que diversos vestígios arqueológicos existentes na região comprovam. E é assim que António Maria Mourinho nos convida a cultivá-lo e a falá-lo:

*Armanos, cantai ã charro,
Na nossa Lhêngua q` hardêmos;
La fala de nossos pais
Ye l pertués que tenemos.* (Mourinho, 1961, p. 72)

Aqui pode entrar um parenteses sobre o entendimento e a percepção do outro: onde me posiciono para entender a cultura do outro?

A língua faz parte de nós, faz parte da nossa genética e, como se referiu, nem a continua persistência dos reformadores da ortografia, nem as constituições do Bispo D. Julião de Alva bispo de Miranda até 1566, com as suas tábuas com a doutrina cristã escrita em *língua moderna*, conseguiram que o povo esquecesse a sua língua materna (Pereira, 1908). Este Bispo ordenou que os párocos instruissem a doutrina cristã em muitos dias do ano aos moços dos 5 aos 12 anos de idade, no sentido de aprenderem a “língua moderna”. A verdade é que, cerca de 500 anos depois, o mirandês ainda se mantém vivo nas aldeias do nosso concelho de Miranda.

Desde sempre, a Terra de Miranda, e particularmente o concelho de Miranda, despertou o interesse de investigadores, linguistas, geógrafos, arqueólogos, historiadores e antropólogos. Podíamos aqui falar de José Leite Vasconcelos, José Manuel Martins Pereira, Francisco Manuel Alves, Abade Sardinha, Orlando Ribeiro, Benjamim Pereira, Fernando Galhano, Paulo Raposo, Joaquim Pais de Brito, José Saramago, entre tantos outros.

Mas ficaram para sempre nas nossas memórias as afinidades, os contactos de amizade e os contactos científicos desenvolvidos entre António Maria Mourinho e Francisco Manuel Alves (Abade de Baçal). O primeiro, discípulo do segundo, seguia as suas orientações no campo da investigação, dois homens à frente no seu tempo e marcando um lugar importantíssimo na região no que toca à sua investigação e ao seu conhecimento em vários campos nomeadamente no campo da história, da arqueologia e da etnografia.

Recuando uns séculos atrás, no campo da arte e da espiritualidade não podemos esquecer o importantíssimo papel desenvolvido pelos Bispos da Diocese de Miranda na construção e divulgação do potencial artístico desta Diocese. Neste contexto, merece especial destaque o papel de D. Jerónimo de Menezes (1581-1592), homem culto de formação humanista, chegou a ser Reitor da Universidade de Coimbra (1570 -1578) e a ele se deve a aquisição de um conjunto de bens artísticos móveis para a Catedral de Miranda do Douro (Serrão, 2019).

Neste conspecto, merece destaque o calendário da sé de Miranda do Douro. Um conjunto de doze quadros, pintados sobre madeira representando os doze meses do ano e evocando o quotidiano rural. Pinturas atribuídas a Pieter Balten (Antuérpia, 1527-1584), um dos principais inventores da pintura de cenas do quotidiano na arte flamenga e holandesa.



Figura 1. Calendário flamengo da Sé de Miranda do Douro, imagem de Luís Almeida.

A aquisição deste tipo de obras revela a urbanidade e mundividência dos prelados que ocuparam o trono episcopal mirandês, bem como do investimento que foi realizado para que este templo fosse, de facto, brilhantíssimo em termos artísticos.

Relação que ao mesmo tempo revela as relações comerciais e culturais com um dos centros de encomendas artísticas mais significativos da Europa do século XVI e XVII.

Entre os tesouros culturais únicos da Catedral de Miranda do Douro não podemos esquecer igualmente o “Livro de Missas, Magníficas e Motetes”, de Diego de Bruceña⁷³. Em 1620, foram impressos quarenta exemplares deste Livro, dos quais apenas sobrevive um, encontrado e identificado em 2015, na Concatedral de Miranda do Douro. Até esta data, pensava-se que todas as composições de Bruceña estavam perdidas, mas a excecional descoberta permitiu recuperar grande parte das composições da música sacra do início do século XVII.



Figura 2. Livro de Missas, Magníficas e Motetes de Diego de Bruceña. Imagem do arquivo do Museu da Terra de Miranda.

73 Diego de Bruceña (1567-1623) é considerado um dos compositores mais importantes da sua época, tendo sido Mestre de Capela em várias catedrais de Espanha.

Diego de Bruceña é considerado um dos compositores mais importantes de sua época, tendo sido capelão nas catedrais de Ourense, Oviedo, Burgos e Zamora. Este Livro foi impresso em Salamanca, pela prodigiosa gravadora de música sacra Susana Muñoz. Esta empresa de impressão, fundada por uma jovem empreendedora e pelo seu marido, Artus Tavernier, nascido em Antuérpia, foi responsável pela impressão de mais música sacra do que qualquer outra empresa ibérica no início da Era Moderna. Este facto sublinha mais uma vez, a importante relação cultural entre Antuérpia e Miranda do Douro, bem como com a vizinha Espanha. Por outro lado, esta obra apresenta-se como um testemunho profundo da riquíssima vivência musical da catedral no século XVII.

A existência e descoberta deste *Livro de Missas* contribuiu, também, para o desenvolvimento de um projeto de colaboração⁷⁴ internacional, entre o Museu da Terra de Miranda e o Boston College University, em Boston nos Estados Unidos, o qual tem como objetivo aprofundar o estudo, a preservação e a divulgação das composições de Diego de Bruceña e, ao mesmo tempo, revelar uma nova realidade acerca do que foi a produção musical dos anos de transição, entre os séculos XVI e XVII. Pretende ainda compreender de que forma os compositores vão abandonando aspetos mais antigos e incorporando elementos mais modernos na sua forma de compor.

Poderá certamente o diálogo promovido através destes contactos não impulsionar diretamente o diálogo linguístico. Mas contribuirá para a ascensão do dialogo intercultural e para a constituição de um património impar.

Por fim, confirmamos que, na Terra de Miranda, existe uma excecional multiplicidade de valores artísticos, históricos

74 Esta colaboração é acompanhada pelo professor e investigador Machel Noone, musicólogo Australiano, catedrático do Boston College e Diretor do Ensemble Plus Ultra.

etnográficos e linguísticos que representam uma herança sociocultural de referência, a qual permitiu e permite abrir portas para o desenvolvimento do diálogo intercultural. A língua e a cultura mirandesa apresentam-se como bem maior de interesse local com dimensão nacional e internacional. Para terminar, consideramos que qualquer *diálogo inter-religioso e intercultural*, não será apenas um elemento do passado, mas também do presente, sendo um dos meios que nos possibilitará manter a porta bem aberta infinitamente.

2. Testemunhos do diálogo

2.1 O Abade Sardinha

O Abade Sardinha (1841-1911), Manuel Joaquim Sardinha, é um dos mirandeses mais proeminentes de todos os tempos. Foi também um dos pioneiros na defesa da língua mirandesa e as cartas que trocou com José Leite de Vasconcelos – para quem o Abade, para além de poeta, era também um “filósofo” – constituem um documento histórico pungente demonstrativo de como o “diálogo” entre os mirandeses e os fidalgos, *i.e.*, os falantes de português e de mirandês, obedece a uma hierarquia, quase humilhante, que foi empurrando o mirandês para o buraco dialectal onde resistiu até finais do século XX⁷⁵.

75 Na questão do mirandês, a distinção entre “língua” e “dialecto” levou o filólogo José Leite de Vasconcelos a sentir grandes dificuldades em chamar ao mirandês “língua”, diz o filólogo: “O mirandês será *língua* (...) ou será *dialecto*? No sentido de língua insulada, já se vê que não, porque está aparentado, de um lado com o asturiano-leonês, do outro com o galego-português. Como não é instrumento de uma literatura propriamente dita (...); e como não é órgão de uma nação, mas só de um povo circunscrito numa limitada zona geográfica, a Terra de Miranda, pode também por este lado não merecer o nome de língua, embora os seus fenómenos fossem extremamente importantes. (...) No meu opúsculo *Flores mirandesas*, publicado em

Apreciem-se estas palavras dirigidas ao filólogo numa dessas missivas datada de outubro 1844?⁷⁶:

“You mesmo, que sei bien este dialecto, solo agora, grácias al buosso bun eisemplo, i tamien al bun gusto que m’apegustes, ampeço a çubrir filones d’ouro nesta antressantíssima lhéngua, que se ten cunserbado stacionária, cumo las gientes simples que la fálan, Dius sabe quantos seclos habrá yá. I todo esto debemos nós, ls anfelizes mirandeses, als governos patrenales de l rei nuosso senhor, que siempr emos há çpreziado, i als sábios nun menos paternales de las nuossas academies, que nien sequiera sáben de l’eijistêcia de tal mina, esto ye, de tal lhéngua. Bergonha eiterna a todos eilhes!...!

Como dolorosamente refere o Abade, até àquela época, nem os “governos” nem os académicos tinham demonstrado qualquer interesse pelo mirandês. E podemos dizer que esta situação continuou “estacionária”, mesmo após os *Estudos de Filologia Mirandesa* de José Leite de Vasconcelos. O desinteresse, por parte de alguns, o desdém e o desconhecimento, por parte de outros, deixaram que o mirandês existisse, mas impediram que ele fosse ensinado, baniram-no da Administração Pública, ruralizaram-no, tentando fazer dele um falar que só

1884, disse eu (...): “o mirandês é uma língua fundamentalmente diversa das outras línguas peninsulares”. (...) Contudo, pois que muitas pessoas este nome de *língua* pareceria ambicioso de mais, (...) adoptei em 1886, (...) a designação de *co-dialecto português*. (...) A questão do nome não faz muito ao caso para a compreensão histórica do mirandês; no entanto, *co-dialecto* é porventura a melhor das designações.” (Vasconcelos: 1901, pág. 70-72). Outros linguístas, subretudo espanhóis, tiveram o mesmo problema que Vasconcelos, quando se tratou de considerar os “idiomas” da Península Ibérica, incluindo o mirandês. Tão depressa se colocam do lado linguístico como do lado político, mudando, por questões ideológicas, a sua opinião linguística. E assim, no caso do mirandês, a designação “dialecto” fará o seu caminho até que, em finais do século XX, as condições políticas possibilitaram que se falasse em “língua”.

76 A transcrição segue a ortografia actualizada.

(?) serve para falar do mundo rural, mas não da actualidade, e nunca para subir na escala social como é direito e ambição legítima de qualquer cidadão (Alves: 2009).

Efectivamente, durante o século XX, com excepção do Padre António Maria Mourinho, que procurou seguir os ensinamentos de Vasconcelos, e a quem Menéndez Pidal mostrou a importância do mirandês para o conhecimento das línguas românicas, poucos foram os que se interessaram pelo mirandês. Para além da situação política, que dificilmente permitiria que se ouvissem outras línguas para além do português, também a velha discussão sobre a igualdade das línguas, a eterna divisão entre línguas e dialectos estavam aqui presentes. Por isso, o mirandês continuou a ser a “língua do lar, do campo e do amor” (Vasconcelos, 1900, p. 12), o “dialecto” falado numa terra longínqua, a “fala arrevesada”, tal como a encontramos referida nos jornais da época (Alves, 2009, p. 315). Ou seja, uma língua que não permitia aos seus falantes sair do tal “buraco dialectal” ou da fossa sem fundo onde o mundo rural se foi despenhando.

Contudo, na segunda metade do século XX, o mirandês, pela mão do já referido António Maria Mourinho, foi tendo uma presença quase constante em alguns jornais e revistas, num diálogo que haveria de frutificar.

2.2 António Maria Mourinho

Na esteira do Abade Sardinha, outro clérigo, António Maria Mourinho, merece lugar de destaque na história da língua mirandesa. Na verdade, ao longo da segunda metade do século XX, foi António Mourinho que suportou a defesa da língua e da cultura mirandesas. Nas suas múltiplas facetas, de historiador, etnógrafo, arqueólogo, linguista, mas também escritor, seguiu

os encorajamentos e recomendações do Abade de Baçal e foi, sem qualquer dúvida, o principal investigador e impulsionador do mirandês.

A propósito deste “diálogo entre fidalgos e mirandeses” trazemos aqui o exemplo de um debate que se começou no início de 1945, nas páginas do *Mensageiro de Bragança*, e se prolongou por vários meses. Nesse ano, em que se comemoravam os 400 anos da cidade de Miranda, Mourinho publicou, a 20 de Fevereiro, no referido jornal, um artigo intitulado “Em defesa de que português”. O título pode suscitar equívocos que, logo no primeiro parágrafo, são completamente desfeitos, mostrando-nos qual era o espaço social do mirandês, visto com desprezo pelos “fidalgos”:

“Lavra nas nossas terras, entre gente de certa cultura (o que é pior) um erróneo preconceito e despeito acerca duma fala que no Nordeste do distrito e de Portugal serve há talvez uma dezena de séculos, para exprimir as ideias, e pensamentos dos habitantes e usam dela no trato social com seus vizinhos e amigos.”

O investigador defendia que, sendo o mirandês uma língua falada dentro das fronteiras políticas portuguesas, devia ser também considerado como uma língua de Portugal e, neste sentido, pedia a intervenção dos poderes políticos. Considerava, numa perspectiva mais optimista do que o Abade Sardinha, que era necessário que alguém mostrasse a sua importância, nomeadamente para a compreensão de outras línguas românicas:

“E se os poderes da nação não se interessaram ainda como deviam por ela, tem sido porque não houve quem lhe expusesse as circunstâncias em que vive e o valor todo da sua essência que pode ser de valiosíssimo au-

xílio para o estudo geral da língua românicas. E ajuda poderosa na explicação filológica do português e do espanhol.”

A resposta chegaria no dia 1 de Março do mesmo ano, assinada com o pseudónimo “um doutra terra”⁷⁷, com o título “O mito do Nordeste”. O autor começa por afirmar que “mirandês é desassombradamente defendido em campo por *um da terra*”. Segundo ele, os argumentos de Mourinho estão carcomidos pela “ferrugem da falsidade” e facilmente se deixarão derrubar pela força da dialéctica.

Pergunta ele: “Como pode ser portuguesa essa “língua” que falam esses pobres faladores ou essa nesga de terra do nordeste português?”. Para ele, o mirandês não era mais que um “dialecto atrasado”, como era também atrasada a cidade de Miranda onde a civilização ainda não tinha chegado. Por isso, conclui, era melhor que Mourinho se preocupasse em “despir-se do burel antigo” e pedisse estradas, melhoramentos urbanos, tarnsports, etc.

“Que sendo esta fala muito antiquada, os que a falam estão atrasados sete séculos da civilização actual, que são, portanto, selvagens medievais estes pobres faladores deste falar tão antigo.”

A discussão prolonga-se até ao dia 20 de Março de 1945, com a resposta de Mourinho intitulada “Nem mito nem dialéctica”. O investigador defende o mirandês como uma existência e não como uma construção mítica, desfazendo, um por um, todos os argumentos de “Um doutra terra”.

Em todo o artigo, repleto de uma ironia sábia e corrosiva, Mourinho defende que a Terra de Miranda não era assim tão

77 António Maria Mourinho assinara, no artigo de 20 de Fevereiro, com o pseudónimo “Um da terra”.

atrasada, nem a civilização e a americanização eram, necessariamente, um caminho único de desenvolvimento. Quanto à língua, acrescenta que os mirandeses falavam mirandês entre eles e português com os portugueses, gostando igualmente de ambas as línguas. Termina dizendo que o mirandês é uma língua perfeita, não uma mistura de línguas e muito menos um dialecto atrasado⁷⁸.

No mês seguinte, a 23 de março, o autor que assinara com o pseudónimo “Um doutra terra” convoca o escritor e filólogo Augusto Moreno, natural de Freixo de Espada-à-Cinta, para dar a sua opinião. Este conhecido lexicógrafo, dizendo que tinha lido a obra de Leite de Vasconcelos, argumenta que o mirandês é um “falar regional”, “com influências ainda não bem apuradas e difíceis de determinar”, concluindo que se trata de “um dialecto do português”⁷⁹.

E assim o diálogo teve que continuar, pois a argumentação de António Maria Mourinho não foi suficiente para mudar a forma como o mirandês continuou a ser visto: a maioria dos falantes ignorava a sua riqueza, os poderes políticos toleravam-no, desconsiderando-o, os académicos, pouco ou nada sabiam dele.

78 “Este falar não é português, nem espanhol, nem *amalgama de um e outro* (era o que *Um doutra Terra* queria dizer?) mas um idioma regular, individual, filho directo do latim, com semelhanças e anomalias dos dois irmãos fronteiros e formas comuns do português e do espanhol (como o espanhol as tem do português e vice-versa), e *características individuais* e peculiares que o fazem ser independente e intermédio de ambos.”

79 “Por minha parte, direi que não considero o mirandês como uma língua própria e autónoma, mas sim, e apenas, como um dialecto do português, de todos os mais característico e acentuadamente diferenciado. Para mim, é um falar regional, autóctone, devido a influências ainda não bem apuradas e difíceis de determinar.” (*Mensageiro de Bragança*, 20.03.1945).

3. Deus fala mirandês?

Entre os vários sintomas de degenerescência e os muitos anátemas que, desde o final do século XIX, pairam sobre a língua mirandesa, encontramos a reflexão de Leite de Vasconcelos para quem o mirandês estava “destinado a desaparecer” (Vasconcelos, 1901, p. 81), sendo que um dos sinais observáveis era o facto de os mirandeses não rezarem em mirandês.

“Um facto curioso que hoje se observa em Terra-de-Miranda, nos proprios locaes onde se falla o idioma de que estou tratando, é serem as rezas e orações não em mirandês, como se esperaria, mas em português. Não sei se em algum tempo as orações foram rezadas em mirandês; o que porém é certo é que há razões historicas, e muito positivas, para se explicar o facto actual” (Vasconcelos, 1900, p. 155).

De facto, como muito bem observou o filólogo, as orações ditas oficiais, decorrentes da liturgia cristã, não são em mirandês. Este facto, incontestável, pode ter a sua explicação nas circunstâncias históricas, já aqui referidas, que têm a ver com a criação da própria diocese de Miranda e também com as *Constituições Sinodais do Bispado de Miranda* que, nesse contexto, obrigaram que se rezasse em língua portuguesa⁸⁰.

Contudo, existem outros sinais, possivelmente menos visíveis, mas suficientemente claros para nos dar conta de que,

80 Escreve D. Julião D’Alva, 3º Bispo de Miranda: “Mandamos a todos os Abba-des, Priores, Rectores, Curas & Capellães deste nosso bispado, que cada hũ em suas ygrejas, assi nas matrizes como nas annexas, ponham em hũa taboa bem cõcertada hũa folha que agora mandamos imprimir, em que se contém a Doctrina Christã: a qual estará pendurada de hũa cadea posta nas grades ou paredes das ditas ygrejas em altura conveniente: por que todos os que quiserem possam nella ler & aprender a dita Doctrina: & pola mesma taboa a possam os ditos curas ensinar”.

contrariamente ao que afirmou José Leite de Vasconcelos, os mirandeses também rezavam em mirandês.

Um testemunho deste diálogo com Deus podemos encontrá-lo nas muitas “rezas, “mezinhas”, bênçãos e rituais da chamada religiosidade popular em que o oficiante rapidamente alterna entre os dois idiomas. Aprecie-se, a este propósito, esta oração por mim recolhida, em Picote, em 1997:

Nesta cama me deito
P'ra dormir i descansar
Se a morte *bier*
Que me deixe falar

Apego-me ao crabo
Abraço-me à cruç
Entrego a minha alma
Ao menino Jusus

Graças a Deus
Que já me deitei
Com sete anjos me encontrei
Três aos pés
Quatro à cabeceira
Nossa Senhora na dianteira
Ela me disse *dez mil pousas*
A hora do meio dia
Comida bem descansada
Nunca comi, nunca bebi
Que nunca o Diabo se encontre
Nem de noite, nem de dia
Nem à hora do meio dia
Cantam os galos
Andam as luzes
Isso son os anjinhos

Que andam às cruces
Un Padre-Nosso i ua Abé Maria!

*Jasus seia comigo
A flor donde Ele naceu
A hóstia consagrada
A cruç donde el morreu.*

*Scaleirica de l cielo
Arca de la Trenidade
Onde stá o cálece bendito
I a hóstia consagrada.*

*Quien la sabe nun la diç
Quien la oube nun la aprende
A la hora de la sue muerte
(Sa)berá cumo s'arrepende.*

*Esta coroa i esta salba
Que dezimos a Maria
Que mos libre...*

A informante, tia Laurinda Martins (n. 1922) começa por falar em português, mas, no meio da oração, rapidamente alterna para o mirandês, continuando assim até ao final.

Outro testemunho que vem corroborar aquilo que acabamos de afirmar encontramos-lo nas palavras de António Maria Mourinho, então pároco de Duas Igrejas, que nos dá conta de como, num funeral, a viúva, sua paroquiana, no desespero da sua viuvez, invoca, em mirandês, os poderes celestes:

“Recordo-me de ter ouvido num enterro, em Cércio, ao chegar a Santa Cruz, à casa onde estava o defunto, uma velha mirandesa dorida pela morte do seu marido, levantando as mãos ao céu a clamar em mirandês:

“Ah Santa Cruz gloriosa, acumpanhai l’almica de l miu home pa l reino de la Glória!... Ah Pai de mezericórdia, nun deixeis l’almica de l miu home caer n’eiñfierno...”
(...) E rezam todas as noites, todas as manhãs, no campo e à lareira, na igreja e pelos caminhos, pela *almica* de seus pais, pela *almica* de seus avós, irmãos ou filhos...”
(Mourinho, 1991, p. 367).

Por isso, podemos concluir que, efectivamente, as orações oficiais não são ditas em mirandês. Mas as orações mais profundas – poderíamos dizer, as verdadeiras orações – são ditas, e sentidas, com a língua que está mais próxima da alma e do coração. E essa língua é a língua mirandesa.

4. Conclusões: línguas em diálogo, linguicídio e convivência

A história da língua mirandesa é uma história de resistência. Uma língua que conseguiu perdurar, entre o português e o castelhano, até ao século XXI, sem praticamente nenhum sustento escrito, deixou já muita prova da sua solidez e existência efectiva. Todos os estudos de pendor sociolinguístico confirmam, no entanto, o que Leite de Vasconcelos já havia postulado na altura em que descobriu o mirandês, isto é, que o idioma caminha para a extinção. Chamemos a este estado de coisas uma profunda perturbação diglósica da comunidade plurilingue, com o português falado a ocupar todos os domínios de interacção verbal adstritos, durante séculos, ao mirandês, essencialmente por se haver aliado uma cada vez maior evidência da utilidade e distinção relacionadas com o uso do português, língua hegemónica, à convicção antiga de que o mirandês é língua rústica, de menor consideração, decorrente

da visão discriminatória que perdurou até meados do século XX, e que também se fazia notar, como vimos, na forma como os mirandeses encaram a sua relação com o sagrado.

Os sociolinguistas de Ferguson (1959) e Fishman (1967) propuseram a noção de diglossia que, para o primeiro, era um equivalente de bilinguismo e, para o segundo, representava sobretudo a coexistência de várias línguas numa sociedade. Ora, para falar da realidade linguística mirandesa, necessitamos de declinar o conceito de diglossia, enquanto *triglossia* ou *quadriglossia*. Efectivamente, o mirandês, o português, o castelhano e também leonês ocupam, ou ocuparam, historicamente, um espaço comum, sendo que nem todas as línguas tiveram ou têm o mesmo estatuto, ou seja, existiu sempre uma relação entre língua dominadora e língua dominada (Alves e Barros, 2015).

Neste espaço de convivência, em que a fronteira é um vértice de contacto e não de divisão, convivem as “línguas nacionais” – o castelhano e o português – e as “línguas menoriizadas”, o mirandês e o leonês. As primeiras, embora recebam contributos dos outros idiomas, beneficiam de uma protecção política e de um reconhecimento social que as protege e as deixa ao abrigo da erosão. As segundas, vão sofrendo o desgaste deste “bilinguismo desigual” (Hagège, 2000) cujas consequências são muito difíceis de vaticinar.

Paradoxalmente, em finais do século XX, num momento crítico e no limiar da sua sobrevivência, o mirandês recuperou algum do seu fôlego, dando alguns sinais de resistência ao processo de acelerada erosão: em primeiro lugar, com a sua introdução como disciplina opcional no segundo ciclo do ensino básico, desde 1986; em segundo lugar, com a Convenção Ortográfica da Língua Mirandesa, concluída em 1999; em terceiro lugar, com a aprovação da lei 7/99 de 29 de Janeiro, que reconhece a especificidade linguística da comunidade mi-

randesa.

O mirandês vive assim uma situação paradoxal: possuindo actualmente uma norma gráfica, tendo merecido o reconhecimento político, sendo finalmente ensinado nas escolas, nunca na sua longa história dispôs de tantos instrumentos para enfrentar o futuro. No entanto, considerando o número de falantes e também a pressão que sobre ele exercem quer o português quer o castelhano, nunca a sua situação foi tão crítica, oferecendo claros sinais de atrofiamento. Aquela que detinha o exclusivo enquanto “língua da casa, do amor e do trabalho” (Vasconcelos, 1900) tem vindo a perder os seus espaços e contextos para a língua hegemónica e nacional, o português. Até quando? Só Deus saberá!

Bibliografia

- ALVES, António Bárbolo e BARROS, Anabela Leal de (2021). *L mirandês, lhéngua de la frunteira, antre l pertués i l spanholo, ne l spácio lhenguístico sturo-lhionés: Actas de “El ‘Continuum Románico - La transición entre las lenguas románicas, la intercomprensión y las variedades lingüísticas de frontera.”* Giralt Latorre, Javier, y Nagore Lain, Francho (eds.), Zaragoza: Imprenta de la Universidad.
- ALVES, António Bárbolo (2009). *L mirandês: de co-dialecto pertués a lhéngua de la Tierra de Miranda*. In Xulio Viejo Fernandes (ed.), *Cien años de Filoloxía Asturiana 1906-200*, Oviedo: Alvízorras & Trabe, 149-176.
- ALVES, António Bárbolo e BARROS, Anabela Leal de (2015). *Mirandês, leonês, português e castelhano: glotocídio e conciliação*. In Ana Gabriela Macedo, Carlos Mendes de Sousa, Vítor Moura (ed.), *Conflito e Trauma. XVI Colóquio de Outono*, Húmus, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 413-434.
- ALVES, Francisco Manuel (1983). *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*. (2ª Ed.) Bragança: Museu Abade Baçal.
- ESTABLÉS SUSÁN, Sandra (2018). *Diccionario de mujeres impresoras*

- y librerías de España e Iberoamérica entre los siglos XV y XVIII.* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- FERGUSON, Charles A. (1959). *Diglossia*. *Word*. 15 (29): 325-340.
- FISHMAN, J. (1967). Bilingualism with and without Diglossia; Diglossia with and without Bilingualism. *Journal of Social Issues*, 23, pp. 29-38.
- HAGÈGE, Claude (2000). *Halte à la mort des langues*. Paris: Odile Jacob.
- MOURINHO, António Maria (1961). *Nossa Alma i nossa Terra*. Lisboa: Imprensa Nacional.
- MOURINHO, António Rodrigues (1993). *A Catedral de Miranda do Douro*. Palaçoulo: Tipalto.
- PEREIRA, José Manuel Martins (1908). *Entre Sabor e Douro*. Setúbal: J. L. dos Santos.
- SERRÃO, Vítor (2019). *Os Retratos dos Meses da Sé de Miranda do Douro, uma rara alegoria pintada em Antuérpia por Pieter Balten*. Porto: Direção Regional de Cultura do Norte.
- VASCONCELLOS, José Leite de (1900 e 1901). *Estudos de philologia mirandesa*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Carção: Capital do Marranismo⁸¹

António Júlio Andrade

Resumo: O Judeu, arquétipo de um povo perseguido, bode expiatório de todos os males e problemas do mundo ao longo da História. O Marranismo em Carção e suas origens. Homens e mulheres que contribuíram para o estabelecimento e manutenção da lei de Moisés em Carção. A Santa Inquisição e a perseguição, prisão e autos-de-fé desses Carçonenses, que representou um autêntico massacre dessa pequena aldeia. Os Sambenitos expostos na igreja matriz de Carção, e depois roubados, enquanto memória de uma ferida aberta e enquanto alerta ou aviso para a comunidade local se manter afastada dessa fé e práticas judaicas.

Palavras-chave: Judeu, Marranismo, Carção, Santa Inquisição.

Abstract: The Jew, archetype of a persecuted people, scapegoat for all the evils and problems of the world throughout History. Marranism in Carção and its origins. Men and women who contributed to the establishment and maintenance of the law of Moses in Carção. The Holy Inquisition and the persecution, imprisonment and ‘autos-da-fé’ of these Carção people, which represented an authentic slaughter of this small village. The Sambenitos exhibited in the mother church of Car-

81 Este capítulo segue a obra de António Júlio Andrade e Maria Fernanda Guimarães, *Carção. A Capital do Marranismo*, Escola Tipográfica, Bragança, 2008.

ção, and later stolen, while memory of an open wound and while warning the local community to stay away from such Jewish faith and practices.

Key-words: Jew, Marranism, Carção, Holy Inquisition.

O Povo Eleito

Nós, os cristãos, consideramo-nos muitas vezes o povo eleito. Arrogantemente, até rezamos: *Senhor eu creio... e peço-Vos perdão para os que não creem!* Não será melhor dizer: *Senhor, eu procuro crer... e desejo que os outros creiam?* Os judeus também se consideram Povo Eleito e por isso, arrogantemente, dizem que Deus lhe dá mais riqueza do que aos outros. E até mais inteligência. Argumentam alguns que 80 ou 90% dos Prémios Nobel são judeus. Talvez um pouco de humildade os fizesse pensar de outro modo e uma análise menos parcial da História explicasse o sucesso do povo judeu. Nomeadamente a Educação. Os processos da inquisição mostram que nos séculos XVI – XVII a generalidade dos homens e uma grande parte das mulheres judias já sabiam ler e escrever, enquanto os cristãos mais ilustres aprendiam a manejar lanças e as mulheres nobres eram ensinadas a coser e a bordar. Facto é que o sucesso dos judeus muitas vezes despertou o ódio dos outros. Foi assim no tempo da Inquisição. E foi assim no tempo dos Nazis. E é hoje assim por parte de grupos islâmicos fundamentalistas. O Judeu tornou-se o bode expiatório de todos os males. Porque morriam menos com a peste negra, eram acusados de envenenar as fontes.

O arquétipo

O Judeu aparece na iconografia cristã: com cornos e rabo; por vezes em forma de cão; e também como porco – na igreja de Carção – um porco a assar nas chamas do inferno.

Nós, os cristãos, temos obrigação de pedir perdão aos judeus. E ter sempre presente que nenhuma religião conquista fiéis pelo ódio e pelo medo. Deus é Amor e nenhuma religião pode pregar o contrário. Tolerância e Diálogo são as bases de toda a convivência e muito mais entre religiões diversas. Cumpre aqui render homenagem ao Abade de Baçal, o grande exemplo da tolerância dos Trasmontanos que acolheram muitos judeus fugidos da guerra de Espanha e dos Nazis. O grande exemplo de padre que julga a inquisição como uma instituição maligna e de modo algum tenta justificar a sua atuação perversa e contrária aos ensinamentos cristãos. O Abade de Baçal foi pioneiro no estudo dos judeus em Trás-os-Montes e o volume V das suas Memórias, mantém toda a atualidade, se bem que as suas listas, nem de perto nem de longe, estejam completas.

Carção Capital do Marranismo

A Revolução de 1640 e o apoio dos judeus. A revanche e o auto-da-fé de 1652, com humilhação para o rei (1640-1656). A história do marranismo em Carção começa com a prisão de Francisco da Costa Henriques, no decurso da grande ofensiva de 1658 que, do Porto, alastrou a todo o Norte. Na audiência de 9.6.1659, Francisco da Costa Henriques confessou:

- Haverá 20 anos, em Vimioso, se achou com (...) Brites Lopes, viúva de António da Costa (...) e que, haverá 8 anos, no Porto, em sua casa, se achou com António da Costa, filho daquela.

Seguiu-se o mandado de prisão:

- (...) Sendo de terra tão vulgar no judaísmo, aonde de presente estão decretadas muitas pessoas e outros... sim o delato é irmão de Francisco da Costa Henriques, preso e confesso, e é verosímil que o réu cometesse as ditas culpas e de presente vive um quarto de légua de Castela, aonde de presente estão para se fazer muitas prisões, e se se fizerem poderão fugir, como fugiram já e de contínuo estão fugindo daquelas partes, como consta de repetidos avisos de familiares do santo ofício... requero decretem a prisão de António da Costa e Brites Lopes, com sequestro de bens.

Entregues em Coimbra em 5.6.1660. Dias depois foram presas 3 filhas de Brites... Evocando a mãe dos Macabeus, resistiu por mais de ano e meio, negando todas as acusações. Em 28.3.1662 os inquisidores decretaram:

- Que seja relaxada à justiça secular!

Então começou a denunciar... o medo e a suspeição apoderaram-se das mentes da gente da nação de Carção... uma autêntica procissão de gente para a inquisição de Coimbra: uns presos, outros a apresentar-se voluntariamente. Alguns metiam-se em fuga para Castela, mas geralmente voltavam, ao contrário do que acontecia em outras terras. Os Carçonenses levavam consigo a chave da casa e a ela voltavam. A sua pátria estava em Carção, não a levavam nos sapatos. História de Carção é uma história de resistência.

Exemplos:

* João Oliveira que lutou com o padre que o ia prender e fugiu para Castela.

* Jorge Henriques que se meteu a caminho de Livorno, levando a pátria nos sapatos.

Usando uma linguagem bíblica, direi que Belchior Lopes e Ana Rodrigues sua mulher foram como que os patriarcas da nação de Carção. Desde logo, pelo seu poder económico e prestígio social, pois que, juntamente com seu irmão Baltasar Lopes de Oliveira, representavam em Trás-os-Montes, a firma de António Rodrigues Mogadouro, que então fornecia a alimentação e os vencimentos dos exércitos na região, empenhados na guerra contra os espanhóis.

Patriarca também, porque, ao longo de quase um século, os seus filhos, genros e noras, netos e bisnetos não deixaram que em Carção se apagasse a chama da sua fé judaica e sofreram, por isso, continuadas e constantes perseguições da inquisição, vários deles queimados nas fogueiras dos autos-da-fé. E eram seus netos e bisnetos, aqueles mais destemidos Carçonenses que ousaram mais abertamente contestar os métodos do santo ofício, retirando da igreja matriz os ignominiosos sambenitos dos relaxados. Francisca Lopes, sua filha, foi a primeira a sofrer o martírio, no auto de 15.11.1696. Vale a pena ler um pouco da sentença, para ficarmos com uma ideia dos seus comportamentos judaicos:

- Por observância da lei de Moisés, fazia o jejum do dia grande que vem no mês de Setembro, vestindo-se com os melhores vestidos; e o jejum da Rainha Ester, por esta ter vencido uma batalha; estando em cada um deles sem comer nem beber senão à noite, em que ceava coisas que não eram de carne. Amortalhava os seus defuntos com mortalha nova que constava de lençol, calções, meias, escarpins, metendo-lhe na boca um grão de aljôfar; e pagava a quem jejuava por eles; e sendo pobres os que faziam os ditos jejuns, lhes mandavam

também de consoar e estes comiam em mesas baixas. E mandava fazer a cama à pessoa defunta, por espaço de 9 dias e nela se deitava a pessoa mais conjunta ao defunto, tendo para si que a alma da pessoa defunta vinha descansar nela os ditos 9 dias, a que chamava os novenários e neles tinha candeia acesa. E guardava os sábados de trabalho começando a guardar deles à sexta-feira à tarde, a horas de se pôr o sol até ao outro dia às mesmas horas; e que a semana constava somente de 6 dias porquanto começava ao domingo e acabava à sexta-feira e o sábado se devia guardar como dia santo. E em quinta-feira maior, com outras pessoas da sua nação matava um cordeiro e o comiam. E ela ré comia carne nos dias proibidos. E desde a hora em eu o Senhor foi sepultado começava a limpar as suas casas, varrendo-as às avessas e lançando roupa lavada nas camas, limpando as candeias e pondo-lhe torcidas novas. E que ia à igreja por cumprimento do mundo, porque Nosso Senhor não estava na hóstia consagrada e adorá-la era como adorar um bocado de pau de amoreira. E que os que não guardavam a lei de Moisés eram pobres e não haviam de ter um pão para comer...

Baltasar Lopes de Leão – apresentou-se como verdadeiro judeu e professor da lei e até acompanhava na deslocação a Coimbra os que iam apresentar-se, conforme contou aos inquisidores:

- Haverá um ano e 10 meses, em uma casa junto ao terreiro de Santa Justa, se achou com suas sobrinhas Maria Lopes e Clara Lopes, a Mestra, e com Bento Rodrigues Galo e sua mulher Catarina Lopes e com Francisco Dias, marido de Maria Lopes e com Belchior Rodrigues, marido de Clara Lopes e com Do-

mingos de Castro, marido de Margarida Lopes e com outras muitas pessoas de Vila Flor, Carção e Vimioso, as quais naquela ocasião se vinham apresentar nesta Mesa e estavam pousadas nas ditas casas e em outras da vizinhança, e ficaram muitos dias na dita cidade tratando de seus negócios, e em ocasião de ele confitente os ir visitar, como crente na lei de Moisés, deu conta às ditas pessoas deste intento, de nunca largar a lei de Moisés, animando-as publicamente a que perseverassem na dita crença, sem embargo de se haverem apresentado umas e tratando-se de se apresentarem outras, porquanto ninguém se podia salvar senão na lei de Moisés (...) e ele confitente disse por repetidas vezes às ditas pessoas, ora estando todas juntas ora apartadas, com intuito de as confortar, que não largassem a lei de Moisés...

Professor da lei, não podia deixar de ensinar orações aos prosélitos. Algumas em língua castelhana, o que mostra a ligação constante entre os membros da nação, que não conhecia linha de fronteira. Veja-se uma dessas orações:

*- Aguardo tu mercedes,
Lo que tu, mi gran Dios puedes
Me muestras tan llano e claro
E pues le sirves de amparo
Aquel que tu gran Dios quieres.
Sem tu poder no se mueve
La menor cosa del mundo.
Muéstrame en esta ocasión
Como te acuerdas de mi.
Si los leones por ti remueven
Su condición alaben el Señor
Tal impasible, en lo impasible,
Inmortal en lo inmortal.*

*Ho yen el paso en que estoy
Memoria quiero hacer
De todos los mis pecados
Todos queden confessados
Si tanto capaz yo soy.*

Baltasar Lopes, o professor da Lei em Carção, foi queimado na fogueira do auto-da-fé de 12-13 de fevereiro de 1667, da inquisição de Coimbra, o auto em que foram penitenciados 264 réus, entre os quais o célebre pregador jesuíta, padre António Vieira, cujo nome ficou ligado a Carção, conforme citação de António José Saraiva que escreveu o seguinte:

- De referir que existiam no seu tempo povoações inteiras constituídas exclusivamente por cristãos-novos, e a esse número devia pertencer a aldeia dos Carções, no distrito de Bragança, cuja personalidade “de judeus” ainda hoje é apontada pelos vizinhos.

Como a corrente de um rio que vai engrossando à medida que novos afluentes nele vão entrando, também a seguir a cada apresentação, a cada prisão e a cada reconciliação, a nuvem de medo se adensava sobre Carção. Repare-se: Num povoado de 150 fogos, só na década de 1690, a inquisição ali prendeu pelo menos 130 pessoas, acusadas de judaísmo! Nós escrevemos:

O Massacre de uma Aldeia!

E cerca de 20 foram queimadas nas fogueiras dos autos-da-fé, com os respetivos sambenitos a encherem as paredes da igreja. O cheiro a carne queimada percorria as ruas da aldeia e os fantasmas dos sambenitos enchiam de medos a igreja matriz. Não era só a morte, que amedrontava os prisioneiros.

A escuridão e a humidade do cárcere ampliavam as dores e o tempo soturno trazia ideias ruins. Isabel Luís começou a sentir-se assaltada por crises de entendimento das coisas simples e entrou em desespero. Punha-se a gritar e não era a única. Atirava com as coisas que lhe vinham à mão, incluindo a comida. Subia para cima dos trastes que havia na cela, rasgava as roupas da cama e os vestidos. Arrepelava-se e ficava a sangrar. Era impossível aguentar a situação, já que o seu exemplo contagiava as outras mulheres, que se punham a gritar, também como loucas. Meteram então a Isabel no chamado “cárcere do inferno” – uma cela isolada, pequena e escura de todo. Aí a solidão pesava mais ainda. A sua loucura foi considerada fingimento e Isabel Luís acabou queimada. O seu retrato ficou pendurado junto ao coro da igreja matriz de Carção. E estava tão bonito e perfeito o retrato, que ela parecia “uma estampa (...) muito fermosa que parecia viva”. Por isso, depois de morta, ganhou um nome novo: - a Bonita. Isabel Rodrigues tinha 22 anos quando a prenderam, juntamente com 2 irmãs e vários outros parentes. No cárcere veio a ficar louca, ou melhor: “estafadinha”, como ela dizia. Veja-se o relatório do médico:

- Notou que falava com demasiada cortesia e humildade, falando de Senhoria e nomeando Senhoras as companheiras de cárcere, fazendo diligência para se pôr de joelhos diante dele, declarante; e entende que a sobredita consternação poderá nascer da sua prisão e trabalhos em que se vê e medo natural...

Puseram-lhe o Evangelho à frente para o juramento. E ela respondeu:

- Para que havia de tomar juramento, que o segredo já o tinha guardado e pediu que a dispensassem porque estava muito enfadada e eles, Senhores (Inquisidores)

andam estafadinhos e ela muito mais... Perguntaram-lhe se cuidou das suas culpas para salvação da alma. Disse que já tinha confessado e que só tem uma alminha e que essa quer ter em conta com ela... Perguntada se tem necessidade de alguma coisa; respondeu que hajam misericórdia com ela: ou para um lado ou para outro, porque aquelas Senhoras estão já enfadadinhos e aqueles Senhores também e que havia mister um rosariozinho, porque se lhe perderam as contas que trouxe e não tem senão umas poucas.

Isabel Rodrigues regressou a Carção com a sua loucura, trazida por uma irmã e o cunhado que também estavam presos e saíram penitenciados em cárcere e hábito.

Bernardo Rodrigues faleceu no cárcere. Sobre o assunto, o alcaide dos cárceres testemunhos:

- Estava teimoso e chegou a fazer extremos porque comia nas esteiras os excrementos, e disseram os companheiros a ele testemunha que o dito preso se queria enforcar.

Mas veja-se o relatório médico:

- Disseram os ditos médicos que a morte foi natural e causada por achaques de melancolia e impaciência de que se deixou vencer e vieram a parar em um tremor universal e uma convulsão mortal, do qual achaque faleceu.

Faleceu, em 20.3.1695. Foi enterrado no terreno da cadeia, mas o processo continuou. A sentença foi lida no auto de 14.1.1699 e era do teor seguinte:

- Que os seus ossos sejam desenterrados e feitos pelo fogo em pó e cinzas!

Vimos atrás que o primeiro sambenito que foi pendurado como ornamento na igreja matriz de Carção ostentava o retrato de Baltasar Lopes de Leão. Na altura Manuel Lopes de Leão, um dos seus filhos, tinha 6 anos. Do pai, que era “professor da lei”, herdou um livro que ele utilizava nas reuniões em sinagoga que em Carção faziam. Quando faleceu sua sogra, Manuel Lopes reuniu algumas pessoas e perguntou-lhe se estavam na disposição de fazer um jejum judaico por alma de sua sogra. E todos responderam que sim e para isso se juntaram, conforme contou uma testemunha:

- Sendo 8 horas do dia, estando todos em pé, em roda, numa casa de sobrado, disse Manuel Lopes para as outras pessoas que estivessem com grande atenção porque lia por um livro orações judaicas, que eram para maior perfeição do dito jejum; e com efeito, tirando da algibeira um livro de quarto e de pasta dourada e vermelho, com seus fios de ouro, que havia embrulhado em um pano, e pegando nele com grande veneração e beijando-o, o qual livro dissera ter trazido de Livorno, aonde havia ido, por lho haverem dado uns judeus da sinagoga aonde havia assistido alguns dias, aprendendo a lei de Moisés; e com efeito leu, diante do réu e mais pessoas, pelo dito livro, estando todos em pé, baixando a cabeça todas as vezes que Manuel Lopes baixava a sua e estando todos cobertos com chapéu, sem nunca os tirarem e que o livro era de quarto, de pele dourada e vermelha, com fios de ouro e a letra parecia hebraica...

Como o pai, também Manuel Lopes de Leão foi reduzido a pó e cinzas na fogueira da inquisição. Ter uma Bíblia ou um qualquer livro ou mesmo um caderno ou uma folha de papel com orações judaicas era crime especialmente visado pela per-

seguição inquisitorial. Em Carção, para além do livro de Baltasar Lopes de Leão, que Manuel herdara e do outro que trouxera de Livorno, todos sabiam “que Domingos Oliveira, barbeiro, tinha um livro que trouxera de Livorno, pelo qual ensinava a a lei de Moisés a todos os cristãos-novos do dito lugar”. Mas veja-se o lirismo desta cena, contada por Maria Pires:

- Haverá 6 anos, pela Quaresma, estando ela à sua janela. Depois das avé-marias, viera Diogo Rodrigues de uma feira, trazendo um peixe, de nome congro; e, entretanto, chegara Pascoal Ramos e lhe perguntara se trazia alguma coisa de comer da feira, ao que respondeu o dito Diogo Rodrigues que havia peixe, mas que não haviam de comer, porquanto era proibido pelo livro do barbeiro; ao que respondeu o dito Pascoal Ramos que melhor livro tinha sua mulher, que não proibia que comessem de tudo...

Domingos Oliveira pode ser tido como o rabi de Carção em tempos do santo ofício. Na verdade, depois que ele voltou da viagem a Roma e Livorno, a vida religiosa da gente da nação mudou radicalmente, com reuniões em sinagoga, jejuns, leituras bíblicas, ritualidades funerárias e amortalhamento dos defuntos à maneira judaica... E se em 1688, deu nas vistas a maneira quase escandalosa como celebraram o Kipur, no ano seguinte mobilizaram-se os padres e os beatos e andaram espreitando todos os que nesse dia vestiram fatos novos e não trabalharam, bem como as casas em que se não acendeu lume. Mas o facto verdadeiramente estranho terá acontecido na capela de Santo Estêvão onde Domingos Oliveira esteve reunido em sinagoga com alguns prosélitos. Sobre tal reunião, contou Gaspar Luís:

- Estando juntos, disse a dita Catarina Lopes para António Lopes, seu sobrinho: então também foste à

missa nova do barbeiro Domingos Oliveira? E por ele testemunha duvidar que o dito Domingos Oliveira dissesse missa sendo secular, respondeu a dita Francisca Lopes que sim, dissera missa na ermida de Santo Estêvão (...) e tinham assistido Baltasar Lopes, Francisco Rodrigues, sargento, Manuel Henriques, sendineiro, António Lopes, Domingos Fernandes Roldão, todos confrontados na sua certidão; e a dita Francisca Lopes disse, na mesma ocasião a ele testemunha que a missa que tinha dito Domingos Oliveira era em observância da lei de Moisés...

De outra missa deu conta Catarina Pires, dizendo:

- É público que, no sobredito dia grande, Domingos Oliveira dissera missa, tendo assistido a dita Clara Lopes, Catarina Lopes, a Lebrata, viúva, ausente de presente em Castela.

E se Domingos Oliveira era o Rabi de Carção, Clara Lopes foi a mestra de uma escola onde ensinava as meninas a bordar e simultaneamente as instruía na lei de Moisés. Em sua casa se celebrou a cerimónia que Catarina Pires definiu como uma missa e a ele se referiram os inquisidores na sentença pronunciada no processo de Clara Lopes, nos seguintes termos:

- Por observância da mesma lei fazia o jejum do dia grande que vem no mês de Setembro, estando nele sem comer nem beber senão à noite, vestindo-se com os melhores vestidos. E para o fazer com maior celebridade se ajuntou em casa com pessoas da sua nação, aonde se puseram todos de joelhos, diante de uma mesa baixa, que a ré tinha concertada com uma toalha e duas velas acesas, em cima de uma albarrada de estanho e um pedaço de pão. E passado algum espeço de tempo se levantou Domingos Oliveira e disse para as demais

peessoas as palavras seguintes: - Que não cressem nos santos que eram de pau, senão no Deus dos Céus que os havia de salvar; e logo pegou na dita albarrada e a alevantou sobre a cabeça e a tornou a pôr sobre a mesa. E outra pessoa da mesma companhia pegou no pão e também o alevantou na mesma forma e o pôs sobre a mesa e então disse que não comessem sangue, nem chouriços; e logo apagaram as candeias e se foi cada um para sua casa.

Mas o cenário da célebre “missa judaica” celebrada por Domingos Oliveira foi a capela de Santo Estêvão, cuja confraria servia de “capa” aos marranos de Carção em suas celebrações litúrgicas.

O roubo dos sambenitos

Duas dezenas de sambenitos “enfeitavam” as paredes da igreja matriz de Carção, ostentando cada um deles o desenho dos “judeus” que foram queimados pela inquisição. Era insuportável a ignomínia para os seus familiares. Sempre que entravam na igreja eram assombrados por horríveis lembranças. Mas os filhos e os netos daqueles “judeus” arranjaram forma de fazer desaparecer da igreja aqueles horríveis estandartes. Era o apogeu da resistência. Onde é que já se viu, um tamanho ato de desobediência ao santo ofício?! A ação foi denunciada em um auto popular, realizado no largo da aldeia, em dia de Santo António, quando um pastor lançou a esta trova, em rondilha maior:

*Graças a Deus para sempre
Agora fará um ano*

*Que na nossa igreja posta
Naquela parede toda
Ainda se via estopa
E agora por desgraça
Nem uma que ali se topa!*

O bondoso padre Francisco Tomé, que abençoara a celebração do auto popular, seria o primeiro a sentir-se incomodado com o enorme burburinho que se levantou entre a assistência. Mas nem o facto de o pároco se mostrar “agastado” impediu que a notícia do desaparecimento dos sambenitos chegasse a Coimbra. Obviamente, que seguiu mais uma vaga de prisões, a última, que os tempos não iam já de feição para uma instituição tão desumana e tão pouco cristã, como era o santo ofício da inquisição. E a “inveja” entre os párocos de Carção e de Santulhão vinha também ao de cima, com este último a escrever para Coimbra:

- Por estas e outras causas não convém para o serviço de Deus e edificação da religião cristã que o sobredito padre Tomé cure mais no dito lugar nem em outro que tenha semelhante nação hebreia, ainda que os desta nação dizem que tão bom pároco como este não tem vindo e não virá a Carção (...) Digo mais que é voz e fama deste lugar de Carção que o padre Francisco Tomé, do mesmo lugar, descobre aos cristãos-novos em tudo o que se passa nas ditas devassas do santo ofício e os mesmos cristãos-novos dizem que tudo sabiam de quem tem coroa.

A Senhora, entre “Perros” e “Cabrões”, mediadora social e cultural em Carção

Luís Vale⁸²

Resumo: Carção como “locus” privilegiado de coexistência e dinâmicas entre culturas e práticas religiosas: conhecida e reconhecida como a “terra dos judeus”, nela convivem duas comunidades – cristãos-velhos e cristãos-novos. A santa e padroeira de Carção, catalisadora de congregação e esforços, dissuasora de tensões sociais e promotora do reforço identitário e de sentimentos de pertença. A festa acontece sempre no último fim-de-semana de Agosto e é considerada pelos locais, como o Natal de Carção, pois é quando toda a gente (maioria emigrantes) quer e procura regressar à aldeia para estar presente nas festividades. A festa, sua história e as suas diferentes dimensões: religiosa, momentos e actividades profanas, economia, status e carisma; assim como as clivagens existentes entre as duas comunidades: identidade, institucionalização da predominância judaica, nomeação (nomeadas), manifestações populares (culturais), semiótica do espaço, na contemporaneidade – da ocultação à afirmação. O “Natal de Carção” enquanto celebração de fé, de identidade, de pertenças, de poder económico, de sucesso individual e colectivo, de prestígio individual, mas também da comunidade, naquilo que são as rivalidades com outras aldeias, de memória.

Palavras-chave: festa, fé, identidade, pertença, mediação.

82 E-mail: valedovale@gmail.com.

Abstract: Carção as a privileged “locus” of coexistence and dynamics between cultures and religious practices: known and recognized as the “land of the Jews”, two communities live in it – Old-Christians and New-Christians. The saint and patroness of Carção, catalyst of congregation and efforts, deterrent to social tensions and promoter of identity reinforcement and feelings of belonging. The party always takes place on the last weekend of August and is considered by the locals as Christmas in Carção, as it is when everyone (mostly emigrants) wants and seeks to return to the village to be present at the festivities. The party always takes place on the last weekend of August and is considered by the locals as Christmas in Carção, as it is when everyone (mostly emigrants) wants and seeks to return to the village to be present at the festivities. The festival, its history, and its different dimensions: religious, profane moments and activities, economy, status and charisma; as well as the existing cleavages between the two communities: identity, institutionalization of Jewish predominance, naming (named), popular (cultural) manifestations, semiotics of space, in contemporary times – from hiding to affirmation. The “Christmas of Carção” as a celebration of faith, identity, belonging, economic power, individual and collective success, individual prestige, but also of the community, in what are the rivalries with other villages, of memory.

Key-words: festivity, faith, identity, belonging, mediation.

Contextualização

A consciência de que a festa de Carção e as etnografias que o trabalho de campo nos permitiu recolher, se enquadravam na perfeição no tema e nos objectivos destas Jornadas Culturais dedicadas ao diálogo intercultural e religioso, e que esta festa

reflectia nas suas dinâmicas locais, ideias e questões relevantes para a comunidade, tais como a identidade, os sentimentos de pertença e as alteridades - sociais, simbólicas, religiosas, económicas e culturais, permitiram-nos construir este olhar sobre Carção, sobre a sua padroeira e sobre a sua festa.

Carção sempre se distinguiu dos outros povos da região. Reconhecidos por “*judeus*” ou por “*perros*” por todo o nordeste transmontano, a sua fama corria por qualquer caminho, feira ou mercado. Independentemente, da evolução das conjunturas sociais, políticas económicas ao longo do tempo, Carção que permanece uma pequena aldeia do concelho de Vimioso (segundo os dados provisórios do Censos de 2021, em Carção residem 388 habitantes) - cujos habitantes falam e ralam alto, principalmente na rua; cujos habitantes respondem individualmente por uma nomeada - preservou no seu *ethos* um conjunto de caracteres que, trazidos até ao presente, permite-lhe agora manter essa distinção regional, na medida em que tem conseguido manter dentro da sua vivência formas e modos de estar e de ser muito particulares. E poderemos desde logo enunciar a questão da identidade, que aqui se define como “raça” e que divide a comunidade em dois universos distintos, o dos cristãos velhos e o dos cristãos-novos. Consideramos que é precisamente a questão da identidade que possibilita tudo o quanto aconteceu, tudo o que foi acontecendo e tudo aquilo que, sobrevivendo ou evoluindo até ao presente, acontece.

A festa em honra da Senhora das Graças em Carção é uma manifestação popular de cariz religioso, mas também profano, que determina a vida da comunidade residente e, principalmente, das suas diásporas. Anualmente, no último fim-de-semana do mês de Agosto, a comunidade reúne-se em festa aos pés do andor da Senhora das Graças, agradecendo-lhe todas as dádivas e retribuindo-lhe com honras e dedicação que, para

muitos indivíduos, significa horas, dias e meses de esforços e trabalhos no planeamento e na organização da festa. A festividade, pelos seus espaços e tempos, mas acima de tudo, pela sua grandiosidade, contribui também para a afirmação desta aldeia no contexto regional das festividades de Verão.

Nesta aproximação ao terreno, importa também referir que foi o trabalho de campo em Carção, entre 2002 e 2012, e o conhecimento da comunidade e da sua festa que daí resultou, que nos permitiu perspectivar a Senhora das Graças enquanto mediadora, não só entre os homens e a divindade, mas também e principalmente, entre as duas comunidades aí existentes.

Uma aldeia, duas comunidades

Ainda que não seja perceptível à distância, ou numa aproximação mais distraída ou superficial, em Carção coabitam duas comunidades distintas:

- A comunidade de cristãos-novos ou cripto-judeus que, habitualmente, se dedicavam ao comércio e à venda ambulante, e eram conhecidos e reconhecidos por “judeus” ou “marranos”⁸³, “almocreves” ou “perros”;
- A comunidade de cristãos-velhos (católicos) que, quase exclusivamente, se dedicava à agricultura e à criação de gado, e eram apelidados de “cabrões”.

83 Palavra que nos chegou do castelhano e significava porco. A sua atribuição indica desprezo pois trata-se de um animal considerado imundo e que os judeus não podiam consumir. Com origem árabe “muharrama”, destacam-se as seguintes acepções: “excluído”, proibido”, excumungado”. Na opinião de Inácio Steinhardt (2009, p.53) “só aqueles, entre os cristãos-novos, que continuavam a praticar em segredo reminiscências do culto judaico eram considerados marranos”.

Diz-nos Paulo Lopes (2006, p.36) que “são grupos distintos que nas suas relações se ignoram mutuamente”, afirmando mesmo que “a segregação entre agricultores e azeiteiros (judeus) era completa há apenas quarenta anos: bairros distintos, casamentos exclusivos dentro do grupo, forte animosidade entre uns e outros” (Lopes, 2006, p.35). Esta distinção entre as duas comunidades está também cristalizada na forma de dito popular: “Em Mirandela são Narros/ De Macedo são Carções/ Em Carção, uns são os Perros/ e os outros são Cabrões” (Lopes, 2002, p.5).

É assim que encontrámos nesta pequena aldeia da terra fria transmontana uma relação paradigmática de alteridade, que ainda hoje se manifesta em vários momentos e espaços, através de diferentes dimensões que se traduzem em clivagens entre as comunidades. Naquilo que nos foi possível observar e testemunhar, acrescido das conversas que mantivemos e de todas as fontes que consultámos, em particular a revista *Almoreve* que se constitui como uma fonte riquíssima de etnografias locais, podemos identificar e caracterizar algumas dessas dimensões.

- Institucionalização da predominância judaica -

São vários os caracteres sociais, culturais e até políticos (gestão e administração autárquicas), que nos permitem perceber esse esforço, ou estratégia, dos actores locais para a afirmação deste território, desta comunidade, associada a uma origem étnica ou religiosa que os singulariza e diferencia de outros territórios e de outras comunidades, nomeadamente, daquelas mais próximas.

O brasão de armas (heráldica) de Carção, tal como poderemos verificar na figura 1, ostenta três elementos de origem judaica: um umbral (a *mezuzá*), que também pode ser visto

como uma lançadeira de ouro com enfiadura de azul; um candelabro de sete lumes de ouro realçado a negro (o menorá); e as palas ondatadas de prata e azul dos xailes de seda usados para a oração (os talitím), que também representam os rios Maças e Sabor, cujos cursos passam no termo de Carção ou proximidades.



Braço de armas da freguesia de Carção.

A criação de uma associação cultural, cuja designação social é “Associação Cultural dos Almoceves de Carção”, cujo objectivo declarado era (ainda será?) “investigar os usos, costumes e as tradições da nossa terra” (Lopes, 2002, p.1), e que surgiu da sensibilidade, vontade e reunião de jovens estudantes locais para a valorização de tudo aquilo que era para eles entendido como património local e digno de ser preservado e divulgado além dos limites da aldeia.

A revista “Almoceve – um retrato das gentes de Carção”, iniciativa da Associação Cultural e que serviu de veículo privilegiado de recolha, testemunho, preservação, comunicação e divulgação das manifestações culturais, tangíveis e intangíveis, locais, assim como de projectos que procuravam concretizar. Para além da publicidade conseguida junto de algumas pe-

quenas/médias empresas locais e regionais, o projecto foi financiado pela Junta de Freguesia e pela Câmara Municipal de Vimioso, cujos presidentes tiveram, desde a primeira edição, espaço para se dirigirem aos leitores da revista, apoiando e felicitando a iniciativa editorial e o esforço dos “jovens almoceves” na sua empreitada na defesa da sua cultura.

O projecto e concretização do Museu Judaico de Carção, mais uma iniciativa da associação cultural, enquanto espaço de memória do marranismo local. Neste espaço podemos encontrar reunidos vários elementos que remetem para essa realidade mais ou menos pretérita: inscrições em pedra de padieiras e umbreiras das casas, Menorás, Agnus Dei, fole de forja, entre outros objectos de uso pessoal e/ou familiar, que os responsáveis da Associação e Museu conseguiram recolher no ainda edificado e junto da população local que, diga-se, inicialmente resistiu à ideia desta afirmação pública do seu marranismo.

Por último, mas não menos importante, a afirmação de Carção como a Capital do Marranismo em Portugal, que para além de ser consequência de todas estas iniciativas locais, é uma manifesta tentativa de tematização deste território, procurando não só esse reconhecimento simbólico e institucional, como servir-se dele para alcançar projecção a nível regional, nacional e até internacional.

- Identidade -

Em relação à dimensão identitária, consideramos importante referir aqueles que são os traços mais perceptíveis e que nos permitiram estabelecer as referidas clivagens nas relações entre estas duas comunidades.

a) Origem geográfica – A presença de Judeus na Península Ibérica remontará a épocas bem remotas, não sendo possível, contudo, estabelecer uma data concreta para a sua chegada a

estes territórios. Ainda assim, naquilo que a Carção diz respeito, e segundo Maria Fernanda Guimarães e António Júlio Andrade (2008, p.44), “as origens da comunidade hebraica de Carção remontam provavelmente a 1492 quando os judeus foram expulsos de Espanha receberam vistos de entrada e estadia em Portugal, a troco de pagamento do imposto”;

b) Origem genética – “existe na população judaica transmontana um património genético ancestral que reflectirá a sua origem no médio oriente. Esta população está geneticamente mais próxima de outras populações judias de outros países, do que da população portuguesa não-judia, embora existam indícios de miscigenação com populações não-judias” (Nogueiro, 2010, p.50); Elsa Lechner também estudou estas comunidades naquilo que são as percepções de alteridade e as construções da condição de Outro:

A população local refere estereótipos físicos e comportamentais que contribuem para reforçar a divisão criada. Os dois grupos auto-distinguem-se atribuindo-se características fenotípicas específicas, sendo a aparência física dos “judeus” associada a cabelos ruivos, pele sardenta e olhos claros. (...) Coincidindo com a imagem clássica do “judeu vermelho” ou “judeu-ruivo”, que traduz a condição de Outro, próximo do animal, a que a tradição cristã sempre tendeu a remeter os judeus. Eles são o Outro mais diferente dos outros, ou seja, uma figura de alteridade extrema, remetida para um limiar de aceitação na fronteira com o animal. (Lechner, 2007, p.4)

c) Sentimento de pertença – A experiência de vida partilhada em comunidade traz consigo a comunhão de sistemas de valores e significações, que levam a maioria dos indivíduos a aceitar espontaneamente os comportamentos sugeridos pela

comunidade em que estão inseridos (Benedict, 2005). Estas pertenças manifestam-se através daquilo que José Sobral (2012:95) designa como experiências de pertença, ou seja, “uma conversa continuada que abrange não apenas o presente, mas se alarga ao passado”. Também o espaço adquire aqui uma importância central e até essencial, pois é num determinado espaço que essas dinâmicas identitárias acontecem e se manifestam, estabelecendo-se uma relação de pertença também em relação ao espaço. Dito de outra forma, pertence-se também a um determinado espaço, na medida em que este é, entre os suportes de identificação e de pertença, um elemento estruturante de todo o processo de produção ou recomposição identitária (Lopes, 2006).

Assim, em Carção encontrámos duas pertenças que apesar de distintas, são cumulativas, não são antagónicas e não se anulam mutuamente. No plano interno temos então a divisão entre as duas comunidades – judeu e/ou não judeu, e cujas pertenças estão perfeitamente estabelecidas e são conhecidas por todos os seus membros... “A tónica no que é uma das marcas genéticas de Carção: uma sociedade assente numa (...) separação entre dois troncos genéticos distintos, claramente referenciados e explicitamente assumidos na vivência e consciência de cada um” (Andrade, 2009, p.38). Naquilo que é a vida fora de Carção, portanto, num plano externo à comunidade, percebemos que são todos carçonenses... “Mal se ultrapassava a linha de fronteira do termo de Carção (...) já a clivagem entre judeus e não-judeus se silenciava e desaparecia. (...) A partir daí sobrava apenas a memória comum e o sentimento de pertença à mesma história” (Andrade, 2009, p.39).

d) Alteridade – a pertença a uma das duas comunidades implicava o perfeito conhecimento da existência de uma outra comunidade, o reconhecimento dos seus membros como

diferentes e o cumprimento das normas socialmente estabelecidas, obedecendo àquilo que era hábito e tradição, de forma a impedir qualquer miscigenação ou comportamento desviante: “A segregação entre agricultores e azeiteiros era completa há apenas 40 anos: bairros distintos, casamentos exclusivos dentro do grupo, forte animosidade entre uns e outros. (...) Para o judeu a lavoura era uma actividade penosa e inferior. (...) O lavrador sentia a sua posição como inferiorizante em relação àqueles que viviam do negócio, da cabeça” (Lopes, 2006, p.35).

Esta consciência de pertença e, logo, de alteridade, ou seja, da existência de um Outro, foram e são elementos fundamentais para a construção identitária destas duas comunidades. Por um lado, uma comunidade que se afirmou pelo trabalho, pelo investimento e pela astúcia nos negócios, conquistou o poder efectivo, mas também simbólico, na estrutura e nas dinâmicas sociais internas. Esse poder da comunidade dos cristãos-novos ou judeus transportou consigo carisma, orgulho e confiança, que teve como resultado a consciencialização de uma confiança identitária, ou a percepção generalizada de identidade reforçada. Por outro, a comunidade de cristãos-velhos que ao longo do tempo se sentiu inferiorizada, estigmatizada e envergonhada pelo seu insucesso e por não conseguir “imitar a arte e o engenho dos judeus”, transportou consigo uma tremenda insegurança que se traduziu numa identidade ressentida e ensimesmada.

- Nomeação -

Um processo de identificação, de alteridade, de diferenciação, ou como escreve Richard Alford (1988:69), “nomear tem duas funções centrais: a diferenciação e a categorização”. Qualquer integração social implica a necessidade da atribuição de um nome individual. Esse acto primeiro de nomear, condição

fundamental, garante existência social e introduz o “neófito” num determinado sistema social e suas redes de relações. Atribuir um nome será, então, um acto constitutivo de identidade, realizado num processo contínuo, incompleto e tenso, naquilo que Levi Strauss denomina batalha retórica e onde se localizam pessoas, grupos, acções e sentimentos (in Schritzmeyer, 2007, p.92). Para Maria Filomena Molder “a essência linguística do ser humano é a nomeação, isto é, o homem manifesta a sua compreensão através do poder que tem de dar nomes (...), o que significa que a nomeação é uma condição da humanidade” (Molder, 2011, p. 23 e 238).

Todas as sociedades, presentes e passadas, encontram a sua lógica e a sua organização na prática comum de atribuir a cada indivíduo um nome e essa prática assume uma dimensão universal enquanto mecanismo de referência social (Feijó, 2008, p. 167). Em Carção a consciência de pertença a um grupo (identidade), assim como a existência de um “Outro” muito próximo (alteridade), de quem se procura diferenciar, motivará, naquilo que são as estratégias familiares, as relações de vizinhança, de trabalho e de socialização, variados e hierarquizados processos de nomeação:

- Entre indivíduos das duas comunidades (alcunhas ou nomeadas individuais) – ex: o peixeiro, também almoceve, também judeu;
- Entre as duas comunidades (nomeadas colectivas para cada comunidade) – ex: os perros ou judeus ou marranos – os lavradores ou cabrões ou jeireiros;
- Entre aldeias ou povoações (nomeadas colectivas atribuídas a cada aldeia ou povo) ex: os de Carção são conhecidos por várias nomeadas – judeus, marranos, peliqueiros, surradores, batoteiros.

A propósito de “batoteiros”, diz-nos Paulo Lopes que os de Carção “tinham, o que não é de estranhar, a fama de pouco sérios nos negócios. Já ouvi algumas vezes em outras localidades o seguinte ditado: bem-aventurados são / os que não tiveram contas / com os de Argozelo e Carção” (Lopes, 2002, p. 7).

- Manifestações culturais -

Os dias e noites da novena são dias de festa em Carção. Durante o nosso trabalho de campo, pudemos identificar pelo menos duas manifestações que poderão ser exemplificativos da cisão cultural entre estas duas comunidades. A primeira diz respeito ao uso de instrumentos musicais, pois na noite dedicada aos fados e durante as actuações ao ar livre, disseram-me que esta era uma tradição dos judeus, pois os não-judeus não sabiam tocar viola, o que motiva o uso de outros instrumentos e a outros cânticos. Na revista *Almocreve* encontrei o seguinte testemunho:

“Cada grupo, segundo os seus cânones, entoava as suas canções, noite fora, até de madrugada, seguindo os itinerários que a cada um estavam destinados, segundo o costume de então: Ruas do Vale, das Fontes, das Pereiras, Praça, para os ditos “judeus”, cujos instrumentos eram a guitarra portuguesa e violão; e as restantes: ruas de cima, dos Gatos, de Falcão, Penedas, Igreja, para o outro grupo, que se faziam acompanhar de realejo e ferrinhos. Face à animosidade existente entre estes dois estratos sociais, surgiam desacatos desagradáveis durante as rondas”. (Sofia Jerónimo, 2010, p. 27)

A segunda manifestação refere-se à participação nos momentos importantes da festa ou cerimónias. Os cristãos-novos estavam impedidos de participarem activamente em determinados rituais, como por exemplo, nas cerimónias.

“Segundo o Pe. Miranda Lopes (1939), ordenava-se que nas procissões em Carçã, as varas do Pálio não fossem dadas aos cristãos-novos, o que foi causa de grandes e sangrentas desordens e gravíssimos conflitos, desunindo as famílias e criando rivalidades entre os moradores da freguesia”. (Lopes, 2004, p. 33)

“Apesar da severa repressão levada a cabo, com requintes de extrema ferocidade, pelos tribunais do Santo Ofício, os cristãos-novos continuaram fiéis ao culto judaico. (...) Passaram a ser dualistas, isto é, embora procedessem, aparentemente, de acordo com os preceitos do catolicismo, nunca repudiaram a sua fé, chegando ainda até nós alguns dos cultos, práticas, tradições, etc., que mantiveram em segredo durante mais de três séculos. (Lopes, 2003, p. 36)

- Semiótica do espaço -

Deambulando pela aldeia, conversando com os seus habitantes, estando atento a alguns signos e símbolos, depressa nos apercebemos de um conjunto de elementos que, não só identificam e caracterizam os lugares, como denotam estruturas, exclusividades, hierarquias e poderes. Identificámos três diferentes tipos de elementos:

- Na toponímia que ainda hoje traduz a realidade social pretérita desta aldeia. Por exemplo, existe uma “Rua do Meio” que, segundo nos disseram na aldeia, dividia o espaço habitacional e de circulação de uma e de outra comunidade;
- Na construção das habitações existe uma evidente diferença entre a tipologia de construção no centro da aldeia, que é território (quase) exclusivo dos cristãos-

-novos e a construção nas zonas mais periféricas (território dos cristãos-velhos).

“Uma habitação destinava-se principalmente às famílias do ramo da agricultura e criação de gado... De 2 pisos: no R/C uma loja destinada aos gados e às alfaías agrícolas... No 1º piso, a habitação com cozinha e quartos. A outra habitação encontra-se nas zonas mais importantes da aldeia, como os largos, onde os vizinhos se juntam e convivem. Essas casas eram das famílias que tinham mais posses, que estavam ligadas ao comércio ou à produção em grande escala. Nestas casas, por vezes, surge um terceiro piso destinado à habitação (quartos). O R/C destas casas, também serviam para o comércio”. (Gonçalves, 2003, p.29)

- Na hierarquia e na exclusividade dos espaços e lugares públicos e privados dentro da aldeia. A então chamada “Praça” era, ainda será, um dos traços mais característicos de Carção. “O povo chama à Praça o bairro dos judeus” (Lopes, 2006, p.32), o que manifesta um perfeito reconhecimento da estrutura da aldeia e seus espaços exclusivos, para não dizer interditos. É perceptível um contraste entre a “Praça” e o “Bairro de Cima”, ou seja, entre o bairro dos judeus e o dos lavradores. O preço do terreno e de construção é diferenciado. O acesso à propriedade ou construção no centro da aldeia também era (ainda será...) exclusivo às famílias da comunidade judaica.

Percebemos também que para alguns elementos – os mais velhos, da comunidade dos cristãos-velhos, mesmo o acesso ou a passagem pelo centro da aldeia é evitado e quando acontece ele é notado e comentado.

“Por falta de aptidão e de gosto, os judeus não trabalhavam a terra. Quando não andavam a respirar o pó dos caminhos (...) dispersavam-se pela rua principal da aldeia (...) para aí discutir tudo... Para espanto e gáudio do turista ou viajante, que não entendiam como Carção podia governar-se com tanta gente “à boa vida”. Embora não trabalhassem, muitos judeus eram (...) proprietários de terras, o que os obrigava a buscar entre os “cabrões” a mão-de-obra indispensável para toda uma série ininterrupta de tarefas. (...) Toda uma teia de vínculos que se prolongavam no tempo:

Cada judeu tendia a contratar os mesmos obreiros;

Cada “cabrão” tinha o seu “soteiro” (lojista), o seu sapa-teiro, o seu alfaiate, o seu latoeiro, pagando normalmente com dias de trabalho.” (Andrade, 2009, p. 38)

- A contemporaneidade: da ocultação à afirmação -

À medida que o século XX se foi aproximando do seu fim, verificou-se uma transformação persistente e significativa na vida das comunidades em Carção. Foram vários os factores que contribuíram para essa transformação, permitindo, em simultâneo, a diluição ou atenuação de muitas das clivagens sociais, económicas e culturais, aqui identificadas. Podemos identificar e caracterizar algumas dessas causas:

- a. Os movimentos migratórios – na primeira metade do século para o Brasil, depois e com maior intensidade, na década de 60 e 70 para os países europeus, nomeadamente para França e Espanha. Esta emigração foi realizada, maioritariamente, por indivíduos da comunidade dos lavradores e jornaleiros;

- b. Desenvolvimento das vias de comunicação e meios de transporte regionais – inviabilizaram ou obrigaram a deslocalização do comércio local para os centros urbanos mais próximos (Macedo de Cavaleiros, Mirandela e também Vimioso). Dizia o povo: “já não há judeus!”, querendo com isso significar a partida desses grandes comerciantes que animavam a vida em Carção (Lopes, 2006, p.34);
- c. A alteração do modo de vida, ou seja, a sua urbanização – consequência directa do abandono da vida agarrada à terra e do comércio, muitos procuraram outros modos de vida nas vilas e cidades, de forma a melhorar a sua condição, adquirindo novas rotinas, novos hábitos e novos consumos;
- d. As festividades em honra da Senhora das Graças – enquanto momento maior – “o Natal de Carção”, para toda a comunidade carçonense – de reunião, de convívio e de culto religioso. Elemento estruturante e estruturador da vida dos indivíduos, das diásporas e da localidade.

A Senhora das Graças – mediadora em Carção

Em Carção existem várias invocações e devoções: para além do orago de Santa Cruz, Santa Bárbara, Senhora do Rosário ou Assunção, Coração de Jesus, Santo António, São Caetano, Santo Estevão, Santo Amaro e Nossa Senhora de Fátima. Com tal panóplia de invocações, as gentes de Carção ainda conseguiram espaço e tempo para acolher a devoção à Senhora das Graças, transformando-a não só na padroeira da aldeia, como na maior festividade local.

A memória das pessoas não alcança a origem deste culto, mas é entendimento comum que ela terá chegado a Carção em meados, 2^a metade do século XIX, sendo apontado o ano de 1869 como o ano da primeira festividade. A invocação “Senhora das Graças” tem o seu momento primeiro, cosmogónico, nos acontecimentos de Paris em 1830, quando Nossa Senhora aparece a Catarina de Labouré.

Nessa aparição, a Senhora terá pedido a Catarina que mandasse cunhar uma medalha, pois quem andasse com elas ao pescoço por devoção receberiam grandes graças. A medalha milagrosa, como ficou conhecida, rapidamente se espalhou pelo mundo e terá chegado a Portugal ainda na 1^a metade do século XIX – provavelmente na 2^a metade do ano de 1835, através do dinamismo das ordens e congregações religiosas. O culto à medalha milagrosa e à Senhora das Graças chegou a Trás-os-Montes, através da Confraria do Santíssimo e Imaculado Coração de Maria e do esforço do Padre Frei João de Nossa Senhora do Rosário, missionário no Convento de Vinhais, em 1855 (Vale, 2010, p.53). O seu sucesso na região não é indiferente ao contexto social e económico dessa época: invernos tempestuosos, escassas colheitas e ameaça de fome, depois a peste que atacou em toda a região e, particularmente em Carção, a partir de novembro de 1855, onde fez 14 vítimas mortais (Alves, 2000, p. 287). Estavam assim criadas todas as condições tangíveis e intangíveis para a adesão a esta nova invocação mariana.

Não existe qualquer documento ou fonte que confirme a primeira festa em honra da Senhora das Graças de Carção em 1869, mas a população local atesta essa data servindo-se de um pequeno azulejo (figura 2), que assinala o centenário destas festividades em 1969 e que as pessoas preservam nas paredes de suas casas.



Azulejo comemorativo do centenário das festas em Carção.

A devoção à Senhora das Graças foi crescendo e ganhando relevo e importância para a população local, obrigando a um cuidado crescente e a um esforço cada vez mais mobilizador. Durante todo o século XX, principalmente na sua segunda metade, esta devoção e festa foi central para a vivência quotidiana da aldeia, das suas comunidades e, principalmente, das suas diásporas, uma vez que a fé na “sua” Senhora lhes permitia enfrentar as dificuldades da vida longe da aldeia e da família, como era festa que motivava o seu cíclico regresso, reavivando a sua fé, a sua pertença à comunidade e animando a aldeia durante esses dias.

A festa

A organização da festa é da responsabilidade de uma Comissão, constituída por algumas dezenas de elementos e presidida por um Juiz, quase sempre pertencente à comunidade de cristãos-novos. O trabalho de cada Comissão inicia-se precisamente no último dia da festa do ano anterior. Este momento é designado “a entrega da festa”, no qual o actual Juiz, perante os festejeiros, anuncia e apresenta os responsáveis pela festa do ano seguinte. Logo aí começam as especulações e os comentários: “a festa vai subir...; vai descer...; está garantida...” (Vale, 2010, p.80). Ser eleito, ser escolhido, ser aceite Juiz da festa é percebido como um lugar de destaque, auferindo protagonismo e prestígio na comunidade na exacta medida do sucesso da “sua” festa. Fazer parte de uma Comissão de festas, seja enquanto juiz ou enquanto comissário, é um fardo pesado, mas é desempenhado por todos com orgulho e devoção, proporcionando uma aura de prestígio, ainda que temporária ou efémera.

Uma das principais características desta festa é que, em cada ano, a Comissão não tem qualquer valor inicial para trabalhar, ou seja, nem que sobre dinheiro da festa anterior, ele não transita para o ano seguinte, é gasto em benefício da comunidade, da paróquia ou da Santa. Afirmam que esta é a forma certa de implicar e comprometer cada nova Comissão e Juiz, obrigando estes a assumir compromissos sem terem a certeza de que irão conseguir reunir verbas suficientes para as respectivas despesas... “a possibilidade de faltar dinheiro é uma questão de prestígio individual e colectivo” (Juíz da festa de 2010, in Vale, 2010, p. 85).

Em termos de orçamento, cada Comissão e em especial o seu Juiz, com o objectivo de conseguir a melhor festa possível

e distinta das anteriores, procura construir o orçamento que permita realizar uma festa que agrade e que seja referência para o futuro. Importa referir que, sendo também uma questão de afirmação pessoal de cada Juiz, o sucesso da festa mede-se pelo orçamento das despesas assumidas, algo que a comunidade só consegue perceber quando é conhecido o cartaz das festividades de cada ano. Por entre várias despesas que são mais ou menos certas, destacam-se alguns compromissos dos quais nenhuma Comissão pode escapar, pois são os elementos que poderão fazer a diferença com as festas anteriores e, talvez, com as posteriores: artistas e bandas musicais (filarmónica, ligeira e popular), fogo-de-artifício, decoração da igreja e andores, abastecimento de bares. Em relação às receitas, existem três fontes principais de angariação de verbas para fazer face compromissos já assumidos: dádivas à Senhora e aos outros santos durante os dias da novena e, principalmente, no Domingo, dia principal da festa; o peditório, que em Carção se designa de “tirar a esmola”, é realizado, no Domingo de manhã, pelo Juiz e sua Comissão acompanhados pela banda filarmónica contratada, percorrendo toda a aldeia e batendo a cada porta; e as receitas do bar e das quermesses.

Esta festa contempla um conjunto de actividades e momentos que se dividem entre uma dimensão religiosa e uma secular ou profana. Dizem respeito à primeira a novena, as eucaristias, a exposição da imagem da Senhora no seu andor e as procissões – a de Santa Teresinha no Sábado à tarde, organizada pelas raparigas solteiras, a das velas no Sábado à noite, que traz à aldeia um ambiente peculiar de iluminação das ruas, e a da Senhora, no Domingo à tarde, momento maior e principal de toda a festividade. No que toca às actividades seculares/profanas, a festa tem um programa variado e muito preenchido durante os dias da novena, com torneios de jogos tradicionais

e populares, arruadas de gaiteiros, ranchos, filarmónicas, espectáculos musicais e fogo-de-artifício.



Pormenor de pagamento de uma promessa durante a procissão das Promessas.

A encerrar a festa realiza-se na tarde de Domingo, depois da eucaristia, a procissão das Promessas, tal como é localmente designada. É o momento principal, mais característico e onde se concentram todas as energias da comunidade, onde poderemos realizar a síntese desta festa. Nela participam todos os indivíduos que, por diferentes motivações, prestam culto à Senhora. Esta procissão sai da igreja paroquial e dela fazem parte andores de todos os santos que a comunidade venera, sendo que o andor da Senhora é o que segue em último. O percurso

obedece a um itinerário fixo, ainda que possa sofrer pequenos desvios, negociados com a Comissão (Juiz), tendo em consideração os valores envolvidos nessas promessas. Percorre os arruamentos do centro da aldeia, naquilo que era e ainda é, maioritariamente, território dos cristãos-novos. A procissão pára em frente de cada casa que tenha pessoas à janela ou varanda, para cumprirem as suas promessas, ou seja, para colocarem nas fitas do andor determinada quantia de dinheiro. Por vezes, pessoas que não moram nas ruas por onde passa a procissão, pedem a familiares ou amigos para pagarem as suas promessas nas suas varandas ou janelas.

Sendo uma manifestação pública de devoção, é também uma expressão evidente e consciente do maior ou menor sucesso na vida de cada indivíduo e família. Esta afirmação pública de pagamento de promessas durante a procissão, naquilo que podemos designar de “performance do ver e ser visto”, tem, pelo menos, uma tripla função:

- a. Devocional, pois resulta, antes de mais, da fé de cada um na capacidade de interceção da Senhora nos problemas e desafios das suas vidas;
- b. Prestigante, na medida em que estas contra-dádivas públicas permitem que a restante comunidade tenha conhecimento do sucesso na vida, pois quem assiste procura perceber o valor colocado em cada fita e comentam-se principalmente aqueles que maior valor fixam nas fitas;
- c. Redistribuição, ou uma forma de aqueles que maior sucesso tem durante o ano contribuírem para o sucesso ou melhoria das condições (estruturas e equipamentos colectivos) da aldeia e seus habitantes.

O Natal de Carção

Dizem-nos em Carção que estes dias de festa são o seu Natal e, como tal, ninguém quer faltar a essa reunião familiar e comunitária. Só mesmo razões maiores, tais como problemas de saúde, dificuldades económicas extremas e compromissos profissionais inadiáveis, impedem os Carçonenses de regressar à sua aldeia nestes últimos dias de cada agosto.

Em jeito de consideração final, importa salientar que o Natal de Carção é uma festa que contempla várias celebrações: de fé, de identidade e de pertenças, de poder e sucesso individual e colectivo, de prestígio individual e colectivo, de memória. Pela nossa experiência no terreno, durante os vários anos em que assistimos à novena e à festa da em Carção e pelas etnografias que fomos acumulando, consideramos que a Senhora é o elemento que mais contribuiu, e ainda contribui, para a convivência e tolerância entre as comunidades de “perros” e “cabrões”, neste pequeno lugar da terra fria transmontana.

Bibliografia

- ALVES, Francisco Manuel (2000). *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança*. Bragança, Câmara Municipal de Bragança/Museu Abade de Baçal;
- ANDRADE, Manuel da Costa (2009). Carção – identidade e memória. In *Revista Almoceve* nº 6 (pp. 38-39), Carção, Associação dos Almoceves;
- BENEDICT, Ruth (2005). *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil;
- FELJÓ, Rui Graça (2008). Língua, nome e identidade numa situação de plurilinguismo concorrencial: o caso de Timor-Leste. In *Outros nomes, histórias cruzadas: os nomes de pessoa em português*, número temático da Revista Etnográfica (volume 12), Lisboa, Centro de Estudos de Antropologia Social;

- GONÇALVES, Eduardo (2003). Arquitectura em Carção. In *Revista Almocreve* nº 1 (pp. 28-30), Carção, Associação dos Almocreves;
- JERÓNIMO, Sofia (2010). Serenatas em Carção. In *Revista Almocreve* nº 7 (pp. 27-28), Carção, Associação dos Almocreves;
- LECHNER, Elsa (2007). Antigas afinidades na construção da diferença na diáspora: emigrantes transmontanos em França. In Associação Portuguesa de Antropologia (org.), *Actas do Terceiro Congresso*, Lisboa, APA;
- LOPES, Paulo (2002). Editorial. In *Revista Almocreve* nº 0 (pp. 1), Carção, Associação dos Almocreves;
- LOPES, Paulo (2003). Inquisição: poder e política em nome de Deus. In *Revista Almocreve* nº 1 (pp. 31-37), Carção, Associação dos Almocreves;
- LOPES, Paulo (2006). Carção, um lugar central de comércio na segunda metade do século XX (1950/1960). In *Revista Almocreve* nº 3 (pp. 32-36), Carção, Associação dos Almocreves;
- LOPES, Policarpo (2006). Etnicização do espaço e produção de identidade”, in Balsa, Casimiro (org.). *Relações Sociais de Espaço – homenagem a Jean Remy*, Lisboa, Edições Colibri;
- MOLDER, Maria Filomena (2011). *O Químico e o Alquimista – Benjamin, leitor de Baudelaire*. Lisboa, Relógio D’Água;
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore (2007). Nomes em julgamento: práticas judiciais padronizando identidades sexuais. In Pina Cabral, João de e Viegas, Susana de Matos (org.), *Nomes, Género, Etnicidade e Família*, Coimbra, Edições Almedina;
- STEINHARDT, Inácio (2009). A origem e evolução da palavra Marraño. In *Revista Almocreve* nº 6 (pp. 53-55), Carção, Associação dos Almocreves;
- VALE, Luís (2010). *Senhora das Graças – a santa e padroeira de Carção*. Chamusca, Edições Cosmos;

A experiência intercultural e religiosa de Francisco de Torres

Rui Leal Leonardo⁸⁴

Resumo: Neste texto, com base num processo da Inquisição, apresentamos a vida de Francisco de Torres, nascido em Sevilha, filho de um *Moncorvense*, e que viveu durante mais de vinte anos em Marrocos. Analisa-se sumariamente a sua biografia e a sua experiência cultural e religiosa.

Palavras-chave: Marrocos; Cristianismo; Islamismo.

Abstract: In this text we present, based on an Inquisition process, the life of Francisco de Torres, born in Seville, son of a *Moncorvense*, who lived for more than twenty years in Morocco. His biography and his cultural and religious experience are briefly analyzed.

Key-words: Morocco; Christianity; Islamism.

Introdução

No âmbito da pesquisa de conteúdos para a implementação do Centro de Estudos Judaicos Maria da Assunção Car-

84 Rui Emanuel Leal Leonardo, Município de Torre de Moncorvo; e-mail: ruieleonardo13@gmail.com.

queja e Adriano Vasco Rodrigues, em Torre de Moncorvo, deparámo-nos com um processo do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, relativo a um “Francisco de Torres, livreiro, natural de Sevilha e morador em Torre de Moncorvo, acusado de Islamismo”. Não tendo relevância direta com o trabalho que tínhamos entre mãos, não o incluímos então, mas logo considerámos que possivelmente seria um processo de interesse, a explorar posteriormente, tendo nós à data feito uma leitura rápida do seu conteúdo. Posteriormente, no contexto da participação nas presentes jornadas, propusémos aos membros da comissão organizadora apresentar o processo por considerar que se coadunava com o tema escolhido para o presente ano, mesmo que fosse apresentado de forma necessariamente preliminar e sucinta. Conheçamos então a personagem, quer o seu percurso biográfico quer também alguns aspetos da sua crença.

Percurso Biográfico⁸⁵

Por volta do ano de 1569, em Sevilha, nasce Francisco de Torres, tendo sido batizado na igreja de São Marcos da mesma cidade. Era filho de um português, natural de Torre de Moncorvo, de nome Lopo de Torres, que exercia então as funções de guarda de *aduana* (alfândega) na cidade portuária de Cádiz (Cales, no documento), e da biscainha Catarina Fernandes de Gascoy.

Segundo o próprio, quando tinha dezoito anos (c. 1587), embarcou com destino às Índias de Castela para arrecadar certa fazenda que deviam ao seu pai. Ao largo da ilha de Lanzarote, onde chegaram com tormenta, o barco foi tomado pelas

85 No que se segue, só o que está entre aspas é citação *ipsis verbis*. O resto tem por base a nossa releitura das informações que constam do documento.

galés de turcos e mouros, que andavam por aquelas paragens. Depois dos mouros resgatarem o dito navio, e o mestre dele, levaram-no com os restantes tripulantes para cidade de Salé. Daí foram levados ao Rei de Marrocos, e aqui o meteram com dez ou doze mancebos da sua idade na casa de um alcaide, por nome *Mahamud*, com outros criados. Os mouros, recorrendo a ameaças e a pancadas, instaram-nos a ser mouros. Francisco de Torres, com medo da morte, e perante a precária situação, acabou por afirmar querer ser mouro. E assim, segundo afirma, se tornou mouro, vestindo-se de mouro, tendo-lhe então sido posto o nome de *Muxibir*.

A partir daqui passou a ser cativo do Rei, tendo-o servido por dez anos, portas adentro, sem nunca ter podido sair de casa.

Tendo como objetivo ver-se livre para poder fugir para terra de Cristãos, e constatando que o não podia fazer estando solteiro e preso em casa de El Rey, persuadiu-o para que o deixasse casar com uma moura originária de Elche (arredores de Alicante). O Rei acabou por consentir e deu-lhe liberdade. Desempenhando o ofício de sirgheiro, viveram juntos nove anos, e dela teve duas filhas pequenas que deixou em Marrocos. Após a morte da primeira mulher, casou com uma segunda, mas acabou por a repudiar. Casou-se ainda uma terceira vez com outra moura.

Por volta do ano de 1605, procurou fugir para terra de cristãos, saindo de Marrocos. Dirigiu-se para sul, para embarcar em Cabo de Gué. Não achando embarcação, foi preso durante a fuga. Esteve dez meses no cárcere com ferros nos pés, até que entrou em Marrocos, Moley...⁸⁶, que venceu o seu tio e irmãos de seu pai, ao qual Francisco de Torres pediu que o mandasse soltar.

86 Neste passo, o texto é imperceptível.

No final de 1606, Francisco de Torres, juntamente com Nicolau de Carlos, outro cristão cativo, contratam um mouro por quatrocentas onças para fugirem para Mazagão, então fortaleza sob domínio português. A fuga foi bem sucedida. Chegado a Mazagão, apresentou-se ao vigário Miguel Gonçalves da Costa, ao qual se confessou. O referido vigário, tendo em conta a sua confissão, mandou que ambos – Francisco de Torres e Nicolau de Carlos – se apresentem na Inquisição de Lisboa.

A apresentação ocorreu em 19 de fevereiro de 1607, no palácio dos Estaus. À data da apresentação refere que residia em Lisboa, à Cruz da Esperança, com o seu companheiro Nicolau de Carlos. Após instrução do processo, recebeu sentença no dia 3 de março do mesmo ano, com abjuração veemente e com penitências espirituais. No dia 8 de março, teve licença para sair, devendo ser instruído na fé na Igreja de São Roque.

Da vida posterior não temos mais notícias. No entanto, a capa do processo refere-o, estranhamente, como sendo livreiro na Torre de Moncorvo. Ambos os casos devem ser equívocos. Para o primeiro aspeto – o da profissão – é um erro de leitura de quem fez o resumo na capa. O que está escrito no interior do processo é “sirueiro”. E mais adiante é ele próprio a dizer que, em Marrocos, tinha o ofício de sirgueiro. Sobre ser de Torre de Moncorvo, será talvez pela sua ascendência paterna, pois não há mais nenhum dado que nos leve a supor que alguma vez ali tenha estado. Porém, é de admitir que possa ter vindo para a região de Moncorvo para trabalhar no ofício da seda.

Alguns aspetos da crença

Ao longo de todo o processo, o nosso protagonista falamos quer na religião cristã quer no islamismo, que praticou publicamente durante a sua estadia marroquina. Talvez como defesa, refere que no seu íntimo sempre professou a fé Cristã – sabendo rezar o Pai Nosso, a Avé Maria, o Credo, a Salvé Rainha e os Mandamentos. Referiu igualmente que rezava todos os dias o Rosário.

“Disse que ele nunca se apartou da nossa Santa Fé Católica, nem teve crença na seita dos Mouros, nem menos esperou salvar nela, nem teve para si que era boa para salvação da alma, antes entendeu sempre, que crenndo na dita seita se não poderia salvar, e se perderia.” (ANTT, TSO-IL, proc. 2500)

Porém, refere que publicamente professou a fé Islâmica por medo de poder ser morto. Assim, enquanto esteve em casa do Rei, *lavava-se cinco vezes por dia*. E comia carne em todos os dias, ainda que fora sextas-feiras, sábados e Quaresma. E jejuava o jejum do *Remedão* [Ramadão], por algumas vezes.

Também diz que:

“ele guardou as ditas Páscoas, como costumam os mouros [a do Ramadão e a do Carneiro], vestindo-se dos melhores vestidos, e guardando o dito dia, como de festa, matando o carneiro, na dita Páscoa, e quando o degolava, dizia as palavras seguintes: Alla ocho bar, que queria dizer Deus Grande, e no dito dia de festa comia o dito Carneiro, que é cerimónia que os ditos mouros costumam fazer. E também jejuava a Páscoa do Remedão, não comendo alguns dias, senão à noite.” (ANTT, TSO-IL, proc. 2500, fls. 8v-9)

Em suma, praticava todas as cerimónias públicas da fé Islâmica e participava nos preceitos que a mesma fé prescrevia. Refere assim, e logicamente, que fazia as cerimónias da sexta-feira. Mais informa que rezou algumas orações que, por alguma razão, se abstém de repetir, referindo que se esqueceu. Noutros casos é evasivo dizendo, por exemplo, que quando o fizeram mouro lhe ensinaram uma oração da dita seita que começa “Misimila, arrahaman, arrahym...”⁸⁷, mas alega que ele nunca a rezou, o que suscita algumas reservas quanto à veracidade do seu testemunho, uma vez que a cita de memória.

Um outro aspeto também interessante é como descreve o seu casamento:

“e se recebeu com a dita moura conforme ao costume dos mouros em que se não guarda cerimónia nenhuma mais que ver um escrivão, com testemunhas e dar um papel como fulano se casa com fulana e ele lhe nomeia seu dote.” (ANTT, TSO-IL, proc. 2500).

Da leitura do processo percebe-se claramente que Francisco de Torres optou deliberadamente por ocultar muitas das suas práticas muçulmanas de forma a que o Santo Ofício fosse brando na sua sentença, a fim de que a sua reintegração fosse o menos penosa possível. Mas, por outro lado, fica claro que, pelo menos durante alguns anos, esteve perfeitamente integrado na sociedade marroquina, com profissão, família, casando três vezes e tendo filhos de mais do que de uma das suas mulheres.

87 “Bismi-llāhi r-raḥmāni r-raḥīm” significa “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”. “Bismillah” é a fórmula com que começa cada uma das Suratas do Alcorão e com que os crentes muçulmanos costumam iniciar o seu dia, começar uma tarefa, um empreendimento, etc. É comparável ao “Sh’emá Israel” (“Escuta Israel”), o pequeno credo da tradição judaica, escrito e colocado dentro de uma caixa, no umbral das portas (“Mezuzah”) para que, quando sai de manhã e quando entra à noite (ou sempre que entra e sai), todo o judeu crente se lembre, lhe toque com os dedos, os leve ao coração e à mente (testa), e recite os versículos bíblicos correspondentes: Dt 6, 4-9; Nm 15, 37-41.

Conclusão

Consultando o site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, constatamos que, dos mais de 35 mil processos produzidos pelo Tribunal do Santo Ofício, existem 888 processos de acusados de Islamismo, entre os quais se inclui o de Francisco de Torres e o do seu companheiro de regresso, Nicolau de Carlos. Se uns dizem respeito à prática dessa religião em território dominado pela Coroa portuguesa, outros, como é o caso destes dois processados, dizem respeito a indivíduos que ficaram cativos dos Mouros. Esta prática de cativo era recorrente desde a Idade Média, mas com mais intensidade a partir dos Descobrimentos. É famoso o caso do filho de D. João I, o “infante-santo” D. Fernando, que morreu no cativo em Fez, no ano de 1443.

A Coroa e a Igreja criaram cargos e instituições monásticas para o seu resgate, respetivamente o Tribunal da Redenção ou das Causas dos Cativos, e a Ordem da Santíssima Trindade para a Redenção dos Cativos, que teve como sabemos um convento na remota aldeia de Lousa, atualmente no concelho de Torre de Moncorvo, convento que Carlos d’Abreu tem vindo a estudar.

No caso presente, que saibamos, o nosso biografado não fez uso destas instituições e promoveu o seu regresso por meios próprios, o que indica que a sua posição não seria tão miserável como à primeira vista o processo nos faz supor.

O processo e o relato de Francisco de Torres são muito interessantes. Mas são mais as interrogações que levantam do que as respostas que nos fornecem. Por um lado, vemos que a sua vida e vivência ao longo de 38 anos é espantosa e muito atribulada. Mais de metade da vida que lhe conhecemos, viveu-a em território estranho, fruto de um acaso do destino. A sua vida seria promissora, porventura, tendo em conta os negócios

que o seu pai possuiria no Novo Mundo. Mas em vez de rumar a essas paragens, o périplo da sua vida passou por Lanzarote, Salé, Fez, Cabo de Gué, Fez, Mazagão e Lisboa. O seu destino posterior é-nos completamente desconhecido.

Uma outra questão que o processo suscita é o que terá levado o seu pai, Lopo de Torres, moncorvense de nascimento, ir instalar-se primeiro em Sevilha e, depois, em Cádiz. O que o terá levado a instalar-se nos domínios de Castela, muito antes ainda do domínio Filipino? Seria por ser judeu e, assim, passar ao reino vizinho para fugir à perseguição? Francisco de Torres é peremptório em dizer que é cristão-velho, mas fica a dúvida considerando que o seu pai tem negócios e que ele mesmo tem um ofício muitas vezes associado à comunidade judaica.

Em suma, este é um breve e preliminar trabalho sobre uma figura muito interessante, descendente de moncorvenses e que, como muitos outros, calcorreou o mundo. Quantos outros não terão cometido feitos tão ou mais audazes, mas se perderam nos caminhos escusos da História, sendo que, da maioria, com certeza, não há qualquer notícia; de outros teremos apenas, talvez, breves e parcas referências. Não obstante, há dois que, por razões distintas, ainda hoje são bem recordados na vila e no concelho de Torre de Moncorvo: Francisco Borges, por ser o bisavô do grande escritor argentino Jorge Luís Borges e que, por razões ainda não totalmente comprovadas, rumou à América do Sul; e Armando Martins Janeira, diplomata, investigador e escritor, sendo o principal dinamizador das relações Luso-Nipónicas no séc. XX, como tivemos ocasião de relembrar nestas Jornadas.

Fontes e Bibliografia

- ABREU, C. (2003), “Para a História do antigo Convento Trinitário e culto à Senhora dos Remédios na Paróquia de S. Lourenço da Lousa”, in *Côavisão – Cultura e Ciência*, n.º 5. Vila Nova de Foz Côa: Câmara Municipal, pp. 43-57.
- ANTT, TSO-IL – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 2500 – Processo de Francisco de Torres. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2302424>
- ANTT, TSO-IL – Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 15671 - Processo de Nicolau de Carlos. Disponível em <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2315777>

Olhar o Céu para compreender a Terra

Fernando Andrade Lemos & José António Silva

Resumo: O território de Trás-os-Montes, as lendas das terras e o espaço sideral. A contemplação do céu enquanto elemento da geografia sagrada, determinando um terreno nas suas variadas formações, atendendo às possibilidades ctónicas. Relação de influência entre regiões e localidades e as constelações que presidem às suas vidas – alguns exemplos dessa relação de influência no território transmontano, que vertidas em lendas populares permitem concluir uma antiguidade sagrada a este território.

Palavras-chave: Lenda, Mito, Constelações, Geografia Sagrada, Trás-os-Montes.

Abstract: The territory of Trás-os-Montes, the legends of the lands and outer space. The contemplation of the sky as an element of sacred geography, determining a terrain in its various formations, considering the chthonic possibilities. Relationship of influence between regions and localities and the constellations that preside over their lives - some examples of this relationship of influence in the Trás-os-Montes territory, which, translated into popular legends, allow to conclude a sacred antiquity to this territory.

Key-words: legend, myth, constellations, sacred geography, Trás-os-Montes.

Introdução

Como olhariam os nossos antepassados o Céu?

Trás-os-Montes constituem uma região da Península Ibérica cuja configuração do solo a resguardou de interferências estranhas e manteve uma realidade muito própria e única. Constituiu um resguardo benfazejo por um lado, mas malfazejo por outro; benfazejo porque manteve tradições que poderiam ver-se destruídas, malfazejo porque impediu uma actualização sócio-cultural. Atraso? Não certamente porque a seiva de cultura permitirá uma vivência muito profunda ao longo dos séculos.

Assim, ecoa a pergunta inicial. Como povos *primitivos*, os nossos antepassados olhariam o Céu como hoje não pensamos fazer. Não tivessem eles aquelas ideias *atrasadas* e não teríamos agora as nossas ideias tão *evoluídas*. Actualmente, sobretudo aos habitantes urbanos, torna-se impossível contemplar o Céu quanto mais não seja por causa das luzes citadinas. No fundo, porém, ainda reside o deslumbramento primevo quando nocturnamente, sobretudo na área rural, se ouve os *evoluídos* gabar a beleza do Céu. E ficam extasiados. Não vão mais longe. A ciência dos céus reserva-se para os astrónomos e para mais alguns e despreza-se o conhecimento antigo. Trata-se de um conhecimento desprovido de raízes que tanto influenciou a História quando esta ainda não existia e, sub-repticiamente, a História dos nossos dias.

Trás-os-Montes e Alto Douro abrem um campo de estudos extremamente favorável para um encontro com as *raízes*. Por isso, resolvemos estudar a ligação do espaço sideral com as vivências da terra. Esta ligação, fruto de um conhecimento adquirido ao longo de séculos, perdura através de lendas re-

gionais. E a este facto se chama cultura. Como afirma Annick de Souzaelle⁸⁸,

«l'évocation mythes et des songes réactive ces couches les plus archaïques de leur être et les fait accéder au divin dans une respiration sans laquelle ils ne sauraient vivre. Mais pour le grand nombre des d'hommes et de femmes, la rupture quasi radicales avec rites, mythes et songes est gravemente pathogène. Il me semble que le plus tragique chez l'Homme moderne est d'avoir consommé cette rupture en injectant des informations artificielles dans la mémoire génétique des nouvelles générations: ceci par la voie d'une déculturation systématiques et par celle d'une suppression presque totale de la relation de l'Homme ai cosmos en tant que personne vivante mais plus encore par la voie d'une alimentation dénaturée, par un abus de toutes des chimiothérapies (...) et par l'accumulations des vaccinations.»

Torna-se necessário acordar o Homem. A mesma autora explica: «l'éveil peut être donné par les mythes entendus à un niveau de réalité plus profond, par les rites religieux ou initiatiques lorsqu'ils ne sont pas dénaturés, par les chants sacrés de nos Traditions, par ceux de la nature lorsque nous nous retournons amoureusement vers elle.»⁸⁹

88 Annick de Souzaelle, *Le Féminin de l'être*, p. 18-19. A evocação dos mitos e dos sonhos reactiva as camadas mais arcaicas dos seus seres e fá-los ter acesso ao divino numa respiração sem a qual não saberiam viver. Mas para o grande número de homens e mulheres, a ruptura quase radical com ritos, mitos e sonhos é gravemente patogénica. Parece-me que o mais trágico no Homem moderno é ter consumido esta ruptura injectando informações artificiais na memória genética das novas gerações: isto através de uma desculturização sistemática e através de uma supressão quase total da relação do Homem ao cosmo como pessoa viva, mas, ainda mais, por uma alimentação desnaturada, por um abuso de todas as quimioterapias (...) e pela acumulação das vacinas.

89 Annick de Souzaelle, *Le Féminin de l'être*, p. 20. O despertar pode ser dado pelos mitos compreendidos a um mais profundo nível da realidade, pelos ritos reli-

Há anos constatou-se esta possibilidade e aproveitando as Jornadas Culturais de Balsamão foi avançado um texto⁹⁰ que formou um primórdio de um estudo a desenvolver ao longo do tempo neste campo do tema actual. E, então, têm vindo a surgir descobertas de várias lendas e a sua ligação com as constelações. E Trás-os-Montes tornou-se uma caixa repleta de situações maravilhosas. Podemos citar aqui uma passagem da obra *Reis Magos* de Adrian G. Gilbert, no ‘Apêndice 2, Oríon, o Caçador’ (p.329):

«Esta influência da astronomia sobre a mitologia foi muito bem documentada pelos professores Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend no seu trabalho clássico ‘Hamlet’s Mill, que remonta os mitos na peça ‘Hamlet’, de Shakespeare, até às Idades do Gelo. Ao fazê-lo, conseguiram demonstrar, de forma bastante convincente, que na base de muitos mitos antigos se encontram factos astronómicos e que, com efeito, muitos dos estranhos pormenores incluídos nos textos apenas podem ser entendidos quando vistos neste contexto.»

Não somos só nós a descobrir tantos enigmas escondidos perante a indiferença, sobretudo, das novas gerações. O Dr. Mourinho, sobejamente conhecido no âmbito cultural desta província, afirmou numas da Jornadas Culturais de Balsamão sobre o Mirandês que *olhamos para o céu e admiramos o campo*. Assim se processa o diálogo Intercultural e Religioso.

Com a mesma *imago mundi* avançamos com esta nossa comunicação.

giosos ou iniciáticos quando não estejam desnaturados, pelos cânticos sagrados das nossas Tradições, pelos da natureza quando nos voltamos amorosamente para ela.

90 Nas 1.ªs Jornadas Históricas de Balsamão Andrade Lemos apresentou um trabalho intitulado «Assim na Terra como no Céu». Nele relacionou a ligação de Balsamão com a constelação de Cassiopeia.

1. Uma questão de Geografia Sagrada

Embora desenvolvamos alguns momentos de Geografia, ao estabelecermos o relacionamento entre as lendas da terra e o espaço sideral, não poderemos falar de uma Geografia como ciência, mas de uma Geografia Sagrada, ou religiosa, em toda a sua intensidade.

Fernand Schwarz⁹¹ define esta noção geográfica em pormenor.

«A geografia sagrada – diz – é, portanto, uma articulação, uma dobradiça que permite relacionar, por um lado, o homem com o céu e a terra e, também, comunicar conscientemente com os diferentes níveis da realidade. E acrescenta: a geografia sagrada cuja finalidade é reproduzir na terra as configurações do mundo celeste. (...) A geografia sagrada é um espaço-tempo ritmado pelas revoluções dos astros e as estações cuja referência é o calendário e a orientação.»⁹²

Esta articulação entre os dois tipos de geografia situa-se num espaço intermédio. Trata-se de um ponto referido ao longo da cultura ocidental. Lembra Platão com os dois mundos, o dos sentidos e o do inteligível; Gil Vicente com os mundos primeiro e segundo. Os dois autores não indicam o ponto de encontro, pois este foi identificado no século XII. Foi identificado como o meio-termo. Camões aproveitou a dualidade anterior e a noção do meio-termo. Chama-lhe o *imaginar*.

*Transforma-se o amador na coisa amada
Por virtude do muito imaginar ...*

91 Fernand Schwarz, *Mitos, Ritos e Símbolos*, p. 106-7.

92 Fernand Schwarz, *Mitos, Ritos e Símbolos*, p. 106-7.

Já no século XX, Henri Corbin, nos seus trabalhos sobre a gnose persa, atribui a este ponto central o nome de *mundus imaginalis*. Fernando Schwartz relaciona o *mundus imaginalis* com a geometria sagrada. *Este mundo intermédio, o lugar da geografia sagrada, ocupa no macrocosmo o mesmo estatuto que a imaginação no microcosmo*. E cita Corbin⁹³: *É o mundo através do qual se ‘corporalizam’ os espíritos e se espiritualizam os corpos*. Por último, numa listagem não exaustiva, recorde-se ainda Fernando Pessoa no seu poema *Isto: Por isso escrevo em meio do que não está ao pé*. A geometria sagrada pertence à cultura humanista em vez de fazer parte da cultura científica.

2. As lendas – uma noção

Tal como a poesia e o teatro, a lenda, na sua especificidade, não é literatura. Esta baseia-se na escrita, ao passo que as três modalidades artísticas informam diversos aspectos da oralidade. Para elas, o escrito é uma mnemónica.

Na verdade, um dos elementos que conformam a geometria sagrada é a contemplação do céu. Determina esta um terreno nas suas mais variáveis formações, atendendo às possibilidades ctónicas. Por isso, pode ocorrer que uma terra, ou região, se veja influenciada pela constelação que preside ao seu dinamismo enquanto a povoação ao lado se veja reflectida noutra constelação. Com efeito, as variações se baseiam no aspecto religioso (ligação), no aspecto social e na produção, sobretudo agrícola.

93 Fernand Schwarz, *Mitos, Ritos e Símbolos*, p. 105.

Etimologicamente a palavra *lenda* tem a mesma origem que *legenda*. Ambas derivam do gerúndio latino *legendam*. Os campos especializam-se: *legenda* constitui um texto a acompanhar uma imagem, explicando-a, elucidando-a, decifrando-a; *lenda*, por seu lado, constitui uma narrativa elaborada a partir de tradições ao longo dos tempos – uma narrativa verdadeira ou fantasiosa, baseada na vivência dos habitantes de determinada região.

Normalmente classificam-se as lendas em: de fundação, de mistério, do sobrenatural. Fazem uma explicação aceitável na ausência do verosímil. O povo aceita rapidamente esse mito que baseia a lenda e que, por sua vez, prolonga a vida de um símbolo. Frequentemente, o povo, tentando prolongar esse símbolo, ou mito, pode desgastá-lo.

A lenda faz retroceder o espírito até às origens, fundamentando a actual *imago mundi*. Pode afirmar-se mesmo que uma lenda, qualquer que seja, actualiza o futuro. Na verdade, uma lenda cria um espaço atemporal, indicando a sua origem, o estado actual e a sua existência nas gerações futuras. O que se exige aqui é que a população saiba ler esse mito, ou essa lenda e não somente determinado grupo de “iniciados”.

Pode fazer-se a seguinte sequência: símbolo – mito – legenda. Aqui convém referenciar um pouco a noção de mito. Como afirma Marc-Alain Ouaknin, «Un mythe est un texte qui ne s’arrête jamais de parler, qui aura toujours un lecteur – une ‘bouche’, dit le *Talmud* – qui en découvriront des sens insoupçonnés.»⁹⁴

94 Marc-Alain Ouaknin, “La Genèse de la Genèse illustrée par l’abstraction, de la création du monde à la tour de Babel”, citado por Isabelle-Franc, no seu Editorial “Des mythes pour tous”, Histoire, *Les grands mythes de la Bible*, p. 3. Um mito é um texto que nunca se cansa de falar, que terá sempre um leitor – uma boca, diz o *Talmude* – que dele descobrirão sentidos insuspeitáveis.

3. As lendas e as regiões

Um dos elementos que conformam a geometria sagrada é a contemplação do Céu. Determinam um terreno nas suas variadas formações, atendendo às possibilidades ctónicas. Por isso, ocorre que determinada terra, ou região, se veja influenciada pela constelação que preside à sua vida; o que não invalida a possibilidade de uma povoação ao lado se veja reflectida noutra constelação. Com efeito, as variações baseiam-se no aspecto religioso (ligação), no aspecto social e na produção, sobretudo agrícola.

Deste modo podemos estabelecer a seguinte sequência:

Mirandela – Gémeos;

Balsamão – Cassiopeia;

Zona oriental de Trás-os-Montes – Plêiadas;

Adeganha – Orion;

Malta – Um céu complexo.

3.1. Lamas de Orelhão – Gémeos

O século nono da era cristã proveu uma série de transformações em Trás-os-Montes e Alto Douro. Embora escasseiem fontes históricas, as lendas elucidam-nos sobre tais transformações. No entanto, estas lendas referem factos míticos muito anteriores, mas adaptadas ao contexto religioso cristão.

Em Lamas de Orelhão verificam-se estes factos, dependentes da apropriação dos tempos e da história. O título constitui, no seu aspecto *sui generis*, estas metamorfoses. Orelhão foi o nome que o potentado local, em época de instabilidade da chamada reconquista, se viu atribuir-se-lhe pela região. Diziam os habitantes que este mouro tinha duas orelhas, uma de cão e outra de gato (algumas versões substituem este último animal

por um burro), e que escravizava os habitantes a seu bel-prazer. Numa das suas deslocações pela área viu dois pastores, um rapaz e uma rapariga, que guardavam gado. Apaixonou-se pela pequena pastora, embora ela não retribuísse idênticos sentimentos. Iniciou-se um programa de perseguição a Comba e Leonardo – tais eram os nomes que a população atribuiu aos dois pastores. E Comba, perseguida pelo rei mouro fugiu, mas não conseguiu ir muito além, dado que o rei mouro a encurralou entre a lança que tinha nas mãos e um penedo. Comba reza a Deus, a quem já havia pedido para ser pura e casta, em tal extremo e dá-se o milagre: o penedo abre-se e esconde-a. O mouro ficou transtornado e vingou-se no irmão: estripou-o e lançou o seu corpo a um charco. As maravilhas, no entanto, continuaram: a pata do cavalo do rei mouro ficou esculpida no rochedo; o charco para onde o corpo de Leonardo havia sido lançado originou uma fonte de água milagrosa que fertilizou os campos em derredor.

Esta lenda tem pontos comuns com a de Balsamão: rei mouro, relacionamento com a pastora, neste caso virgem, entre outros. Significa este facto a existência de um fundo comum às duas regiões.

António Ferreira (1528-1569), escritor, casou segunda vez com D^a Maria Leite, em 1564. Pertencia a uma família nobre desta região. Então estudou a lenda e escreveu-a metricamente em *História de Santa Comba dos Vales*. Reproduzimos alguns versos:

*Eu sou teu Rei, tu és minha cativa
Sê tu senhora, que eu serei cativo
Não t'ê melhor seres rainha e viva
Que arderes cruelmente em fogo vivo?*

....

*Ó maravilha grande! Abriu-se a pedra
Obedece à Santa a rocha dura.
Obedeceu à Santa e abriu-se a pedra,
E defendeu-a da cruel ventura*

....

*E a fértil chã terra, que ocupava
Aquele monstruoso e cruel pagão
Que outros claros Senhores esperava,
Inda se chama Lamas de Orelhão!⁹⁵*

Desprezamos outros pormenores que podem ser vistos em qualquer Dicionário de Símbolos ou de Astrologia.

Trata-se de uma lenda mítica. O mito subjacente é o dos Dioscuros, *Filhos de Zeus*, que eram Pollux e Castor, este mortal e aquele imortal, este cavaleiro, aquele guerreiro.

O mito dos gémeos nem sempre ficou para a História com a forma actual de um casal. Devemos recuar a tempos de grande antiguidade, à civilização egípcia, que os nomeou Hórus Velho e Hórus Novo. Talvez por influência do Sol e da Lua surgiu igualmente de tempos pré-históricos a distinção entre o masculino e o feminino.

A civilização grega identificou-os com Apolo: Castor pelo brilho e pela luz, Pollux pela força e pela coragem. Determinou que eram filhos de Leda e irmãos de Helena e Clitmenestra. Leda, seduzida por Júpiter, havia posto dois ovos e deles nasceram os dois irmãos gémeos.

Igualmente Esparta se gloriou com os dois irmãos. A cidade foi o local da sua criação. Castor aprendeu o manejo das armas e a doma dos cavalos; Pollux, o pugilato.

Esta lenda teve tratamento literário. António Ferreira, do século XVI, casado em segundas núpcias com D. Maria Leite, natural de Lamas de Orelhão, em 1564, poetizou a lenda.

95 Internet, Lamas de Orelhão.

3.2. Balsamão⁹⁶ - Cassiopeia.

Que relação se pode estabelecer entre Balsamão e a constelação da Cassiopeia?

Possivelmente, a lenda primitiva relacionasse este espaço geográfico com a constelação da Cassiopeia.

Cassiopeia foi a esposa de Cefeu, rei da Etiópia. Gabava-se, tanto ela como a filha Andrómena, de serem mais belas e sedutoras do que as Nereidas. As Ninfas apresentaram queixa a Poseidon por causa destes desaforos, e o deus do mar enviou um monstro marinho a devastar o país. O oráculo de Amon elucidou Cefeu de que aquele castigo só passaria com a oferta de Cassiopeia em sacrifício. Assim, Cefeu amarrou Cassiopeia a um rochedo numa praia para ser devorada. Tal não aconteceu, dado que por ali passou Perseu e, maravilhado com a sua beleza, salvou-a e casou com ela.

Quando morreu, Cassiopeia tornou-se uma constelação chamada *Cadeira*, ou *Trono*, o que lhe dá uma preponderância olímpica.

Tais atributos permitem identificar Cassiopeia com a deusa egípcia Isis, deusa esta que trazia na cabeça um trono ou cadeira. Pensamos ter encontrado aqui a origem da lenda. Relaciona-se com o culto da Grande Mãe. Por seu lado, a Cassiopeia, entre todas as qualidades e defeitos com que se via dotada, usufruía de um outro dom que era o de proporcionar a chuva. Ainda nos finais do século XVIII e mesmo no início do XIX, quando as povoações daquela área se viam assediadas por secas prolongadas, organizavam uma procissão do Senhor Jesus de Malta a Balsamão, para que a chuva surgisse. A Cassiopeia relacionava-se, ainda, com a sabedoria, a gnose, a

96 Cf. Fernando Andrade Lemos, Assim na Terra como no Céu, comunicação apresentada nas 1.ªs Jornadas Históricas de Balsamão.

receptividade. No campo da religiosidade exprime a Casa de Deus e do homem, a ideia de santuário, a reflexão, a intuição e a piedade, como ainda hoje se constata.

A influência púnica não se limitou às regiões costeiras do nosso território. Os púnicos da costa oriental foram os primeiros a chegar ao nosso território; seguiram-se os cartagineses. E se os primeiros trouxeram a sua religião, cujos limites de difusão desconhecemos, no que respeita aos segundos já se dispõe de algumas fontes. A prová-lo, no interior do país, encontram-se dois pontos: Balsamão e S. Pedro de Balsamão, na região das Beiras. Com efeito, *Balsamão* é um topónimo derivado do púnico *Baal Sheiman*, o Senhor Sol. Era o senhor do céu, da fertilidade, das tempestades, da chuva.⁹⁷

Mas, pode ainda perguntar-se: qual o relacionamento de Cassiopeia com Balsamão? Pouco parece existir; mas, na realidade há traços que permitem estabelecer um relacionamento mais fecundo.

Cassiopeia sempre foi uma divindade bastante enevoada e problemática, mesmo no mundo antigo. Como afirma Junito Brandão no seu *Dicionário Mítico-Etimológico*, vol. 1, p. 191, *A genealogia de Cassiopeia, é deveras complexa (...) Todas essas tradições genealógicas visam afixar o mito de Cassiopeia nos países do extremo sul, (...) Fenícia.*

Os tempos evoluíram. Os povos sucederam-se e com eles os traços de novas religiosidades. A partir do século VII A.C. chegaram os povos célticos que aproveitaram aspectos da religião anterior e acrescentaram outros mais ípseicos. Sirva de

97 Baal Sheiman teve um templo em Palmira, cidade do Médio Oriente, actualmente em ruínas. Construiu-o à sua custa o cidadão Malê. Ocupava um espaço de 15 metros por 10 na base e 13 metros de altura, situando-se a Norte da cidade. O seu prostilo possuía 6 colunas coríntias. Cf. National Geographic, *Petra e Palmira*, Especial Arqueologia, 2019, p. 160.

exemplo a Dama⁹⁸ com o cálice do líquido milagroso e recuperador. No século IX D.C. tudo se remodelou para se fixar a lenda actual⁹⁹.

98 A Dama que aparece a reactivar o esforço guerreiro teve a sua origem em algumas tradições míticas celtas. Pode derivar da deusa Badb, que significa ‘corvo de batalha’ e que era uma deusa das batalhas que aparecia com o ‘caldeirão da vida’. Badb era irmã das deusas celtas Macha, Morrighu e Anu. Esposa de Net, igualmente um deus da guerra, regia a vida, a sabedoria, a inspiração, a iluminação. No entanto, atendendo à área geográfica que tem o poder central a partir de Bragança, pode aventurar-se também o relacionamento com Brigit. Esta deusa originou uma Senhora Branca que curava com bálsamo os que pereciam naquela luta. Não termina aqui, no entanto, a referência a uma Senhora Branca. Para evitar alongamentos desnecessários, podemos dizer que esta Senhora Branca surge ainda nos finais do século XIX. Aurélia Hetzel, no artigo “Du Roi Païen au Dieu de la Pub”, in *Le Monde des Religions*, nº 98, Novembro-Dezembro, 2019, elucida que Dans les pays protestants, une jeune fille habillée de blanc distribuait les cadeaux. (Nos países protestantes uma rapariga vestida de branco distribuía os presentes). Mutatis mutandis esta imagem adapta-se perfeitamente à Figura feminina que aparece na lenda.

99 Nesta lenda fala-se de Cavaleiros da espada dourada. É extraordinária esta referência, pois nos elucida acerca de realidades e instituições actualmente esquecidas, ou quase. Tratava-se de uma ordem de cavalaria cristã. Vigorou nas fronteiras que separavam o domínio árabe do domínio cristão. Esta ordem de cavalaria teve as suas origens em 332, fundada pelo Papa S. Silvestre com o nome de Ordre de l’Eperon d’Or. Foi considerada a primeira ordem de cavalaria a vigorar no Ocidente. Sofreu ao longo da existência vários outros nomes conforme os restauros. Mas manteve-se sempre predominante o nome primeiro. Saliente-se que esta Ordem dependia da tutela do Papa. A sua existência encontra-se registada na lenda de Balsamão, na lenda da Aldeia de Cabeça, próxima a Loriga, cujo topónimo foi fundado por 3 cavaleiros esta Ordem. Estes cavaleiros raptaram outras tantas donzelas com quem casaram e tiveram descendência. A igreja de Algozinho concorre para a localização física destes cavaleiros dado que algumas sepulturas desta igreja apresentavam esporas douradas. Nela ingressaram vários nomes célebres, como, a título de exemplo, Cristóvão Colon. Abria-se também a não católicos que militavam nos Estados da Igreja. Sofreu grandes perdas aquando da batalha de Alcácer Quibir, e acabou extinta por Pio X, muito provavelmente em 1905. Com efeito, no século IX, Uma década depois da fuga de Roncesvalles, Afonso II (759-842), rei das Astúrias e bisneto de Pelágio, o lendário combatente da resistência visigótica em Covadonga, começou a dirigir o seu povo para o vale do rio Douro, atravessando as fortificações que os árabes e berberes tinham construído para evitar a expansão para Sul. (National Geographic, Edição Especial, *Europa Medieval/O Mundo do Ano Mil*, p. 90. Mas a lenda apresenta uma outra versão, o que nos dá a implantação desta instituição no Norte do país. Santos Costa, no seu livro *Lendas do Distrito da Guarda*, p.75, a propósito da fundação de Cabeça, povoação do Distrito de Trancoso, com a devida vénia, afirma: «Os fundadores da povoação de Cabeça eram cavaleiros que chegaram a estas terras não se sabe

Balsamão posteriormente constituiu um pequeno povoado mouro que tinha um castelo, construído nas proximidades de um castro. Era seu governador Abdel-Ali, emir feroz, que instituiu nas suas terras o chamado *Tributo das Donzelas*¹⁰⁰.

de onde, mas certamente perseguidos e com as cabeças a prêmio. Traziam consigo muitas riquezas e vontade de refazerem a vida. Eram de tal monta os seus tesouros que as esporas que usavam para cavalgar e acicatar os cavalos eram de ouro. Daí serem desde logo designados como Cavaleiros das Esporas de Ouro. Acabaram por construir uma casa à beira da água, dentro da qual ocultavam essas riquezas e que, por sua vez, cobriam com ramos de oliveira para que se não descobrisse ser aquela habitação de gente humana. Durante algum tempo, estes cavaleiros de fino trato, viveram como eremitas, ocultando-se como podiam após vigorosas cavalgadas pelos campos e pela serra, sempre alerta sobre o que viesse e prontos a defenderem-se de qualquer investida que surgisse para os capturar. Isolados e sem possibilidade de deixarem as suas riquezas a qualquer descendente, resolveu cada um raptar uma donzela em aldeias vizinhas, trazendo-as à força para o seu esconderijo, onde depressa conquistaram a afeição das sequestradas com todo o género de joias, roupas e todo o tipo de conforto. Cada um constituiu família com o passar do tempo, ganhando confiança e esquecendo os antigos receios, pois jamais alguém os tentou incomodar na sua nova vida de refugiados. A descendência não se fez esperar, pelo que novas casas tiveram de ser construídas e novas famílias foram aumentando com os casamentos entre os filhos dos cavaleiros. O lugar tomou a forma de aldeia e os habitantes de outras localidades foram chamados para tratarem dessas terras e do gado, eles próprios constituindo aí família e formando um aglomerado que foi aumentando até formar o que é hoje a povoação de Cabeça.»

100 Que instituiu a lei que determinava que as moças que se casavam deveriam passar a primeira noite de núpcias com ele. A narrativa da primeira noite não constitui só um caso imaginário.; pelo contrário, adentra-se neste imaginário transmitindo uma tradição, um mitema mesmo, mais antiga e mais vasta. A lenda de Balsamão consiste numa destas versões, actualmente cristianizada. Santos Costa, em *Lendas do Distrito da Guarda*, verbete “As Padeiras”, pág. 22, dá-nos uma versão não cristianizada desta realidade. Diz: D. Pedro, senhor de Linhares, era um fidalgo astuto mas maldoso. Talvez por isso se mantivesse solteiro até se enamorar de uma rapariga de Linhares, que era padeira. Eram duas irmãs, órfãs e padeiras de profissão. Uma delas era viúva, mas a mais nova, chamada Aldonça, estava prometida a um negociante de cereais. O fidalgo, mesmo assim, perseguia Aldonça, fazendo-lhe propostas desonestas e indecorosas. Como era costume, todo aquele que se quisesse casar, teria de ir pedir ao alcaide o seu consentimento. Aldonça e o negociante foram ter com D. Pedro para lhe pedir autorização. ‘Tê-la-eis’, respondeu o fidalgo, ‘mas vou exercer o velho direito de pernada: a noiva dormirá primeiro comigo’. ‘Esse maldito costume caiu em desuso’ reclamou o negociante, aplicando dois estalos no rosto do fidalgo. Os guardas acudiram ao alcaide e este mandou cortar uma orelha ao noivo encerrando-o na masmorra do castelo. Quanto à pobre Aldonça conseguiu escapar da fortaleza. O povo, revoltado com aquilo acorreu às muralhas e o alcaide

No castelo existia uma pequena mesquita. E aqui o tempo recolheu dados antigos e novos e a lenda de Balsamão continuou a fazer-se. Estamos na época da história regional que parte do século IX. Neste espaço temporal, a região de Trás-os-Montes e Alto Douro constituiu um *no man's land* entre os cristãos e os mouros. A revista National Geographic¹⁰¹ permite-nos conhecer o que se passou nesta região: *Uma década depois da fuga de Roncesvalles, Afonso II (759-842), rei das Astúrias e bisneto de Pelágio, o lendário combatente da resistência visigótica em Covadonga, começou a dirigir o seu povo para o vale do rio Douro, atravessando as fortificações que os árabes e os berberes tinha construído para evitar a expansão para sul.*

Voltando à questão anteriormente formulada, dois traços permitem a identificação da Cassiopeia com este espaço. Ao verificar o trajecto realizado pelos Cavaleiros das Esporas Douradas vê-se que tal trajecto reproduz a estrutura da constelação. Além deste primeiro traço, refira-se a já citada visita do Senhor Jesus de Malta a Balsamão.

Parece um dado muito questionável; não o é se se compreender que a Mulher de branco, posteriormente representa Grande Deusa Mãe com muitos dos seus atributos tradicionais. Trata-se de um facto que vai contra a teoria teológica. Seria mais curial que fosse a Virgem Maria ir a Nosso Senhor de Malta. Porém, naqueles vetustos tempos, o homem é o companheiro da mulher e esta controla o Céu e a Terra.

viu-se obrigado a soltar o preso. Aldonça casou co o homem sem uma orelha que passou a trabalhar no forno do pão, com ela e com a irmã da esposa, Guiomar. O governador passou a assediar Guiomar contra a vontade desta. Urdiu-se um plano: convidou-se o alcaide a ir a casa dela. O cunhado juntou um grupo de homens e disse-lhes: 'D. Pedro Mendes está em casa de Guiomar'. Todos o acompanharam. Na casa, encontraram o alcaide tentando à força violar a viúva e viram-se obrigados a matá-lo. A partir de então, o rei D. Dinis decidiu que o castelo de Linhares ficaria entregue ao povo.

101 Edição Especial *História, Europa Medieval*, p.90.

A lenda de Balsamão é das mais elaboradas, mais continuadoras e mais consistentes do nordeste português. Não se limitou às fronteiras epocais, mas prolongou-se até aos dias actuais. Sempre se baseou no campo da religiosidade. Balsamão tinha um castelo¹⁰² no qual habitava um reizete, emir que havia instituído o chamado *Tributo das Donzelas*: consistia no facto de qualquer noiva, aquando do seu casamento, passar a primeira noite com ele.

Aconteceu, porém, que Casimiro, cristão de Alfândega da Fé, filho de D. Pedro Rodrigues de Malafaia, chefe dos Cavaleiros das Esporas Douradas, emprazou casamento com Teolinda, moça cristã, devota de Nossa Senhora, filha de D. Rodrigo Ventura de Melo, senhor de Castro Vicente, recusou cumprir a ordem do emir. Reuniu um grupo de jovens guerreiros, porque a sua atitude acarretaria uma luta. Por seu lado, Teolinda prometeu à Virgem Maria, caso ganhassem a refrega a travar, erguer uma capela no Monte Carrascal, nome que era atribuído à elevação onde o mouro habitava, em honra de Nossa Senhora.

Iniciou-se, então, a inevitável luta, em Chacim¹⁰³. De início, dado que os mouros eram em maior número, possível e compreensivelmente, começaram a avantajar-se. Afigurava-se certa a derrota dos Cavaleiros das Esporas Douradas. Surgiu, então, uma figura feminina que trazia uma taça com bálsamo. A figura empregava-o para ressuscitar os mortos e sarar as feridas. Estes guerreiros, no ataque, exclamavam *cara aos mouros* – que daria o topónimo Caramouro, com que o morro foi baptizado. Deste modo os cristãos venceram; mataram o mouro e guerreiros seus; incendiaram o castelo e transforma-

102 De que restam poucos elementos.

103 Nome que reporta religiosidades celtas, dado que Chacim significa porco. Este animal tinha um culto acentuado em várias partes transmontanas. Lembre-se a presença da porca de Murça. O porco era um animal sagrado.

ram a mesquita numa capela dedicada à Virgem Maria: Nossa Senhora de Balsamão.

As terras por onde se deslocaram os Cavaleiros cristãos desenha no mapa um M deitado, símbolo da constelação da Cassiopeia. Acrescentaram ao nome que as terras por onde passaram um outro elemento cristão. Assim, Alfândega¹⁰⁴ figurou com o nome de Alfândega da Fé; Macedo acrescentou ‘de cavaleiros’. Mais notável foi a transformação de Chacim. Esta povoação que era muito anterior às outras e significava ‘porco’, animal sagrado dos povos célticos, viu o seu corpo vocabular tornar-se em ‘chacina’, porque nela haviam morrido muitos soldados mouros. A corruptela popular verifica-se no termo Balsamão; tal nome derivaria de ‘bálsamo na mão’, o que é etimologicamente impossível.

A lenda de Balsamão é muito provavelmente a mais desenvolvida de todo o território de Trás-os-Montes. Nela confluem a tradição, a história e a cristianização da lenda antiga e pagã. Podemos terminar esta lenda com as palavras surgidas no número 35 de *Questions d’Histoire*, páginas 16 a 26: *La vie en harmonie avec l’ordre cosmique, voilà la vraie sagesse, la voie authentique du salut au sens de ce qui nous sauve des peurs et nous rend ainsi plus libres et plus ouverts aux autres.*¹⁰⁵

3.3. Zona oriental de Trás-os-Montes – Pleíades

O termo significa *os que navegam*, ou *vôo das pombas*. Situa-se na parte oriental de Trás-os-Montes. Não determinam um espaço delimitado, dado o número de elementos simbólicos.

104 Que significa estalagem.

105 A vida em harmonia com a ordem cósmica, eis a verdadeira sabedoria, o autêntico caminho da salvação no sentido daquilo que nos salva dos medos e nos torna assim mais livres e mais abertos aos outros.

As Pléiades formam uma constelação de sete estrelas. Filhas de Atlas e Pleione (ou de Etra, segundo outros) constituíam uma fratria de sete elementos: Mérope, Alcione, Electra, Celeno, Maia, Taigete, Asterope¹⁰⁶.

Uma vez, passando pela Beócia encontraram-se com Orion. Este apaixonou-se por elas e decidiu persegui-las. Não gostaram e queixaram-se aos deuses. Compadecidos, os deuses, colocaram-nas na cauda do Touro, para que este as protegesse.

As Pléiades marcavam o início e os momentos finais da época das plantações. São um guia espiritual e protegem os marinheiros, entre outros atributos.

Tal como as ligações anteriormente referidas, esta constelação reenvia-nos para tempos longínquos, mesmo para a época pré-histórica. Não é de estranhar, dada a presença de gravuras rupestres em Trás-os-Montes.

Com a cristianização foram classificadas de *Sete Irmãs*. Isto é, sete invocações de Nossa Senhora cujos locais de culto se situavam no cume de outras tantas elevações do terreno. Todos os dias, ao nascer do sol, cumprimentavam-se. A mesma imprecisão que se verificava no nome das Pléiades, constata-se no título das Nossas Senhoras. Assim, numa das várias possibilidades podem enumerar-se:

Nossa Senhora da Luz;
Nossa Senhora do Nase;

106 Calímaco afirma que eram filhas de uma rainha das Amazonas e indica nomes diferentes: Cocimo, Estoniquia, Glauca, Lampado, Maia, Partenia, Protis. (Wikipédia, «Simbolismo das Pléiades»). A revista National Geographic relata uma genealogia das Pléiades diferente, o que é natural dada a situação geográfica e um desenvolvimento cultural que já tinha origens muito antigas. Segundo uma lenda dos Iowa, uma comunidade indígena americana, sete donzelas tentaram escapar ao ataque de ursos subindo a uma rocha e implorando que alguém as ajudasse. O Grande Espírito respondeu, erguendo a rocha e enviando as irmãs às estrelas para as proteger. Assim nasceu o aglomerado de estrelas das Pléiades (igualmente conhecidas como sete irmãs) e o monólito basáltico de Wyoming, conhecido como Torre do Diabo. (National Geographic, p. 22).

Nossa Senhora da Serra;
Nossa Senhora do Caminho;
Nossa Senhora do Amparo;
Nossa Senhora da Assunção;
Nossa Senhora de Balsamão.

O Dr. Mourinho transmitiu-nos, em mirandês uma quadra acerca das 7 Irmãs, em versão cristã:

*Estas soũ las Siete Armanas
Mas ye ã só Senhora
Õ só Mai do Dino Filho
Q' ye no cielo antrecedora.*

Na época antiga, as Pléiades, à excepção de Mérope, casaram com deuses. Destes casamentos nasceram Heróis. Tal assunto não foi alheio à região de Trás-os-Montes e Alto Douro. Com efeito, aqui, sem qualquer apropriação geográfica, cita-se a existência de 7 Irmãos. Já não estão em plena consonância, dado que, na descrição clássica só ficou uma das Irmãs por casar. Situar-se-iam os 7 Irmãos numa área mais para o lado de Mirandela? Nesse caso, tanto as 7 Irmãs como os 7 Irmãos cobririam todo o território de Trás-os-Montes e Alto Douro.

Há, no entanto, no céu de Trás-os-Montes, uma referência, diluída, a 7 Irmãos. Quem eram? Pela Internet¹⁰⁷ fica a saber-se que estes 7 Irmãos eram os Sete Guardiões do Tempo, Sete Irmãos sagrados, os pais que criaram a humanidade. A sua função era, na verdade, marcar o tempo e a duração dos acontecimentos.

Esposos das Pléiades, foram possivelmente identificados com as 7 estrelas da constelação da Ursa Maior. Apontando o Oriente, na sabedoria popular, as Pléiades, os 7 Irmãos si-

107 Wikipédia, «Os 7 Rishis».

tuar-se-iam a Ocidente. Cobririam o céu transmontano, numa união significativa. A Wikipédia permite ver a relação existente entre as Pléiades e os 7 Rishis, nome que anteriormente ao Cristianismo os 7 Irmãos haviam possuído. As Pléiades formam o grupo central do sistema simbólico sideral; são assim consideradas como o ponto central em torno do qual o universo de estrelas fixas gira. Os 7 Rishis, progenitores de tudo o que respira no planeta terra, foram desaparecendo, dada a predominância feminina da terra onde se situavam e, portanto, enfraquecendo a sua importância a outros astros, ou constelações, que mais se identificavam com as necessidades das populações.

As Pléiades estabelecem uma ligação com Orion. Orion situa-se a Sul desta constelação das 7 Irmãs.

3.4. Adeganha – Orion

Esta povoação quase junto ao rio Douro, explica o topónimo dizendo que provem da expressão *Arde e Ganha*. Etimologicamente não é possível. Com efeito, o topónimo significa campo de centeio. Era um espaço vazio, mas onde o rei decidia cultivar centeio par alimentação dos cavalos.

No entanto, a versão popular do topónimo permite já algumas conclusões. Por um lado, *arde* relaciona-se com a febre dos fenos; por outro lado, *ganha*, lembra o resultado final de poder económico que a ceifa trazia.

Na igreja, na frontaria, surge um médio relevo que permite, pelo menos, dupla interpretação. Nele se podem ver duas mulheres sentadas e, no meio delas, uma outra agachada. Diz-se que se trata de um parto, ou de outra situação menos agradável que pode resumir-se no seguinte: eram jogadoras (mas não se indica de que jogo) e a figura feminina que se encontra agachada fazia batota e, por isso, as outras

duas castigaram-na. Vale mais a primeira explicação em detrimento da segunda.

O que é certo é que, no campo da simbologia, a presença de três pessoas, homens ou mulheres, indicam a presença do cinturão de Orion.¹⁰⁸

A presença deste personagem mítico aqui não permite muitas interpretações. Atendendo ao que ficou dito no que se refere às 7 Irmãs, Orion fica muito coerente, pois mais a Sul indica a possível perseguição aquelas Irmãs.

Quem foi Orion?

A sua genealogia é plúrima. Filho da Terra, por ser gigante; de Euriale e de Poseidon, por conseguir andar sobre as águas; filho de Hirico desejoso de ter um filho, por este haver concedido hospitalidade a Zeus, Poseidon e Hermes. E não só.

Grosso modo, bastantes foram as vicissitudes ao longo da sua vida. Uniu-se em casamento com Side. Esta entidade mitológica vangloriou-se de ser mais bela do que Hera. Zeus, considerando-se injuriado, matou-a. Viúvo, Orion apaixonou-se por Mérope, em Quios. Mérope era filha de Enopion. Este cegou o Gigante por este querer violar Mérope. Deslocava-se quando a loucura o atacou. Recuperado da moléstia, tentou violar Artemísia, ou a donzela da deusa, Opis. Zeus, porém, apoiado por outros deuses, enviou um escorpião que o mordeu no calcanhar, causando-lhe a morte.

A vida de Orion constituiu um autêntico labirinto, sobretudo no campo amoroso. Lembre-se o amor que Eros sentia por ele. Esta deusa raptou-o; os gregos justificavam assim

108 Constelação igualmente antiga no conhecimento do homo sapiens, tal como as anteriores. Já se referencia nas pirâmides de Gizé. Impressionou muito as populações, que procuraram reproduzir na terra as 3 estrelas do cinturão do Gigante, como se apelidava esta personagem. Mais tarde, estas 3 estrelas assumiram outros nomes, em particular com a chegada do cristianismo. Viram-se atribuídas às 3 Marias, as santas Mulheres que estiveram juntas à Cruz, no monte Calvário, ou aos Reis Magos.

o desaparecimento da constelação quando a aurora principiava.

Orion presidia, desde a Antiguidade, a tudo o que manifestasse a vida. É uma força vital, sobretudo para as plantas.

3.5. Malta – Um céu complexo

Há anos, durante uma visita de estudo no âmbito das Jornadas Culturais de Balsamão, um popular contou uma história interessante acerca da arca tumulária que se encontra no exterior da igreja da povoação de Malta. Infelizmente, por não possuir na altura qualquer papel, não puderam apontar-se os dados citados.

Situava-se ali a casa-mãe da Ordem de Malta, e daí o topónimo. Pequena aldeia, e compreende-se, porque se reservava a elementos da Ordem. O espaço reduzido da igreja prova-o. Quando havia aglomeração de fiéis, a pregação fazia-se num púlpito exterior.

E no exterior encontrava-se a arca tumular, em granito, onde se colocava o corpo de qualquer dignitário da Ordem para que, no contacto com o granito, se desfizesse a carne o mais rápido possível. A população destas friezas históricas, no entanto, guardou-a, adaptando-a à ciência secular, transmitida oralmente.

Havia naquela localidade uma família que tinha um filho que matou o pai. O povo, perante este parricídio¹⁰⁹, encerrou naquele túmulo granítico o rapaz com uma serpente, um escorpião e um outro animal de que a memória já não se lembra.

109 Cícero, em *Pro Roscio*, conta-nos que o crime de parricídio é considerado o pior, ou mais gravoso crime que poderá ser cometido. O criminoso devia ser fechado num saco de couro (o *culleus*) com víboras, um macaco e um cão e este saco deveria ser lançado ao rio Tibre. Estes animais acima citados, eram considerados impuros.

À primeira vista tudo levava a crer tratar-se de uma lenda fundadora; não o era, no entanto. De modo geral, lendas deste género e com quantidade de elementos narram determinado espaço geográfico. Por outro lado, a expressão *matar o pai*, aqui, não exprime qualquer referência ao complexo de Édipo, mas outra realidade. Ao contemplarmos a carta do céu vemos que as constelações em que aqueles animais se fixaram – a serpente e o escorpião – se relacionam com a cultura do campo. Refira-se que a ligação do Escorpião com a Espiga favorece uma boa, senão excelente, ceifa. Não é tudo. Astrologicamente o Escorpião foi um animal enviado para morder e envenenar Orion.

Conclusão

No final desta nossa leitura do Céu transmontano ecoa no nosso espírito um pequeno texto de Luc Ferry: «L'avantage des mythes sur les discours rationnels, c'est leur dimension littéraire. Comme les contes de fées ou les paraboles des Évangiles, ils permettent plusieurs niveaux de lecture. Ils peuvent s'adresser à tous, y compris à des illettrés.»¹¹⁰ O número da National Geographic, p.49, elucida:

«Estas interpretações têm tanto que ver com a história cultural de cada povo como com o funcionamento do cérebro. Ao longo de milhares de anos, os seres humanos utilizaram as suas lendas como uma tela onde fixaram as suas lendas e narrativas: à falta de tinta indelével, a associação de um relato

110 Luc Ferry, “Un monde d’aventures cosmologiques”, in *Le monde des religions: les mythes sagesses éternelles*, p. 6-9. “A vantagem dos mitos sobre os discursos racionais, é a sua dimensão literária. Como os contos de fadas ou as parábolas dos Evangelhos, permitem vários níveis de leitura. Podem dirigir-se a todos, até mesmo aos iletrados.”

a um objecto celeste imutável é uma forma magnífica é uma forma magnífica de dotá-lo de permanência, sobretudo quando estamos a falar em algo tão impressionável como o cérebro humano.»

A nossa leitura ultrapassa os limites de uma interpretação histórica. O que é natural, dado o facto de quando a História surge já estes mitos se tinham desenvolvido. As lendas são um modo de ensinar os mitos que presidem a determinadas regiões e fundamentam existências antigas e actuais. Se os povos antigos reproduziam a sua vivência em lendas transmitidas oralmente de geração em geração, este facto remete para um carácter pedagógico, mais do que para um carácter estritamente *científico*. Assume-se uma dinâmica de eternidade.

A presença destas lendas no território de Trás-os-Montes e Alto Douro, cristianizadas ou não, permite, na verdade, concluir uma antiguidade sagrada ao território. Foi uma vivência profunda e prolongada. Aquelas lendas funcionaram com um *relógio* datando momentos precisos da actividade na terra. A História desenrola-se diante dos nossos olhos, numa dimensão humanista e não só científica.

Talvez em Portugal as pessoas não notem a importância que esta região possui. Mas no que se refere a Trás-os-Montes e ao nosso país, estrangeiros ficam deslumbrados com esta realidade. Critica-se, na verdade o *atraso* que se verifica na província. Mas será bom, ou será mau? Encontramos a resposta em Gilbert Durand: *Eu penso que o modelo, o fio condutor da Europa se encontra aqui, naquilo a que o nosso poeta Mistral chama 'le beau petit peuple', em Portugal, esse Portugal que soube tão bem conservar o seu capital de sonhos!*¹¹¹

111 Gilbert Durand, *Portugal Tesouro Oculto da Europa*, p. 164.

Como será no futuro? Quando olharmos para as constelações (do outro lado) e virmos que as constelações actuais se esfumaram, que mitos criaremos para as substituir?

A terminar formulamos um desejo: que Trás-os-Montes não se deixem envolver pelos modernismos, frequentemente destrutivos, mas que guarde sempre este fundo tão belo e tão motivador. Só ele dará a verdadeira vida a toda esta região.

Bibliografia

- ALMEIDA, Guilherme de, *Roteiro do Céu*, 3ª ed., Plátano Editora, Lisboa, 1999.
- BRANDÃO, Junito, *Dicionário Mítico-Etimológico*, 4ª ed., Editora Vozes, 1991.
- COSTA, Santos, *Lendas do Distrito da Guarda*, Trancoso, s/d.
- CORNELIUS, Geoffrey, DEVEREUX, Paul, *Le langage secret des étoiles et des planètes*, Solar, Paris, 1997.
- DURAND, Gilbert, *Portugal Tesouro Oculto da Europa*, Ésquilo, Lisboa, 2008.
- FERRÉ, Jean, *Dictionnaire des mythes et des symboles*, Editions du Rocher, Paris, 2003.
- FERRY, Luc, ‘Un monde d’aventures cosmologiques’, in *Le monde des religions: Les mythes sagesses éternelles*, hors série, nº 32, Junho, 2019, pp. 6-9.
- GILBERT, Adrian, G., *Reis Magos, em Busca de uma Tradição Secreta*, Editora Livros do Brasil, Lisboa, 2007.
- HEIFETZ, Milton D.; TIRION, WIL, *Um Passeio pelos Céus*, Gradiva, Lisboa, 1998.
- HETZEL, Aurélia, “Du Roi Païen au Dieu de la Pub”, in *Le Monde des Religions*, nº98, Novembro-Dezembro, pp. 36 a 39.
- Internet: . *Cavaleiros da Espora Dourada/Forum/Geneall.net*
Lenda dos Cavaleiros das Esporas Douradas, [https://www. Portugal num mapa](https://www.Portugalnummapa.com). Comstradicoes > Mitos e Lendas

- Cruz, Isabel em *A Lenda de Nossa Senhora de Balsamão e dos Cavaleiros das...* <https:// Portugal ...>
- MARTINEZ, Constantino Falcon, FERNANDEZ-GALIANO, Emilio, MELERO, Raquel Lopez, *Diccionario de la Mitologia Clasica*, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- MOREL, Henri, 'Le bon usage des Supplices' in *Sciences et Avenir*, hors Série, Julho-Agosto, 2018. p. 53-56.
- National Geographic*, Edição Especial História, *Europa Medieval/O Mundo do Ano Mil*.
- National Geographic*, Edição Especial, *O Grande guia do céu*
- SCHWARZ, Fernand, *Mitos, Ritos e Símbolos*, Nova Acrópole, Lisboa, 2018.
- SOUZENELLE, Annick de, *Le Féminin de l'être*. Spirirualités Vivantes, Albin Michel, Paris, 1997.
- VARGAS, António Júlio de, *Memória acerca de Balsamão*, Tip. Bragança, 1859.

Leituras históricas na Raia brigantina: diálogos hispano-lusos no contexto tridentino

Alexia Dotras Bravo¹¹²

Resumo: A fronteira luso-espanhola tem sido estudada desde múltiplas perspetivas: geográficas, políticas, linguísticas e etnográficas. A interação cultural entre os dois países é muito mais evidente em zonas raianas, onde a porosidade intercultural é manifestada através de vários canais, como o livresco. Assim, o Arquivo Distrital de Bragança, dentro dos 498 volumes em espanhol dos séculos XVI a inícios do século XX, conserva alguns títulos de natureza moral e religiosa vinculados à Contrarreforma. Para podermos estabelecer a importância dos textos religiosos destes arquivos é preciso acudir à história católica portuguesa, à relevância da Contrarreforma tridentina, à presença dos jesuítas na cidade desde o século XVI e, como não, às mesmas leituras dos notáveis da cidade, algumas inclusas neste repositório. Tendo em conta que os fundos pertencem a personalidades eclesiásticas, da Mitra, do Seminário e das prateleiras episcopais, a quantidade de obras de teor religioso é muito elevada. O objetivo é salientar e analisar algumas das obras religiosas em espanhol mais relevantes para o diálogo intercultural numa época de

112 ALEXIA DOTRAS BRAVO – Instituto Politécnico de Bragança / Centro de Literatura Portuguesa (o artigo recolhe alguns dados já publicados em espanhol (Dotras Bravo, 2016, 2019a, 2019b)). E-mail: alexia@ipb.pt

convívio intenso, quer pela natureza ibérica dos teólogos tridentinos, quer pela Monarquia Dual.

Palavras-chave: *Arquivo Distrital de Bragança; Contrarreforma; Fronteira luso-espanhola; Diálogo intercultural transfronteiriço.*

Abstract: The Luso-Spanish border has been studied from multiple perspectives: geographical, political, linguistic and ethnographic. Cultural interaction between the two countries is much more evident in border areas, where intercultural porosity is manifested through various channels, like the bookish. Thus, the Bragança District Archive, within the 498 volumes in Spanish from the 16th to the beginning of the 20th century, preserves some titles of a moral and religious nature linked to the Counter Reformation. In order to establish the importance of the religious texts in these archives it is necessary to refer to Portuguese Catholic history, the relevance of the Tridentine Counter Reformation, the presence of the Jesuits in the city since the 16th century and, why not, the very readings of the city's notables, some of which are included in this repository. Taking into account that the funds belong to ecclesiastical personalities, from the Mitra, the Seminary and the Episcopal shelves, the quantity of works with a religious content is very high. The aim is to highlight and analyse some of the religious works in Spanish that are most relevant for intercultural dialogue in a time of intense coexistence, both because of the Iberian nature of the Tridentine theologians and the Dual Monarchy.

Key-words: *Bragança District Archive; Counter-Reformation; Luso-Spanish Border; Cross-border intercultural dialogue.*

I.
**CARACTERIZAÇÃO INTERCULTURAL
DA RAIÁ LUSO-ESPANHOLA**

Visão global da Raia

A Raia, como conceito geográfico, cultural e interlinguístico, é um dos fenómenos mais fascinantes da secular convivência da Península Ibérica. Com uma extensão que fica por volta aos 1250 km, é a mais antiga de Europa, mas não é por isso que adquire uma posição centralizada no conjunto da Península Ibérica. Caracterizada em dois tipos de diferente importância socioeconómica – seca e húmida – (Lois González & Carballo Lomba, 2015), é definida pelas particularidades de cada região. Contudo, conserva alguns elementos comuns como os vinculados com a família e terra, relativos a heranças, conflitos territoriais e redes familiares transfronteiriças; virados para o movimento internacional, a transculturalidade e o folclore análogo são configurados como atos do dia-a-dia.

A fronteira de uma região periférica pode ser percebida como duplamente afastada dos centros de poder, ou ver-se recolocada como uma oportunidade centralizadora, graças a políticas europeias e nacionais de projeção e desenvolvimento de regiões transfronteiriças. Outro movimento sociocultural, de pendor intelectual, que se constitui em agente dinamizador fundamental da Raia é o iberismo com todas as suas vertentes, porque gera sinergias políticas, sociais e culturais, assim como esforços colaborativos nas comunidades limítrofes.

Por isto, segundo os estudos atuais sobre a Raia transmontana, podemos observar uma necessidade imperiosa de reativar o interior nordestino, pertencente à Raia seca, diferente da Raia húmida e rica do Minho, com a sua fronteira litoral

até o Porto, além do Guadiana, que rega Huelva e a turística Algarve. Necessita de novos impulsos e dinâmicas através de conceitos como Paisagem Cultural Transfronteiriça (Senabre, 2014), repleta de valores simbólicos, invertendo à perceção do raiano pelo Outro, nacional e internacional, e por si próprio, por vezes menos positiva (Medina García, 2006).

As visões sobre a fronteira de Zamora com Bragança oscilam do “horror demográfico de vacíos improductivos y nula capacidad de reacción inovadora” (Senabre, 2013, p. 37) por não sermos capazes de “llenarlo de contenidos demográficos y oportunidades de empleo” (Senabre, 2013, p. 42) à confiança nos variados produtos turísticos pela qualidade dos recursos naturais e culturais, mas sem ter em conta que é “el carácter fronterizo el que individualiza a estos territorios y permite diferenciarlos de la oferta amplia y diversa” (Jiménez, 2013, p. 74). Bragança continua a ser vítima do isolamento, estando “geograficamente numa posição periférica face aos principais mercados e centros de decisão política e económica nacionais” (Nunes, 2009, p. 8), preocupada pela possessão da terra – heranças, laços de sangue, famílias mistas – nos conflitos de fronteira (Sousa, 2013). Com a Galiza apresenta uma dupla e contraditória possibilidade: por um lado, os destinos turísticos com produtos bem-sucedidos como o Caminho de Santiago, as Rias Baixas, o enoturismo e o turismo gastronómico; por outro, a Galiza interior que aposta no turismo de habitação rural (Padín, 2013) e o turismo fluvial. Por isto, existe um efeito barreira devido à falta de continuidade territorial e permeabilidade (Hortelano, 2013), apesar das iniciativas europeias de cooperação territorial. Graças ao já clássico programa FEDER do ano 1975 para o desenvolvimento regional, proliferaram todo o tipo de programas, nomeadamente nos anos 90 com Castela e o interior da Galiza para o desenvol-

vimento rural (LEADER), o transfronteiriço (INTERREG), sustentados também por programas mais específicos até à atualidade (POCTEC, PRODER), todos vinculados com a raia seca leonesa-zamorana e transmontana (Martín & Hortelano, 2017). Contudo, a referida falta de reconversão da periferia em centralidade na Raia (Lois & Cairo 2011) precisa de novos impulsos e dinâmicas para contornar a perceção não singularizada, sem sentimento de pertença, do raiano de si próprio (Medina Garcia, 2006) e conseguir toda uma fronteira sem as diferenças entre a Raia húmida, rica e desenvolvida, com a Raia interior e rural, pobre: as terras de ninguém (Lois & Carballo, 2015).

De entre as peculiaridades desta fronteira, destaca-se Rio de Onor ou Riohonor de Castilla, uma aldeia politicamente dividida, já que uma metade é espanhola e outra portuguesa, sendo uma peculiaridade geográfica e política na península de absoluta singularidade, existente desde o século XII, aquando foi constituído o Reino de Portugal, separado do Reino de Leão, na altura. É a única localidade mista da Península Ibérica, que está vinculada com o distrito de Bragança, a tão só 26 quilómetros de distância desta, enquanto, do lado espanhol, a vila mais próxima seria Puebla de Sanabria. É considerado um único espaço geográfico (de arriba e de abaixo), que partilha um apelido (Prieto/Preto), hortas, moinhos, terrenos e toda uma forma de vida comunal.

Alguns estudiosos da fronteira luso-espanhola e dos laços (in)definidos da mesma (Kavanagh, 2011; Sousa, 2013, Lois González & Carballo Lomba, 2015), ancorados nas tradições científicas fronteiriças de M. Foucher e J. D. Sidaway, coincidem em destacar as oscilações entre uma fronteira vivida, rica e comunicada, especialmente na fronteira húmida, mas também na seca, requalificada por sistemas políticos de proteção

através de ajudas económicas e programas de desenvolvimento, tanto na dimensão geográfica (tradicional ou transdisciplinar) quanto na identitária. Acham a fronteira um espaço de repulsão ao mesmo tempo que de atração, que pode ser tanto um dinamizador económico quanto um produtor de pobreza e despovoação rural. Concluem, portanto, que existem fronteiras duras, fechadas e impermeáveis, enquanto há outras moles, abertas e porosas, coincidentes com fronteiras físicas ou mentais, nem sempre apoiadas pela União Europeia e a chamada cooperação transfronteiriça. Aliás, a disposição geográfica espanhola dividida em polos de poder entre o centro da península, nomeadamente Madrid, e o eixo do Levante mediterrânico difere da disposição geográfica portuguesa cujo centro de poder está na costa, em Lisboa, dividindo o país numa raia simbólica entre o litoral e o interior, deixando a fronteira portuguesa nesse interior, por vezes, “terra de ninguém”, enquanto o interior espanhol pode apresentar núcleos de potência e liderança (Valladolid é um exemplo disto). No entanto, para Portugal existe um reduto de desconfiança baseado no tamanho, na história dos séculos XVI e XVII com a Monarquia Dual e o caso de Olivença, assim como a pressão económica de empresas e bancos espanhóis.

A fronteira Bragança-Espanha ao longo da história

Bragança, como cidade e distrito mais afastados de Lisboa, apresenta uma idiosincrasia específica que baloiça entre o orgulho identitário e o complexo de inferioridade claramente recusado pelos autóctones atuais. Enquanto para muitos dos portugueses das zonas populosas do litoral o estereótipo baseia-se na ruralidade, na falta de lazer cultural, na pobreza

tecnológica e económica, além da falta de sofisticação social, o bragançano há anos que trabalha no esforço de paliar as diferenças entre costa e interioridade, como conceito antropológico e cultural (Nascimento, 2018), mas também numa luta política e económica (Nascimento, 2019), visibilizada com a nova Secretaria de Estado para a Valorização do Interior. Para o nativo e mesmo para o que lá reside e decide arraigar-se também é a terra “dos amigos para sempre”, uma das publicidades icónicas do Instituto Politécnico de Bragança, que ostenta orgulhoso na entrada à cidade, no extremo do *campus*. Resume muito bem uma ideia traspassada não só desde o IPB, instituição de fulcral importância para a constituição identitária e a força territorial da zona, mas também desde os sectores políticos, especialmente a Câmara Municipal que, do lema mais usado nos últimos anos «Um território por conquistar» aludindo ao passado guerreiro, transfronteiriço, mas também por ser uma terra ignota e desconhecida no lado lisboeta, e na costa no geral, tem mostrado um vídeo, altamente aplaudido, com o lema de “Naturalmente”, usando o trocadilho para juntar “natureza” e “certeza”, como atrativo turístico.

Para a caracterização da fronteira em Bragança ao longo da história precisamos de materializar alguma bibliografia atual sobre o assunto (Dotras Bravo 2016, 2019a, 2019b) que recolhe os sentires locais – e até supralocais – dos políticos (Nunes, 2009), historiadores (Sousa, 2013) e etnógrafos modernos (Rodrigues Monteiro, 1988), junto do saber erudito de Francisco Manuel Alves, abade de Baçal, que reúne as *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança* (1917-1947), reeditadas em 2000.

De entre todos os aspetos a destacar, não podemos deixar de sublinhar a posição da fronteira desde o lado bragançano,

vista com algum tom vitorioso e protagonista, não só na atualidade:

Em determinados períodos da sua história, Bragança beneficiou da sua posição geo-estratégica e foi, durante o período de consolidação de fronteiras, como praça militar fronteira, várias vezes saqueadas e outras tantas reconstruída. A fronteira isolou-a, colocando-a geograficamente numa posição periférica face aos principais mercados e centros de decisão política e económica nacionais. Com a adesão à CEE no ano de 1986, a extinção de fronteiras e a adopção de políticas sociais e económicas de âmbito europeu, Bragança readquiriu uma nova centralidade no contexto ibérico (Nunes, 2009, p. 8).

Mas também ao longo da história, especialmente o orgulho de ostentar foro de cidade há séculos, ter dado o nome à Restauração monárquica, assim como a continuidade e estabilidade de uma revista como *Brigantia* que, desde 1981, estuda, analisa e investiga, seguindo o espírito do abade de Baçal, toda a riqueza histórica, social, arqueológica, etnográfica e cultural da região. Este sublinha nos tomos I e VIII das suas *Memórias* a força bélica das campanhas nordestinas nas guerras de Restauração que, tradicionalmente, são localizadas no Algarve. Mesmo no território do Norte, foi sempre considerado que Miranda era o local histórico de referência, quer pelo comércio, quer pelas lutas de poder, quer pela presença da Igreja.

Segundo Kanavagh (2011) a história marca uma fronteira estável no séc. XIX, mas com alguns territórios complexos nesse mesmo tempo, que vinham demonstrar uma secular e singular situação, como o Couto Mixto e os “pueblos promi-

cuos”, muito conhecidos. A Raia aparece em contrapartida da Fronteira, por vezes marginal, periférica, com uma rede viária pobre, enquanto os centros urbanos atlânticos ostentam toda a riqueza. Assinala, nomeadamente, as diferenças entre Suévia, nas origens galegas, e Lusitânia, nas de Portugal, embora tenham contactos sociais transfronteiriços, graças ao contrabando e à mobilidade clandestina.

Contudo, para Kanavagh (2011) o elemento fulcral reside na construção identitária ao longo da história, porque as fronteiras constituem construções arbitrárias baseadas em convenções culturais, assim como as analogias supõem identidades alicerçadas em construções sociais, culturais e históricas. Nessa configuração identitária a fronteira patenteia uma divergente comunidade étnica fronteiriça, uma construção da identidade nacional na fronteira, onde a inter-relação da comunidade local com o Estado próprio e o Estado vizinho é muito mais natural que política, embora apareça certa hierarquização e manipulação.

Para podermos definirmos a visão positiva da Raia é preciso contrabalançar com certos aspetos negativos da mesma. Se seguirmos perspetivas poliédricas de investigação de vários autores atuais (Medina García, 2006; Nunes, 2009; Kanavagh, 2011; Lois-Cairo, 2011; Sousa, 2013; Senabre, 2013; Jiménez, 2013; Lois González & Carballo Lomba, 2015; Martín Jiménez & Hortelano Mínguez, 2017; Cruz, Romero & Zamarreño, 2018; Nascimento, 2018; Lois, 2020) conseguimos elaborar uma espécie de relação dos elementos característicos, em ocasiões estereotipados, do negativo e do positivo da Raia luso-espanhola.

Nos aspetos negativos ressurtem que, dos 1300 km lineares, os habitantes de 1000 km de extensão detêm uma auto-perceção vaga, com baixa identidade singularizada; os muni-

cípios mais regressivos pertencem a esta zona, que está mal comunicada e mal orientada turisticamente, porque a visão turística apoia-se no tradicional, deixando de parte a conceção cultural mais abrangente ou sofisticada. A integração na União Europeia acaba por encerrar uma visão ambivalente, ora positiva, ora negativa, porque o fim das fronteiras e da especificidade das mesmas irrompeu diretamente com a criação da UE e o fenómeno da globalização que incentiva as fronteiras de forma mais complexa: de uma Bragança hipotética e utopicamente recolocada no centro; a outra, isolada e periférica. A causa destas particularidades ressaídas está acentuada no retrocesso da coesão social, da qualidade de vida, do turismo e da permeabilidade.

No entanto, do lado positivo, continua a destacar-se por certos elementos ligados com a Natureza e derivados dela. Os produtos atrativos gastronómicos, artesanais, de alta qualidade e prestigiados no resto do país, diferentes do litoral; a criação de outros “turismos” como o cinegético, o micológico, o desportivo de montanha, associado a desportos de risco, e a sofisticação do turismo fluvial, especificamente no Douro, património da Unesco, e alvo da atual tendência de produtos turísticos de luxo. Ou seja, concebe a oportunidade de transformação da periferia em centro para a Raia se converter na pegada influente no presente e no futuro, tal e como os programas políticos nacionais e europeus vêm desenvolvendo desde os anos 80 até a atualidade, sendo na presente situação pandémica, nas zonas rurais, uma fronteira aborrecida e não espetacular, muito mais comunitária e vivenciada que as fronteiras populosas da Raia húmida.

II. DIÁLOGOS LUSO-HISPÂNICOS NO CONTEXTO TRIDENTINO

A Igreja portuguesa e espanhola na época tridentina

Nesta secular convivência, nem sempre belicosa, destaca-se especialmente o período da Monarquia Dual e as décadas prévias e posteriores, que oferecem o panorama ibérico mais rico em matizes, precisamente por coincidirem com as épocas imperiais de ambos os dois países, com a consolidação do catolicismo como forma político-religiosa, através da arma da Inquisição e da presença no concílio de Trento.

Como é bem sabido, a importância do império espanhol na convocação do concílio de Trento é enorme, quer desde a Coroa, quer desde a Igreja espanhola, especialmente graças aos intelectuais do movimento, freires jesuítas, dominicanos ou franciscanos de amplo percurso doutrinal: “se admite sin mucha discusión la parte principal que tuvo España a través de sus obispos y teólogos – decisiva a veces – en las actividades y resultados del gran Concilio” (Tineo, 1995, p. 241). A primeira causa do protagonismo dos imperadores espanhóis prende-se com o facto de ser Carlos I, herdeiro do Sacro Império Romano Germânico, que procura uma solução pacífica para o confronto, a qual não atinge.

As bases ideológicas da Contrarreforma são fundamentadas na confessionalização própria da época, ou seja, a indissolúvel sociedade entre os poderes políticos e eclesiásticos, razão pela qual intervêm uns nos sistemas dos outros (Palomo, 2006) e na disciplina social clerical: *auctoritas*, *temperantia*, *constantia* e *disciplina* (Queirós, 2009, p. 176). O Estado, nesta pugna de poderes, ganha uma batalha que provém desde

os mesmos inícios da Reforma protestante e dos autores político-religiosos mais influentes da Europa, como Erasmo ou Maquiavel: “la curia estaba mucho más preocupada por los procesos de emancipación de los estados católicos del control eclesiástico, que por las manifestaciones de «maquiavelismo»” (Comparato, 2016, p. 15). Em Portugal, as relações Coroa e Igreja chegam a pontos de intimidade familiar verdadeiramente singulares como a realidade do Cardeal Infante D. Henrique, depois regente e depois rei.

Inicialmente, Portugal e Espanha caminham por uma mesma ideia férrea de aceitarem as ideias tridentinas: “La atención de Felipe II por la aplicación en España de los decretos de Trento se pone especialmente de manifiesto en las múltiples intervenciones del rey en los asuntos de la reforma” (Tineo, 1995, p. 243), porque “buena parte de la tridentinización lusitana tuvo lugar de forma simultánea a una profunda castellanización de la vida del reino” (Paiva, 2010, p. 4).

No entanto, a presença física de Portugal no concílio de Trento é discreta, porque o monarca D. João III, sempre ciente da necessidade da reforma interna, tal e como Clemente VII e Paulo III preconizavam, por causa do perigo da Reforma protestante, nunca acabou de ver o sucesso da iniciativa conciliar:

A falta de convicção dum sucesso conciliar, levou o soberano português a manter uma posição ambígua e, portanto, sem qualquer compromisso. A correspondência mantida com Roma foi sempre duma cortesia respeitável. O tema concílio foi sempre motivo de considerações positivas, chegando a oferecer os «seus reinos» para a sua celebração. Um compromisso verdadeiramente sério nunca o chegou a tomar. A isso se deve a explicação da ausência dos bispos portugueses durante a primeira parte do concílio de Trento, com a

excepção do bispo do Porto, frei Baltazar Limpo. (Sampaio Barbosa, 1991, p. 27).

Contudo, a pesar da enorme presença de bispos e teólogos espanhóis, também se destacaram alguns nomes portugueses, tais como os bispos de Coimbra e Leiria e, sobretudo, o arcebispo de Braga: S. Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590). O mais complicado para o país foi, no entanto, a cristianização das terras colonizadas (Paiva, 2014).

Além disso, em Portugal existe uma polémica histórica por ter sido posto em circulação um documento de 1553, bastante antes de aprovação do Concílio, enviado pelo Cardeal Infante D. Henrique, regente do reino enquanto dura a menoridade de D. Sebastião, para os bispos com normas de claro espírito tridentino: “nelas o episcopado é encarado como um sacerdócio activo, com exigências concretas, quer no que toca à organização da casa dos prelados, que no que respeita à administração temporal e espiritual da diocese” (Polónia da Silva, 1990, p. 134). É clara a resistência de uma parte da elite católica lusa a estas normas porque “pretendiam significar o não cumprimento, por parte dos bispos do reino, e por ele pessoalmente [bispo de Lisboa], das normas vigentes” (Polónia da Silva, 1990, p. 139). D. Fernando de Meneses, bispo de Lisboa, com o seu protesto evidenciava certas lutas internas do poder e validava os procedimentos tradicionais da Igreja portuguesa. O facto de mandarem ordens deste tipo antes de ser aprovado o concílio de Trento valeu uma admoestação da Santa Sé.

O objetivo era conseguir a remodelação desde dentro da doutrina católica, sem cismas. As bases da Reforma Católica ou Contrarreforma, em clave sucinta, residem na formação do clero, muito pouco instruído em doutrina, certa austeridade na circunspeção dos atos públicos, sem a grandiloquência de antes, na questão das imagens e na leitura das Sagradas Escrituras.

Portugal mostrava uns costumes no clero não propriamente adequados, consoante as fórmulas tridentinas que estavam a ser concebidas, segundo o relatório de Fontana. Paiva resume de forma concisa e clara os hábitos clericais lusos:

...no se celebraban sínodos (...); seminario, sólo existía el de Braga, donde el arzobispo (D. Fr. Bartolomeu dos Mártires) había mandado imprimir el texto del sínodo provincial sin que éste fuera examinado por las autoridades pontificias; en la mayor parte de las diócesis no había examinadores que averiguasen las cualidades de quienes eran promovidos a los beneficios, como establecía el concilio; se concedían además órdenes sacras a quien no tenía ni patrimonio ni formación adecuada; se era bastante laxo consintiendo que se celebrasen eucaristías en casas particulares, donde no había oratorios decentes; no se utilizaba el Catecismo Romano porque aún no había sido traducido; la mayor parte de los prelados carecían de un penitenciario como se había dispuesto en Trento; la justicia secular y, en particular, la Mesa da Consciência e das Ordens, ponía serios límites a la jurisdicción eclesiástica. En lo que a la realización de las visitas pastorales se refiere, el panorama era desastroso: algunos obispos nunca habían visitado su diócesis personalmente, otros lo hacían de forma negligente y otros, además, “rouban”, imponiendo a los prevaricadores cuantiosas penas pecuniarias, exagerando en la aplicación de las excomuniones y dando así ocasión a que los jueces seculares interviniesen para acabar con tales abusos. (Paiva, 2010, p. 2).

Os costumes portugueses são relaxados e na sociedade há uma notável oposição à imposição de algumas regras. Não é o mesmo, por outro lado, nos territórios urbanos e o interior do

país. A disciplina, que deveria ser assumida de forma automática, simples e imediata, foi aceite por parte notável do clero, mas o reparto de recursos materiais e humanos, a superposição de competências jurisdicionais e a circulação de princípios doutrinários não foram tão fáceis nem igualitários.. Os três grandes elementos de poder eclesial – Bispado, Inquisição (1536), ordens religiosas – são protagonistas do processo de Trento em Portugal, assim como as práticas religiosas de carácter votivo, Cristo e a Virgem, eliminando o excesso supersticioso de figuras, numa tentativa constante de conciliação de doutrina tridentina e religiosidade local (Rodrigues, 1981), pelo qual a tão mencionada instrução, a literatura didáctica e espiritual, as práticas de leitura e outras ferramentas servem para impor o disciplinamento almejado:

...se assiste al incremento de una literatura religiosa de naturaleza diversa, compuesta por manuales de oración, hagiografías, biografías devotas, catecismos, guías espirituales, sermonarios, obras de mística, revelaciones y visiones, teniendo alguno de estos géneros gran predicamento entre el sexo femenino. Y todo ello a pesar de que la Inquisición trató de reducir la producción, sobre todo de obras de mística, de revelaciones y visiones. En cierta medida, la avalancha de ediciones fue parte de una estrategia de raíz tridentina, consistente en inundar el mercado con textos apologéticos de la Iglesia, guías de oración, catecismos, biografías de santos, etc. Se trataba de una batalla de palabras contra la disidencia y, al mismo tiempo, de una vía para, mediante la persuasión, intentar erradicar la ignorancia de muchos creyentes en relación con los preceptos de la doctrina cristiana. (Paiva, 2010, p. 16).

Porém, não era só produto da mentalidade Quinhentista, porque houve desde o século XV e na corte de D. Manuel, desde os Concílios de Constança e Basileia, um grande esforço “para renovar, espiritual e moralmente, por um lado, a vida e a cultura do clero, e por outro as formas da prática religiosa dos fiéis” (Rodrigues, 1981, p. 44).

Em definitivo, apesar de os autores referenciados não concordarem na percepção dos caracteres específicos lusos, diferenciados ou não de Espanha e Itália, a realidade é que a época forte de imposição da Contrarreforma em Portugal acaba por ser um reflexo do que acontece em Espanha. Mais do que isso, Portugal orgulha-se, décadas e mesmo séculos depois, de ter sido o país que resgata a e dá sentido à verdadeira fé Católica, imbricando Coroa e Igreja, porque D. João III está “profundamente convencido que ninguém em Portugal ou fora de Portugal possa prover melhor espiritualmente o povo que governa” (Sampaio Barbosa, 1991, p. 16). Por oposição, outros autores admitem que a Contrarreforma é diferente em Portugal de Espanha e Itália. Contudo, são os países abandeirados do movimento reformista durante os séculos XVI e XVII. No entanto, o papa castiga Portugal após o dia 1 de dezembro de 1640, por considerá-la uma rebelião e recusa-se a nomear bispos, embora as más relações com a Santa Sé procedessem de datas anteriores e continuassem por mais anos: “durante 28 anos puseram, de tal forma, em perigo a situação da Igreja, em Portugal, que não é facilmente explicável como não se caiu numa ruptura formal, o que então teria tido consequências fatais” (Antunes Borges, 113).

Bragança e as ideias tridentinas

Em Bragança, como em toda comunidade católica ibérica no século XVI, existia uma vida pastoral ativa, que se depreende das *Memórias* do Abade de Baçal, com rituais quotidianos de Sacramentos, nomeadamente, batizados e crismas, com liturgias católicas frequentes, como a Missa e a confissão. Os padres eram submetidos a exames e tinham a obrigação de assistir ao Colégio de Jesuítas, fundado em 1561, pelo Padre Leonel de Lima, embora não contasse com alunos até 1568: “Foi solenemente aberto em 1568, mas já recebia alunos desde 1563, sabendo-se que em número de 300, de acordo com a referência feita numa carta do duque de Bragança, D. Teodósio”¹¹³. Vários bispos de Miranda contribuíram para o funcionamento do colégio: D. Julião de Alva, de origem espanhola, exemplo claro da convivência e Monarquia Dual, e D. António Pinheiro; enquanto o duque de Bragança, D. Teodósio fez parte ativa da “construção” que

acabou por se instalar em casas que estavam destinadas a um mosteiro feminino de clarissas) e doou, do seu padroado, parte das rendas da igreja de S. João de Transbaceiro (hoje designada de Fontes de Transbaceiro, no lugar de Parâmio, concelho de Vinhais), com sua igreja anexa de Dine.¹¹⁴

Tanto a informação oferecida pela Universidade de Coimbra dos fundos jesuíticos, derivados da desamortização, como a investigação de Osswald (2010) pintam um panorama bem diferente de outros colégios de jesuítas no país, nomeadamente

113 http://www.uc.pt/auc/fundos/ficheiros/COL_JesusBraganca (consultado a 15 de dezembro de 2021)

114 http://www.uc.pt/auc/fundos/ficheiros/COL_JesusBraganca (consultado a 15 de dezembro de 2021)

Coimbra e Évora. O de Bragança, pouco frequentado, era pobre, com poucos internos e condições climatéricas extremas, pelo qual os alunos desenvolviam hábitos pouco rigorosos, não muito longe, por outro lado, da radiografia disponibilizada pelo relatório de Fontana nessa altura, já referido, com comportamentos indisciplinados, certa vida dissipada e sem respeitar a regras de austeridade e abstinência, tendo lugar as típicas comidas copiosas transmontanas:

A alimentação em Bragança era bastante rica em variedade e qualidade, como demonstra a importância da carne e do peixe nas listas de compras. A galinha era o tipo de carne mais consumido. No entanto, o cardápio do Colégio de Bragança também incluía carne de vaca, porco, leitão, carneiro, ovelha e coelho, e ainda, embora mais raramente, caça (perdiz e peru). Embora o bacalhau e a lampreia fossem os peixes de maior importância no regime alimentar da mesma comunidade, também há notícia do consumo de peixe de mar, como a pescada, peixe de rio (lampreia, enguia, truta), marisco e polvo. Entre os vegetais, destacavam-se as lentilhas, o grão, o feijão branco, o feijão fradinho, as ervilhas e o pepino. A maçã era o fruto mais popular, verificando-se ainda um consumo considerável de pêssegos, uvas, melão, melancia, peras, cerejas, figos frescos e figos secos. (Osswald, 2010, p. 265)

O abade de Baçal transcreve e refere documentos dos padres, bispos e outros elementos clericais, que agora não vamos fornecer com todo detalhe, mas que, em resumo, exibem costumes duvidosas do clero, ora convivência com mulheres menores de 50 anos, ora confessar fora do confessional, ora proporcionar abrigo em casa a netos e filhos ilegítimos. Outras petições habituais extraídas dos documentos são o uso correto

do traje eclesiástico, a proibição de armas ou a restrição do tabaco. De jeito mais transcendental para a comarca, o assunto dos judeus, marca indelével da fronteira, dos cristãos-novos e da Inquisição também são tópicos vistos nos documentos.

Nos Sermões e Cartas dos padres registadas pelo abade encontramos toda a temática jurídica relacionada com o contrabando, e as espinhosas questões sexuais, tais como o decote das mulheres, coabitar antes do casamento, o amancebamento e outras práticas comuns. Por último, e dentro dos hábitos menos éticos, destacam a celebração de festas tradicionais, alvo de superstições com uso de ervas venenosas ou doutro tipo para objetivos profanos.

Os textos religiosos no âmbito da Contrarreforma no Arquivo Distrital de Bragança

Como é hábito na península dos séculos XVI e XVII, os impressores portugueses e espanhóis publicam nas duas línguas indistintamente, nomeadamente os primeiros em espanhol durante a Monarquia Dual, recurso que continuou no século XVIII em menor medida e, de facto, as obras nos dois idiomas são encontradas em bibliotecas e arquivos de ambos países.

O Arquivo Distrital de Bragança, sito no convento de São Francisco desde os anos 90, apesar de ter sido criado com funções de Biblioteca, após 1910, preserva com zelo e toda a capacidade económica e logística da que é dotado na atualidade, mais de 5000 volumes de fundo antigo, além de manuscritos de marcante interesse histórico.

Os idiomas dos textos, em grau de importância, variam segundo as línguas científicas e culturais das diversas épocas. Assim, o latim é a língua mais notável, seguida do português, do

espanhol, do francês e do italiano. A ordem não é relevante devido a que ainda não conseguimos inventariar e agrupar todos os textos consoante as línguas e tópicos. No entanto, o acervo em espanhol já existe inventariado, assim como quase todo o português. O total de livros em espanhol, original e traduzido é 498, sendo que em português, tendo analisado dois terços dos mais de cinco mil volumes, há 420 tomos. Porém, o número de títulos descende a 317, porque há algumas obras de vários volumes, como as *Siete Partidas* do rei Afonso X, o Sábio ou o *Theatro crítico universal* de Benito Jerónimo Feijoo.

Com a dificuldade acrescida de diferenciar a literatura religiosa e moral do ensaio político ao longo da história, especialmente nos ditos séculos XVI e XVII, no início da investigação sobre os fundos antigos do Arquivo Distrital de Bragança, a professora da UCLM e especialista do Século de Ouro espanhol, Zaida Vila Carneiro, e eu própria decidimos organizar um leque de motivos temáticos; existiriam cinco tópicos (religioso, político, histórico, jurídico e literário):

Las materias a las que se refieren las obras en español del ADB, tras una primera aproximación, no exenta de polémica — resulta difícil separar lo moral de lo teológico, o decidir qué es literario y que es religioso en un texto místico, por ejemplo — decidimos que se daban ciertos ejes temáticos recurrentes. Los más habituales son religioso, con su vertiente moral, y político, histórico, jurídico y literario, en este orden. De hecho, la conjunción religioso-moral-político presenta unos lindes bien difusos, ya que destacan textos que buscan la formación ética y moral del dirigente político, dentro de un contexto de absoluta primacía de la doctrina católica en los asuntos de estado. (Dotras Bravo, 2019a, p. 603).

De facto, poderíamos dizer que o número total de obras com base na religião constaria de 307 volumes, sempre suscetível de glosa. Estes, em uma nova divisão, são dispostos em hagiográficos, moral e religião, política e religião, formação e instrução cristã, filosofia católica e conteúdo doutrinal e direito canónico. A partir de uma nova estrutura mais apertada, se aceitarmos como as datas naturais da época contrarreformista os séculos XVI e XVII, veremos que são bastantes os volumes do XVII, por volta de 133, sendo 105 destes relativos à moral e religião, e continuam no século XVIII:

En los dos siglos XVI y XVII, de 1500 a 1700, podemos contabilizar como seguras 150 obras, 17 en el siglo XVI y 133 en el XVII. A estas tendremos que añadirle un número significativo de obras en mal estado o con faltas de datos. (...) De todas formas, como ya hemos adelantado, este es un número completamente provisional. Sin fecha en portada, solo extraída de los preliminares (la tasa, la fe de erratas, la censura) hay 43 ejemplares, la mayor parte del XVII, en mal estado y sin datos que figuren por faltar la portada y hojas iniciales. De estos 43, tres son del siglo XVIII y uno probablemente de finales del XIX o principios del XX, ya que pertenece a la editorial Calleja, fundada en 1885. Los otros 39, salvo alguna excepción, pertenecen a los siglos XVI y XVII. (Dotras Bravo, 2019a, pp. 604-605).

Os textos inspirados no espírito tridentino no Arquivo Distrital de Bragança

Desde o início e até porque nasceram na mesma época, o espírito de Trento e a Companhia de Jesús percorreram o mesmo caminho. Ignacio de Loyola (1491-1556) não teve quase participação no concílio:

La participación de los primeros jesuitas en Trento parece un hecho casi irrisorio, al menos en los primeros años. ¿Qué podía ofrecer a tamaña situación una orden incipiente como la Compañía de Jesús con apenas 5 años de vida, no más de doscientos miembros, sin Colegios, ni publicaciones, con sólo 3 teólogos (porque el cuarto, Fabro, muere antes de partir a Trento), y habiéndose enterado de la indicación pontificia para la asistencia al Concilio un día antes de comenzar éste en 1545? (Sicre, s.d. p. 4).

Mas, na segunda fase e na terceira, os jesuítas Laínez e Salmerón foram fundamentais para o progresso do concílio, os únicos presentes nos dezoito anos de reunião ecuménica. Nomeadamente o primeiro, porque ostentava dois cargos de importância “además de ser teólogo pontificio había sido electo general de la Compañía tras la muerte de Ignacio” (Sicre, s. d., p. 7).

Os autores da Companhia de Jesús presentes no Arquivo Distrital de Bragança são posteriores ao XVI, mas alguns do XVII, tais como Francisco Garau¹¹⁵, jesuíta do século XVII dedicado à literatura emblemática para a instrução moral; Baltasar Gracián, com dois volumes das *Obras completas*, edição do século XVIII; Pedro Ribadeneira, um dos mais próximos ao Inácio de Loyola, com edição posterior presente no arquivo; Manuel de Naxera¹¹⁶, autor de Sermões, que desenvolve as suas publicações no século XVII; Padre Ignacio de Camargo¹¹⁷, jesuíta espanhol, professor, que escreve obras de vertente

115 [http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Garau%2C_Francisco_\(1640-1701\).html](http://www.unav.es/biblioteca/fondoantiguo/hufaexp20/Deleitando_ensena/4._Autores/Entradas/2009/11/2_Garau%2C_Francisco_(1640-1701).html) (acedido a 28 de dezembro de 2021)

116 <https://datos.bne.es/persona/XX1045356.html> (consultado a 28 de dezembro de 2021)

117 [https://bibliotecageneralhistorica.usal.es/?q=persona/camargo-ignacio-](https://bibliotecageneralhistorica.usal.es/?q=persona/camargo-ignacio)

moral, sendo de grande interesse para as nossas investigações literárias a que conserva o Arquivo, *Discurso teológico sobre los teatros y comedias de este siglo*; Miguel Godínez, outro jesuíta espanhol dedicado à instrução do clero¹¹⁸; ou Cristóbal de Vega¹¹⁹, jesuíta do século XVII, que não deve ser confundido com o médico humanista, doutor de Carlos I enquanto príncipe. Além dos citados, destacam-se alguns autores estrangeiros traduzidos para espanhol como Isaac Joseph Berruyer, um jesuíta francês muito conhecido graças à sua *Historia del Pueblo de Dios*¹²⁰, o muito distinguido Pablo Señerí, jesuíta italiano dedicado plenamente à instrução, com 19 volumes no arquivo e traduzido por outro autor da Companhia, Joseph Massei, assim como outros autores mais desconhecidos da Companhia, como Miguel Canill. De qualquer uma das formas, o sucesso dos jesuítas foi claro naquela reunião ecuménica:

La gracia con la que cuenta la Compañía de Jesús de haber sido parte de este acontecimiento no es menor. Podemos decir que al mismo tiempo se trata de un momento providencial para la naciente orden, ya que pudo darse a conocer y expandirse por todo el mundo como quería san Ignacio y ser aprobada por la Iglesia de la que nunca pensó separarse. (Sicre, s. d., p. 9).

Todavía, destacou-se pelo espírito formador e reformador da época, tendo os colégios de jesuítas uma importância enorme na formação da Península Ibérica “en artes y teología”

-si (consultado a 28 de dezembro de 2021)

118 <http://estudiosindianos.org/autores/miguel-godinez/> (consultado a 28 de dezembro de 2021)

119 <https://binadi.navarra.es/opac/busca.php?autor=Vega%2C+Crist%2F3bal+de&formTipo=O&codopac=OPBIN> (consultado a 28 de dezembro de 2021)

120 <http://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/berruyer-isaac-joseph-si-1697-1758-30482> (é um dos mais autores lidos e reproduzidos do século XVIII)

(Paiva, 2010, p. 22). Além destes, autores habituais do espírito tridentino e do século XVI, como frei Luís de Granada, também contam nas prateleiras do arquivo em número de até dezasseis, o franciscano Juan de Pineda, a bem-sucedida e muito popular obra emblemática de Covarrubias, que é conservada no Arquivo na edição madrilena de 1610, e, embora não exista nenhum exemplar procedente do próprio Inácio de Loyola, podemos ressaltar uma obra muito influenciada, a modo de recriação, dos ensinamentos do fundador da Companhia. Trata-se do *Camino espiritual de la manera que lo enseña el bienaventurado padre San Ignacio*, (1ª parte), do Padre Luis de la Palma, publicado em 1626.

O último ponto a tratar consta dos quatro volumes que, de uma forma ou outra, interagem com um dos grandes motivos que causaram o concílio de Trento, a Reforma protestante. Dois deles é o mesmo título, traduzido do francês no século XVIII, do escritor Bossuet, a *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes*, em tomos soltos sem completar. E um título de grande sucesso e diversas edições. Uma das outras duas obras que se destacam pertencem ao jesuíta acima referenciado, Pedro Ribadeneira, que escreveu uma *Historia eclesiástica del scisma del Reyno de Inglaterra*, publicada inicialmente em 1588 e 1593, no entanto a edição conservada em Bragança data de 1674 e que parece ter influenciado a escritores espanhóis do Século de Ouro da importância de Cervantes, Lope ou Calderón (Forteza, 2016 e 2018):

Tanto el momento histórico de tensiones anglo-hispanas como el escándalo de los relatos de incesto, lujuria y ambición hicieron que esta historia fuera un *best seller* en España y toda Europa por muchas décadas a partir de su publicación. La primera parte del libro se basa en el exitoso texto latino del católico inglés Nicholas

Sander publicado en 1585 (*De Origine ac Progressu Schismatis Anglicani*). En 1594, solamente seis años después de la primera publicación del libro de Ribadeneira, se llegan a registrar al menos diecisiete ediciones. Además de la expansiva distribución de este texto, el hecho de ser una historia eclesiástica, y por ende, una apología del catolicismo español, hizo que la historia de Ribadeneira se convirtiera tácitamente en la posición oficial de España en cuanto a los sucesos del cisma de Inglaterra, la persecución de los católicos y las virtudes de las reinas Catalina de Aragón y su hija María, así como del monarca Felipe II (Forteza, 2016, pp. 35-36).

A última obra de vulto do arquivo prende-se com a teoria política filipina, com um dos autores mais destacados da época, Claudio Clemente, com a obra mais transcendental, o *Machia-velismo degollado*, escrito primeiro em latim, em 1636, com nova edição em 1637: “En este mismo año aparecía, también en Alcalá, la versión en lengua castellana, hecha por el mismo Claudio Clemente de la que se harían, en los años sucesivos, numerosas ediciones y que amplía el primigenio texto latino” (Brufau Brats, p. 34). Não se vincula tanto com a Reforma de Lutero, mas sim com a base filosófica e ideológica da teoria política relacionada com a religião e o binómio protestante/católico: “Clemente percibió que sólo su inserción en la Monarquía hispánica, podía garantizar la pervivencia de su patria [Borgoña]” (Brufau Brats, p. 71), ou seja, não era só uma questão de base religiosa.

CONCLUSÕES

O Nordeste luso, e Bragança em particular, patenteia a natural interculturalidade de zonas raianas, sendo que existe uma quantidade considerável de livros antigos em espanhol, nomeadamente de base religiosa católica ortodoxa, convencional e próxima do espírito tridentino e instrutivo, quer para o clero, quer para a população. A porosidade real das fronteiras e a base ideológica ibérica faz com que as leituras em espanhol ou português não seja considerado um impedimento linguístico de compreensão leitora ou de recusa cultural. Apesar de inúmeras batalhas, de vidas viradas as costas ou de receios, a Raia luso-espanhola no Norte interior mostram uma evidente atividade literária nas duas línguas, produtora de uma educação literária ao longo da história, de teor filosófica e moral, muito além das expectativas simplificadoras do secular, paradigmático e, por vezes, estereotipado diálogo entre ambas nações.

Referências Bibliográficas

- ALVES, F. M. (abade de Baçal) (2000). *Memórias arqueológico-históricas do distrito de Bragança*. In G. Martins Pereira (Coord.). Bragança: Câmara Municipal de Bragança/Instituto Português de Museus. 12 tomos (2ª ed.).
- ANTUNES BORGES, A. (1957). Provisão dos bispados e concílio nacional no reinado de D. João IV. *Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica*, tomo II, 111-219.
- BRUFAU PRATS, J. (2008). Claudio Clemente y su pensamiento político. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, n.º 14, 23-71.
- COMPARATO, V. I. (2016). El pensamiento político de la Contrarreforma y la razón de estado. *Hispania Sacra*, LXVIII, 137, 13-30. doi: 10.3989/hs.2016.002.
- CRUZ RUIZ, E., Ruiz Romero de la Cruz, E. M. & Zamarreño Aramendia, G. (2018). El río Duero/ Douro puente turístico entre España y Por-

- tugal. *International journal of scientific management and tourism*, vol. 4, n.º. 2, 2018, págs. 219-235.
- DOTRAS BRAVO, A. (2016). Las falsificaciones de la historia: Cervantes entre Bragança y Sanabria. *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, XCII, 115-131.
- DOTRAS BRAVO, A. (2019a) Cultura literaria transfronteriza hispánica en Portugal: vestigios documentales actuales del Siglo de Oro en el territorio oriental de Trás-os-Montes. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*, 7(1), 597-613. <https://doi.org/10.13035/H.2019.07.01.45>, lido em <https://www.revistahipogrifo.com/index.php/hipogrifo/article/view/619>
- DOTRAS BRAVO, A. (2019b) Cultura literaria española transfronteriza en tiempos de Francisco Botelho: de 1670 a 1747. In A. Apolinário Lourenço, C. D'Abreu & M. Insúa (eds.), *Francisco Botelho de Morais e Vasconcelos y las letras hispánicas de su tiempo* (pp. 95-118). New York: Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), colección Batihoja. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/58114>
- FORTEZA, D. (2018). Beasts, Harpers and Medeas: Tudors representations in Lope and Calderón. *Anuario Calderoniano*, 11, 81-99.
- FORTEZA, D. (2016). Representaciones del cisma de Inglaterra: Ribadeneira y Cervantes. In M. Iraceburu Jiménez & C. Mata Induráin (eds.), «*Spiritus vivificat*». *Actas del V Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro* (pp. 33-41). Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, colección BIADIG (Biblioteca Áurea Digital), 36.
- HORTELANO MÍNGUEZ, L. A. (2013). El turismo de la Raya ibérica en la cooperación transfronteriza de primera generación (1992-2013): El caso de Castilla y León. In A. J. Campesino Fernández (dir), *Turismo de frontera (I)* (pp. 131-142). Riet: Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular.
- JIMÉNEZ MORENO, F. J. (2013). Turismo en regiones de frontera: Castilla y León. In A. J. Campesino Fernández (dir), *Turismo de frontera (I)* (pp. 69-78). Riet: Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular.
- KAVANAGH, W. (2011). Identidades en la frontera luso-española: permanencias y transformaciones después de Schengen. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 2(1), 23-50. https://doi.org/10.5209/rev_GEOP.2011.v2.n1.37896.

- LOIS M. & CAIRO, H. (2011). Desfronterización y refronterización en la península ibérica. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, (2)1, 11-22. <https://revistas.ucm.es/index.php/GEOP/article/view/37895>.
- LOIS GONZÁLEZ, R. C. & Carballo Lomba, A. (2015). La frontera hispano-lusa en la actualidad: una visión geográfica. *Revista de Historiografía*, 23, 191-214. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REVHISTO/article/view/2761>
- LOIS, M. (2020). Los Estados cierran sus fronteras por seguridad... pero los virus están emancipados de las fronteras. *Geopolítica(s). Revista de estudios sobre espacio y poder*, 11(Especial), 293-302. <https://dx.doi.org/10.5209/geop.69370>
- MEDINA GARCÍA, E. (2006). Orígenes históricos y ambigüedad de la frontera hispano-lusa (La Raya). *Revista de Estudios Extremeños*, (62) 2, 713-723. https://www.dip-badajoz.es/cultura/ceex/reex_digital/reex_LXII/2006/T.%20LXII%20n.%202%202006%20mayo-ag/RV000827.pdf
- MARTÍN JIMÉNEZ, M. I. & Hortelano Mínguez, L. A. (2017). Cohesión y convergencia en la frontera de Castilla y León con Portugal (1986-2016): Población, economía y territorio. *Anales de geografía de la Universidad Complutense*, vol. 37, n.º 1, 183-216.
- NASCIMENTO, L. M. F. (2018). A cultura como caminho de afirmação, coesão e desenvolvimento das geografias da interioridade em Portugal. *REA - Revista Euroamericana de Antropología*, n.º 5, 53-63.
- NASCIMENTO, L. M. F. (2019). A metamorfose do espaço rural em Portugal: mudança social e consumo. *REA - Revista Euroamericana de Antropología*, n.º 7, 179-189.
- NUNES, A. J. (coord.) (2009). *Comemoração dos 545 anos de Bragança cidade*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança.
- OSSWALD, C. (2010). O colégio do Santo Nome de Jesus em Bragança: um quotidiano jesuíta. *Via Spiritus, Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, CITCEM, nº 17, 261-272.
- PADÍN FABEIRO, C. (2013). Aproximación a la caracterización territorial de la Raya ibérica: Galicia. In A. J. Campesino Fernández (dir), *Turismo de frontera (I)* (pp. 37-50). Riet: Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular.
- PAIVA, J. P. (2010). La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640). *Tiem-*

pos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna, vol. 7, n.º 20, 1-37.

- PAIVA, J. P. (2014). A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas. In A. C. Gouveia, D. S. Barbosa & J. P. Paiva (Coords.), *O Concílio De Trento Em Portugal e Nas Suas Conquistas. Olhares Novos*, s.l. 13-40.
- PALOMO, F. (2006). *A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte.
- POLÓNIO DA SILVA, A. M (1990). Recepção do concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo Cardeal D. Henrique aos Bispos do Reino, em 1553. *Revista da Faculdade de Letras. História*, n.º 7, 133-144.
- QUEIRÓS, M. H. (2009). A Contra-Reforma em Portugal 1540-1700, Federico Palomo, Lisboa, Livros Horizonte, 2006, 130 p. Nota crítica à obra. *Revista Via Spiritus. Pregação e espaços penitenciais*, n.º 16, 175-186.
- RODRIGUES, M. A. (1981). *Do humanismo à Contra-Reforma em Portugal*. Coimbra: Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, 125-176.
- RODRIGUES MONTEIRO, José (1988). *800 anos de Bragança no 8º centenário do 1º foral*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança/ Instituto Politécnico de Bragança.
- SAMPAIO BARBOSA, D. (1991). Portugal em Trento. Uma presença discreta. *Lusitania sacra*, 2ª, serie 3ª, 11-38.
- SENABRE LÓPEZ, D. (2014). El turismo de frontera como diagnóstico. La necesidad de un proyecto de paisaje cultural transfronterizo entre España y Portugal. A. J. Campesino Fernández & J. M. Jurado Almonte (eds.). *Turismo de frontera (III). Productos turísticos de la Raya ibérica* (pp. 183-198). Huelva: Universidad de Huelva.
- SENABRE LÓPEZ, D. (2013). Caracterización territorial de la Raya ibérica. El ámbito de la frontera entre Portugal y España. Castilla y León. A. J. Campesino Fernández (dir). *Turismo de frontera (I)* (pp. 37-50). Riet: Eixo Atlântico do Noroeste Peninsular.
- SICRE, E. (s. d.). Los jesuitas en Trento. *Historia de la compañía de Jesús*.
- SOUSA, F. de (coord.) (2013). *Bragança na época contemporânea (1820-2012)*. Bragança: Câmara Municipal de Bragança.

TINEO, P. (1996). La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal. *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 5, 241-296.

O ‘Projecto para uma Ética Mundial’ e o ‘caminho das pedras’ daquilo que nos separa.

Da universalidade dos princípios (H. Küng)
à hospitalidade das convicções (P. Ricoeur)

José Maria Silva Rosa¹²¹

Resumo: Relativamente à problemática do diálogo intercultural e religioso, apresentam-se duas perspetivas diferentes. Hans Küng, teólogo alemão, parte da ideia central de que não haverá paz no mundo enquanto as religiões não fizerem as pazes entre si, defendendo um projeto de ética mundial, de inspiração kantiana, uma vez que há valores universais e princípios comuns a todas as religiões. Frente a esta proposta de encontrar denominadores comuns, o filósofo francês Paul Ricoeur propõe uma via diferente. Começar não por aquilo que nos une, mas precisamente por aquilo que nos divide, pelo “caminho das pedras”. E atender às razões e às condições concretas histórico-geográficas dos conflitos religiosos, e de outros que destes decorrem, para aí, adentro da hospitalidade das convicções presente nas diferentes tradições religiosas, iniciar o lento trabalho de cura das memórias feridas em direção ao fundo místico e não dito presente em todas as religiões.

Palavras-chave: religiões; guerra; paz; ética; memória; história; perdão; hospitalidade.

121 Investigador no PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura da Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira (Covilhã), onde também é Professor, e Associado do Centro Cultural de Balsamão.

Abstract: Two different perspectives on the problem of intercultural, and religious dialogue are presented here. Hans Küng, a German theologian, starts from the central idea that there will be no peace in the world until religions make peace among themselves. So he defends a project of world ethics, from Kant's inspiration, since there are universal values and principles common to all religions. Faced with this proposal that aims at common denominators, the French philosopher Paul Ricoeur proposes a different path. We should start not from what unites us, but precisely from what divides us, i.e., from "the path of the stones". We have to attend to the reasons and the concrete historical-geographical conditions of religious conflicts, and of others that arise from them. By this way, in the depths of the hospitality of convictions present in the different religious traditions, we can begin the slow work of healing the wounded memories towards the mystical and unspoken *trésfond* present in all religions.

Key-words: religions; war; peace; ethics; memory; history; forgiveness; hospitality.

Bom dia a todos!¹²²

Começo por agradecer o convite que me foi feito e, acima de tudo, por cumprimentar as pessoas que moram em Balsamão e nos acolhem. Uma palavra também a todos os que se deslocaram até ao alto deste "mons incaseatus"¹²³ para participar nas Jornadas, e também às pessoas que nos seguem através do 'admirável mundo novo' do *online* (Zoom e Youtube). É sempre com gáudio que conheço caras novas, ou revejo o rosto saudoso

122 Este texto resulta, na prática, da transcrição da comunicação proferida. Na redação não foi possível 'expurgar' tais marcas congénitas de oralidade. Para tal teria sido necessário refundir todo o texto.

123 Cf. Agostinho de Hipona, *Confissões*, IX, 3, 5.

de pessoas amigas e conhecidas aqui presentes. Não estamos aqui para *falar* de diálogo intercultural e religioso tão-só. Viemos também para o *praticar* entre nós e com todos os que nos visitam. Estas são as XIV^{as} Jornadas. Longo é já o percurso feito. No próximo ano, o sonho do Pe. José Manuel Morais MIC fará 25 anos. Embora ele já tenha partido, deixou-nos um legado — Diálogo Cultura & Fé — que nós continuamos, certos de que, de algum modo, ele permanece connosco e entre nós. A vida humana, precisamente porque é humana, decorre de relações alargadas não apenas entre vivos, mas também entre vivos e defuntos, entre nós e os nossos *maiores*.

Entro no tema que me foi proposto pelo ‘caminho de pedras’: o das dificuldades ou, melhor dizendo, de algumas das dificuldades que se colocam a quem pretende manter aberto o diálogo intercultural e religioso. É que o verdadeiro diálogo, especialmente quando mobiliza identidades a um nível profundo, é difícil e requer um conjunto de condições e de atitudes que não são fáceis de reunir. Referirei aqui duas perspetivas contrastantes, embora ambas generosas, sobre que percursos devem ou podem ser seguidos nesse diálogo.

A primeira é a de Hans Küng, um teólogo católico alemão recentemente falecido (no dia 7 de abril 2021) que desde há muitos anos, mais de 40, em interlocução com a sua experiência pessoal e com as propostas de outros pensadores, v.g., Hans Jonas, na importante obra *Princípio Responsabilidade*, publicada em 1979, começou a repensar mais fundo na importância do diálogo no quadro da globalização crescente do nosso mundo actual, na qual emergiam simultaneamente muitas rupturas e deslaçamentos. No caso, era a já então evidente crise climática que vinha para o centro do debate pela mão de Hans Jonas, chamando a atenção para uma inversão de monta na ideia hodierna de responsabilidade ética: até aqui,

os seres humanos tinham pensado a sua responsabilidade fundamentalmente a partir do passado e dos efeitos da ação humana, bastante circunscrita à sua dimensão individual. Mas já nos anos 70-80, por via dos desequilíbrios introduzidos nos sistemas simbióticos e as suas repercussões nas vidas humanas (tensões Norte / Sul; Guerra Fria Leste / Oeste; dívidas dos países subdesenvolvidos, a fome no Terceiro Mundo; as hordas de *homelesses* nas grandes cidades do Norte e do Sul; como lidar com o lixo e os desperdícios de uma sociedade de consumo, etc.), a responsabilidade humana, sobretudo à escala coletiva e tecnológica, impunha-se e continua a impôr-se-nos repensar a responsabilidade ética a partir do futuro, do mundo que, em razão daquilo que fizermos ou não fizermos hoje, iremos deixar aos nossos filhos e aos nossos netos. Hans Küng levou esta ideia muito longe e a sério, alargando-a a outros domínios bem para lá dos Ecologia, no contexto posterior à queda do Muro de Berlim e do pós-Guerra Fria, incluindo as iniciativas de diálogo inter-religioso promovidas pelo papa coevo, João Paulo II (o Encontro de Assis, no dia 27 de outubro de 1986 foi um momento-chave desse diálogo¹²⁴), levando-a também para o interior da própria Teologia (como Teologia Prática, de extracção bonaventuriana), para a Economia, as Relações Diplomáticas e Internacionais, e assim por diante.

A tese central de H. Küng é relativamente fácil de enunciar: não haverá paz no mundo e entre as nações enquanto as religiões não se entenderam quanto a esse mesmo desiderato de paz¹²⁵. E para se entenderem, se tal for possível (ele acredita

124 Mas essa espécie de ‘ecumenismo *ad gentes*’ que fascinou a ação política e pastoral de João Paulo II., sobretudo após a queda do Comunismo na Europa de Leste e a vitória do Catolicismo na Polónia, atemorizou muitas outras confissões religiosas dada a total preponderância da Igreja Católica no diálogo (que se assumia como *prima inter pares*).

125 Hans Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. Eine Vision*, Piper

que sim e que é desejável), é preciso antes que, pelo menos, estejam dispostas falar entre si. A disposição para paz requer assim, previamente, uma vontade sincera de diálogo a fim de que haja, depois, conhecimento e reconhecimento recíprocos das posições de cada uma. Há, assim, um pressuposto fundamental para o diálogo: que se *queira* dialogar. Mas a vontade para conversar não pode ser forçada. Requer tempo. Pode acontecer inclusive que o diálogo tentado não consiga resolver os diferendos do ponto de partida. E que restem para sempre pomos de discórdia. Mas tal vontade para se sentar à mesma mesa e conversar sobre o que nos distingue e, talvez, nos opõe é decisiva. Sem isso nenhum conflito se resolve, ficando cada um cada vez mais encerrado nas razões da sua própria trincheira, cavando-a sempre mais e mais fundo.

As religiões, portanto, deveriam querer falar entre si porque em nome da religião — ou melhor ainda: em nome de religiões e de confissões religiosas concretas — têm-se semeado ódios, violências, hostilidades, dissensões, vinganças, guerras... Hans Küng crê, porém, e não deixa de ter alguma razão (mas não toda), que quando as religiões descambam para a violência e se envolvem em espirais de conflito mortífero é porque foram apropriadas por outros interesses que mobilizam a *força sagrada* que as perpassa: é o poder, são as questões políticas, económicas, sociais, energéticas, geoestratégicas, culturais, identitárias, etc., que encontram nas simbólicas religiosas o ensejo fácil para sacralizarem ao limite o *furor guerreiro*, isto é, as muitas formas de justificação que as Cruzadas, a *Jihad*, as Guerra Santas, etc., foram encontrando ao longo da História. Mas a ideia de ilibar por completo as

Verlag, München / Zürich, 1997 (trad. port., Vozes, Petrópolis, 1999). Hans Küng, *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*, Multinova / Verus Editora, Lisboa, 2005.

religiões como tal não é aceite por P. Ricoeur. Também estas precisam de *conversão*...

H. Küng também crê que todas as religiões transportam consigo e partilham um imenso potencial de paz, um núcleo de valores essenciais que pode ser fundamento comum para uma ética planetária. Basta, em seu entender, auscultarmos seriamente os discursos e os textos fundadores das diversas religiões. No Oriente antigo, a regra de ouro (tanto na sua versão negativa: «Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti.», como na versão positiva: «Faz ao outro o que queres que te façam a ti.») é um princípio milenar de convivência entre pessoas, sociedades e povos. As leis do *Código de Hammurabi*, cerca de 1750 anos a.C., mais tarde retomadas e aperfeiçoadas como *Leis de Talião* («Olho por olho, dente por dente!»), presentes ainda na Torah, na Tábua dos Dez Mandamentos e em vários dos 613 *Mitzvot* (prescrições) judaicos, introduziram uma reciprocidade penal que antes era impensável. E tais prescrições foram, aliás, muito para além da reciprocidade, quando se referem ao cuidado para com o órfão, a viúva, o estrangeiro, o servo... Aqui a simetria foi desfeita a favor do fraco, do pobre, do oprimido, do desvalido diante da força do mais forte. Mas podemos e devemos ir também ao Hinduísmo, à compaixão do Budismo, às bem-aventuranças e ao amor evangélico pregados por Jesus no Sermão da Montanha, à oração (*Salat*), ao jejum (*Sawm*), à esmola (*Zakat*) e ao perdão manifestos no Islamismo, etc., só para nos darmos conta, reafirma H. Küng, do tremendo potencial de paz que todas as religiões transportam consigo.

Numa obra mais recente, *Aquilo em que acredito* (*Was ich glaube*, 2015), H. Küng coloca a si próprio uma questão que também nós, alguma vez, já nos colocámos: e se eu tivesse nascido num outro lugar, num outro tempo, numa outra

família, numa outra cultura, numa outra religião? Na China, na Índia, na Arábia Saudita, na Polinésia, etc.? Na Antiguidade, ontem, hoje, amanhã? Colocada seriamente, tal possibilidade revela que ninguém pode presumir que a sua via é a única via, que aquilo que toma, aqui e agora, como sendo a Verdade é a única verdade. Tal pretensão exclusivista faz violência à Historicidade dos seres humanos e tende a quebrar o diálogo entre os povos. Mas tal não implica nem quer dizer, de modo nenhum, que se tenha de renunciar à verdade com que se confessa aquilo que se confessa e se testemunha. O que importa é nunca pretender fazer disso a Verdade que deve ser imposta a todos. E não se trata aqui do relativismo tão temido por alguns apressados, mas de assumir humildemente uma perspetiva, aquele ângulo que historicamente foi dado a cada um. Sabemos bem que esta posição, entre outras, lhe criou alguns dissabores junto da Congregação para a Doutrina da Fé, na altura dirigida pelo seu amigo e colega, o Cardeal Joseph Ratzinger.

Na mesma toada, também um outro teólogo católico, o galego Andrés Torres Queiruga, na obra *Diálogo de las Religiones y Autocomprensión Cristiana* (2009), se interroga sobre como é que, no atual quadro de uma globalização e mundialização crescentes, uma única religião se pode ainda considerar a si mesma como ímpar e exclusiva depositária da salvação da humanidade. Não constituirá esta perspetiva uma visão apoucante da própria da ideia cristã de revelação? Como é que alguém, para recordarmos aqui a metáfora de Ibn Arabi para as diferentes religiões (são “canecas”), poderia pensar que tinha apanhado a toda água do mundo com o seu púcaro?¹²⁶ De facto, o grande místico sufi nascido em Múrcia, no dia 28

126 Parece haver aqui eco da lenda medieval de Santo Agostinho meditando, à beira-mar, no mistério da Trindade...

de julho de 1165, e que depois rumou à *fons et origo*, isto é, ao Oriente, tendo morrido em Damasco, no dia 10 de novembro de 1240, afirmava no seu livro *A Sabedoria dos Profetas*, e citando Junayd de Bagdad, que “a água ganha a cor do recipiente.” Queria com isto Ibn Arabi dizer que as tradições religiosas são apenas mediações, recetáculos de uma ‘Água’ que vem de outra ‘Fonte’. Mas com isso pretendia também dizer que não podemos beber da Água sem que cada um tenha a *sua própria caneca*, sem cada um siga fielmente a tradição concreta em que nasceu e foi educado. Sem *uma caneca*, diz-nos o mestre espiritual, o precioso líquido perde-se sempre. Esta é uma imagem muito poderosa. Não relativiza nenhuma religião, defendendo que não se pode aceder ao universal sem passar pelo singular, pela humildade de uma *kénōsis*, se assim nos podemos exprimir em termos cristológicos. Mas também não absolutiza nenhuma... Deste modo, o problema doutrinal de uma Verdade universal e abstrata para todos do mesmo modo (dogmática), transforma-se em testemunho verdadeiro, que recusa lutar e matar até, ou sobretudo, pela Verdade a fim de não tingir de sangue qualquer ‘caneca’ que seja.

Assim, aquela perspectiva de Torres Queiruga demanda a todas as religiões do mundo um alargamento do seu próprio horizonte de consciência. Neste sentido, há um grande desafio colocado especialmente às ‘religiões universalistas’ e às ditas ‘do Livro’. No quadro atual da imensa ampliação do arco temporal da história cósmica (13 mil milhões de anos...) e humana, no longo processo de hominização que mergulha na noite dos tempos de há pelo menos 2,6 milhões de anos a esta parte, é preciso reconsiderar o “provincianismo espaço-temporal” construído em torno do mediterrâneo *mare nostrum*, à volta do qual se moveram durante séculos (tanto as religiões greco-romanas como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo

moviam-se num estreito quadro histórico-geográfico de cerca de 5-6 mil de anos), e que os Descobrimientos dos séculos XV e XVI começaram a questionar e a alargar. Há, realmente, novidades e “maiêutica histórica” que não podem ser escamoteadas. E foi até um Cardeal da Igreja Católica, Carlo Maria Martini, arcebispo emérito de Milão, falecido em 2012, quem afirmou desassombradamente que «Não podes fazer Deus católico. Deus está para lá das fronteiras e das delimitações que construímos. Ele não se deixa dominar nem domesticar.» Tal declaração abre o imenso debate em torno das muitas imagens e das diversas representações humanas de Deus (sejam elas calculistas e ‘políticas’ ou não). Pode haver algum discurso humano sobre Deus que não seja sempre antropomórfico e, por essa via, sempre “idolátrico”? Jesus de Nazaré, mais que “falar” de Deus, “mostrou-nos” o Pai.

Mas voltemos ao axioma de Hans Küng de que «não haverá paz no mundo e entre as nações se as religiões não falarem e se entenderam primeiro entre si». *Prima facie*, não é difícil concordar. Pelo contrário. Uma questão bem muito diferente é se tal chega; se haverá paz no mundo se as religiões falarem e se entenderem em relação a alguns aspetos essenciais (v.g., a condenação da violência em nome de Deus). Admitamos que uma instância representativa, o Parlamento Mundial das Religiões, por exemplo, chegasse de forma explícita a um Credo Universal que permitisse a paz entre elas. Ora por ser justamente universal, tal ‘credo mínimo’ (dogmático?) teria que deixar de lado as muitas e muitas coisas que, historicamente, feriram e dividiram (e ainda dividem) as tradições religiosas, e sobretudo os momentos históricos concretos em zonas geográficas de atrito e de confronto muito singulares. A generosa proposta de Hans Küng, que além disso tem a marca vivida de alguém que se lhe devotou inteiramente e lhe deu

o melhor da sua vida e do seu pensamento, é animada por uma espécie de renovo do espírito kantiano: reconhece que há imperativos categóricos que, por isso mesmo, são universais, racionais e aceitáveis por todos os homens e mulheres dotados de razão e de boa vontade. Tal funda a legítima esperança de que ainda seja possível a paz entre os vivos, antes que sobrevenha a paz podre dos cemitérios.

Mas esta via não convence inteiramente Paul Ricoeur. Este pensador francês, de origem calvinista, reconhece-lhe a generosidade e a boa vontade. Não obstante, em seu entender, ela falha no essencial. Porquê? Porque parte justamente daquilo que já une e não daquilo que ainda nos divide. Não é nada difícil convidar os líderes religiosos mundiais para encontros comuns de oração, de jejum, de partilha, etc., e aí, em diálogo franco, elaborar alguns princípios gerais que todos possam subscrever, desde logo a fé em Deus (embora a doutrina da Trindade seja um obstáculo assinável ao reconhecimento do cristianismo como monoteísmo por parte do judaísmo e do islamismo). E se se considerar concretamente os 10 Mandamentos da *Torah*, o Sermão da Montanha e o Credo cristão, os cinco pilares da *Shahadah* islâmica, o ensinamento da compaixão e a Óctupla Via do budismo, etc., não é difícil encontrar conteúdos dogmáticos essenciais que nos unem. Ou seja, refere P. Ricoeur, é simples aos representantes das várias religiões chegarem a um Manifesto, a uma Carta, a uma “Declaração fácil” a favor da Paz com um conjunto de princípios que todos aceitam e subscrevem. Mas porque é que essa via universalizante falhou e falha constantemente? Não é por falta de vontade ou fingimento dos seus signatários, certamente. Todos eles estão convictos.

A grande questão é que todos, ou quase todos, os problemas religiosos se acirram de novo quando, ao nível das

comunidades históricas concretas, situadas num lugar, já não nos encontramos no plano da universalidade transcendental e doutrinal, mas antes no plano das memórias feridas, das ofensas que não cicatrizaram: ou porque uns não pediram perdão nem repararam, ou porque outros ainda não estavam em condições de perdoar e amavam demasiado as suas feridas, quer dizer, o seu ‘crédito moral’, para as deixar cicatrizar. Aqui e ali o excesso da violência e da morte sofridas por uns e praticadas por outros criaram vítimas e carrascos que não (se) encontram (n)um plano comum de discursos e de entendimento. Nesses pode não haver sequer quaisquer condições para começarem a falar. Porque nuns pode haver memórias feridas a mais, fixação e excesso de lembranças que não deixam o passado passar (nas vítimas), e noutros há amnésia em excesso e memória a menos (nos carrascos). Tragicamente unidos pelo diferendo, ligados pelo desligamento, se assim nos podemos exprimir. Assim, entre os discursos e as boas intenções dos líderes e dos dirigentes interpõem-se a resistência do espaço geográfico concreto, disputado às vezes pedra a pedra, bala a bala, e o ‘vale de lágrimas’ do tempo histórico, onde por vezes de forma alternada uns foram vítimas e os outros verdugos, num ciclo infernal que não abre espaço nem para a culpa assumida nem para o perdão (pedido ou concedido).

E quando a este quadro de horrores se acrescenta a ‘pólvora’ da Verdade justificadora, então é de tremer e de temer que aí a Violência reduza tudo a cinzas e ao silêncio. É a tragédia na história continuamente repetida. Mil exemplos poderiam ser dados. Lembremos apenas Urbano II, 1095, ao convocar a Primeira Cruzada: «Deus o quer!» Quando às religiões se associam os discursos legitimadores do poder (dos poderes...) temos uma receita para a catástrofe. E no caso, quando descemos ao espaço-tempo concreto em que uma nova

religião surgiu e se afirmou, temos de reconhecer aquelas dificuldades que as declarações dos líderes jamais atenuam. Misturaram-se aqui medos arcaicos, inseguranças fundas, medos da morte, medos de acabar por se descobrir que não se tem razão, sem se estar em condições de reconhecer isso, aumentando assim a parada, o medo dos outros... Às vezes o detonador é fútil, mesmo infantil: v.g., na Suíça, em 2010, o conflito entre cristãos e muçulmanos, embora sem confrontos físicos de maior, foi desencadeado pela tentativa de construir os minarettes de uma mesquita mais altos que as torres das Igrejas. Estas imagens-símbolos são formas de comunicação imediata. Tanto na sua dimensão narrativa (comparação entre duas memórias históricas seculares em conflito: Islão e Cristandade) como na sua dimensão concetual (o mais alto é o mais importante) conduzem a becos sem saída. Acresce um problema: se Cristo em certas passagens evangélicas separou claramente o religioso do político (v.g., Mt 22, 21: “Dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.”), passagens há onde o “zelo pela Casa do Pai” o levou a pegar no chicote (Jo 2, 15-16; passe a questão exegética da historicidade, ou não, do relato). Recordemos por outro lado, o infindo cortejo de guerras legitimadas e ‘conduzidas por Deus’, no Antigo Testamento (onde é mesmo teorizada), ou o contexto do Islão nascente, em particular os versículos de Medina, especialmente belicistas, e o que foram os primeiros 30 anos do Islão após a morte do Profeta, em 632¹²⁷, para termos uma vaga ideia do imenso e doloroso caminho de pedras e abrolhos que dificulta o diálogo não só religioso, como também histórico e intercultural.

127 No ano anterior, 631, no chamado *Discurso de Despedida* ou *Sermão do Adeus*, proferido em Medina, o Profeta Maomé apresentara a sua vida como um exemplo para os crentes: «Deixo-Vos o meu exemplo!» Mas se, e como, a *Sirat Rasul Allah* pode ser considerada *exemplar*, isso é uma outra questão.

Se isto nos parece afastado, demos um exemplo concreto, aqui mesmo, próximo de nós, e que conhecemos bem. Já todos ouvimos ao longo dos anos, nas muitas sessões destas Jornadas Culturais, várias comunicações onde foi tratado à saciedade o fundo histórico-lendário das origens de Balsamão, colocando-as no contexto da Reconquista Cristã, nos inícios da nacionalidade portuguesa. O berço nascente da ‘narrativa’ de Balsamão é, pois, o da guerra contra os mouros. Todos conhecem bem a lenda-história que, supostamente, até deixou as suas marcas bélicas na toponímia local: Balsamão, Chacim, Alfândega da Fé, Castro Vicente, Macedo de Cavaleiros (das Esporas Douradas), Gebelim etc. No centro temos essa Batalha genesíaca em que um grupo de jovens cristãos se rebelou contra o odioso “tributo das donzelas” que o chefe mouro exigia das noivas cristãs, o tal “direito de pernada”: passar a primeira noite de núpcias com a noiva. Ritual que, afinal, tinha fundas raízes no feudalismo europeu. Não interessam para aqui as simbólicas arcaicas e atávicas, bem assim todo o folclore que perpassa a narrativa. O núcleo ‘conta-nos’ que, aquando do ataque ao Cabeço, gritando todos “Queremos ver a cara ao Mouro!», “Queremos ver a cara ao Mouro!» (o Caramouro), acabaram repelidos e começaram a ser chacinados sem piedade na encosta e no vale, até Chacim. E não fora *ex machina* o Céu ter tomado partido pelos defensores das Virgens Donzelas, enviando uma Senhora com um Bálsamo-na-Mão com o qual ia milagrosamente curando os que caíam e que, de imediato, se levantavam continuando a lutar, a batalha teria sido ganha pelos seguidores de Mafoma. Finalmente, mediante o dito expediente, os cristãos vencem o combate. Constroem de imediato a Ermida em honra da misteriosa Senhora do Bálsamo-na-Mão. Depois virão uns eremitões; mais tarde virá da Polónia o Frei Casimiro, etc. Perguntamos: estamos nós capazes de ‘curar a

memória', de nos libertar concretamente da violência simbólica deste 'mito fundador', mesmo que algo de histórico subjaza à narrativa inicial? Notem que eu, em tempos, ainda jovem, já dramatizei concretamente, ali, na encosta, esta luta entre cristãos e mouros. Ainda existem por aí umas fotografias de um "José Rosa ferido de morte" como prova disso. Por que razão, no nosso e no inconsciente(?) coletivo local, Balsamão permanece ao longo de séculos como local escolhido por tantas noivas para se virem casar, vindas de propósito das sete partidas da emigração portuguesa no mundo? Que memórias fundas, profundas e que arquétipos estão aqui a ser mobilizados? E como aceder a esse estrato arcaico, no sentido de lembrar para curar? E acharemos nós que temos alguma coisa 'a curar'? Provavelmente não achamos. Mas basta ver as imensas lendas 'da mourama' (ou com Espanha, por outras razões) por esse Portugal afora, ou cantarmos o nosso Hino Nacional ("Às armas, às armas, pela Pátria lutar, contra os canhões marchar, marchar") para rapidamente nos precatarmos de que temos de repensar o assunto.

E o caso que agora trouxe a talho de foice, este nosso monte de Balsamão, pode comparar-se a muitos outros existentes nas zonas de confronto de memórias, de fratura e de tensão religiosa existentes no mundo. Pensemos nas fronteiras da Índia e do Paquistão; pensemos em Israel e na Palestina; na Irlanda do Norte; em Timor Leste e a Indonésia. Pensemos na decapitação de Hussein Ibn Ali, em Kerbalah, no dia 10 de outubro em 680, e no conflito mortífero que daí resultou, até hoje, entre os sunitas e os xiitas; pensemos na tomada de Constantinopla pelos Cruzados, em 1204; nas Guerras de Religião, na Europa, não em geral, mas, por exemplo, na ominosa Noite de São Bartolomeu, a 24 de agosto de 1572, quando os Católicos massacram os Huguenotes por toda a França. O cortejo

de horrores poderia continuar. É a estas memórias locais feridas, e não tanto às questões dogmáticas universais, teorias e doutrinas subjacentes, que se refere P. Ricoeur como sendo os obstáculos mais fortes à paz entre as religiões. Vários textos do autor poderiam confirmar esta necessidade de se iniciar pelo “caminho das pedras” e a sua preferência pela “coloração local da caneca”.

De forma sintética, invoco apenas o debate muito esclarecedor entre Hans Küng e o próprio Paul Ricoeur, no dia 5 de abril de 1996, no canal televisivo francês ARTE. A oportunidade para organizar tal debate decorrera justamente da edição, em francês, nas Éditions du Cerf, do *Manifeste pour une éthique planétaire. La déclaration du Parlement des religions du monde*, editada e comentada por Hans Küng & Karl-Josef Kuschel¹²⁸. Aquele debate foi depois dactilografado com o título *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*¹²⁹.

Naturalmente, não se trata, para P. Ricoeur, de renunciar à universalidade que, em certos planos — ético, político, jurídico, deontológico — é decisiva para justificar nos limites da razão os preceitos religiosos da Segunda Tábua: «Não matarás», «Não torturarás», «Não roubarás», «Não difamarás», «Honrarás

128 Recuando um pouco: o livro original de Hans Küng, intitulado *Projekt Weltheitos*, é de 1990. Foi traduzido e editado em francês no ano seguinte: *Projet d'éthique planétaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1991 (trad. port.: M.^a Luísa C. Meliço, *Projecto para uma Ética Mundial*, Instituto Piaget, Lisboa, 1996). O livro foi decisivo para a redação e a proclamação do *Manifesto por uma Ética Planetária* na Assembleia Geral do Parlamento das Religiões do Mundo, realizada em Chicago, entre os dias 28 de agosto a 4 de setembro de 1993.

129 Hans Küng – Paul Ricoeur [Entretien], *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*. ARTE, 5 avril 1996. Une émission proposée par l'unité de programmes documentaires. Rédaction: Laurent Andrés. Não sei se este texto foi posteriormente publicado em livro ou revista. Pensamos que não já que as nossas pesquisas nesse sentido foram infrutíferas. Acedemos-lhe através da versão dactilografada e disponibilizada *online* no site «Fonds Ricoeur» (cf. <http://www.fondsricoeur.fr>).

pai e mãe», «Não prestarás falso testemunho», etc. A universalização, tal como bem viu I. Kant, é um procedimento poderoso e especialmente protetor do ponto de vista deontológico quando, mormente no que à segunda fórmula do imperativo categórico diz respeito (“Age de tal maneira que uses a tua humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”), estão em causa grandes assimetrias entre *quem pode e sabe* e *quem não pode e não sabe*: por exemplo, o penitente num confessorário, o paciente num hospital ou num consultório médico, o consulente no advogado, o discente numa escola, o delinquente numa prisão, etc., disparidades que se agravam em função da idade dos pacientes / consulentes, da fragilidade do seu estado físico e psíquico, grau de pobreza, educação, sexo, etc. Isto também é válido no plano das comunidades históricas concretas, e não apenas nas relações entre indivíduos. O que nos diz então Ricoeur frente à proposta de Hans Küng?

Nas declarações solenes no final dos grandes encontros ecuménicos costuma vir para primeiro plano aquilo que une, as doutrinas comuns, o “esperanto religioso”, secundarizando-se aí as diferenças e as divergências. Tal é pedagogicamente compreensível. Mas o problema coloca-se precisamente ao contrário. Como já se disse, antes de mais é preciso regressar à história, ao vale fértil e também trágico, da experiência humana no tempo, ao entrelaçamento das vidas dos homens. Sem esse trabalho de História, tanto ao nível pessoal como coletivo, o diálogo mantido ao nível dos princípios resta sempre armadilhado. A afirmação de Ricoeur noutro texto (*La memoire, l'histoire, l'oubli*) é exemplar: é preciso lembrar para perdoar¹³⁰.

130 Cf. Olivier Abel, *Le pardon. Briser la dette et l'oubli*, Éditions Autrement, Paris, 1991; Olivier Abel, “Ce que le pardon vient faire dans l'histoire”, in *Esprit*, N.º 193/7

Perdoar não é esquecer. E esquecer não é perdoar. Longe disso! ‘Esquecer’ e confundir isto com ‘perdoar’ é recalcar e armadilhar a memória; isto é, deixar aberta a possibilidade de, em vez de trazer à palavra, voltar a repetir inconscientemente a violência de que se foi vítima ou de que se foi herdeiro por meio de vítimas que, v.g., não sobreviveram. “Importa lembrar para perdoar”, enfatiza Paul Ricoeur. Fazer História implica, pois, estar disposto a revisitar as memórias feridas para as curar, tanto pedindo perdão se foi agente como estando disposto a concedê-lo se se foi vítima. E aqui podem acontecer muitas tragédias. A primeira é desde logo as vítimas e pacientes, por um lado, e os agentes e agressores, por outro, não falarem a mesma linguagem, não se encontrarem ao mesmo nível de relato. Haver narrativas de tal modo díspares que nem nuns nem outros se reconhecem no seu estatuto recíproco, mas assimétrico. Amnésia por um lado; excesso de memória por outro. Assim, na falta de um plano comum de reconhecimento não pode haver nem pedido de perdão nem perdão concedido (ou negado). Então por onde recomeçar? É preciso no mínimo querer falar disso. Sem isso, mais cedo ou mais tarde, regressa-se sempre de novo à tragédia da repetição, da ofensa que pede revide, da violência que traz mais violência, e assim por diante *ad infinitum*. Mas se há disposição para chegar à fala, importa então tentar começar a contar as histórias e a refazer as narrativas, mas do ponto de visto do outro. Este *outrar-se*, pôr-se no lugar é o momento mais difícil¹³¹. No quadro destes

(juillet 1993), pp. 60-72; Paul Ricoeur, “Le pardon peut-il guérir?”, in *Esprit*, N.º 210/3-4 (mars-avril 1995), pp. 77-82; Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.

131 Cf. o filme *Tangerine*, 2015. Directed by Sean Baker. With Kitana Kiki Rodriguez, Mya Taylor, Karren Karagulian, Mickey O’Hagan. E ainda Maroun Bagdadi, “Le pardon”, in *Esprit*, N.º 204/8-9 (août-sept. 1994), pp. 80-111; e Amin Maalouf, *As Cruzadas Vistas pelos Árabes*, Edições 70, Lisboa, 2018.

diálogos, que quase sempre têm de ser mediados por terceiros, é certo que a autocrítica pública das autoridades religiosas e políticas e os pedidos de perdão dos líderes (alguns papas recentes, mas também certos líderes políticos têm-nos feito várias vezes a propósito de processos históricos como a Inquisição, a Colonização, a Escravatura, etc. Nelson Mandela foi, deste ponto de vista, uma personalidade excepcional ao criar, em 1995, a *Comissão Verdade e Reconciliação* para apurar as exações do *Apartheid*, entre 1960 e 1994, enfatizando sempre nos seus textos e discursos as ideias de *forgiveness and reconciliation*) podem fomentar a disposição para o pedido / a concessão de perdão. Mas, quer pedido quer concedido, o perdão é eminentemente pessoal e intransmissível. Não obstante, jamais podemos escamotear a nossa pertença comunitária e as heranças ambivalentes aí implicadas.

O Papa Francisco, na sua recente visita à Hungria e à Eslováquia (12 - 15 de setembro de 2021) não ocultou as feridas ainda abertas pelos colaboracionistas católicos com os nazis contra os judeus daqueles países. E acrescentou, numa clara mensagem *ad intra Ecclesiam*, que é preciso “ultrapassar um catolicismo defensivo” que apenas “se lamenta, julga e acusa o mundo”. E num lugar sensível, a cidade de Budapeste, onde ainda paira a sombra negra do Pe. Josef Tiso, Presidente da República entre 1939-1945, colaboracionista que estimulou os nazis e ajudou a mandar para as câmaras de gás cerca de 60.000 judeus, o Papa não hesitou: «Aqui, perante a história do povo judeu, marcada por esta afronta trágica e indiscriminada, temos vergonha de o admitir: quantas vezes o nome inefável do Altíssimo foi utilizado para cometer atos indizíveis de desumanidade.»¹³²

132 Cf. Cécile Chambraud, “En Slovaquie, le pape appelle à dépasser «un catholicisme défensif»”, in *Le Monde* [International], Mercredi, 15 Septembre 2021, p. 4.

Sem esta ‘descida ao inferno’ das memórias infelizes, ao ‘calvário do Espírito’, à violência, às humilhações e mortes sofridas ou infligidas, ao “caminho de pedras e de calhaus”, todo o intento de diálogo das cúpulas, por cima, todos os entendimentos doutrinários, etc., não passam de bons intentos, certamente, mas logo fracassados ao primeiro obstáculo sério. É por isso (e mercê de certo espalhafato mediático-político em torno) e por os considerar infrutíferos que Paul Ricoeur, embora em sintonia com o desiderato final, mostra uma clara resistência sensível às singularidades em jogo. “Quero dizer desde já qual é a disposição de espírito em que me encontro: é sobre a base de uma cumplicidade profunda que sou mais sensível aos obstáculos, diria mesmo que tenho uma certa resistência interior a este projecto.”¹³³ O autor de *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, que raramente invoca a sua condição de calvinista e homem crente, não faz aqui *epochē* da sua fé e da sua esperança cristãs: o futuro para as religiões, em seu entender (e também no nosso) passa por aproximarem-se do fundo de hospitalidade que habita cada uma delas, *trésfond* que ninguém pode possuir e manipular como dado adquirido, e em relação ao qual todas as fórmulas doutrinárias / conceptuais, mesmo as mais felizes, não passam de acenos distantes. Um projeto de ética planetária, magnânimo sem dúvida, tende a enfraquecer as “convicções pessoais e íntimas de cada religião”. E pergunta-se no mesmo sentido: “Será que o problema não está antes, mais do que reunir as convicções morais comuns, em indicar o caminho de cada religião para este fundo comum? (...) Não será este o trabalho de um grande ecumenismo: ser como uma espécie de hospitalidade de convicção na qual seriam reconhecidas, não apenas a expressão comum enquanto ética, mas também

133 Hans Küng - Paul Ricoeur [Entretien], *Les religions, la violence et la paix*, p. 1

a diversidade de caminhos para alcançar esta ética a partir de um fundo de convicções que *é mais do que ética?*¹³⁴

Fixar-se no comum, como se disse acima, é caminho relativamente fácil. Cumpre considerar, sobretudo, aquilo que nos distingue e que, por isso mesmo, também nos pode complementar e enriquecer, desde que haja “imaginação e simpatia” hermenêuticas. Mas até lá, que *caminho de pedras* temos de trilhar! Que tropeços! É que isso que nos diferencia positivamente também nos pode dividir negativamente, demarcar, confinar, assediar..., ser de nós marca identitária a tal ponto que estejamos dispostos a morrer e a matar por isso. Claro que a *Satiagraha* hindu, a Ótupla Via e a compaixão budistas, a *Sh'ma* judaica, o Sermão da Montana e o Anúncio do Reino de Deus, nos evangelhos, a *Shahadah* islâmica, etc., não constituem obstáculos à paz. Longe disso. Os problemas não residem aí. Mas, como reza o ditado, o ‘diabo esconde-se sempre nos detalhes’ (William Blake afirma que também “Deus se encontra nos detalhes”, na santidade do pormenor), isto é, nas condições concretas em cada tempo e lugar em que se nasce e se herda uma determinada cultura, uma história, uma geografia, uma religião. E, além disso, acrescenta Ricoeur, tal avanço para o que nos é comum, muitas vezes esquece, quando não coloca mesmo “debaixo do tapete” como empecilhos, o que são textos legitimadores e inclinações violentas dentro de uma mesma convicção religiosa. As guerras de religião adentro do próprio cristianismo comprovaram-no. E na Irlanda, até há pouco tempo, não se matavam entre si católicos e protestantes? E se recuarmos aos séculos XVI e XVII que encontramos na Europa? E, recuando ainda mais, se regressarmos a textos do Antigo Testamento, como o *Livro dos Números* ou o *Livro de Josué*, e nos apropriarmos deles *vitalmente, tropologica-*

134 *Idem.*

mente, sem exegese histórico-crítica? Na herança muçulmana, podemos igualmente querer regressar ao séc. VII (sem quaisquer mediações, como o faz o DAESH), à expansão árabe e aos conflitos de morte entre sunitas e xiitas, que as questões são muito similares. O desejo da paz tem, pois, de se confrontar autocriticamente com violência explícita e latente no interior de cada tradição religiosa. E em atitude dir-se-ia ‘penitencial’, temos de nos perguntar como purgar, como expurgar essa ínsita tendência para a violência. «A autocrítica deveria partir disto: que é do fundo mesmo de uma convicção forte que há o perigo da violência.»¹³⁵ E nisto os monoteísmos têm de interrogar a sua própria história. Não é que os politeísmos sejam ou tenham sido menos violentos ou sacrificiais. Mas não há dúvida de que a sua luta contra a idolatria (do outro!) é um dos capítulos mais sangrentos da milenar história dos monoteísmos (religiosos e filosóficos), desde o célebre faraó egípcio Amenófis IV (“Amon é misericordioso”), também chamado Akhenaton (c. 1370 - 1357 a.C.)¹³⁶, até hoje, passando por Moisés, no alto e no sopé do Sinai, e depois por Xenófanes de Cólofon, Platão, Aristóteles e Agostinho, e ainda pelas lutas de Maomé contra os politeístas mequenses (e ainda hoje, como disse, a doutrina cristã sobre a Trindade continua a ser para os muçulmanos um obstáculo de monta ao diálogo interreligioso).

Escapatória fácil e ilusória, que apesar disso a realidade dos factos muitas vezes corrobora, seria isentar ou absolver as religiões de culpas porque elas “apenas são mobilizadas e instrumentalizadas por forças e razões que lhe são alheias” (forças políticas, económicas, sociais, históricas, militares, ener-

135 *Idem*, p. 2.

136 Cf. José M. S. Rosa. “(Re)pensar a Unidade”, In: *Communio. Revista Internacional Católica*, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, XXXI (2014/3), pp. 263-273.

géticas, geoestratégicas, etc.). Podendo às vezes ser verdade, tal não é *toda* a verdade. Quem quer escapar por aqui, alerta Ricoeur, ilude-se quanto ao fundo potencialmente violento que pode existir dentro da sua própria tradição religiosa. Com efeito, uma religião transporta (ou presume transportar, para quem olha de fora) uma Palavra de revelação que a ultrapassa e lhe vem do Alto. Aloja-se aqui na ideia de superioridade e anterioridade da Revelação um “surplus”, uma “pretensão a impô-la aos outros, a impô-la pela força. Como purificar tal convicção da força dessa Palavra que nos precede, da tendência para a impor pela violência?” Mais ainda: “Como, a partir do fundo da minha própria convicção, posso reconhecer que há alguma coisa que não é dito na minha religião e que é talvez dito por uma outra?”¹³⁷ Para muitos crentes esta interrogação enfraquece e a trai ‘a verdade’ da religião que se professa. Não passa de relativismo ou de irenismo mais ou menos disfarçados. O relativismo pode ser, de facto, um problema, uma rasoira homogeneizante. Mas aquela interrogação não resvala para o relativismo. “Diria que uma herança religiosa é como uma língua na qual se cresceu; e esta língua falamo-la, certamente, tendo conhecimento de outras línguas. Mas precisamente o que é dito nas outras línguas constitui uma língua estrangeira. De que modo, pois, receber, tal como de alguma maneira acontece num exercício de tradução, a mensagem dos outros, receber numa espécie de *hospitalité langagière*, essa verdade dos outros que talvez não é dita na minha língua?”¹³⁸ Requer-se aqui um difícil trabalho de contínua tradução, de vai-e-vem entre a minha convicção, a minha aceitação, a minha crítica e as convicções, pressupostos e críticas do outro. Este é um caminho semeado de dificuldades. Mas “eu diria: em vez

137 Hans Küng - Paul Ricoeur [Entretien], *Les religions, la violence et la paix*, p. 3.

138 *Idem*, p. 3.

das facilidades, é preciso pôr em jogo as dificuldades. Retomo aqui de boa vontade a expressão de Karl Jaspers, a saber, o ‘combate amoroso’, a ‘*lieberder Kampf*’, e não uma espécie de convivência fácil. É preciso tornar difícil aquela Declaração comum; é o Preço a pagar em termos de convicção para tal Declaração comum.”¹³⁹

Tal atitude de *hospitalité langagière* que existe nas línguas, reconhece Hans Küng, requer, na passagem para a *hospitalité de conviction*, que não se tenha medo da verdade como tal, manifeste-se esta como manifestar. Mas requer ainda outras condições que não são talvez tão fáceis, expectáveis ou mesmo exigíveis da maioria dos fiéis: ter com a sua própria tradição religiosa uma relação quer de convicção quer de crítica, simultaneamente. Esta relação a dois níveis (proximidade e imediatez da crença / distância e recuo da crítica e autocrítica) supõe uma pertença ‘esclarecida’ que, para muitos crentes sinceros, não passa de falta de fé verdadeira, de ‘descrença envernizada’ por parte dos que tal defendem. Paul Ricoeur (e eu do mesmo modo) discorda radicalmente e exemplifica: embora o budismo tenha uma concepção radicalmente impessoal de Deus, não é verdade que aquilo que Jesus diz sobre o “não vos preocupeis com o dia de amanhã”, ou “olhai os lírios do campo...”, foi e é captado e dito ainda com mais veemência pelo “desligamento”, a “despreocupação” e a “compaixão” budistas?¹⁴⁰ É um exemplo no qual a Palavra que o outro testemunha vem alargar e revelar ainda mais profundamente a Palavra de que eu próprio sou portador.

«A minha sugestão seria dizer que cada um de nós tem de fazer o seguinte trabalho: não podendo permanecer, de qualquer modo, à superfície das crenças, das expressões populares,

139 *Idem*, p. 6.

140 Cf. *Idem*, p. 3

etc., onde as distâncias são enormes, é preciso de cada um trabalhe em profundidade de forma a encurtar a distância na profundidade. A minha questão, então, seria esta: não tocamos aqui em alguma coisa que não é dita, num não-dito de forma alguma em nenhuma das religiões, e que seria como que o fundo místico do fundamental que não passa completamente na língua, precisamente? Assim, longe de uma Declaração conjunta, chegaríamos quase a um silêncio comum sobre aquilo que não é dito. Seria este silêncio profundo, comum, que nos reuniria mais que uma Declaração sobre princípios éticos acerca dos quais sempre podemos dizer que não têm nenhuma necessidade de fundamento religioso.»¹⁴¹

Neste ponto, e para começar a terminar, quero referir apenas uma possibilidade que não chega a ser aflorada no diálogo, mas que muitas vezes me vem ao espírito: a possibilidade de, verdadeiramente, se poder professar ao mesmo tempo e com total sinceridade mais do que uma religião. Sei que isto soará estranho e talvez mesmo ‘herético’ a certos ouvidos. Não me incomodo muito. O modo como leio os evangelhos, e em especial o diálogo de Jesus com a Samaritana de Sicar, em João 4, 1-30, leva-me a acreditar que tal é genuinamente evangélico¹⁴²: «...vem a hora em que nem neste monte nem em Jerusalém adorareis...» Jesus sonhou o Reino, uma fratria radical que bebe nesse fundo indómito e não-dito que anima todas as genuínas experiências religiosas. Apenas me ausculto e penso no caminho seguido por homens como o Abade Jules Monchanin, Henri Le Saux, Giuseppe Lanza del Vasto, Raimon Panikkar, entre outros, e partir desse fundo não-dito aceito, sem qualquer dificuldade ou irenismo, a possibilidade de ser

141 *Idem*, p. 8.

142 Cf. José Maria Silva Rosa. “Da Teologia Política à Evangélica Secularização”, in *Secularização e Teologia Política*. (Coord. & Org. A. BENTO, J.M.S. ROSA, J.A. DOMINGUES), Documenta, Lisboa, 2019, pp. 111-129.

humildemente, concretamente, cristão, judeu, hindu, muçulmano... Admito que no mais fundo de todas elas se encontra um anelo real de paz, de justiça, de *caritas* em acto, de possibilidade de convivência real e fraterna entre pessoas, e não apenas um minimalista discurso de tolerância.

Termino com uma nota pessoal. Num momento singular da minha vida profissional foi preciso tomar uma opção grave de consequências. Num determinado contexto íntimo que não interessa para aqui, expus a questão a quem de direito. No dia 28 de fevereiro de 2002, numa intensa e mui tensa conversa, eu, embora um precário assistente, não me calei, ocultei ou dissimulei o que me ia na consciência. O interlocutor increpava-me por eu, jovem docente universitário, “não ir para a praça pública, não escrever artigos de opinião nem crónicas em jornais, rádios e revistas contra esses agnósticos e ateus que por aí se exibem”. Tenho a mais viva memória de responder sem hesitar: “Esses colegas que refere, de outras Universidades, transportam consigo interrogações que são também *as minhas interrogações*.” Do meu interlocutor a reação foi fulminante. Um murro na mesa e a palavra categórica: “É preciso esmagá-los!” Raramente soube de forma tão clara aquilo que não queria.

Bibliografia

- ABEL Olivier, “Ce que le pardon vient faire dans l’histoire”, in *Esprit*, N.º 193/7 (juillet 1993), pp. 60-72;
- ABEL Olivier, *Le pardon. Briser la dette et l’oubli*, Éditions Autrement, Paris, 1991;
- BAKER Sean, (film, Directed by), *Tangerine*, 2015; with Kitana Kiki Rodriguez, Mya Taylor, Karren Karagulian, Mickey O’Hagan.

- CHAMBRAUD Cécile, “En Slovaquie, le pape appelle à dépasser «un catholicisme défensif»”, in *Le Monde* [International], Mercredi, 15 Septembre 2021, p. 4.
- KÜNG Hans & Paul RICOEUR [Entretien], *Les religions, la violence et la paix. Pour une éthique planétaire*. ARTE, 5 avril 1996. Une émission proposée par l’unité de programmes documentaires. Rédaction: Laurent Andrés (Acesso à versão dactilografada no site «Fonds Ricoeur» (cf. <http://www.fondsricoeur.fr>; cons. 10 setembro de 2021).
- KÜNG Hans, *Projet d’éthique planétaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1991 (trad. port.: M.^a Luísa C. Meliço, *Projecto para uma Ética Mundial*, Instituto Piaget, Lisboa, 1996).
- KÜNG Hans, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. Eine Vision*, Piper Verlag, München / Zürich, 1997 (trad. port., Vozes, Petrópolis, 1999).
- KÜNG Hans, *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*, Multinova / Verus Editora, Lisboa, 2005.
- MAALOUF Amin, *As Cruzadas Vistas pelos Árabes*, Edições 70, Lisboa, 2018.
- MAROUN Bagdadi, “Le pardon”, in *Esprit*, N.º 204/8-9 (août-sept. 1994), pp. 80-111;
- RICOEUR Paul, “Le pardon peut-il guérir?”, in *Esprit*, N.º 210/3-4 (mars-avril 1995), pp. 77-82;
- RICOEUR Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- ROSA José Maria Silva, “(Re)pensar a Unidade”, In: *Communio. Revista Internacional Católica*, Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, XXXI (2014/3), pp. 263-27
- ROSA José Maria Silva, “Da Teologia Política à Evangélica Secularização”, in *Secularização e Teologia Política*, Documenta, Lisboa, 2019, pp. 111-129.

Reportagem fotográfica

José António Silva



Berta Nunes na sua comunicação. Eduardo Novo, presidindo à mesa



Carlos d'Abreu, moderador da sessão



Participantes nas Jornadas



José António Domingues, prestes a iniciar a sua comunicação



Jorge Novo e Eugénio da Fonseca, palestrantes



D. José Cordeiro e P. Basileu Pires, palestrantes,
com Ana Camelo a presidir e João Bartolomeu a moderar



Maria da Assunção Anes Morais a fazer a sua Comunicação



Fatima Castanheira a fazer a sua Comunicação



Luís Castanheira a fazer a sua palestra



Basileu Pires, Presidente do Centro Cultural de Balsamão, a moderar o Lançamento das Actas das XXIII Jornadas. Luís Vale a apresentar o livro das Actas.



Francisco José Lopes a fazer o Lançamento do livro sobre José Joaquim de Azevedo e Moura. Alfandegense e Arcebispo de Braga.



António Santos, Vice-presidente da Câmara de Vimioso, em visita guiada a Carção



Sessão das Jornadas em Carção, com o Presidente da Câmara de Vimioso a dar a palavra de acolhimento aos participantes



António Bárbolo e Celina Pinto a apresentarem a sua Comunicação



Levi Leonido a moderar a sessão e António Júlio a fazer a sua Comunicação



Luís Vale a apresentar o seu estudo



Rui Leal Leonardo a ler a sua Comunicação



Fernando Andrade Lemos a fazer a sua Comunicação



Alexia Bravo no uso da palavra



José Maria Silva Rosa, palestrante, e o Presidente da Câmara de Macedo de Cavaleiros, Benjamim Pereira Rodrigues, na sessão de encerramento das Jornadas

“Visto que não tínhamos pessoas, o próprio Deus, em razão da honra da sua Mãe, deu-nos uma fundação em que há pessoas e um convento de Nossa Senhora, bem apetrechado e privilegiado pelo rei: **chama-se Balsamão**.”

Eis que entre essas montanhas encontra-se um monte especial, que é cercado por dois rios e separado dos demais montes. As montanhas o envolvem, como anuncia o Salmo 124. Este lugar é tão maravilhoso que não tenho visto um mais belo em Portugal. Diversos religiosos nos invejam este lugar, ao passo que outros nos felicitam porque de forma admirável Deus o preservou para nós”.

Frei Casimiro Wyszynski,
em 1755

O Centro Cultural de Balsamão (CCBAL) tem como objectivos “o estudo e a divulgação do Património Cultural e Natural de Trás-os-Montes e Alto Douro, o estudo do relacionamento entre as culturas portuguesa e do oriente europeu e sua projecção no mundo, o incentivo e apoio a actividades didáctico-pedagógicas juvenis de acordo com os itens anteriores” (*Estatutos*, Artigo 2.º).

O Presidente da Direcção é sempre um membro da Comunidade religiosa de Balsamão. O CCBAL tem por finalidade apoiar as actividades culturais – Jornadas Culturais de Balsamão, Excursões / Peregrinações, Cantar dos Reis – e evangelizadoras que os Marianos e os seus colaboradores realizam.

“Hoje, que o gênero humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre os vários povos, a Igreja considera mais atentamente qual a sua relação com as religiões não-cristãs. E, na sua função de fomentar a união e a caridade entre os homens e até entre os povos, considera primeiramente tudo aquilo que os homens têm de comum e os leva à convivência.”

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que (...) reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens.”

Declaração *Nostra Aetate*,
sobre a Igreja e as religiões não-cristãs, nº 1 e 2



**CENTRO
CULTURAL
DE BALSAMÃO**

Convento de Balsamão

5340-091 CHACIM

Tel.: +351 278 468 010

E-mail: basileu.pires@gmail.com