

## EDITORIAL

### «PARA UMA CULTURA DO ENCONTRO» NOS CAMINHOS DE JERICÓ

*“Descia certo homem de Jerusalém para Jericó quando caiu nas mãos dos salteadores [...] que o deixaram quase morto. Por coincidência, descia também por aquele caminho um sacerdote que, ao vê-lo, passou ao largo. Do mesmo modo, também um levita passou por ali e, ao vê-lo, passou adiante. Mas um samaritano que ia de viagem, chegou ao pé dele e, vendo-o, encheu-se de piedade [...] e cuidou dele”.*

(Lucas 10, 29-34)

*“Quando se aproximavam de Jericó estava um cego sentado a pedir esmola à beira do caminho. Ouvindo a multidão que passava, perguntou o que era aquilo. Disseram-lhe que era Jesus de Nazaré que ia a passar. Então bradou “Jesus, Filho de David, tem misericórdia de mim!” e insistia, cada vez mais alto, “Filho de David, tem misericórdia de mim!”. Jesus parou e mandou que lho trouxessem. Quando o cego se aproximou, perguntou-lhe: “Que queres que te faça?”, “Senhor, que eu veja!” Jesus disse-lhe: “Vê! A tua fé te salvou”. Naquele mesmo instante recobrou a vista e seguia-o glorificando a Deus”.*

(Lucas 18, 35-42)

*“Jesus ouviu dizer que [os fariseus] o tinham expulsado e quando o encontrou disse-lhe: “Tu crês no Filho do Homem?” Ele respondeu: “E quem é, Senhor, para eu crer nele?” Disse-lhe Jesus: “Já o viste. É aquele que está a falar contigo”. Então exclamou: “Eu creio, Senhor!” e prostrou-se diante dele”.*

(João 9, 35-38)

*“Tendo entrado em Jericó, Jesus atravessava a cidade. Vivia ali um homem rico, chamado Zaqueu, que era chefe de cobradores de impostos. Procurava ver Jesus e não podia, por causa da multidão, pois era de pequena estatura. Correndo à frente, subiu a um sicômoro para o ver, porque Ele devia passar por ali. Quando chegou àquele local, Jesus levantou os olhos e disse-lhe: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje tenho de ficar em tua casa.” Ele desceu imediatamente e acolheu Jesus, cheio de alegria”. [...] Zaqueu, de pé, disse ao Senhor: “Senhor, vou dar metade dos meus bens aos pobres e, se defraudei alguém em qualquer coisa, vou restituir-lhe quatro vezes mais”. Jesus disse-lhe: “Hoje veio a salvação a esta casa, por este ser também filho de Abraão; pois o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido”.*

(Lucas 19, 1-10)



O cego de Jericó.

Estamos na Jericó de Jesus, que a destroçada pelas trombetas de Josué (Js 6, 1-25) ficou já muito para trás na História. E estamos no cenário de três narrativas em que se desenham alguns dos rostos mais exemplarmente ilustrativos das dinâmicas do Encontro. Como aqui se vê, dos bons e dos maus encontros, dos encontros falhados, dos de misericórdia e dos miraculosos.

Antes do dicionário, é a vida que nos ensina que ENCONTRO é uma palavra de sentido ambivalente pois que se articula tanto para o bem – “(ir) ao encontro de” – como para o mal – “(ir) de encontro a” – e que pode significar, em si mesma, ‘ato de achar, de juntar e/ou de harmonizar’, como também ‘choque’, ‘recontro’, ‘disputa’. Curiosamente, na sua forma do plural, parece porém consignar, simbolicamente, o melhor sentido que queremos para ela: ENCONTROS, são ‘elementos que dão apoio às extremidades de uma ponte e sustêm as terras do seu aterro de acesso’. Fazem e asseguram a ligação.

Biologicamente, a própria vida nasce e cresce a partir de encontros. Preservar a vida e perseverar vivo depende de uma com-junção de esforços à escala planetária. Não podemos, sem ser ignorantes ou ingénuos, deixar de ter a consciência viva de que somos um NÓS-tecido-humano que veste uma esfera habitada onde lateja uma respiração universal. Um NÓS que a todos contempla e a todos obriga num exercício repartido entre CADA UM e o OUTRO – o outro diferente ou indiferente, o outro carente, o outro exigente, o outro convivente, conivente ou oponente. OUTRO que significa verdadeiramente TODOS OS OUTROS. Próximos, distan-

tes, presentes ou só pressentidos, conhecidos de vista ou de nome, de coração ou de razão.

E há todo um léxico útil para alcançar e manter vivo o Encontro: curiosidade, discernimento, solicitude, atenção, compaixão, constância, tolerância, respeito e paciência, prudência, humildade e senso... Mas todo ele consignável ao Amor. E daí, à Confiança. Porque, caso contrário, não há conjuntura que resista ao egoísmo, ao sectarismo, á irresponsabilidade.

A “cultura do encontro” revela e suscita o interesse pelo outro, destacando situações específicas e movimentos peculiares de convivência. Olhar aos gestos e torná-los francos e sensíveis, sem domínios ou prevalências, no respeito da alteridade e da equi-valência, desenhando uma espécie de economia tornada lugar de encontro onde se pode construir (melhor) a sociedade. “Lugar de aliança e não apenas de contrato. Lugar de confiança e não apenas de estratégia. Lugar de utopia e não apenas de técnica”.

Como nos caminhos de Jericó, e na perspectiva do Encontro, encontram-se no mundo de hoje aqueles que curam e aqueles que descuram. E também aqueles que procuram, no meio da descrença, da crueldade e do medo.

Porém, “Não tenhais medo!”- exortou João Paulo II. Porque o medo não é culpa nem (deverá ser) desculpa. E ainda porque do medo só se sairá ileso se o aceitarmos, para o pisarmos como a um degrau que há que subir para chegarmos mais alto e vermos mais largo.

*Maria Lúcia Garcia Marques*

## ENCONTRO(S)

*Manuel J. do Carmo Ferreira*

*«Vendo que ele se desviou do caminho para observar, Deus chamou-o do meio da sarça: ‘Moisés! Moisés!’ Ele respondeu: ‘Aqui estou’. Deus disse-lhe: ‘Não te aproximes mais; tira as sandálias dos teus pés, porque o lugar em que te encontras é chão sagrado’. E acrescentou: ‘Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacob’. Então Moisés escondeu o seu rosto, pois tinha medo de olhar para Deus. [...] Moisés disse a Deus: ‘Quando eu for ter com os israelitas e lhes disser: ‘o Deus de vossos pais enviou-me a vós’, eles dir-me-ão: ‘qual é o seu nome?’, que lhes direi?’ Deus falou então a Moisés: ‘Eu sou Aquele que sou’. E disse: ‘Assim falarás aos israelitas: ‘Eu sou’ envia-me a vós!’» Êxodo 3, 4-14.*

A singularidade deste encontro, na espantosa proliferação de ângulos de abordagem da sua narrativa (linguísticos, exegéticos, teológicos, filosóficos, histórico-literários) e dos prolongamentos sem fim do seu significado, abre igualmente para uma reflexão sobre a natureza mesma do encontro, como se nele se condensasse em arquétipo os traços decisivos da autenticidade de todo o encontro.

Qualquer encontro, que o seja efectivamente, constitui uma operação de reconhecimento, na acepção plural deste termo: a exploração de um campo, um processo de identificação, uma atestação e uma autenticação e, tudo cumulando, uma resposta agradecida pelo dom oportuno.

O duplo episódio narrado no livro do êxodo, o da sarça ardente que não se consome e o da revelação do nome de Deus, condensa em expressão eminente esses múltiplos sentidos.

É intrínseca à concepção do encontro a imagem de um movimento, a exigência de um percurso. Em primeiro lugar importa que haja um espaço propício; no caso de Moisés, a solidão do deserto e a subida ao monte representam o limiar de um tal espaço, e o próprio Deus envia à frente o seu mensageiro a preparar o terreno. Todo o encontro verdadeiro se realiza ainda como uma acção transfronteiriça, em que cada um dos interlocutores sai de si próprio e do seu mundo habitual, saída simbolizada no trajecto de Moisés que deixa a casa do sogro e a guarda do rebanho, e na teofania em curso, a manifestação em figura sensível da invisível presença divina, como que suspendendo a sua absoluta transcendência e no encontro realizando o seu mais fundo apelativo modo de ser que toma a iniciativa de libertar um povo.

Suscitada a proximidade, a simples curiosidade pode determinar o passo seguinte de Moisés, que se move intrigado por aquele “estranho espectáculo”. Mas o movimento de aproximação é travado pelo estabelecimento de um limite declarado sagrado, interrupção do percurso de novo significada pelo velar do rosto como a experiência mais íntima da presença de Deus. A metáfora espacial inerente a todo o encontro, viagem de corpo e alma, pode aludir certamente a um espaço físico, mas alarga-se sobretudo à esfera do simbólico, pode fazer intervir as dimensões afectiva e intelectual, ou tão-só designar um espaço que é simplesmente o de olhar e ver, ou de não ver e acreditar; aponta ainda, e de modo muito directo, para um transcurso temporal, para a localização no campo da experiência humana, desde os seus patamares mais elementares, do mistério da presença real do outro. Tornar-se contemporâneo é a condição e o resultado de todo o encontro autêntico; por isto, ele será sempre uma aventura, etimologicamente uma adveniência, que tem por nome esperança, o que vem ao nosso encontro e, vindo, nos faz ser, encarregados do futuro.

Deus chama por Moisés e logo o adverte para que se detenha: o encontro genuíno supõe sempre um apelo e uma contenção; é como se ele fosse regido pela lei física da atracção e da repulsão, na formulação de Immanuel Kant: no relacionamento entre pessoas, em analogia com essa lei, é o pulsar do amor que convoca e aproxima e a



MOISÉS E A SARÇA ARDENTE, mosaico bizantino, Mosteiro Santa Catarina, Monte Sinai.

força do respeito que obriga a manter a distância, num diferimento que é deferência, num distanciamento que é a condição mesma da aproximação, a presença do divino que cresce ao retirar-se ou do carácter inviolável da pessoa. E se a palavra ‘respeito’ diz imediatamente a direcção do olhar para além de si, ela transporta, como o mesmo Kant sublinha, o sentido de um sagrado, na correspondência latina do termo como ‘reverentia’.

Todo o encontro constitui, como na revelação do Sinai, um ponto de chegada, o resultado de um processo de múltiplas facetas, e a saída para um horizonte inesperado. A subitaneidade do acontecimento surge sempre como o afloramento de uma aproximação gradual; e todo ele está prenhe de futuro. O próprio Deus se apresenta primeiramente como identificado a uma história: “Eu sou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob”, e Moisés, feita a experiência pessoal da realidade divina como o Deus do seu pai, – uma revelação *ad hominem* – vê ser-lhe confiada a tarefa de libertar o seu povo do poder dos egípcios, e de dar testemunho de que coube por inteiro a Deus a iniciativa do gesto salvador. Radicalmente o encontro será sempre esta relação de confiança recíproca no cruzamento de duas histórias.

O encontro, que o é verdadeiramente, consuma-se como um processo de identificação: ‘Como te chamas?’ que o mesmo é dizer ‘Quem és Tu?’ ‘*Eu sou Aquele que é*’ na versão dos Setenta, e numa tradução literal do hebraico

pode ler-se ‘*Eu serei quem sempre serei*’; no *Apocalipse* 1,8, explicitando tal autodesignação, lemos ‘*Eu sou Aquele que é, que era e que vem*’. Sempre próximo, “Deus é novo a cada momento”, de acordo com o belo título do livro de Ed. Schillebeeckx. É, por conseguinte, num diálogo de pergunta e resposta que se esclarece a questão da identidade e, nesta, o futuro é sobredeterminante para os dois interlocutores: o ‘Eu sou quem sempre estará a vir’ da parte de Deus, e a incumbência de Moisés de ir, comprometido

com o destino do seu povo. O que é atestado e o que é autenticado é a identidade projectiva de Moisés como o enviado a salvar os israelitas: dar testemunho e ser fiel à missão de que foi encarregado será doravante tudo quanto o define no mais íntimo de si.

Se não podemos ver Deus sem morrer (por isso, Moisés oculta o rosto, nesse gesto reconhecendo a realidade do encontro face a face), encontramos-lo todavia uns nos outros como promessa de vida. ■

## A ARCA DA ALIANÇA: “singularidade e eternidade”

Luisa Maria Almendra

A *arca da aliança* é, certamente, um dos símbolos mais obscuros do judaísmo. O seu nome hebraico הַבְּרִית אֲרוֹן (*arôn habberit*), literalmente traduzido no grego como *kibotós tes diathékes*, enuncia com precisão a narrativa bíblica de Ex 25,10-16: uma caixa de madeira de acácia, com dois côvados e meio de comprimento (cerca de um metro e dez centímetros ou 1,10 cm), e um côvado e meio de largura e altura (cerca de 70 cm); coberta de ouro puro por dentro e por fora, com uma bordadura de ouro ao redor. Para facilitar o seu transporte, teria quatro argolas de ouro nas laterais, com duas varas de acácia recobertas de ouro. Sobre a *arca* havia uma tampa, chamada propiciatório (*kapporet*), esculpida em ouro e ornada com dois querubins de frente um para o outro, cujas asas cobriam e formavam uma só peça com a tampa. A narrativa bíblica não diz se eles estão ajoelhados ou se uma das suas asas tocam uma na outra. A grande preocupação do autor bíblico é afirmar que nesta *arca*, entre os dois querubins de ouro, Deus garantia uma presença misteriosa, a que os Judeus chamaram *shekínah*.

Até ao momento de ser instalada no Templo, a *arca* fazia parte do conjunto dos objetos do tabernáculo (*tenda do encontro*). Somente os sacerdotes levitas poderiam transportar e tocar na *arca*, e apenas o sumo-sacerdote a podia ver uma vez por ano, no dia da expiação (cf. Ex 25, 10-21; 37, 7-9). Na verdade, no início do seu reinado, o rei David ordenou que a *arca* fosse trasladada para Jerusalém. Foi

ali, perante ela, que David sonhou com um lugar particular onde a colocar. Porém, foi o seu filho, o rei Salomão, quem finalizou este grande projeto. Construiu no Templo um recinto de cedro, coberto de ouro e entalhes chamado oráculo, e nele dois enormes querubins de madeira à semelhança dos que havia na *arca*, com um altar no centro, e ali colocou a *arca*. O ambiente passou a ser vedado aos cidadãos comuns e, naquela altura, somente os levitas e o próprio rei poderiam colocar-se na sua presença.

Porém, convém notar, que o que tornava esta *arca* extraordinária era o seu conteúdo e não a sua cobertura de ouro ou o local onde era guardada. Dentro da *arca* estavam as tábuas da Lei, a vara de Aarão e um vaso do maná: sinais visíveis de uma comunicação insondável entre Deus e o povo de Israel. Foi a partir do momento em que estes objetos foram colocados no seu interior que a *arca* foi considerada o objeto mais sagrado em Israel; a própria representação de Deus na Terra. Só ela continha o grande testemunho da aliança entre Deus e o seu povo; só ela era a garantia de que Deus estava com Israel sempre. Por isso, a narrativa bíblica insiste em referir a sua presença nas batalhas que Israel travou, durante a conquista de Canaã e que a sua simples presença era suficiente para que os pequenos exércitos de Israel vencessem exércitos inteiros (cf. Js 3, 14-17; 6, 6-21; 8, 33).

A *arca* demonstrava não só um poder singular e efetivo nas ocasiões de guerra, como na sua relação com o próprio

povo de Israel. Todos os que a tocavam que não fossem levitas ou sacerdotes completamente puros morriam fulminados instantaneamente (cf. 2Sm 6, 1-7). A *arca* permaneceu como um dos elementos centrais do culto praticado pelos israelitas durante todo o período monárquico, embora existam poucas referências a ela nos livros dos Reis e das Crônicas. Durante as invasões de Judá (entre 605-586 a.C.), Nebuzaradã, comandante da guarda imperial e conselheiro do rei da Babilônia, entrou em Jerusalém e incendiou o templo, o palácio real, todas as casas de Jerusalém e todos os edifícios importantes (cf. 2Rs 25, 8-9). Depois deste grande incêndio que teria destruído todo o templo e a cidade de Judá, a arca da aliança desapareceu completamente da narrativa bíblica. Esta *arca* tem sido um dos tesouros arqueológicos mais ambicionados pela humanidade e motivo de inúmeras expedições à Mesopotâmia e à Palestina. A partir da narrativa bíblica construíram-se algumas réplicas, que existem em vários museus. Porém a verdadeira *arca* bíblica, jamais foi encontrada. São muitas as tentativas que procuram superar este insucesso arqueológico: considerar uma possível relação entre o desaparecimento da arca e o profeta Jeremias, que antecipando a destruição do Templo teria ordenado que a escondessem em uma caverna, perto do monte Nebo (cf. 2Mc 2, 1-8), ou defender que terá sido levada, juntamente com outros objetos sagrados para a Babilônia, como um espólio de vitória, onde terá desaparecido às mãos de invasores sucessivos. Neste contexto, não é possível encobrir a posição que a Igreja Copta Etíope mantém até hoje, afirmando que a arca está guardada numa capela da Igreja de Santa Maria de Sião, na atual cidade de Aksum, no norte da Etiópia, à qual apenas um único sacerdote tem acesso.

A relevância histórica e religiosa da *arca da aliança* torna-se ainda mais preeminente quando tomamos consciência da rejeição do Judaísmo a manifestações físicas da divindade (cf. Ex 32, 1-20). No contexto judaico, que se edifica a partir de uma memória (*zikkaron*) da intervenção de Deus em seu favor, do qual a libertação do Egito é um momento determinante (cf. Ex 3, 1-21; 14, 1-31), a relevância atribuída à arca da aliança é surpreendente. Construída durante a grande caminhada no deserto e venerada até à destruição do primeiro templo, esta arca constituiu um dos símbolos mais importantes da fé judaica, capaz de incorporar a mais plena manifestação de Deus na terra. Não será, de todo, irrelevante que o judaísmo tenha atribuído ao lugar onde são guardados até hoje os



Baixo-relevo em ouro do transporte da Arca da Aliança, na Catedral de Santa Maria de Auch, França

rolos da Lei e das Escrituras Sagradas, na sinagoga: *arôn haqôdesh* (arca sagrada). A tradição cristã, a começar no testemunho dos padres da Igreja, considerou a *arca da aliança* um dos símbolos mais ricos que antecipa a realização da insondável presença de Deus em Jesus Cristo. E se Jesus Cristo é o lugar da presença, Maria torna-se a *arca da nova aliança* (cf. *Ladainha a Nossa Senhora*) onde a presença de Deus se faz carne, palavra e gesto humano.

A *arca da aliança* feita de cedro e coberta de ouro, que na sua singularidade histórica garantia a presença de um Deus que criara pela palavra (Gn 1-2) e, pela palavra estabelecera uma aliança com o seu povo (Dt 5-6), assume-se no ventre de uma mulher, como o espaço da presença definitiva, plena e humana da pessoa de Jesus Cristo (Hb 1, 1-4). A palavra que determinava o poder da *arca da aliança*, continua no poder que confirma a palavra de Jesus Cristo. Por isso, mais do que uma *arca de aliança* o que se mantém é a Palavra de Aliança e o poder que ela tem de oferecer vida eterna. O acesso privado à *arca da aliança* é aberto a todos os que se dispõem a oferecer a sua humanidade e intimidade a uma Palavra de Deus, Jesus Cristo, que traz em si o gérmen da vida plena e eterna. A *arca da aliança* já não se confina à tenda do encontro. É ela mesma o lugar de encontro entre o divino e o ser humano. Podemos, por isso, assegurar que não só, não é possível uma cultura do encontro sem o ímpeto da palavra que estimula, reconhece ou interpela, como é indispensável nos consolidarmos como pessoas n'Aquele que é a Palavra por excelência. ■

## UMA EUROPA TRADUZIDA

*João Almeida Flor*

Quando há cinquenta anos, se consubstanciou o projecto multissecular de convergência europeia, prevalecia a convicção de que ao nacionalismo exacerbado coubera a maior parte da responsabilidade no deflagrar de conflitos catastróficos, desde a Guerra Franco-Prussiana de 1870 até ao massacre militar e civil, causado por duas Guerras Mundiais na primeira metade do século XX. Com o objectivo de instaurar uma paz duradoura, regulada por órgãos que, em vez de reactivar bipolaridades e hegemonias nacionais, fomentassem a partilha, a solidariedade e a cooperação multilaterais, considerou-se que a prioridade devia ser concedida ao sector económico. Este seria a poderosa alavanca do progresso material que paulatinamente desencadearia movimentos favoráveis a uma futura mas possível integração política, prelúdio a uma unidade cultural que os mais cépticos consideravam talvez improvável e por certo indesejável.

Por consequência, a nova entidade europeia seria construída sem uniformização linguística, de modo que em cada país houvesse incentivos ao estudo das línguas da comunidade transnacional e fosse possível pôr em prática uma política de tradução entre elas. Na verdade, para invocar precedentes, sabemos como as raízes plurilingues da cultura europeia congregaram, entre outros, a herança judaico-cristã, o legado da antiguidade clássica greco-latina e o contributo da cultura árabe, dispersa pelas margens do Mediterrâneo. Poderíamos dizer que o material aglutinador desta sabedoria heterogénea foi trabalhado por sucessivas gerações de tradutores que recriaram o espólio literário e filosófico da antiguidade oriental e clássica, ajustando-o ao tempo, ao lugar e às expectativas das culturas receptoras e procedendo à transmissão textual de obras com antiquíssima linhagem e oriundas dos mais remotos lugares. Deste modo, a tradução terá contribuído historicamente para instituir na Europa uma atitude cosmopolita, ao viabilizar o encontro e o contacto dialogante com o outro, ultrapassando as fronteiras que obstavam à livre circulação e à transferência intercultural do conhecimento. Note-se que tal abertura

originava potencialmente um duplo efeito – tanto podia reforçar a homogeneidade da cultura europeia, científica e humanística, como poderia, pelo contrário, introduzir rupturas no paradigma mental vigente e promover a irradiação de inovações doutrinárias.

Neste aspecto, será difícil exagerar, por exemplo, a importância das traduções da Bíblia para as línguas vernáculas, durante o período da Reforma anglicana e luterana, prática que veio consolidar as especificidades culturais anglo-germânicas, por oposição aos países sob influência predominante da ortodoxia romana. Em certo sentido, podemos dizer que esse fenómeno autonomista marca o início da ascensão do inglês ao estatuto de língua de alcance transnacional e, na actualidade, tendencialmente universalista, sobretudo na sequência do expansionismo e da supremacia estadunidense que derivou da vitória dos aliados em 1945. Todavia, por maior que seja a importância da língua inglesa como veículo de comunicação que, quase em exclusivo, assegura os diálogos internacionais, o certo é que tal hegemonia não lhe concede o estatuto privilegiado de língua oficial, pois cada uma das outras pode e deve reivindicar o reconhecimento da sua importância fulcral e unicidade irreduzível. Como ilustração mínima desta pluralidade, vale a pena recordar que a transposição de directivas europeias para o direito interno de um país pressupõe a existência de uma versão oficial e genuína, escrita na língua nacional respectiva.

Se abandonarmos o campo jurídico-administrativo e concentrarmos a atenção no domínio científico e humanístico, a tradução recíproca das literaturas nacionais está na base de um verdadeiro comércio externo de bens culturais, assente em fluxos de importação e exportação nem sempre simétricos. Com efeito e a título meramente exemplificativo, se compararmos a situação da tradução literária em Portugal com a do Reino Unido, verificamos que, entre nós, a oferta do mercado livreiro é esmagadoramente composta por versões da literatura, da sublitteratura e da paralitteratura, importadas em larga escala de países anglófonos. Em contrapartida, as estatísticas do mercado



Frontespício da Bíblia traduzida de Lutero, 1533.

britânico revelam ser residual ou negligenciável o número de textos literários externos que circulam em tradução inglesa. Esta disparidade no consumo de produtos culturais é um dos indicadores que exprimem a oposição entre o centro e as regiões periféricas da Europa, nas quais até a própria criatividade estético-literária se revela tendencialmente epigonal, porque condicionada pelo facto de a inovação, motor das vanguardas, ser por via de regra proveniente do exterior. De facto, na relação das forças em presença, a discrepância dos fluxos da tradução literária na Europa actual reflecte e reproduz as assimetrias económicas regionais, ainda agravadas pela oposição entre os países produtores e os consumidores de bens culturais.

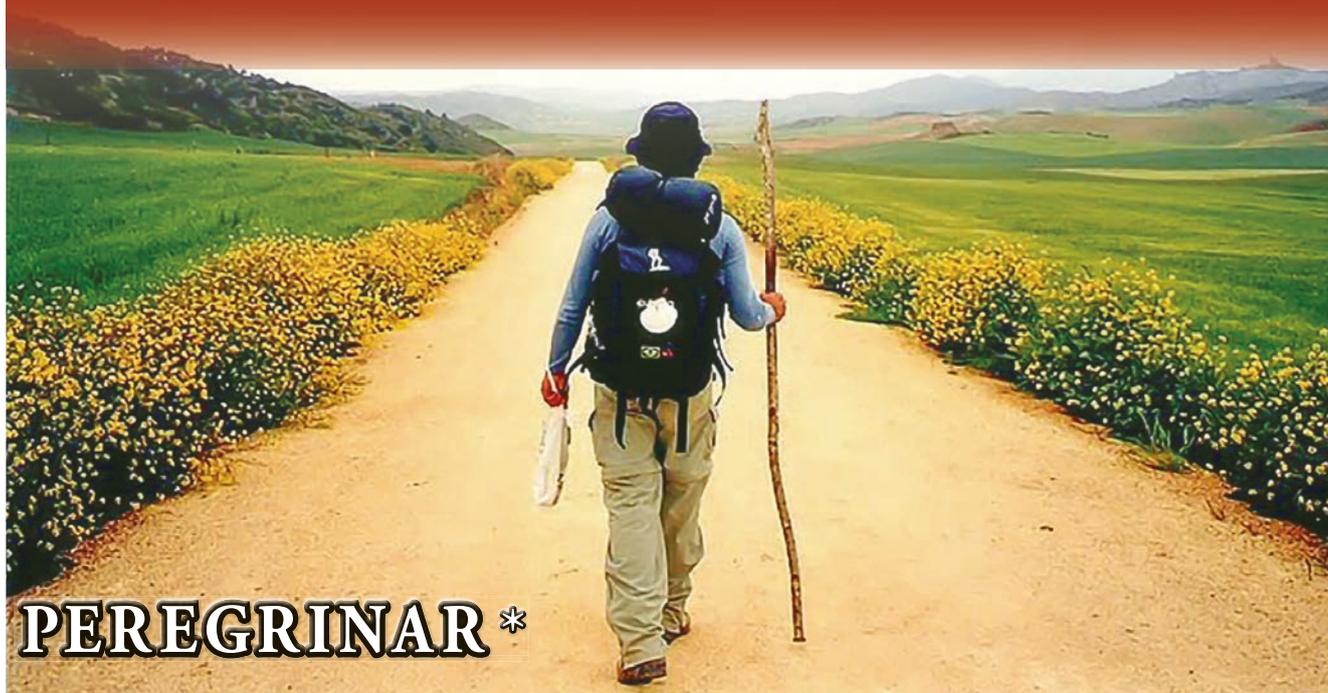
Quanto a Portugal, apesar do que se tem conseguido por parte dos poderes públicos e das empresas privadas em matéria de promoção da nossa literatura além-fronteiras, tal objectivo carece ainda da definição e da execução de uma política de difusão sistemática da língua e da cultura portuguesa, clássica e moderna. Para tanto se exigiria um plano plurianual de intervenção sustentada, assumido por uma rede de instituições agindo em convergência, entre as quais naturalmente se contassem academias, universidades, institutos, fundações e associações profissionais com vocação científica e cultural. Parece desnecessário fundamentar a relevância de semelhante projecto; todavia, convirá ter em conta que a tradução literária constitui um meio favorável a maior aproximação e intercâmbio entre as comunidades

da Europa, mas, inversamente, também pode exaltar a singularidade (e a proeminência?) de uma cultura nacional, se o encontro confrontativo com o alheio e o diverso servir para sobrevalorizar as especificidades próprias. De resto, e nesta matéria, os acordos internacionais que regulam o relacionamento diplomático consignam a necessidade de manter um equilíbrio cauteloso, compatibilizando a promoção da diversidade regional e nacional com o respeito simultâneo pelo património cultural comum.

Por tudo isto, justifica-se incrementar a quantidade e a qualidade das obras literárias que pretendemos exportar. É certo que no campo da narrativa, os principais textos dos ficcionistas portugueses nobelizáveis se encontram já

internacionalizados pela tradução, mas no que respeita à área da poesia, o valor intrínseco de gerações mais recentes não pode permanecer obscurecido pelo monopólio de prestígio, construído em torno de Camões ou de Pessoa, por muito rentável que seja transacioná-los no mercado livreiro. Na verdade, seria erróneo supor que existe homogeneidade na procura quando, na prática, o público comporta vários estratos diferenciados, entre eles o círculo restrito de agentes económicos informados, selectivos e sensíveis à legitimidade cultural das suas aquisições e leituras. No polo oposto se encontra a sociedade de consumo, massificada e anónima que, com frequência, se encontra motivada, não pela qualidade estética ou relevância histórica de certa obra mas, antes, pelo impacto do mediatismo publicitário latente ou manifesto que a rodeia, com o objectivo de induzir a sua legitimidade comercial. Ora, como parece difícil elaborar uma lista de obras portuguesas que reúnam dupla legitimidade, seria necessário que o investimento dos editores privados e o financiamento concedido pelos poderes públicos fossem aplicados, após selecção ponderada dos textos que importam ser internacionalizados e exportados de forma sistemática e de acordo com critérios de prioridade escalonada. Se tais medidas não forem tomadas, a situação económica e social da tradução literária, entre nós, talvez continue a assinalar um encontro de culturas, mas continuará a viver em desencontro com o futuro. ■

## A PROPÓSITO DO CENTENÁRIO DE FÁTIMA



*José Mattoso*

O impulso que leva hoje todo o homem a viajar para fora do seu país, nem que seja só uma vez na vida, não resulta apenas daquele fenómeno típico da civilização moderna a que chamamos turismo. O turismo não é mais do que a forma diletante e superficial de responder a um ímpeto profundo no homem e que actualmente se mede, como tudo, em termos económicos, na perspectiva do lucro imediato. Ao apelar para os aspectos mais superficiais da curiosidade e do diletantismo, propõe divertimentos que não passam de uma miragem que a sociedade de consumo lhe oferece como enganadora resposta a esse apelo que existiu sempre desde todos os tempos e em todas as civilizações.

Deixando de lado o turismo, que, no fundo, não responde a esse apelo, a forma mais simples de o seguir é a simples viagem. Não me estou a referir à deslocação de trabalho ou de negócios, mas à viagem propriamente dita. A viagem, de facto, não resulta apenas de curiosidade

pelo diferente. Ver novas terras, novos mundos, conhecer o outro, sair do espaço conhecido ou habitual, são movimentos que implicam uma deslocação física e que permitem confrontar-se com a variedade polimórfica da própria Humanidade. Podemos, assim, conhecer-nos a nós próprios como parte integrante de um todo de dimensões muito mais vastas do que as da nossa casa, aldeia, cidade ou país. Assim, o homem toma consciência das dimensões da Humanidade de que faz parte.

Não basta apreender este aspecto do real passeando a vista. Tem de se movimentar o próprio corpo e empenhar todos os sentidos na comunhão com o diferente: comer o que os outros cozinham, dançar ao ritmo das suas melodias, navegar nos seus barcos, ouvir os sons que os emocionam, experimentar os cheiros que eles apreciam, deixar-se envolver pelas suas festas. Só assim, por meio da vivência corporal, é que o homem pode prolongar-se a si mesmo, romper as margens estreitas do seu quotidiano, viver outras vidas, alcançar a vastidão da Humanidade inteira.

Esta experiência, todavia, também não responde por completo ao apelo de que falava. Ela tomou sempre, nas

\* Este texto integra o roteiro intitulado “Caminhos de Fátima – Caminho do Tejo”, editado pelas Selecções do Reader’s Digest, em Abril de 2000, para o Centro Nacional de Cultura, a quem muito agradecemos a sua disponibilização.

diversas culturas, outra direcção que corresponde a uma forma especial de buscar a totalidade, ou seja, a vivência real em todas as suas dimensões. Digamos que busca aquilo a que se pode chamar, numa primeira aproximação, o invisível. O homem tem procurado descobrir por meio da viagem uma forma de contactar com as forças ocultas que julga presidirem a toda a existência, mas que estão concentradas, sob uma forma benigna, salutar ou protectora, em certos lugares privilegiados. A viagem que procura responder a este apelo chama-se peregrinação.

Existe em todas ou na maioria das civilizações. Está normalmente integrada em práticas religiosas e dirige-se a pontos concretos, com itinerários marcados, rituais previstos e datas preferenciais. Pode até ser obrigatória, ou pelo menos vivamente recomendada, para todos os fiéis, como a ida a Meca para os Muçulmanos, e aí venerar a Kaaba, ou a Jerusalém para os Judeus, para rezar no Muro das Lamentações. Estas são incursões a cidades santas que representam na Terra a emergência do Reino de Deus e ao mesmo tempo apontam para a sua realização plena no fim dos tempos.

Noutras religiões, a piedade convida a visitar o túmulo de um santo para lhe venerar as relíquias, como acontece em Roma com o corpo de S. Pedro, ou em Compostela com o corpo de Sant'Iago. Há ainda as romarias a locais onde se crê ter havido uma aparição, tivesse ela ou não por fim transmitir uma mensagem ou advertência, como acontece em Lourdes ou Fátima, as duas peregrinações modernas que mais contribuíram para configurar a piedade das massas do catolicismo contemporâneo. Para além do objectivo de praticar um acto meritório de piedade, também existe a peregrinação para obter a cura de males e doenças, verificando-se, por vezes, a especialização dos santuários e das invocações. Assim aconteceu outrora na Grécia com o Santuário de Epidauro, onde se prestava culto a Asclépio, o deus da medicina, e na Idade Média ocidental em inúmeros lugares onde se pedia a cura da paralisia, das dores de cabeça, da lepra, das doenças nervosas ou de qualquer outra enfermidade física, mental ou espiritual.

Estas manifestações religiosas consideraram-se incompatíveis com a racionalidade científica que procurou desacreditá-las. Isto não deve, porém, ocultar o que há de profundo no impulso que obriga à deslocação no espaço e no tempo e à celebração ritual colectiva para os que decidem praticá-las. Por isso, não basta a simples viagem.

Há um estado de espírito que se obtém por meio de um complexo conjunto de condições que os diversos povos se encarregaram de determinar. Nos locais privilegiados, o ambiente e a paisagem propiciam o espanto e a contemplação; os rituais reforçam as condições criadas pela Natureza e acentuam o afastamento da vida quotidiana e artificial, com os seus processos de degradação e desgaste. A identificação com a Natureza nas suas dimensões mais grandiosas e o retorno às origens da vida selvagem ou a renúncia à segurança fazem sair o homem de si mesmo; convidam à perscrutação do mistério da vida, à visão simbólica do invisível, aproximam do êxtase.

As preces e rituais que as diversas religiões criaram tendem a acentuar a ruptura com o trivial. Exigem que se abandonem hábitos, se afrente o impacte do desconhecido, se renuncie ao regaço materno da família e ao apoio dos amigos, se arroste os incómodos da solidão e da insegurança ou mesmo se encare de frente o risco da morte. Exigem, em suma, que se deixe o espaço profano onde se acumulam ilusórias seguranças, mas onde também se vive vergado pelo constante esforço para reparar a inevitável degradação da existência. Assim, na peregrinação, inverte-se o medo da morte, substituindo-o pela confrontação com o risco, na nudez da fragilidade assumida, escolhendo a experiência da vertigem que se apossa de quem pisa voluntariamente o limite humano. O desejo e a coragem de explorar o mistério que ultrapassa todos os mistérios estão obscuramente presentes em toda a peregrinação e explicam certas práticas de renúncia e de mortificação que, de outro modo, deveriam considerar-se masoquistas. O despojamento e a mortificação preparam, de certo modo, para a morte e, sobretudo, para afrontar o medo de morrer. Percebemos então que a peregrinação tem algo que ver com os mitos de Prometeu e de Ícaro ou com a demanda do Graal. São os mitos que exprimem o desejo do homem se ultrapassar a si mesmo, a sua eterna inquietação e a busca de uma resposta adequada ao mistério da vida.

No caso concreto da peregrinação a Fátima, o concurso das multidões e a multiplicação das experiências individuais levam a que o contacto subjectivo com o divino não resulte apenas da fé, mas também da contaminação, ou seja, do reconhecimento nos seus participantes do mesmo desejo de contactar com o mistério que a todos ultrapassa. E se há aí muitos aspectos menos edificantes ou que nem todos os gostos suportam, isso pode servir de meditação sobre a carga pobremente humana em que a fé tantas vezes

se esconde. O olhar profano dificilmente a descobre. O olhar puro do peregrino até nessa ganga pode encontrar o sagrado. O lastro grosseiramente humano sempre esteve presente nas peregrinações. Aliado, outrora, à busca de milagres, ao remédio de desgraças de todo o género ou mesmo à exploração da credence, nem por isso estrangula no homem o essencial desejo do invisível. É isso que explica a perenidade da peregrinação, apesar de no mundo de hoje existirem tantas formas profanas de responder à curiosidade de conhecer novas terras e novas gentes.

As práticas penitenciais nunca impediram que a peregrinação estivesse também intensamente aliada à festa. O despojamento que ela exige redundava em alegria intensa e até em esquecimento das normas e convenções habituais. Nos meios populares, o nome de “romaria” dado à peregrinação, embora derivado da ida a Roma, passou a designar a festa mais do que a viagem. A festa traz a dança, o encontro entre os sexos, a extensão do sagrado sobre o profano (e não tanto o contrário), a bênção das forças naturais e dos impulsos do corpo, ou seja, a descoberta vivencial de que o mistério não se conhece apenas como

uma realidade espiritual, mas implica a participação do homem inteiro, isto é, que não se descobre apenas por meio da revelação, mas por meio da iniciação.

A Igreja Católica sempre temeu estas aproximações do que na vida corrente tem de se manter oposto. Mas a alegria irrompe de onde menos se espera. No fundo, o que está em causa é sempre o mesmo: o apelo do homem para se ultrapassar a si mesmo, a sua eterna inquietação, a sua condição de ser que procura. Muitas organizações tentam tirar partido das obscuras inquietações de toda a gente. É de esperar, porém, que os peregrinos de hoje só sintam uma efectiva satisfação com a ida a Fátima ou a outro santuário qualquer se ela envolver alguns riscos e alguns incómodos, se ela for de facto a incursão a um tempo e a um espaço muito diferentes dos da vida quotidiana, se representar, ao menos simbolicamente, a busca de uma realidade invisível e de um mistério insondável. Apesar de estarmos tão longe da época áurea das peregrinações ocidentais, que foi a Idade Média, há ainda muita coisa na nossa vida que não mudou e talvez não possa mudar nunca. ■

## A MINHA IMAGEM DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA

*Clara Menéres*

A imagem de Nossa Senhora de Fátima que está na Igreja de Nossa Senhora da Encarnação, em Olhalvo – Patriarcado de Lisboa – foi-me encomendada em 1984 pelo Pe. João Marcos, hoje Bispo de Beja. Fi-la à medida do altar lateral onde foi colocada e ainda permanece.

O trabalho começou pela modelação em barro. Depois de terminada a escultura, fez-se um molde negativo em gesso que foi revestido de resina de poliéster reforçada com fibra sintética, técnica usada para construir cascos de barcos de pequena dimensão. Trata-se de um material leve e resistente, de baixo custo quando comparado com outros mais tradicionais como a madeira, o mármore ou bronze. Finalmente, depois da fase de acabamento a imagem foi policromada, como é habitual na estatuária religiosa.

Começar a descrever uma representação da Virgem referindo o que é circunstancial pode parecer inadequado mas os factos que enquadraram a escultura foram determinantes para a sua existência, a dimensão e o modo como foi concebida. As opções tecnológicas, financeiras e materiais que a caracterizaram não são aspectos secundários, pois constituem o terreno onde os processos criativos surgem, se desenvolvem e tomam forma. No mundo em que vivemos, as obras escultóricas não existem sem a matéria, a energia e o modo como as trabalhamos.

A obra de arte é sempre o resultado das circunstâncias com que lidamos e que, frequentemente são impostas aos artistas. Dimensão, tempo, orçamento, materiais, técnicas, para além de muitas outras de carácter político, ideológico



ou cultural. Felizmente neste caso, a encomenda partiu de uma pessoa preparada tanto no plano teológico como estético, uma vez que se trata de um considerado pintor de arte sacra. Deste modo, senti-me à vontade para interpretar a imagem de Nossa Senhora de Fátima segundo os meus critérios que diferem um pouco das representações habituais.

Num texto de Marco Daniel Duarte sobre “A iconografia da Senhora de Fátima” (1) o autor refere dois elementos presentes nesta minha interpretação da Virgem: a simetria da figura (que considero, à maneira das regras de composição clássica, como sinónimo de harmonia), e a importância dada à azinheira, árvore simbólica e representativa da região, tal como o carvalho foi marcante na cultura celta.

Sendo a linguagem simbólica o elemento central da arte sacra, a azinheira não é um detalhe irrelevante, como frequentemente acontece noutras representações em que a Senhora é posta sobre uma penha ou a azinheira escondida por uma nuvem de onde emergem algumas folhas. Esta árvore é o eixo que assinala o lugar sagrado onde se manifesta a “*hierofania*” ou a transcendência, tal como Mircea Eliade a define no seu *Traité d’histoire des religions*.

“Pode-se dizer que, de maneira geral, a maioria das árvores sagradas e rituais que encontramos na história das religiões são apenas réplicas, cópias imperfeitas deste arquétipo exemplar, a árvore cósmica. Portanto todas as árvores sagradas são pensadas como estando no centro do mundo (...)”. (3)

Ora, seguindo o pensamento do mesmo autor, podemos dizer que a azinheira é o *Axis Mundi*, o eixo que une o Céu, a Terra e o submundo, o lugar dos mortos. Este eixo sacraliza o espaço, que deixa de ser profano para adquirir um novo sentido, o significado futuro.

Outro aspecto da construção simbólica da imagem tem a ver com os adereços habitualmente usados nas representações de Nossa Senhora de Fátima, o rosário, a coroa, a estrela e a esfera suspensa ao pescoço.

Na minha escultura não usei o rosário porque, embora aceite a recomendação feita aos crentes de rezarem essa oração, não me parece provável que a Virgem recitasse a si-própria as 150 Ave-marias constantes do rosário. Aliás, na grande maioria das figurações ele é reduzido ao terço. Portanto, creio que a presença do rosário na imagem tem uma função mais pedagógica que simbólica; é como uma

duplicação do nome ou da invocação específica da Virgem nas aparições de Fátima.

Quanto à estrela que vemos na orla da saia da Virgem é compreensível se considerarmos uma das invocações da Senhora na Ladainha Lauretana, a *Stella Maris*. Mas tanto a estrela como a esfera pareceram-me elementos excessivos concorrendo entre si no conjunto simbólico principal que caracteriza esta figuração mariana.

No entanto, devo reconhecer que há um símbolo que, com o decorrer do tempo, se tornou dominante. Refiro-me à coroa. Embora as primeiras imagens não fossem coroadas, tanto a de José Thedim como a de Teixeira Lopes, dado que nos relatos das aparições feitos pelos videntes não haja nenhuma referência a uma Senhora coroadada, a verdade é que as coroas foram aparecendo e tornando-se cada vez maiores. A mais significativa foi realizada pelos joalheiros Leitão e Irmão de Lisboa em 1942, à qual foi posteriormente acrescentada a bala que feriu o Papa S. João Paulo II.

Note-se, por exemplo, que a imagem de Nossa Senhora de Lurdes não tem coroa. Mas, no nosso país, a Virgem coroadada pertence ao inconsciente colectivo da cultura portuguesa desde os seus primórdios, tendo como ponto culminante o momento em que D. João IV agraciou a Imaculada Conceição com a coroa da monarquia e a proclamou Rainha de Portugal. Creio que foi esta interiorização cultural que se estendeu à Senhora de Fátima por uma vontade popular e anónima. É importante para a compreensão do “fenómeno Fátima”, que desde a sua origem foi suportado pelo povo português, enquanto colectivo identitário onde se repercute a ancestralidade da nossa história.

Quanto à análise escultórica, estética e formal da imagem não me vou deter sobre ela. Os processos criativos são demasiado complexos e subjectivos para em tão curto espaço poder alargar-me sobre o tema. Assim, deixo à sensibilidade pessoal de cada um dos espectadores a melhor interpretação, quer sejam crentes ou não.

DUARTE, Marco Daniel – A iconografia da Senhora de Fátima: da criação *ex nihilo* às composições plásticas dos artistas. *Revista de História e Teoria das Ideias*. Vol. 27 (2010) p. 235-270.

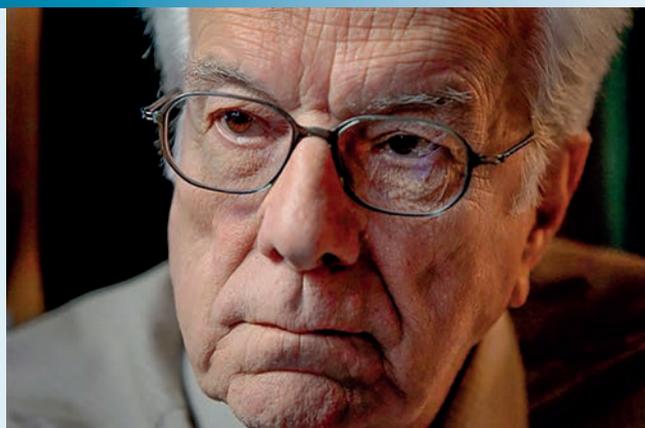
ELIADE, Mircea – *Traité d’histoire des religions. Morphologie du sacré*. Paris: Éditions Payot, 1975.

ELIADE, Mircea – *Images et Symboles*, p. 44.

## RECORDAR

DANIEL SERRÃO

(1928-2017)



“As pessoas não morrem. Apenas deixam de se ver” – não é apenas uma fórmula de fraco consolo. De facto, ninguém parte sem deixar rasto: sinais, pegadas, heranças... Entre elas, escritos, que chamam uma presença a cada vez que são lidos. Presença e companhia, lição e desafio. Partilha de uma espécie de pão comum que alimenta e (se) multiplica. Assim é com Daniel Serrão, porque ele foi, em vida vivida, o empenho, a partilha, o incitamento, o risco de imaginar diferente e outro. Promoveu e cultivou, amável e persistente, o encontro do (seu) Saber e da (sua) Cultura num círculo generosamente alargado aos outros, a todos os outros. No que disse e no que escreveu – e, por tal, continua presente. Vívido e actual.

Leia-se o texto que se segue. Publicado em 1996, na Revista da Sociedade Portuguesa de Medicina Interna (vol. 3, n.º 2, p. 118), corresponde à palestra proferida nas VII Jornadas de Medicina Interna do Porto em 1988. Não tem 30 anos: tem a eternidade do autor.

## Arqueopatologia

Prof. Daniel Serrão

**F**ruto de uma longa e antiga reflexão sobre o mistério de estar doente e de um esforço de interpretação activa da Biologia moderna com a grande síntese explicativa do homem, este texto pretende relacionar alguma especulação teórica que tenho formulado com aquilo que é a actividade clínica.

Tratarei, em primeiro lugar, do mistério de estar doente, de como esse mistério nos interpela enquanto médicos e enquanto biólogos, de como ele nos exige uma resposta que satisfaça a nossa inteligência e, ao mesmo tempo, oriente e justifique a nossa prática profissional.

A análise desta interpelação leva-nos à pergunta fundamental: estar doente é um absurdo ou tem sentido? É um acontecimento com sentido, com lógica? E qual é esse sentido e essa lógica?

A minha resposta a esta pergunta fundamental está contida no conceito de arqueopatologia cuja exposição preencherá uma parte deste trabalho.

Dir-se-á: *estar doente é ter* uma doença. E eu responderei: tautologia sem sentido, logro semântico em que todos caímos, usando o substantivo *doença* como se ele correspondesse a um objecto real que a pessoa pudesse ter

ou não ter. Nada disso: a palavra *doença*, mesmo quando representada por um nome – pneumonia, por exemplo – é sempre um conceito abstraído da realidade física, é um ente de razão, como diriam os escolásticos; refere-se a um objecto ideal, segundo a linguagem filosófica da teoria dos objectos.

Dito de forma menos erudita: ninguém pode *ter* uma doença porque a doença *não existe*. Não é uma realidade física que a pessoa possa apanhar (ninguém apanha uma gripe) ou de que possa livremente dispor. Os médicos não são os detentores de um catálogo de doenças, que estariam armazenadas algures, cada uma com essa estranha capacidade de produzir dano aos seres humanos; e o trabalho dos médicos não é identificar no catálogo o nome da doença para mais facilmente a poder tirar da pessoa. Só um cirurgião “naif” acredita que extrai doenças às pessoas com a tesoura ou o bisturi.

O adoecer humano – tenho-o escrito e dito tantas vezes – é um acontecimento biográfico. É uma forma de *ser* que releva da forma de *estar* do homem no mundo.

O homem é um objecto físico do mundo natural, é um elemento do ecossistema planetário, como os minerais e os outros seres vivos, vegetais ou animais, uni ou pluricelulares. Acabará se não puder, por exemplo, usar o mais bruto de todos os metais, o ferro, sob forma ionizável.

O homem é um ser natural. Enquanto ser natural, vivo, integra-se, com os outros seres vivos, no subsistema biológico e ocupa nele nichos ecológicos definidos: é um animal terrestre, de respiração aérea, homeotérmico, heterotrófico. Estas características da vida humana são, ao mesmo tempo, as restrições que a limitam e a condicionam: a vida humana natural, digamos selvagem, do paleolítico, só foi possível, numa escala térmica ambiental limitada, com água potável disponível e acesso espontâneo à rede trófica universal.

Porém, o homem evolui para um ser cultural, ou seja, para um animal capaz de utilizar uma qualidade nova – a inteligência reflexiva – e servir-se dela, para reconhecer as restrições do nicho ecológico e do próprio eco-sistema planetário, e ultrapassá-las.

O homem está no mundo, mas a sua relação com o mundo não é natural, é cultural. Quero dizer com esta afirmação, que alguns acharão polémica, que o homem é – pelo menos neste universo civilizacional de matriz judaico-cristã – aculturado logo após a concepção, porque as características sócio-culturais do par procriador já influenciam o desenvolvimento do produto de concepção,

e continua a ser aculturado desde o nascimento até atingir a individuação plena. Durante todo o processo de individuação e depois dele, até à morte somática individual, cada homem é, obrigatoriamente, um agente cultural, seja qual for o nível dos seus conhecimentos; porque sem o uso de instrumentos culturais mínimos a sobrevivência do homem no mundo natural é hoje impossível.

O homem, interrompendo o funcionamento espontâneo dos sistemas naturais – a chamada lei natural – tornou-se prisioneiro do sistema cultural que ele próprio criou. Este sistema foi outrora muito simples: domesticação de alguns animais, cultivo de algumas plantas com valor alimentar, fabrico de instrumentos simples, criação de abrigos temporários, confecção de protecções corporais, etc. Mas, em poucos milhares de anos, este universo cultural expandiu-se de forma tão vertiginosa que, no momento actual, o que cada homem tem de aprender para sobreviver num nicho ecológico de características tecnológicas avançadas e para aproveitar, ao máximo, o que ele tem para lhe dar, atrasa em muitos anos a individuação plena dos jovens e começa a ser a causa de angústia para muitos deles e motivo para alguns recusarem a própria vida pelo suicídio.

Na construção de cada homem, por conseguinte, actuam dois processos, ambos desenvolvidos no tempo: o processo evolutivo biológico, a partir do ovo; e o processo evolutivo cultural, a partir do início da actividade intelectual consciente do indivíduo.

O processo evolutivo biológico desenvolve-se segundo um programa memorizado em código no ANO do ovo, ou zigoto. Este programa não é, como nos computadores, um “software” rígido, mas é antes um programa sequencial que prepara o ovo, logo após a primeira divisão em duas células, para responder aos estímulos exteriores. A construção biológica de um ser multicelular, como é o homem, com órgãos e sistemas especializados, resulta da diferenciação. E o que é diferenciação, afinal? É a construção de novas estruturas – que podem ser tão simples como um receptor de membrana –, em consequência da interacção da informação memorizada no ANO com a informação externa ou estímulo.

Desde há muitos anos que os fisiologistas sabiam que a lei universal da biologia, para não dizer a característica essencial da vida, é esta lei do *estímulo-resposta*. E hoje sabemos que o que chamamos função – da célula, do sistema, do órgão, do indivíduo – é resultado do *estímulo-resposta*, e que toda a estrutura é o suporte físico da função memorizada.



Gravura de Casseri (1552-1616) representando os órgãos internos da mulher.

Sendo assim – e é hoje pacífico que é assim – a informação de todo o processo evolutivo que permite actualmente a construção de um homem foi adquirida e progressivamente memorizada ao longo dos milhões de anos, das centenas de milhões de anos que foram consumidos pela evolução dos seres vivos e pela sua especiação até ao homem.

Em conclusão: todas as funções da fisiologia humana actual têm uma história evolutiva e todas as estruturas físicas da morfologia humana que asseguram essas funções têm uma história evolutiva. A lógica da biologia humana só pode ser extraída do conhecimento da evolução, no tempo, das estruturas e das funções. Ou seja, a lógica da biologia humana normal é arqueológica e toda a biologia do desenvolvimento e da diferenciação é arqueológica.

Mas o homem é também, e de forma irrecusável, o resultado de um processo evolutivo cultural. Aquele homem concreto que se senta na cadeira do ambulatório para falar

com o médico é o produto de um complexo processo de aculturação que resulta do exercício de uma função global de *estímulo-resposta-memorização* que é a função de aprendizagem. A função de aprendizagem é assegurada, na vida pós-natal, pelos territórios de fronteira – a pele e as mucosas respiratória e digestiva – pelo sistema imunológico – com sua finíssima capacidade discriminatória entre o *self* e o *non-self* – e pelo sistema nervoso apoiado em órgãos sensoriais específicos, como os aparelhos visual, auditivo e olfactivo.

A integração permanente de toda esta informação e a sua memorização criam, no homem, uma imagem interna do mundo exterior, por um mecanismo que a neurofisiologia ainda não elucidou completamente. Esta imagem interna coordena e controla todas as funções vitais essenciais com autonomia quase total, e ordenando os comportamentos instintivos, os quais se dirigem para o melhor bem do indivíduo enquanto elemento de uma espécie adaptada a um nicho ecológico definido.

Só que, no homem já evoluído para *homo sapiens sapiens* (o que terá começado há apenas cinquenta mil anos), parte desta imagem interna do mundo exterior tornou-se consciente, ou seja, assumiu uma representação simbólica; e o homem moderno, por um laborioso processo evolutivo, conseguiu traduzir essas representações simbólicas interiores em sons vocálicas, depois em sinais ideográficos e, mais tarde, em sinais convencionais, como o alfabeto, o que tornou possível a representação escrita dos sons ou fonografia. É só a partir da criação da linguagem escrita e da sua utilização como código de comunicação entre os homens – o que ocorreu nos povos do Mediterrâneo oriental há menos de 3.000 anos – que a inteligência humana construiu, fora de si própria, o universo cultural, o qual é formado pela representação simbólica do conhecimento do mundo mais a invenção do mundo: esta invenção da responsabilidade do exercício livre da inteligência reflexiva humana.

Voltemos ao homem sentado na cadeira do ambulatório para falar com o médico. Tudo à sua volta são objectos culturais (a cadeira, a mesa, o papel, a esferográfica, o fonendoscópio), é cultural a língua em que ele vai traduzir os conteúdos da sua consciência, é cultural o entendimento que o médico vai ter das palavras que ouvir.

Ele aí está com uma estrutura biológica básica que partilha com todos os outros seres da mesma espécie e cuja construção é, como referi, filogeneticamente arcaica. Mas sobre esta estrutura biológica básica incidiram, desde a

concepção, os factores de modelação cultural que condicionaram a diferenciação das suas células, o desenvolvimento dos seus órgãos, a adaptação ao ecossistema biológico (todos os outros seres vivos) e a maturação psicoafectiva até à individuação plena. Logo, ele é, de toda a evidência, um produto do seu crescimento cultural individual, da forma como correspondeu ao processo de aculturação que sofreu.

Em resumo: a construção de um ser biológico humano a partir de um ovo recapitula os patamares essenciais da evolução dos seres unicelulares até aos grandes metazoários – ou seja, a ontogénese recapitula o essencial da filogénese – e é *universal*; a aculturação de cada homem repete a evolução cultural dos homínídeos e é *individual*, variando, claro está, segundo o nicho ecológico. Toda a biologia humana é, pois, arqueobiológica.

Tenha ou não consciência disso, esse homem sentado na cadeira do ambulatório transporta consigo e exprime de muito diversas formas milhões de anos de experiência biológica e milhares de anos de evolução cultural. Está doente. E o que é estar doente para ele e para o médico que o vai ouvir?

Disse, no princípio, que o adoecer humano é uma forma de ser que releva da forma de estar do homem no mundo. Tentei, no que já disse, expor qual é o meu entendimento da forma como o homem está no mundo. Poderei agora acrescentar que a relação homem-mundo é uma relação cultural e que cada homem faz dessa relação uma leitura individual. Cada um de nós se sente em estado de saúde, se sente bem, quando a leitura que faz dos sinais da relação do seu corpo com o mundo lhe não causam estranheza, não o surpreendem, não o alertam. A perda vaginal de sangue numa rapariga núbil, não aculturada em relação ao carácter fisiológico da menstruação, é para ela doença que se cura com a aculturação correspondente.

O homem adocece, declara-se doente, quando na sua leitura interior da relação corpo-mundo – que é uma actividade que cada um de nós sempre está exercendo, consciente ou inconscientemente – surge uma perturbação. O homem é um ser perturbável e a forma e natureza das perturbações vivenciadas são culturais, exprimem-se e valorizam-se num contexto cultural. O mesmo acontecimento físico – por exemplo, uma rectorragia – enquanto perturbação da relação corpo-mundo, é lido pelo indivíduo segundo o seu estágio de aculturação e tanto pode levá-lo imediatamente a um serviço de urgência como ser tranquilamente esquecido.

Quando se analisa mais de perto a relação corpo-mundo, como relação ecológica, compreendemos que é uma relação complexa, agrupável em três subsistemas, e que a sua leitura pela pessoa individual é necessariamente muito rudimentar e enganadora; e tanto mais difícil quanto mais complexo for o sistema relacional envolvido. Por isto ser assim é que, cada um de nós, mesmo os médicos, não fazemos com facilidade a leitura individual das perturbações corpo-mundo que traduzem um adoecer real e valorizamos, muitas vezes, por ampliação, perturbações sem significado.

O primeiro desses subsistemas relacionais é o do *equilíbrio*, como todos sabem. No interior deste subsistema, os estímulos são absorvidos sem resposta e a única resposta possível é a rotura. Este subsistema cobre essencialmente a capacidade de resistência mecânica aos estímulos das forças físicas naturais.

A leitura da perturbação num destes subsistemas e a sua identificação como estado patológico parecem extremamente fáceis e simples. A aplicação de uma força mecânica excessiva, superior à capacidade de absorção do subsistema, partiu o osso, rasgou a pele, lacerou o baço. Mas o certo é que toda a rotura de um sistema de equilíbrio tem uma só explicação e é arqueobiológica. O ectoblasto primordial tanto pode originar uma estrutura permeável húmida respiratória, como é a pele dos anfíbios, quase sem resistência mecânica, como produzir a carapaça da tartaruga marinha com uma resistência mecânica considerável. No homem, o ectoblasto primordial produziu a pele adequada às condições mesológicas humanas e o mesmo direi dos ossos e da sua maravilhosa adequação à bípedeestação e à marcha. Só que a evolução biológica não pode integrar a evolução cultural dos homínídeos e é esta que leva à rotura dos sistemas de equilíbrio. Para além das catástrofes naturais, igualmente fora do projecto evolutivo pelo seu carácter aleatório, as roturas dos sistemas de equilíbrio são de natureza cultural. A pele não resiste à faca ponteguda ou à bala, o osso não resiste à violência de um choque de automóveis ou à precipitação de um lugar elevado; nem virão nunca a resistir. Nenhuma destas situações é uma doença, mas é antes uma rotura accidental de estruturas que a cultura humana submeteu a esforços que ultrapassam a resistência que a arqueobiologia lhes concedeu para o cumprimento de uma função natural.

A patologia resultante da violência mecânica é, assim, na sua quase totalidade, de origem cultural e, por isso, não é utópico considerá-la evitável.



Gravura de Casseri (1552-1616) representando os órgãos internos do homem.

O segundo subsistema, o que verdadeiramente explica grande parte das situações de doença, é o da relação homeostática do homem com o mundo; no interior deste subsistema relacional os estímulos são identificados, são absorvidos e geram uma mudança no componente efector do subsistema; este tipo de relação coloca o sistema em estado de vibração ondulatória sinusoidal, acima e abaixo da linha do equilíbrio que virá a ser atingido num tempo determinado, variável com as circunstâncias.

A homeostasia, ou resposta balanceada a um estímulo, constitui, no indivíduo o processo biológico fundamental – já que, por exemplo, todas as actividades enzimáticas são de regulação homeostática – e representa, na ontogenia, aquele que foi e é o processo biológico fundamental da filogenia.

Esta concepção, revolucionária, de que o mecanismo da evolução filogenética é homeostático, encontrou importante argumento na noção de que o genótipo é, ele próprio,

um sistema interactuante complexo, com introns, exons e sequências adjacentes, e de que parte importante do genoma humano está actualmente inactivado. Por outro lado, a análise comparativa das alterações moleculares que ocorreram durante a evolução, particularmente em polipeptídeos com funções hormonais, tem dado um significativo contributo para o entendimento da filogénese e do seu carácter homeostático. Finalmente, a descoberta da acção da transcriptase inversa veio documentar um mecanismo possível de interacção modeladora sobre o genoma, com inclusão no AND nuclear de informação, transportada em ARN, designadamente vírico.

A filogénese foi homeostática, como a ontogénese foi homeostática e como é homeostático o relacionamento actual de cada homem com a sua circunstância física, química e animada.

Particularmente exemplar, em termos de relacionamento homeostático, é o que ocorre entre o homem e os agentes animados, como os vírus e as bactérias. Ninguém ignora que transportamos connosco milhões de bactérias, de diversas espécies, e numerosos tipos de vírus; e ninguém duvida que a relação de comensalismo que com eles estabelecemos é uma relação homeostática, balanceada, entre crescimento microbiano e mecanismos de inibição desse crescimento. A infecção ocorre quando algum dos braços do subsistema homeostático está impossibilitado de cumprir a sua função, o que desregula imediatamente todos os sistemas com ele articulados de estímulo e resposta. Sobre uma epiderme normal, a infecção microbiana é quase impossível; sobre uma epiderme necrosada, a infecção microbiana é quase inevitável.

Esta situação de comensalismo homeostático do homem com os vírus e as bactérias tem uma origem arqueobiológica e, nalguns territórios, como no intestino, a flora comensal é já indispensável para o exercício da função normal do órgão. Diga-se aqui entre parêntesis que a teoria da origem das mitocôndrias celulares num mecanismo endo-simbótico após fagocitose (sendo a mitocôndria uma bactéria portadora de um sistema altamente elaborado de fosforilação oxidativa na membrana, que, ao ser fagocitada, possibilitou a sobrevivência das células eucariotas ancestrais de que derivam todos os animais e plantas), é um bom exemplo de uma regulação homeostática que se mantém eficaz há biliões de anos.

Reparo agora que deixei o homem na cadeira do ambulatório à espera que o médico identifique a sua doença. E o médico, tendo verificado que não havia sinais de

rotura dos sistemas de equilíbrio, que são de fácil observação, fica mergulhado no complexo universo dos sistemas homeostáticos e dos seus múltiplos vectores de recolha de estímulos e de montagem de respostas, e vai agora procurar definir a lesão que explique os sintomas. Suponhamos que encontrou um enfarto na parede anterior do ventrículo esquerdo. Terminará aqui o seu interesse de clínico e de patologista clássico. Para o arqueopatologista este é um problema fascinante.

Como demonstrou Wilhelm Doerr, o coração humano, entre a 4.<sup>a</sup> e a 7.<sup>a</sup> semana de desenvolvimento do embrião, apresenta uma alteração na morfogénese das cavidades cardíacas que é a geração de um coração esquerdo acoplado ao coração direito; esta evolução morfogenética reproduz a evolução que ocorreu no período Devónico e Cretáceo com a evolução dos répteis. Ora, o estudo morfo-funcional permitiu demonstrar que a relação “superfície capilar-superfície das fibras musculares” é 33% mais favorável no coração direito, ou arqueo-miocárdio, do que no coração esquerdo, e demonstrou ainda que o coração direito tem uma artéria coronária com maior eficiência de perfusão que a do coração esquerdo. E é indiscutível que a artéria coronária direita, mais antiga, nutre as áreas-chave para o funcionamento cardíaco como os centros de geração do automatismo e o feixe de His, presentes apenas na área “velha”. Em síntese, a parte direita do sistema cardíaco é filogeneticamente mais antiga, está homeostaticamente equilibrada; a parte esquerda – pese embora a sua importância actual como bomba – é de aquisição recente, o seu equilíbrio homeostático é mais instável e é, portanto, a sede preferencial do enfarto, que é o produto natural do desequilíbrio entre a necessidade de oxigénio e a oferta possível do mesmo oxigénio pelo sistema vascular.

O nosso coração actual, nesta interpretação arqueopatológica, resultou de uma passagem talvez demasiado rápida, para a lentidão dos processos de adaptação natural, da existência vegetativa do réptil para a vida ágil e activa do mamífero e, depois, para a vida intelectual dos homínidos, a exigir o bombeamento de quantidades cada vez maiores de sangue por unidade de tempo. A criação da poderosa massa muscular ventricular esquerda, que se contrai quarenta milhões de vezes por ano, mantendo em movimento constante cerca de 5 litros de um líquido viscoso, faz-se com algum sacrifício da segurança, e o verdadeiro equilíbrio não foi ainda homeostaticamente atingido. A explicação arqueopatológica da maior frequência e gravidade do enfarto no ventrículo esquerdo

deixa aberta a esperança de que a evolução se complete e o risco seja diminuído no futuro.

Este exemplo de análise arqueopatológica do enfarto do miocárdio ilustra o muito que se espera desta metodologia de análise das lesões morfológicas. Sendo a estrutura normal actual dos órgãos resultante de uma evolução no tempo, a alteração patológica dessa estrutura deverá fazer-se, muitas vezes, pelo regresso a formas estruturais que foram funcionalmente úteis em fases anteriores do desenvolvimento filogenético, desempenhando outras funções em outras condições de ambiência ecológica.

O silenciamento de grande parte da informação contida no AND, que há pouco referi, indica que as células sabem fazer muito mais coisas do que as que fazem actualmente e que podem, a todo momento, reactivar partes desse AND dormente.

Quando nós, patologistas, falamos de metaplasia, que estamos nós a dizer? Que um epitélio brônquico que devia ser cúbico, ciliado, muco-secretor, se tornou, por exemplo, pavimentoso, estratificado e queratinizante. Que significa esta transformação em termos arqueopatológicos?

É igualmente um problema fascinante.

A respiração aérea evoluiu, seguramente, a partir da respiração branquial; esta é eficaz para a troca gasosa entre os dois líquidos, a água e o sangue, mas não para a troca entre o ar e o sangue, entre o gasoso e o líquido.

Sempre me perturbou a facilidade com que nos engasgamos, respirando alimentos, e a facilidade com que enchemos o estômago de ar. A arqueopatologia dos derivados branquiais dá, para este aparente defeito evolutivo do confluyente aero-digestivo, uma explicação completa que já não posso detalhar. Mas relevo o essencial.

A respiração aérea é um caso particular da alimentação e é posterior, na evolução filogenética, ao desenvolvimento das estruturas para a captação e trituração dos alimentos. Quando, há 370 milhões de anos, os peixes de barbatanas em paleta (crossopterígeos), cujo único representante actual é o celacanto, se aventuraram na terra firme, eles usaram um mecanismo desenvolvido para sobreviverem em águas já com pouco oxigénio na profundidade, mas com oxigénio à superfície, e que era um divertículo do esófago onde se armazenava esta água superficial, rica em oxigénio, engolida à superfície. Esta é a origem arqueobiológica do pulmão humano. Na terceira semana da vida embrionária, o que aconteceu há três centenas de milhões de anos repete-se; na parede ventral do tubo digestivo formam-se os sacos pulmonares primordiais, revestidos de epitélio pavimen-

toso, que vão receber líquido e desempenhar uma função respiratória de tipo branquial até ao momento, maravilhoso e emocionante, em que a cria humana anuncia aos outros, com o seu grito triunfante, a aquisição da respiração aérea.

Quando em vez de ar respiramos, em permanência, uma mistura poluída, com micropartículas sólidas, como é o caso dos fumadores de tabaco, o epitélio cubo-cilíndrico ciliado, homeostaticamente construído para ser interface com o oxigénio do ar, regressa à forma pavimentosa que é a interface adequada para o contacto com a mistura poluída. Este é o sentido arqueopatológico da metaplasia pavimentosa do epitélio brônquico e neste regresso ao passado se joga o risco da transformação neoplástica.

O hábito de fumar é, no fundo e em termos arqueobiológicos, um mau hábito alimentar, que resulta directamente do prazer gustativo; é uma preversão do gosto de comer e não do gosto, mais subtil e mais moderno em termos arqueobiológicos, que é o gosto de respirar.

Poderia dar milhares de exemplos da fecundidade da concepção arqueobiológica na patologia e na clínica. Mas apenas quero deixar aos internistas a mensagem de que, na

sua prática médica, nunca olhem o homem que se senta na cadeira do ambulatório como um objecto simples do mundo natural; nem a perturbação que ele vai referir-vos como uma consequência simples de uma relação linear de causa-efeito.

Ele é um complexo. Ele é um universo físico e biológico e uma organização estrutural e cultural cheia de significado. E o que tem para contar, quando se considera doente, é uma história com milhões de anos, de que ele só sabe o que se passou nas últimas horas ou nos últimos dias. A concepção arqueopatológica e toda a riquíssima informação que ela hoje nos fornece, vai ajudar-nos a decifrar, em cada caso individual, o mistério de estar doente, e a integrar o adoecer daquela pessoa na sua biografia histórica e na sua biografia individual.

Ser médico, exercer medicina, é, por isto mesmo, uma tarefa apaixonante, mas que exige tudo de nós: na esfera do saber, do sentir e do agir. Não é só uma profissão; nem é apenas uma forma de estar na vida: é uma forma de ser. E para o mistério do ser não tenho explicação arqueobiológica. ■

## MARIA HELENA MONTEIRO DA ROCHA PEREIRA

(1925-2017)



Foi a primeira professora catedrática da secular Universidade de Coimbra. A transparência azul dos seus olhos parece ter contagiado e traduzido o pensamento, a cultura e as obras dos Clássicos, que estudou e verteu amorosamente em mais de 300 obras que assim nos legou, embaladas numa docência que abraçou para a vida.

Agora que nos deixou, que de melhor ou mais belo poderemos dizer dela ou para ela do que aquilo que dizem estas palavras de Sophia de Mello Breyner?:

*“Só poderás ser liberta aqui na manhã d’Epidauro. Onde o ar toca o teu rosto para te reconhecer e a doçura da luz te parece imortal. A tua voz subirá sozinha as escadas de pedra pálida.*

*E ao teu encontro regressará a teoria ordenada das sílabas – portadoras limpas da serenidade.”*

Sophia de Mello Breyner Andresen, “*Geografia*”, (1967)

## TRÊS PERGUNTAS SOBRE A COMUNIDADE DE SANTO EGÍDIO\*

Pergunta *Aura Miguel*

Responde *Andrea Riccardi\*\**

1) *A Comunidade de Santo Egidio sempre pôs os pobres no centro das suas preocupações. Francisco está a fazê-lo. Como vê este renovado olhar da Igreja para as periferias da sociedade?*

Creio que Francisco pôs as periferias como grande tema do seu pontificado: as periferias urbanas e humanas. Mas não é só um facto da Igreja. As periferias são hoje um problema mundial: vemo-lo com o terrorismo, vemo-lo com os “foreign fighters” [jihadistas que vão para países como a Síria lutar pelo Estado Islâmico]. E também devemos sublinhar que, desde 2007, a maioria dos habitantes do mundo vivem nas cidades. É uma reviravolta histórica: hoje, o mundo é, quase todo, urbano. Nos anos 50, era só 20 %, mas hoje é metade do mundo. A cidade come o campo e o mundo enche-se de periferias. Duas coisas: uma é pôr na ordem do dia e nos debates o tema das periferias; a segunda é que a

Igreja deve renascer e recomeçar a partir das periferias. É este o ponto – há uma regeneração das periferias.

2) *A Comunidade de Santo Egidio está habituada às periferias – os sem-abrigo, os refugiados. Como olha para este pontificado, a partir da vossa experiência?*

A Comunidade de Santo Egidio nasceu e fixou-se nas periferias de Roma e das cidades europeias, junto dos pobres de Lisboa e em África, ela mesma periferia do mundo importante. E aí conheceu a dor dos que lá vivem, mas também o facto de que os pobres são uma força. E estamos em grande sintonia com o Papa Francisco. Antes de mais, porque não podemos esquecer a massa de marginalizados e de pobres, mas também porque a Igreja deve e pode renascer aí. Uma Igreja entre os pobres não significa uma Igreja “pauperista”, mas sim uma Igreja com forte autoridade para falar dos problemas do homem, para falar, por exemplo, da paz e da guerra.

3) *Mas muita gente parece anestesiada...*

As pessoas andam anestesiadas e a ideia de Francisco é despertá-las através da comunicação do Evangelho. Ajudar a renascer comunidades e levar as pessoas da Igreja a saírem da instituição, do edifício da Igreja, para **irem ao encontro** e misturarem-se com a gente. A ideia de Francisco é que o cristianismo não seja uma minoria, mas um povo.

\* A COMUNIDADE DE SANTO EGÍDIO é uma organização católica fundada em 1968 por Andrea Riccardi, com sede no bairro de Trastevere em Roma, que se dedica à caridade, à comunicação do Evangelho, à solidariedade ativa para com os pobres, ao ecumenismo e ao diálogo para a promoção da Paz. É, nesta última vertente, conhecida pela “ONU do Trastevere”. (Exemplar, a este título, a sua ação em Moçambique). Tem presença em Portugal, em Lisboa e no Porto, onde desenvolve uma atividade de apoio a crianças (*A Escola da Paz*) e a idosos carenciados. Na Igreja de S. Miguel em Alfama, Lisboa, a Comunidade promove, na primeira 5ª feira de cada mês uma *Oração pela Paz* e na terceira 5ª feira de cada mês, uma *Oração pelos Doentes*.

\*\* Fundador da Comunidade de Santo Egidio, em entrevista à Rádio Renascença, realizada a 17 de abril de 2016, e cuja transcrição nos foi amavelmente autorizada pela RR.

### Propriedade

Universidade Católica Portuguesa – Sociedade Científica  
Palma de Cima – 1649-023 Lisboa  
Tel.: 35 21 721 40 00 • Fax: 351 21 726 05 46  
scientif@lisboa.ucp.pt • www.scucp.ucp.pt

**Diretora** Maria Lúcia Garcia Marques

**Revisão** Paula Gonçalves

**Paginação e Impressão** Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

Isenta de Registo na ERC ao Abrigo do Dec. 8/99

As imagens desta publicação são disponibilizadas ao abrigo do Código do Direito de Autor e dos Direitos Conexos, Lei n.º 82/2013 de 6 de dezembro, art. 75.º, n.º 2, alínea e.