

# Corpo em partida

## Evocação de José Augusto Mourão

ALFREDO TEIXEIRA

Instituto Universitário de Ciências Religiosas  
Centro de Estudos de Religiões e Culturas,  
Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

*dá à nossa vida  
a graça de ser  
no corpo em partida  
tenda de acolher*

JOSÉ AUGUSTO MOURÃO,  
do poema «o rosto e a casa»

No dia 5 de Maio de 2011, depois de um corpo a corpo com a doença, faleceu José Augusto Mourão, presbítero da Ordem dos Pregadores, poeta, tradutor, professor e investigador nos domínios da Semiótica e dos estudos do Hipertexto e da Cibercultura, na Universidade Nova de Lisboa. Foi Presidente do Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens (UNL) e Director do Instituto de S. Tomás de Aquino.

Para além de traduções e publicações na sua área académica, o seu labor intelectual deixou-nos um legado literário singular. Refiro-me à sua poesia, geneticamente tatuada pela liturgia cristã, e ao resultado literário da sua reinvenção teológica da homilia. A sua poesia sobreviveu dispersa e em

pequenas edições, até conhecer a oportunidade do esplendor antológico que lhe foi dado na publicação patrocinada pela Editora Pedra Angular<sup>1</sup>. As duas coletâneas de homilias são um contributo para a recuperação teológica e literária desse género discursivo, em língua portuguesa. A primeira data do ano 2000, a segunda reviu-a já nessa habitação de dor e comunhão, o hospital dos seus últimos dias<sup>2</sup>. A revista Didaskalia, num gesto de sincera homenagem, publica, neste número, duas homilias inéditas.

A homilia transporta consigo o ofício da oralidade, num quadro simbólico protegido pela armadura do rito<sup>3</sup>. Aí, esse discurso, para além de contribuir para a construção de uma comunidade de pertença, abre a cena ritual ao risco do ato hermenêutico. Risco, porquê? Onde o rito renova uma coesão que não exige a unanimidade ideológica, o discurso homilético desvela o pluriverso dos ecos que a memória de Jesus suscita. Mas o lugar de enunciação não deixa de determinar ritualmente o discurso. Sob esse prisma, enquanto *performance*, a homilia está próxima do gesto, do teatro<sup>4</sup>.

Esse sítio ritual encerra muitas das análises sócio-antropológicas num ponto de vista unifocal, em que o presbítero católico é descrito como um actante sacerdotal, executor legítimo de sequências litúrgicas. Mas se apenas essa condição política de legitimidade caracterizasse os modos de ação do padre, não se compreenderia uma grande parte das mobilidades que afetam, hoje, as assembleias dominicais – muitas destas assembleias respiram uma aliança narrativa e discursiva que privilegia o momento homilético. Essa condição ritual não impede, pois, que o discurso do padre seja recebido, também, como palavra pessoal, que transporta a contingência biográfica, que propõe um sentido para os enigmas, sem renunciar à fragilidade do argumento – uma particular forma de *faiblesse de croire*, na esteira de Michel de Certeau<sup>5</sup>. Neste sentido, trata-se de um discurso profético, na semântica weberiana, uma vez que se valoriza a posição do padre enquanto criador de sentido, num contexto social preciso, a partir de uma

<sup>1</sup> José Augusto Mourão, *O Nome e a Forma*, Lisboa: Pedra Angular, 2009.

<sup>2</sup> José Augusto Mourão, *A Palavra e o Espelho*, Lisboa: Paulinas, 2000; Idem, *Quem vigia o tempo não semeia*, Lisboa: Pedra Angular, 2011.

<sup>3</sup> O escritor crioulo Patrick Chamoiseau prefere o termo «oralitura» (*oraliture*), sinalizando que se trata de oralidade portadora de uma cultura (cf. *Texaco*, Paris: Gallimard, 1992, 425).

<sup>4</sup> A categoria *performance* explora uma latitude semântica que os equivalentes na língua portuguesa não têm. Note-se que o termo, na língua inglesa, designa as artes do espetáculo (*performing arts*), mas tem também uma aceção religiosa, enquanto pode designar a execução de um certo rito.

<sup>5</sup> Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris: Seuil, 1987.

tradição e por meio de um carisma pessoal. Neste contexto, o presbítero católico aproxima-se da figura grega do «mestre de verdade», cuja autoridade advém da capacidade de propor um sentido e uma determinada economia para os valores disponíveis<sup>6</sup>.

Tudo se passa como se o sujeito enunciator não pudesse enunciar o seu discurso sem se implicar naquilo que enuncia, identificando-se, assim, com os destinatários do discurso. O facto de podermos classificar este discurso de teológico não impede a verificação de que ele se abre, com frequência, a outros saberes. Essa abertura é acompanhada por um regresso ao lugar específico da palavra teológica. Mas, nesse movimento de retorno, alargou-se o seu alcance prático e interpretativo.

Que dizer quando este testemunho da «oralitura» cristã se fixa por escrito («escritura»)? O antropólogo Jack Goody mostrou o alcance dos efeitos sociais dessa passagem do acontecimento à fixação escrita<sup>7</sup>. Observava-se antes que a objetividade do rito, reificada no *ex opere operato*, encontra o seu próprio êxodo na oportunidade comunicativa que a homilia provoca. Sem ela, a própria Bíblia poderia ficar enclaustrada no cânone da leitura ritual. Mas quando essa arte do comentário se torna escrita, poderemos estar perante uma singular aproximação entre teologia e literatura. É essa a vez de uma outra fragilidade, a do comentário oral que, ao fixar-se na construção escrita, se abre ao leitor. Esbate-se a performatividade da homilia, enquanto prática de oralidade, mas encorpa-se a espessura da tarefa hermenêutica.

A leitura da obra de José Augusto Mourão reenvia-nos, certamente, para uma longa tradição, com particular relevância para o período patristico, onde a homilia foi uma oficina de criatividade teológica. No caso de José Augusto Mourão, esse discurso teológico está por estudar. Mas depressa o leitor descobrirá relevos e bordos característicos. Desde logo, por se tratar de uma escrita em situação de diáspora e por renunciar à autoridade do lugar de enunciação (nada melhor que o título da obra para sinalizar estas duas direções: «Quem vigia o vento não semeia»).

Diáspora, antes de mais, porque essas homilias se apresentam numa economia de intertextualidades em que a memória cristã se deixa ler no labirinto do pensamento contemporâneo. Não se trata de um discurso reli-

<sup>6</sup> A este propósito, revise-se o clássico de Michel Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: François Maspero, 1967.

<sup>7</sup> Jack Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, 1986.

gioso atado a uma autorreferencialidade onde só pode ser escrito o já foi pronunciado. Trata-se de um discurso sapiencial, conciso, que faz da experiência cristã um lugar de encontro com «as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias» (*Gaudium et Spes*, 1) que atravessam a espessura de todo o humano, sem renunciar ao apocalipse – essa feição resistente e inacabada da memória cristã, onde a existência se abre à «comunidade a vir» (G. Agamben).

A ascese, quanto a qualquer suplemento de autoridade, apreende-se na qualidade intersticial do discurso, que não se esgota na repetição instrutiva das narrativas bíblicas, nem se perde nos fragmentos da crítica às contradições da modernidade, mas faz dessa condição de fraqueza um lugar de encontro com o outro: «Como ler as Escrituras: como a palavra de um Deus que se dirige aos mortos, ou como uma língua que se renova incessantemente para que a vida se diga?»<sup>8</sup>

<sup>8</sup> J. A. Mourão, *Quem vigia o tempo não semeia*, 17.

1. Jesus acaba de ser baptizado. O primeiro efeito do dom do Espírito é expulsá-lo para a solidão. Depois de ter ido à escola do diabo, Jesus será servido pelos anjos, isto é por figuras que podem ensiná-lo a falar e a testemunhar da paternidade. Deixou a infância, no deserto aprendeu os rudimentos da sua função de pregador. Jesus é conduzido ao deserto para fazer a experiência que podem fazer os seres humanos da filiação e da paternidade e quem encontra ele, o diabo, não o Pai!
2. Jesus fica no deserto, que é ao mesmo tempo o espaço para onde os demónios se retiram (Lc 8,29; 11, 24) e o lugar em que Deus fala ao coração (Os 2,16). O diabo é o falso outro que propõe um modelo de filho e o caminho já fixo. O diabo quer desligar aquilo que o Espírito ligava. Adão, no Génesis, estava sem companhia. Jesus, aqui até beneficia do serviço dos anjos. Os animais são a vida na carne sem fala, os anjos a pura palavra.
3. Oscilamos entre contrários: compreender-se como o animal, pensante, sujeito às necessidades da carne ou imaginar-se como puro discurso. A palavra só na carne se manifesta; só a fé garante a verdade desta filiação que exige a cada instante um comprometimento do coração e do corpo. Ora, o compromisso da fé, o caminho do desejo é aquele em que a verdade nunca se possui, é sempre dada. Jesus, que é um homem de carne e osso, traz em si a aliança da carne e da palavra; este corpo de Jesus toma o caminho da vida sem condições excepcionais: é o Pai que nomeia em tudo e é n'Ele que encontra o caminho.
4. Afinal a tentação é velha como o mundo: a serpente espreita o passante no caminho. A tentação não tem apenas um sentido psicológico ou moral, como uma solitação interior para fazer o mal. Na Bíblia pertence ao registo religioso: é uma prova da fé e da fi-

delidade (Dt 8,2). Acreditar é uma aventura arriscada: que cada dia da vida e em cada situação se coloque a prova do desejo, da decisão, da verdade. Temos que vigiar aquilo que pensamos que são os nossos corpos: animais ou anjos, puros instintos ou puros discursos. Jesus mantém-se no seu lugar de homem despojado das suas prerrogativas divinas (cf. Hino aos Filipenses). Jesus é fiel à sua condição humana.

5. E a primeira tentação é a da onipotência. Não haverá limites para esta ideia da onipotência? Sim, há limites desse poder - não se pode contrariar a lógica, mudar o passado, por exemplo, ou transformar um quadrado num círculo. E a liberdade humana? O que eu vou escolher amanhã nem Deus o sabe. E não se conjuga mal o exercício do poder com a bondade divina? Faz um milagre - as pedras, o pão, o poder, a saciedade são o nosso desejo! Se queres singrar, imita o teu verdadeiro Pai, ouve a nostalgia do povo cansado dos dias. Sobe ao pináculo, arenga a multidão, promete-lhe pão, jogos, prestígio, e um corpo unânime te acolherá. Se sabes falar bem, fiar-se-ão em ti. Apela ao mistério, aos segredos escondidos e à culpa e terás um povo de joelhos. Promete-lhes a imortalidade, a vitória sobre os genes, e seguir-te-ão. Diz-lhes o que querem ouvir. Não peças nunca, espera que te peçam. Se és “homem” podes querer reinar sobre os homens. Não é o que todos quem?
6. Que é que Satanás põe em causa? A natureza da filiação atestada pelo Espírito aquando do baptismo. A primeira tentação coloca o seguinte problema: como dizer a filiação ou como dizer que se tem um pai. A resposta consiste em dizer que a filiação está na escuta da palavra do Pai. A segunda tentação é a tentação da imortalidade. Aquilo que o diabo sugere é uma espécie de provocação a respeito da responsabilidade do Pai. O Pai, insinua o diabo, deve fazer viver o filho a qualquer preço. Que a economia do dom se sobreponha à economia da troca e do mercado: “se...então”. Terceira tentação: muda de pai. Já não é tentá-lo a colocar-se à margem da humanidade (como nas duas primeiras tentações), mas a vir ocupar na hu-

manidade o lugar mais visivelmente humano, pelo preço da prostração. Entre estas duas posições, Jesus mantém-se numa linha mediana que não é nem a fuga diante das contingências humanas, nem a aceitação do jogo da confusão. E essa posição é a posição do leitor das escrituras.

7. Uma imensa lacuna se inscreve na nossa cultura: para lá da palavra do mundo, há uma palavra que se encontra ocultada, há um não-saber e um não-ver radicais. O que Cristo ensinou e contestou é que sejamos seres deste mundo, explicáveis por ele e pelo seu ponto de vista. O universo visível não exprime em si a nossa realidade verdadeira que está no “segredo” em que Deus nos vê. Nós somos viventes gerados na vida, na única vida que existe e que é a vida de Deus - nós somos filhos de Deus. A filiação não é um valor, nem um projecto que o homem se proponha fazer. É um dom. É o ponto de chegada de um processo, de um devir. A Quaresma só tem sentido se inscrita nesse processo.
8. Se nos assemelhamos com Deus não nos parecemos com nada de conhecido porque Deus define-se pela sua inconhecibilidade. Deus não nos dá uma essência fixa e fechada como têm as coisas e os animais; Deus liberta-nos de qualquer definição; ser feito à imagem da semelhança de Deus significa escapar a qualquer conhecimento redutor, libertar-se de qualquer ídolo que poderíamos produzir sobre Deus e sobre nós mesmos (Gregório de Niza). Não transportamos a imagem de Deus como um escravo, uma matrícula, um produto a comercializar, o sinal do seu fabricante, um código; transportamos esta imagem como um quadro o estilo, o toque e o talento do pintor: “é um Picasso!” ou do homem: “é um Deus!”
9. É na nossa subjectividade invisível, na imanência entendida como carne patética, que assenta a nossa realidade efectiva: a nossa aparência exterior é só uma aparência. Daqui arranca a polémica de Jesus contra os fariseus e a sua análise do mal. Trate-se do jejum, da oração, da boa ou da má acção, são coisas que escapam ao mundo visível, acontecendo onde outros as desconhecem: no segredo. O

resto é espectáculo. Ou máscara. Não será o melhor e o mais difícil jejum o acolhimento do outro como rosto?

10. O próprio do homem é que ele sabe que não é senão o que recebeu. Estamos em dívida, mas esta não tem de ser reembolsada: tem de ser reconhecida. Por isso nos devemos amar a nós mesmos, ou nunca perdoaremos, ou não nos perdoaremos de nada e sere-mos suicidários e homicidas.
11. Deixemos para trás o espectáculo da nossa penitência, o nosso Carnaval beato e exibicionista de privações calculadas e publicitadas. Entremos no deserto das questões do mal, dos desencontros sem remédio, da morte suspensa. Entremos no caminho que leva à utopia da Terra sem Mal e na jubilação que converte a nossa experiência religiosa numa experiência estética - a metanóia é inseparável da catarse estética - é o que diz o salmo 50, v. 10: “faz-me ouvir uma palavra de gozo e de alegria e exultem os ossos que trituraste”. Quando a conversão religiosa não é sustentada pela catarse estética torna-se puritana e triste.



## A fadiga

### Jo 4, 6

*José Augusto Mourão*

1. A fadiga põe em jogo a relação do homem com as suas obras, o seu corpo, o tempo e a morte. A história da fadiga é a história do corpo. Jesus repete um gesto de Moisés que se tinha sentado também à borda dum poço (Madian) para se repousar da fadiga do caminho. Eis um primeiro sinal de fraqueza a propósito de Jesus, atestando desde logo a real humanidade, a perfeita integridade humana do corpo de Jesus.
2. Este gesto serve de introdução ao longo diálogo com a samaritana. E a cena termina com um convite de Jesus aos discípulos: “um é o semeador, outro aquele que recolhe; enviei-vos (Jo. 4, 37-38). A missão está associada à fadiga das sementeiras. Jesus não devia falar a uma mulher só. Nem aceitar beber no recipiente que ela lhe estende. Não podemos falar do espírito senão falando do corpo.
3. Não é sem razão que a Força de Deus se fatigou e que refez as forças os fatigados, diz S. Agostinho. Fraqueza que nos salva: “a força de Cristo criou-te, a sua fraqueza te recriou”. A estrada que ele percorreu é a carne assumida por todos. Como entender onde ele vai e donde vem senão no sentido que veio a nós e que assumiu a forma duma carne visível?
4. O poço é a figura da condição terrestre: Ele veio a um poço porque desceu até ao abismo da nossa habitação na terra. O poço figura pela sua profundidade tenebrosa as penas e os descaminhos da terra. Jesus veio transfigurar a velhice do género humano em juventude do homem novo.
5. A fadiga não é lassidão e declínio. Um outro sol se levanta., o da esperança, quando o astro declina. A redenção da fadiga é a redenção do tempo. A fadiga desse dia e desse caminho é a metonímia da fadiga da condição humana livremente assumida por Deus.

Deus tomou um corpo de fadiga como um corpo de sofrimento, por amor, e não como a alma plotiniana, por lassidão da contemplação. Dizer que Jesus se fatigou por nós é dizer que sofreu por nós todos: a fadiga faz parte da encarnação redentora.

6. No célebre *Dies irae* há duas estrofes que evocam a fadiga: “Recordare, Jesu pie/ quod sum causa tuae viae:/ne me perdas illa die./ Quaerens me, sedisti lassus:/redemisti cruce passus:/tantus labor non sit cassus”. “lembra-te Jesus piedoso, que eu sou a causa do caminho que percorreste. Não me percas nesse dia. Foi procurando-me que te sentaste fatigado. Tu me resgataste sofrendo a cruz. Que um tão grande esforço não seja vão”.
7. O que não é assumido não é salvo: todos os estados, todas as dimensões da vida humana foram atravessadas pelo Cristo para que possam ser libertadas e santificadas. Assumir a fadiga para Deus é também santificá-la. Por vezes a fadiga é esse nome obscuro que invocamos para tudo largar, para trair. Um nome do pecado. *Mysterium iniquitatis*. Há uma fadiga morta que não vem da acção, é uma fadiga mortífera.
8. A Samaria é um lugar de passagem obrigatório entre a Judeia e a Galileia. Sicar inscreve na memória uma figura de dom recebido. A água liga a actualidade com o dom passado. Este espaço articula a história de Jacob e José com a qual Jesus vai revelar: a filiação biológica será substituída pela filiação dos adoradores do Pai.
9. A mulher vem buscar água, não é uma passante como Jesus, para ela é um trabalho repetitivo. “Dá-me de beber”. Ora, um judeu não podia relação alguma com um samaritano. É uma transgressão e sobretudo falar com uma mulher: falar-se, pedir, exprimir um desejo. A réplica da mulher faz desviar a conversa. A água deixou de estar em cena. Há um dom que ela ignora: o dom de Deus e quem é aquele que lhe fala. O que é a água viva? Há pedidos ao nível da necessidade e ao nível do desejo. O dom de água viva não corresponde ao pedido de água do poço.

10. O saber em uso remete-nos para regras sociais que bloqueiam as relações entre grupos sociais, entre religiões, entre sexos. Há um outro saber. Ela não sai do já sabido nem imagina outra água. Os vs 13-14: quem bebe desta água terá sempre sede. Dá-me então dessa água (v. 15). O seu desejo está a transformar-se fazendo-a sair da sua posição unívoca. Uma água mágica que este Judeu pode dar?
11. A água viva remete para uma fonte de água e para a vida eterna, é uma figura da reciprocidade dos desejos. O que a define não é a repetição, mas a eternidade (o fim da sede), a promessa.
12. Do imaginário à verdade por um terceiro: o marido. Jesus não satisfaz o pedido da Samaritana, introduz um terceiro (v.16). a água de te falo não é a que satisfaria o teu desejo, mas da ordem do desejo do outro. Fá-la sair da sua relação imaginária com o objecto do seu pedido. Disseste a verdade, em parte (v. 18). Afinal não tem marido, há relações sucessivas, repetitivas com homens. O que falta é a aliança única esposa/marido que comporta um compromisso de palavra. Como a água a que vem tantas vezes. “Vejo que és um profeta”.
13. Onde adorar, afinal? A questão da verdade entre o que os nossos “pais” fizeram e o que “dizes”. Jesus vai ensinar um outro saber da verdade: não se pronuncia sobre um ou outro ponto de vista. Nem sequer confirma ou nega que seja profeta. Há o crer pedido à Samaritana e o género de saber que Jesus propõe. Neutralizar a questão a respeito do lugar de adoração. Jesus introduz a questão da “hora” que muda os comportamentos herdados. Essa hora está a caminho (v. 23). Não é a questão do lugar onde adorar, mas quem. Jesus não diz : aquele que não conheceis (o Pai), mas o que nós conhecemos (v. 22). Os verdadeiros adoradores não sois vós nem nós. Esses estão no futuro (v. 23). O conflito deve ser ultrapassado: Deus é espírito e é em espírito que o devemos adorar. O lugar da verdadeira adoração é subjectivo: em espírito e verdade. O Pai ultrapassa a separação entre os dois grupos. O Pai é apresentado como um ser de desejo (v.23).

14. No conhecimento em uso da Samaritana o Messias está para vir. Fornecedor de saber. Jesus diz que a questão tem de situar numa relação de verdade entre um “Eu” e um “Tu”: “eu que te falo”. Não é desejo de saber tudo, mas o encontro que de alguém que se dá a reconhecer.
15. Fica a questão: haverá um dom de deus a saber ou esse dom é-nos dado de uma maneira que o imaginamos? A palavra de Jesus não se reduz a fazer saber, mas obriga a situar-se diante da verdade do desejo. Esta mulher saiu transformada deste encontro. E até Jesus se transforma: de quem pede (água) torna-se sujeito de fala enquanto fala a um “Tu” e que é revelador da verdade.
16. A oração só é forte quando grita das profundezas, *de profundis*. “Tende piedade de nós! Perdoai-nos as nossas fadigas! Purificai-nos delas! Não queremos acabar mortos de fadiga diante da vossa Face!” (Bernanos) Não é o descanso que pedimos, nem o deixar de trabalhar. A oração não quer sobretudo a anestesia porque é dela que quer ser liberta.