UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA ***(3.º grau canónico)***
Especialização: Teologia Prática

RUI PEDRO RODRIGUES VASCONCELOS

A construção do discurso teológico na obra de José Augusto Mourão

Dissertação Final de Doutoramento em Teologia Prática
sob orientação de:
Professor Doutor Alfredo Teixeira

Lisboa
2024

Agradecimentos

A realização deste estudo foi possível no quadro de uma bolsa de doutoramento proporcionada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), no período 2020-2024, para o projeto com o título «A escrita teoliterária de José Augusto Mourão: linguagens e contextos», referência SFRH/BD/144929/2019.

DOI: https://doi.org/10.54499/SFRH/BD/144929/2019

Do mesmo modo, este estudo é devedor da orientação do Professor Alfredo Teixeira, leitor e intérprete da obra de José Augusto Mourão, desde a fase de planeamento da investigação – envolvendo o processo de candidatura a concurso da FCT –, até ao seu progressivo desenrolar, sempre acompanhado na atenção e no diálogo.

aprende porém a abraçar a revelação
segredo destinado ao teu ouvido[1]

[1] José Tolentino Mendonça, «Segredo», em *Teoria da Fronteira* (Porto: Assírio&Alvim, 2017), 72.

Índice geral

Índice geral 3
Índice de quadros 7
Resumo 8
Abstract 9

Introdução 10

Parte I: Modelagem teórica da investigação e receção da obra de Mourão 26

Capítulo 1. A proposta da *Nouvelle Theologie Pratique* de Marcel Viau 28
1. Da teologia pastoral à teologia prática 29
2. A teologia prática como *fides quarens verbum* 32
3. O fundamento epistemológico da nova teologia prática 36
   3.1. A experiência como material e objeto da teologia prática 37
   3.2. O meio de aparelhagem do discurso teológico ao seu objeto: a linguagem 40
   3.3. O objeto da teologia prática: a verdade como ajustamento à crença 44
   3.4. Recapitulação dos elementos epistemológicos 47
4. O universo retórico do artefacto teológico 49
   4.1. A crença como disposição a agir e a dimensão poética do *Logos* 50
   4.2. As dimensões expressiva e retórica da linguagem 54
   4.3. A constituição argumentativa do discurso teológico 57
5. O universo estético do artefacto teológico 62
6. A dimensão apofática do discurso teológico 70
7. Eixos do programa de investigação 76

Capítulo 2. Os leitores de José Augusto Mourão: lugares múltiplos 82
1. Uma poesia de inscrição bíblica (Lopes Morgado) 83
2. Uma oficina poética (José Tolentino Mendonça) 84
3. Cerco da palavra (Luís Machado de Abreu) 86
4. Poesia de deserto e de Páscoa (Gonçalo Cordeiro) 88
5. O real da literatura e a mediação do texto (Moisés de Lemos Martins) 90

6. Ritualidade e enunciação de Deus (Alfredo Teixeira) 92
7. Linguagem da experiência crente (Maria José Vaz Pinto) 95
8. Busca do Deus impossível (Maria Luísa Ribeiro Ferreira) 96
9. Linguagem apocalíptica (João Maria Carvalho) 98
10. A textualidade como mediação de sentido (Maria Augusta Babo) 99
11. Contributos para uma hermenêutica cruzada 100

Parte II: A linguagem e a textualidade na construção do sujeito discursante 105

Capítulo 3. Bíblia, semiótica e o texto como monumento 107
1. Perspetiva: a teologia na relação com as ciências humanas 107
2. Arqueologia: a receção da semiótica na teologia e nos estudos bíblicos 113
2.1. O CADIR na relação entre a teologia bíblica e as ciências da linguagem 113
2.2. Louis Panier: a semiótica como projeto teológico 118
2.3. François Martin: uma teologia da letra e do texto 121
3. Teoria: a semiótica como ciência de construção do sentido 125
3.1. Julien Greimas e o projeto da semiótica generativa 125
3.2. A semiótica, entre a espessura do texto e o trabalho de leitura 130
4. O texto como monumento: a teoria da leitura e da textualidade 139
5. Prática: a semiótica e o texto bíblico 148

Capítulo 4. Escritura mística, literatura e ética da palavra 159
1. O texto e o leitor: uma hermenêutica a partir de Ricœur e Geffré 160
1.1. Paul Ricœur: a hermenêutica como discurso sobre os mundos abertos pelo texto ..160
1.2. Claude Geffré: a teologia como hermenêutica 164
2. Um laboratório de trabalho: a escritura mística 168
2.1. A "Visão de Túndalo": a reconstrução do sujeito enunciante 168
2.2. "Trabalhos de Jesus": a escrita mística e a modernidade 175
3. A literatura como combate com o dizível e o real 180
4. Maria Gabriela Llansol: reinventar o ser humano, reinventando a língua e o texto 190
5. A leitura e o texto como uma questão ética, no signo de Babel 193

Capítulo 5. Figura, corpo, imagem e a experiência estética do crer 202
1. A imagem, uma questão teológica: perspetivas atuais 203

2. Analogia e figura na economia da linguagem 209
3. A imagem e sua relação com a palavra enquanto mediação teológica 215
4. Uma ética da imagem no centro do discurso teológico: Mestre Eckhart 220
5. A corporeidade, os desafios da tecnologia e a emergência de discursividades apocalípticas 227
6. A estética na fronteira da experiência de Deus 234
7. O «combate com as imagens»: entre a ética do visual e a dicção de Deus 240

Capítulo 6. A liturgia como espaço de linguagem 243
1. O Estudo da Anáfora Eucarística nº 2 245
1.1. Aproximações linguísticas à liturgia: entre o simbólico e o textual 245
1.2. Aproximação semiótica: integração das múltiplas camadas literárias do texto 247
1.3. Aproximação pragmática: a conversão do texto em ato de palavra 251
2. Aproximações teológicas à liturgia como linguagem 254
2.1. Jean Ladrière: a natureza ilocutiva da linguagem litúrgica 254
2.2. Louis-Marie Chauvet: a linguagem litúrgica como expressão da fé 257
2.3. Antoine Vergote: o fundamento antropológico e afetivo da liturgia 259
2.4. Giuseppe Bonaccorso: o espaço litúrgico como circularidade comunicativa 260
3. A experiência litúrgica, entre a linguagem comunicativa e o espaço do desejo 264
4. A leitura crítica da reforma litúrgica conciliar 268
4.1. Entre a tradução lexical e o desafio da inculturação 268
4.2. O pendor pedagógico da reforma litúrgica 271
4.3. O polo subjetivo da celebração comunitária 272
5. A palavra, ou a liturgia como comunicação 277
6. O lugar do silêncio na experiência e na comunicação litúrgicas 284
7. A poética, ou a liturgia como espaço 288

Parte III: A construção do artefacto teológico 296

Capítulo 7. Itinerários teopoéticos na renovação litúrgica do pós-Vaticano II 299
1. A inscrição patrística da criação teopoética 300
2. Patrice de la Tour du Pin e o projeto de uma escrita teopoética 308
3. A receção da poesia de Patrice de la Tour du Pin na obra de Mourão 315
4. Didier Rimaud e a problemática da criação textual para a liturgia 318

5. A *Commission Francophone Cistercienne de Liturgie* (CFC) 323
6. A influência de André Gouzes na criação textual de José Augusto Mourão 326

Capítulo 8. A homilia como laboratório de um discurso teológico 329
1. O crer como evento linguístico, interpessoal e ético 331
2. O "regresso" do religioso na contemporaneidade: novas formas e figuras 338
3. A problemática da linguagem religiosa 342
4. A homilia como dispositivo de comunicação e como género literário 347
5. A tatuagem litúrgica da homilia e a sua diáspora literária 354
6. A escrita homilética como prática do prazer do texto 358
7. Para um corpo de relato e de memória: a teologia como texto 370

Capítulo 9. A enunciação poética de Deus 372
1. As matrizes litúrgica, musical e vocal da poesia de José Augusto Mourão 375
2. A enunciação poética de Deus como retorno a uma teolinguística 386
3. As "ficções do dizer": no cruzamento entre corpo, voz e desejo 394
4. Um corpo que se diz e celebra 399
5. Por uma teologia dos nomes divinos 404

Conclusão 408
1. Viragens epistemológicas: dos "temas" da teologia ao "fazer" teológico 409
2. A teologia sob o signo abraâmico: a necessidade permanente de tradução 412
3. A encruzilhada incontornável das textualidades e a leitura como "luta" 414
4. Da singularidade do corpo crente à singularidade da enunciação teológica 416
5. Pontos de fuga: aberturas e possibilidades de investigação 418

Bibliografia 421
Anexo 1: Entrevista com Frei Bento Domingues 440
Anexo 2: Poemas inéditos 447

Índice de quadros

Quadro 1: Categorias fundamentais da poesia e da ensaística 101
Quadro 2: Sinopse dos ensaios de leitura 103
Quadro 3: Âmbitos de estudo da obra ensaística 106
Quadro 4: Eixos fundamentais do percurso intelectual 109
Quadro 5: Mapa interpretativo do pensamento litúrgico de Mourão 267

Resumo

A presente investigação tem como objeto de estudo a obra do dominicano José Augusto Miranda Mourão (1947-2011), procurando relevar nesta escrita uma operação de constituição de um discurso teológico. O quadro epistemológico que preside à investigação é fornecido pela Teologia Prática tal como a compreende Marcel Viau, enquanto *fides quarens verbum*, "a fé que busca um discurso", segundo o qual a missão fundamental da prática teológica consiste na produção de "artefactos teológicos", dotados de uma dimensão epistemológica, retórica e estética, capazes de suscitar, nos seus interlocutores, uma interrogação e uma experiência do crer. Esta missão da Teologia Prática, tal como a entende Viau, tem como ponto de partida a natureza linguística do intelecto e da *praxis* humanas, realçado pelo processo de *Linguistic Turn*. À luz deste quadro, pretende-se evidenciar o modo como o pensamento de Mourão, no modo como segue os múltiplos eixos da linguagem e das textualidades, permite compreender o exercício teológico sob o signo do texto, da leitura e da hermenêutica. O facto desta obra extensa e plurifacetada se enquadrar, nos seus lugares de produção e nos seus eixos de reflexão, no horizonte das ciências humanas, particularmente da semiótica e dos estudos literários, constitui um repto e ao mesmo tempo uma oportunidade para dotar a teologia de uma capacidade de diálogo interdisciplinar, na convicção de que o discurso teológico deve encarnar nos registos múltiplos da linguagem. Esta indagação permanente do ser humano enquanto produtor de objetos culturais de sentido (literários, artísticos, religiosos) permite, por outro lado, dotar o discurso teológico de uma capacidade de renovar a sua própria linguagem e os modos como busca uma enunciação de Deus. Tal projeto teológico preside à produção de objetos textuais, homiléticos e poéticos, tatuados pela marca do espaço litúrgico, na preocupação fundamental de prover o corpo crente, pessoal e comunitário, de uma dicção do seu desejo e da sua experiência.

Palavras-chave: Teologia Prática, Liturgia, Estética Teológica, Semiótica, Textualidade, Teopoética, Homilética, Teoliterária, Teolinguística, Teologia Hermenêutica, Dominicanos.

Abstract

The present investigation has the goal to study the work of the Dominican José Augusto Miranda Mourão (1947-2011), seeking to highlight an operation of constitution of a theological discourse. Herein, the epistemological framework is provided by Practical Theology as understood by Marcel Viau, as *fides quarens verbum*, "the faith that seeks a discourse". Hence, the fundamental mission of theological practice consists of the production of "theological artefacts", endowed with an epistemological, rhetorical and aesthetic dimension, capable of raising, in its interlocutors, a question and an experience of believing. The mission of Practical Theology, as Viau understands it, has its starting point in the linguistic nature of human intellect and *praxis*, highlighted by the *Linguistic Turn*. Within this context, we intend to highlight the way in which Mourão, in its multiple axes of reading language and textualities, allows to understand the theological exercise under the sign of text, reading and hermeneutics. The fact that Mourão extensive and multifaceted work fits, in its places of production and its axes of reflection, within the horizon of human sciences, particularly semiotics and literary studies, constitutes a challenge and at the same time an opportunity to provide theology with a capacity for interdisciplinary dialogue, in the conviction that theological discourse must be embodied in the multiple registers of language. This permanent inquiry into the human being as a producer of cultural objects of meaning (literary, artistic, religious) grants the theological discourse a capacity to renew its own language and the ways in which it seeks an enunciation of God. This theological project is based on the production of textual, homiletic and poetic objects, tattooed by the mark of the liturgical space, with the fundamental concern of providing the believing body, personal and community, with an enunciation of its desire and experience.

Keywords: Practical Theology, Liturgy, Theological Aesthetics, Semiotics, Textuality, Theopoetics, Homiletics, Theoliterary, Theolinguistics, Hermeneutic Theology, Dominicans.

Introdução

Um dia, quando se fizer a história do catolicismo português que nos é agora contemporâneo,
há de ver-se, em toda a clareza, que um dos seus atores magistrais foi, afinal,
um frade e poeta, quase clandestino, que morreu esta manhã em Lisboa.
Chamava-se José Augusto Mourão, e pertencia à Ordem dos Dominicanos[2]

Para tomarmos consciência do nosso corpo,
do nosso modo de perceber e sentir o mundo
através do mundo do texto que vem até nós, animais de advento[3]

As duas citações escolhidas para epígrafe desta Introdução, como horizonte desta trajetória de estudo, permitem traçar um horizonte do que aqui se procurará realizar. Não se trata, ainda, de fazer a história do catolicismo português contemporâneo de que fala Tolentino Mendonça, mas de aceitar o repto que lançou em 2011: a de conhecer um dos «atores magistrais» desta história, José Augusto Mourão. O método, no entanto, não será o biográfico, mas sim aquele que o próprio Mourão delineou, patente na segunda citação: o método textual, a leitura do «texto que vem até nós» e que é, afinal, o próprio corpo (de sentido, de consciência de um mundo) que é gerado. Que corpo textual é este, que podemos designar como a "obra" de José Augusto Mourão? Que interesse, ou que pertinência, possui este corpo para o exercício do labor teológico? Em que medida é que nele encontramos um ensaio de discurso teológico? E será nessa medida que, afinal, Mourão se converterá num ator (ou autor) magistral do catolicismo contemporâneo? O presente estudo focar-se-á nas primeiras três, mediante um ensaio de leitura sempre provisório e limitado, deixando a quarta questão para futuras respostas.

Nesta Introdução procurar-se-á delinear três eixos que permitirão figurar o referido horizonte em que este estudo se baseia. Dois desses eixos possuem uma dimensão biográfica, não obstante a aversão a que, como se exporá, o método de leitura semiótica praticado por Mourão tem em relação a essa vertente. Em primeiro lugar, expor-se-á a história que antecedeu e acompanhou este estudo, que é a história do contacto com o corpo textual de Mourão. Em

[2] José Tolentino Mendonça, «O vazio verde. Evocação de José Augusto Mourão», consultado a 15 de abril de 2024, https://www.snpcultura.org/jose_augusto_mourao_o_vazio_verde.html
[3] José Augusto Mourão, *O Fulgor é Móvel. Em torno da obra de Maria Gabriela Llansol* (Lisboa: Roma Editora, 2003), 79.

seguida, será esboçado um breve percurso biográfico do próprio José Augusto Mourão. Finalmente, apresentar-se-á o itinerário que constitui este estudo.

1. No seu livro *Não escrever [com Roland Barthes]*, a investigadora brasileira Paloma Vidal, refletindo sobre as duas décadas que tem dedicado à leitura do crítico literário francês, concluiu que a escrita de Barthes, mais do que um objeto de estudo, se converteu para ela num modo de observar o mundo.[4] Vários anos de convivência regular com a escrita de um autor poderão, de facto, produzir esse efeito, e o mesmo terá acontecido neste percurso de convivência com a obra de José Augusto Mourão. O primeiro contacto com esta obra teve lugar no ano de 2012 (um ano, portanto, após a sua morte, ainda que eu desconhecesse esse facto), no quadro de um projeto profissional na área livreira. Esse contacto consistiu na leitura de *O Nome e a Forma*.[5] Várias coordenadas de vivência pessoal e biográfica ajudarão a explicar o modo como este livro exerceu uma força gravitacional, mediante o modo como nele se busca uma linguagem poética e orante que não encontra facilmente exemplos paralelos no panorama português. À poesia de Mourão seguiu-se o seu *corpus* homilético, com o livro *Quem vigia o vento não semeia*[6]: o efeito que então produziu tal leitura pode sintetizar-se no termo "estranheza", uma categoria que será, afinal, fundamental na hora de analisar, neste estudo, essa escrita homilética.

Seguiu-se, entre 2014 e 2016, a realização de uma pós-graduação em teologia fundamental, correspondente ao segundo grau canónico, em Santiago de Compostela. Na hora de escolher um tema de investigação para a conclusão do curso, a obra de Mourão surgiu com relativa naturalidade, facto a que não terá sido alheia a comum nacionalidade entre o autor estudado e o autor do estudo. Ao caráter delimitado deste trabalho correspondeu um objeto de estudo delimitado, no horizonte mais amplo desta obra: os *corpus* poético e homilético, juntamente com alguns ensaios nos quais Mourão refletiu sobre a linguagem teológica e litúrgica, constituíram a matéria em torno da qual se procedeu ao levantamento de três categorias pertinentes para a teologia fundamental: a palavra, o desejo e o corpo.[7] A intersecção entre o património teológico das Escrituras, a linguagem no quadro de compreensão das ciências humanas, e a fé enquanto apropriação pessoal da Revelação foi, então, o ponto de chegada dessa investigação, já no momento percecionada para ulteriores aprofundamentos.

[4] Cf. Paloma Vidal, *Não escrever [com Roland Barthes]* (Lisboa: Tinta da China, 2023).
[5] Mourão, *O Nome e a Forma. Poesia reunida* (Lisboa: Pedra Angular, 2010).
[6] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia* (Lisboa: Pedra Angular, 2011).
[7] Rui Vasconcelos, *Palavra, desejo, corpo. Uma leitura da obra de José Augusto Mourão, op* (Santiago de Compostela, 2016), cópia monográfica não publicada.

A este período seguiu-se a inscrição, logo em 2016, no curso de doutoramento em teologia da Faculdade de Teologia da UCP. A noção de que o extenso conjunto ensaístico de Mourão não fora objeto de estudo no trabalho realizado antes implicava, com naturalidade, que este deveria ser retomado, agora numa investigação de maior fôlego. A relativa ausência de estudos sistemáticos em torno desta obra justificava o relevo de que a investigação poderia revestir-se, nomeadamente no contexto da teologia em Portugal. Este projeto recebeu um acolhimento favorável por parte da instituição de ensino, escolhendo-se, em diálogo com o orientador do projeto, Alfredo Teixeira (a quem esteve associado José Tolentino Mendonça nesta fase inicial, como coorientador) a teologia prática como área de inscrição do estudo. Assim, emergiu progressivamente um projeto, com o título «A escrita teoliterária de José Augusto Mourão: linguagens e contextos», aprovado pela Faculdade de Teologia em 2017. Procedeu-se, em seguida, à candidatura a uma bolsa de doutoramento financiada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, ao mesmo tempo que a investigação permaneceu num estado de latência, secundarizada por ocupações profissionais e familiares. A aprovação da candidatura no concurso de 2019 permitiu retomar a investigação num grau de dedicação exclusiva, no período de agosto de 2020 a julho de 2024. O presente trabalho é, agora, o resultado deste período de trabalho.

2. O desenho de um breve percurso biográfico de Mourão, nesta fase inicial do estudo, permite-nos conferir um contexto e um panorama à sua obra, entrecruzando fontes diversas.[8] Tal não impedirá de, ao longo do nosso estudo, se fazer referência a este percurso na medida em que ajudar a contextualizar eixos textuais. José Augusto Miranda Mourão nasceu na freguesia de Lordelo (Vila Real) em 14 de junho de 1947, e faleceu em 5 de maio de 2011, em Lisboa. Filho de um professor primário, ainda na infância entra no seminário de Vila Real, que o conduzirá mais tarde ao Porto para o estudo da teologia.[9] Interrompido este percurso por decisão do bispo de Vila Real, parte em 1970 para Moçambique, onde colaborará durante dois

[8] Nomeadamente o artigo «Fr. José Augusto Miranda Mourão (1947-2011)», *Cadernos ISTA* 25 (2011): 5-88, que contém um extenso *Curriculum Vitae*; António Marujo, «O frade que trouxe a semiótica para Portugal», *Publico 10 de maio de 2011*, acedido a 15 de abril de 2024, https://www.publico.pt/2011/05/10/jornal/o-frade-que-trouxe-a-semiotica-para-portugal-22014467; Mourão, «"Nunca gostei da ideia de viver sozinho". Entrevista com Maria João Seixas editada no Público a 8 de Junho de 2003», acedido a 15 de abril de 2024, https://www.triplov.com/semas/2011/maria-joao-seixas/index.html; Mourão, «"São precisos net-monges". Entrevista com António Marujo», *Público*, 13 de janeiro de 2001, republicado em António Marujo, *Diálogos com Deus em fundo*, 97-102 (Lisboa: Gradiva, 2014); Helena Conceição Langrouva, «Evocação breve de José Augusto Mourão (1947-2011)», acedido a 15 de abril de 2024, https://e-cultura.blogs.sapo.pt/93444.html. Recorrer-se-á, também, à entrevista realizada, no âmbito desta investigação, a Frei Bento Domingues (cf. Anexo 1) na Comunidade de Lisboa da Ordem dos Pregadores, a 13 de junho de 2022.

[9] O seu ingresso no seminário de Vila Real dá-se a 7 de outubro de 1958, de acordo com informação presente na página da Associação de Antigos Alunos do Seminário de Vila Real, de que Mourão foi sócio: https://aaasvr.pt/gente-da-nossa-casa/, acedido a 16 de abril de 2024.

anos com D. Manuel Vieira Pinto, bispo de Nampula, na formação cristã de adultos e catequistas. Sendo o seu percurso de novo interrompido, desta vez por imposição da Direção-Geral de Segurança, regressa ao Porto em 1972 e aos estudos de teologia, agora no Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET).[10] É aqui que contacta com dois dominicanos, Frei Bernardo Domingues e Frei Mateus Peres, que terão um papel importante na entrada de Mourão para a Ordem dos Pregadores.

Esta nova etapa pessoal transporta-o a França, ao *Institut Catholique de Toulouse* e ao *Studium* dos dominicanos nessa cidade. Ao final de um ano, em que reconhece alguma insatisfação relativamente ao ensino de teologia aí praticado, Mourão transita para a *Faculté de Théologie de Lyon*, onde contactará com o CADIR – *Centre pour l'Analyse du Discours Religieux*, por mediação do dominicano François Genuyt, aí docente.[11] Este contacto influenciará decisivamente o percurso intelectual desenvolvido por Mourão em torno dos estudos semióticos. O CADIR reunia um conjunto de biblistas que procuravam rececionar, nos estudos bíblicos, as correntes estruturalista e semiótica de crítica literária desenvolvidas em França durante as décadas de 60 e 70. Deste trabalho de diálogo e confronto resultará, em 1975, o início da publicação da revista *Semiotique et Bible*. Neste quadro, Mourão frequentará, neste período e ao longo da década de 80, alguns seminários orientados por Algirdas Julien Greimas na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) de Paris. Será possivelmente neste espaço académico que Mourão contactará com outra figura tutelar do seu percurso intelectual, Michel de Certeau.[12] Em 1977 concluirá o seu mestrado com uma tese em torno da leitura semiótica da Anáfora Eucarística nº 2.[13]

Regressado a Portugal, conclui em 1979 uma nova pós-graduação, em ciências literárias, na Universidade Nova de Lisboa. Em 1981 ingressa como assistente no Departamento de Línguas e Literaturas Modernas na mesma Universidade. Cruzando a sua entrevista concedida a Maria João Seixas com a entrevista realizada a Frei Bento Domingues nesta

[10] Sobre o ISET e o papel dos Dominicanos no ensino da teologia em Portugal no século XX, ver: Moisés de Lemos Martins, «Os dominicanos e os ensino da teologia em Portugal», em *A restauração da Província Dominicana em Portugal. Memórias e desafios* (Coimbra: Tenacitas, 2012): 105-120; Frei Bento Domingues o.p., «Alguns estilos de prática teológica extra-universitária em Portugal. Breves notas de leitura», *Didaskalia* 46 (2016): 91-97; Maria Julieta Mendes Dias, «A teologia católica em Portugal de 1910 à actualidade», *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 7/8 (2005): 269-278.

[11] É interessante verificar a evolução do percurso intelectual de François Genuyt entre a obra coletiva de teologia dogmática que coordena em 1963, *Le Mystère de Dieu* (Paris: Desclée, 1963), na qual é seguido o esquema escolástico de teses e sínteses, com o respetivo fundamento bíblico, patrístico e magisterial, até à obra *L'épître aux Romains: l'instauration du sujet. Lecture sémiotique* (Paris: Cerf, 2008). Esta transição da teologia escolástica à semiótica literária não será estranha ao percurso de Mourão.

[12] Um testemunho biográfico deste encontro é dado por Mourão em «Michel de Certeau: evocação de um corpo em fuga», *Jornal de Letras* 190 (1986), 17.

[13] Este período específico da formação de Mourão será mais amplamente estudado no capítulo terceiro da presente investigação, em torno da semiótica e sua receção na teologia. Quanto ao estudo da Anáfora Eucarística nº 2, será objeto de atenção no capítulo sexto, em torno da liturgia no pensamento de Mourão.

investigação, dois fatores podem explicar esta opção que determinará o percurso posterior de Mourão. Em primeiro lugar, um fator socioeconómico: a opção por um estilo de vida religiosa – comum a várias ordens e congregações, se atendermos ao contexto das décadas de 60 a 80 no espaço eclesial europeu pós-conciliar – que buscava a subsistência mediante o trabalho dos seus membros, com frequência em profissões não vinculadas a uma orgânica religiosa ou eclesiástica, e que permitisse a sua dedicação não onerosa a funções pastorais. Deve-se ter em conta o facto de estas funções se desempenharem, com frequência, em contexto comunitários coexistentes à estrutura paroquial, bem como o facto de as dinâmicas de refundação da vida religiosa em Portugal no século XX implicarem, em muitos casos, uma ausência de propriedades e de rendimentos herdados.

Mas faltará o segundo motivo, de caráter mais pessoal: o interesse que orientava Mourão pelo estudo da palavra, da linguagem, do fenómeno literário e de todos os dispositivos de produção da cultura. Por "palavra", Mourão entenderá um espaço fundamental habitado pelo ser humano enquanto ser de relação, sendo, por isso, a mediação elementar de encontro com a figura do Deus encarnado. Não será alheia a esta opção vital a tradição herdada na Ordem dos Pregadores, que coloca no centro da sua vocação a palavra – enquanto anúncio, pregação, missão, simbolizada na figura de Domingos de Gusmão[14] – e a verdade, como indagação intelectual da realidade da fé; esta busca poderá ser figurada, nesta tradição, em Tomás de Aquino.[15]

Efetivamente, Mourão referirá este nome numa passagem autobiográfica, publicada num livro resultante de uma conversa/debate em torno do fenómeno religioso na sociedade contemporânea:

> Costumo dizer a brincar que vivo entre dois mundos. Que tenho duas vidas. Sou, primeiro, dominicano, o que implica um percurso, uma opção de vida, um currículo académico-teológico. Depois da teologia, e por um acaso qualquer, passei para um outro mundo, para o mundo universitário [...] E o que é que eu faço? Vivo entre esses dois mundos com muita coisa pelo meio. Não se trata bem de tentar conciliar linguagens, mas de praticar várias formas de linguagem e de viver entre elas sem apologia, sem a ideia de combate, que abomino, tentando compreender a inteligência da fé, por um lado, e a inteligência do mundo, por outro. A inteligência, o sentido do mundo, quer através da crítica, quer através da comunicação e da cultura. Não se dialoga para discutir, mas para clarificar um problema que transcende os próprios dialogantes. Bons exemplos não faltam: Tomás de Aquino, Raimundo Lulo, Teilhard de Chardin, Raimon Panikhar.[16]

[14] «Domingos não é um autor, mas pode ser visto como um fundador de discursividades e de práticas». José Augusto Mourão, *A Palavra e o Espelho* (Lisboa: Paulinas, 2000), 180.
[15] Cf. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas d'Aquin: L'homme et son œuvre* (Paris: Cerf, 2012).
[16] Ana L. Janeira, António C. Carvalho, Carlos J. Correia, José A. Mourão, *O Regresso do Sagrado* (Lisboa: Livros e Leituras, 1998), 24.

Este sentimento de vivência entre dois mundos, o religioso e o universitário, estará presente com regularidade nos seus escritos. O estabelecimento de pontes ou arcos de diálogo dá-se, no seu percurso biográfico, no respeito fundamental pelas fronteiras de cada espaço, optando pela interdisciplinaridade ao invés de uma tentativa de concordância que anule as fronteiras. Esta interdisciplinaridade advém do caráter múltiplo da própria linguagem, que em termos de economia cristã é simbolizado no regime de Pentecostes. Noutra entrevista, refere:

> Eu prefiro o convívio da diferença. Prefiro a multiplicidade ao único. Prefiro a democracia à tirania e ao fascismo da linguagem única. O Pentecostes não significa a abolição das línguas, mas o entendimento singular que cada um tem da sua. A realidade das redes é ineludível. Estaremos ligados apenas à nossa tribo, excluindo os "bárbaros", isto é, os que não falam a nossa língua? Não é melhor a ponte, o laço, o anel que liga e transmuda as vozes? Quem tem medo da interdisciplinaridade?[17]

O percurso académico contém as várias etapas que lhe são próprias: provas de aptidão científica (1984), doutoramento (1991), agregação (1999). Do Departamento de Estudos Literários passa em 1993 ao Departamento de Ciências da Comunicação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Entre estas duas grandes áreas científicas, estudos literários e comunicação, Mourão especializar-se-á no ensino da semiótica, crítica literária e hiperficção, domínio que adquirirá maior predominância no seu trabalho ensaístico na primeira década do século XXI. Antes, na década de 80, será a escritura espiritual dos períodos medieval e moderno a constituir o eixo principal do seu trabalho de leitura semiótica. A revista *Comunicação e Linguagens*, da qual fará parte desde a sua fundação em 1983, será um ponto de publicação recorrente do seu trabalho ensaístico. Na esfera digital foi um dos fundadores da página *triplov.com*, na qual estão disponíveis alguns dos seus ensaios.[18] A pluralidade de âmbitos de estudo e de colaboração em que se envolverá revelam um fascínio por todas as formas de produção de cultura, numa atenção laboriosa e metódica que constituirá, afinal, o cerne da semiótica enquanto ciência. Não será difícil, nesta pluralidade de interesses e projetos que podemos designar de "babélica", encontrar semelhanças com outras figuras contemporâneas, como é o caso de Umberto Eco.[19] Retomemos o discurso autobiográfico de Mourão, numa passagem que entrecruza dois elementos fundamentais do seu percurso: a

[17] Mourão, «O vírus da metáfora» (entrevista), acedido a 22 de março de 2024, https://triplov.com/semas/jose_augusto/entrevista.html

[18] https://triplov.com/semas/, acedido a 16 de abril de 2024. Antes desta página, Mourão criou outra com o endereço http://dominus.no.sapo.pt. Não se encontrando esta página disponível na atualidade, é possível acedê-la através da plataforma Arquivo.pt: https://arquivo.pt/wayback/20020805023709/http://dominus.no.sapo.pt:80/, acedido a 16 de abril de 2024.

[19] Conforme foi referido por uma interlocutora de Mourão, Maria Augusta Babo, num testemunho recolhido por António Marujo em «O frade que trouxe a semiótica para Portugal».

inspiração dos autores místicos na sua busca de um discurso tatuado pela experiência pessoal, e a atenção às formas de textualidade com que o ser humano enuncia o visível.

> A ideia da errância seduziu-me sempre. A figura do viandante agradou-me sempre. É daí que eu leio o meu percurso intelectual, relativamente coerente porque nunca perdi o princípio da prioridade da experiência que os místicos sabem melhor do que ninguém, não perdendo ao mesmo tempo o fio das textualidades, segundo a crença de que todo o visível tende a tornar-se enunciado, qualquer que seja a sua modalização. Nunca abandonei a minha opção por um imanentismo aberto, textualista e dialógico. Sempre privilegiei os textos que figuram a estética da existência e a escrita de si como exposição, deposição.[20]

Encontramos, paralelamente, o percurso religioso. A ordenação presbiteral dá-se em 1981, sete anos após a sua entrada na Ordem dos Pregadores, o que aponta para um demorado processo de discernimento. A opção pelo ministério ordenado é referida por Mourão, na entrevista citada a António Marujo, como objeto de alguma resistência da sua parte, acarinhando a possibilidade de uma opção de vida religiosa laical.[21] A experimentação poética advém já da sua passagem pelo Seminário do Porto.[22] No contexto comunitário dos dominicanos, Mourão desenvolve um trabalho de preparação do património musical que alimenta as celebrações litúrgicas, mediante a elaboração ou adaptação de textos para composições musicais recebidas essencialmente do contexto francófono. Além da comunidade religiosa a que pertence, Mourão acompanha as comunidades religiosas das Monjas Dominicanas, no Lumiar, e das Irmãs Dominicanas de Santa Catarina de Sena, nos Cardais. É no contexto deste ministério que tem origem uma parte significativa do seu *corpus* poético. Finalmente, será no Instituto São Tomás de Aquino, fundado em 1954,[23] que Mourão desenvolverá um importante trabalho na área da formação teológica e de diálogo cultural, mediante atividades como os *Cadernos ISTA*, os cursos de verão de teologia, em Fátima, e os ciclos de conferências no mosteiro do Lumiar. É nestes contextos comunitários, em que os laços de sociabilidade diferem dos mais comuns, no quadro da pastoral paroquial, que poderemos em parte compreender o estilo que caracteriza a sua escrita homilética.[24]

O presente trabalho assume como objeto de estudo a obra publicada de José Augusto Mourão, procurando traçar a constituição de um pensamento e de um discurso teológico. A

[20] Mourão, «Em resposta ao sopro», em *Luz Desarmada* (Lisboa: Prefácio, 2006), 12.
[21] Mourão, «São precisos net-monges», em Marujo, *Diálogos com Deus em fundo*, 97.
[22] Conforme é possível constatar, quer na entrevista com Frei Bento Domingues, quer num testemunho oral recolhido junto do padre Arlindo de Magalhães Cunha (1944-2023), formador no Seminário do Porto entre 1967 e 1975, e de quem recolhemos três poemas, dois dos quais inéditos, apresentados no Anexo 2. O terceiro poema, «minh'alma exulta no Senhor», seria publicado em *Cantai com Arte e com Alma*, 12.
[23] http://www.ista.pt/1/historia_ista_1054742.html, acedido a 17 de abril de 2024.
[24] O desejo de Mourão em desenvolver no Instituto São Tomás de Aquino um lugar de investigação e coexistência de linguagens entre a teologia e as ciências humanas é relatado em Catarina Silva Nunes, *Compromissos incontestados* (Lisboa: Paulinas, 2005), 146.

dimensão quantitativa da bibliografia de Mourão, a par da complexidade dos temas aí tratados e da relativa ausência de receção deste pensamento por parte da teologia em Portugal, constituem os fatores que estão na base desta opção. Assim, a presente investigação não é biográfica nem tem como objetivo um perfil biográfico, não obstante o interesse e pertinência que este eixo de investigação encontra no espaço teológico.[25]

Espera-se, no entanto, que o resultado final, mais do que obscurecer, ajude a trazer à luz o perfil biográfico subjacente a tal pensamento. Em diversos momentos do estudo serão feitas referências a etapas e momentos considerados pertinentes do seu percurso intelectual, que constituam elementos intertextuais significativos na hora de ler e interpretar o seu pensamento e a sua obra. Tal opção não inviabiliza, também, a necessidade de, no futuro, se construir uma biografia detalhada daquele que foi sem dúvida um protagonista maior da cultura portuguesa na transição do milénio. Tal trabalho de investigação terá de se socorrer de abundante material de investigação, quer através da realização de entrevistas junto de testemunhas que conviveram ou trabalharam com Mourão, quer no levantamento de possíveis escritos inéditos depositados no seu arquivo pessoal, conservado na comunidade dos frades dominicanos de Lisboa.

No final, Mourão continuará a ser um «corpo em fuga» ou «corpo em partida»[26], realidade patente na doação testamentária do seu corpo à ciência. O horizonte da morte, ocorrida a 5 de maio de 2011 como culminar de uma doença prolongada, é refletido por Mourão numa conferência pronunciada poucas semanas, a 22 de abril de 2011, no Convento de São Domingos, na qual a esperança da ressurreição se assume na figura de uma possibilidade aberta pelo desejo do Outro:

> Claro que vamos morrer, uns mais cedo do que outros. Aceito ou não que a minha morte decida do meu fim? Recusar a ressurreição equivale a resignar-se a acabar. Temos que nos decidir sobre a possibilidade que acontece no interior da impossibilidade. Se o horizonte, a aurora, como acreditamos, precede a possibilidade.[27]

3. Delineado este breve retrato biográfico, é o momento de apresentar a problemática, o objeto e os objetivos, o método e o itinerário de estudo. É composto por nove capítulos, agrupados em três partes, e cada um dos capítulos foi pensado e elaborado como uma unidade autónoma de trabalho, delimitada pelo campo textual analisado e pelos temas e questões apontadas. A reunir estas diversas unidades, residiram dois eixos.

---

[25] Refira-se, nomeadamente, o trabalho de Peter Stilwell, *A condição humana em Ruy Cinatti* (Lisboa: Presença, 1995), que intercala o ensaio biográfico com a reflexão teológica. Mais recentemente, a investigação conducente ao doutoramento em teologia prática realizada por Tiago Fialho Neto, *Identidade crente e narrativa de vida: a narratividade da fé na trajetória de vida de catequistas de adultos* (Universidade Católica Portuguesa, 2023).
[26] Alfredo Teixeira, «Corpo em partida. Evocação de José Augusto Mourão», *Didaskalia* 41 (2011): 87-98.
[27] Mourão, «A doença da morte», *Cadernos ISTA* 25 (2011), 18.

Em primeiro lugar, o objeto de estudo, isto é, a obra de José Augusto Mourão, compreendendo-se por esta todo o conjunto dos seus escritos publicados, segundo três géneros literários: o ensaístico, o poético e o homilético. A baliza temporal que delimita esta obra compreende-se entre 1977, data da sua dissertação de mestrado realizada em Lyon, e 2011, ano da sua morte. O volume de textos publicados a título póstumo é relativamente diminuto: dois volumes cuja data de edição é de 2011 – o já referido *Quem vigia o vento não semeia* e *Chão de Signos*, publicado no Brasil e onde se reúne um conjunto de ensaios[28] – terão ainda sido organizados e revistos pelo autor.

Não se procederá, nesta Introdução, a um elencar exaustivo de toda a bibliografia que constitui a obra de Mourão: esta será, ao longo do trabalho, sucessivamente referida.[29] Uma referência específica deve ser feita em relação à edição da *Obra seleta* de José Augusto Mourão, organizada por José Eduardo Franco e publicada em 2017,[30] e que constituiu um novo fôlego na divulgação do pensamento do autor. Efetivamente, boa parte da sua obra ensaística, consistindo em artigos, encontra-se dispersa em múltiplos dispositivos de publicação, nomeadamente científicos. Um trabalho de crítica textual da *Obra Seleta*, realizado no início desta investigação como instrumento para esta, permitiu complementar a informação bibliográfica fornecida pelos seus editores. No total de 178 textos aí reunidos (alguns de maior dimensão, como artigos, e outros consistindo em breves peças textuais, poéticas ou homiléticas), 18 contêm a referência à sua publicação original. No quadro desta investigação, foi possível identificar a publicação original de 94 textos, em confronto com o *Curriculum Vitae* de Mourão. Optou-se sempre, para este estudo, pela consulta dos textos nos seus dispositivos originários. Em alguns casos, foi possível corrigir uma identificação bibliográfica equívoca.[31] Finalmente, deste conjunto não foi possível identificar uma primeira publicação a 39 textos, considerando-se, portanto, como inéditos. Das 23 peças poéticas aí contidas[32], 11 foram

[28] Cf. José Augusto Mourão, *Chão de Signos* (São Paulo: escrituras, 2011).
[29] Embora com um número residual de lacunas, a listagem bibliográfica completa de Mourão encontra-se disponível no seu *Curriculum Vitae* publicado no referido *Caderno ISTA* 25 (2012), 19-88, que constituirá um instrumento de base deste trabalho.
[30] José Augusto Mourão, *Obra Seleta*, ed. José Eduardo Franco (Lisboa: INCM, 2017).
[31] Nomeadamente o texto «Tradição oral e literatura bíblica» (*Obra Seleta*, 1149-1160), identificado pelos editores como «Publicado em *Humanística e teologia*, nº19, 1998, pp. 81-100», mas que foi, efetivamente, publicado em *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9 (1996): 163-175; o texto «Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio» (*Obra Seleta*, 1421-1428), identificado pelos editores como «publicado em *Humanística e teologia*, nº 15, 1994, pp. 322-337», mas que foi efetivamente publicado na mesma revista, no nº 14 (1993): 43-53. Dois textos incluídos nesta *Obra Seleta* como peças independentes, «Do espaço teológico ao ciberespaço» (807-810) e «Fé e teologia» (811-823) constituíram, efetivamente, um só artigo, publicado como «Do espaço teológico ao ciberespaço», *Revista de Comunicação e Linguagens* 34/35 (2005): 55-70.
[32] Mourão, *Obra Seleta*, 1539-1569.

incluídas em *O Nome e a Forma*[33] e uma terá sido publicada por Mourão na sua página triplov.com[34], considerando-se assim 12 como inéditas (sendo algumas de natureza musical).

Apresentado o objeto de estudo, cumpre identificar o segundo eixo que unifica esta investigação, e que consiste na problemática a responder: emerge, na obra de Mourão, uma forma de discurso teológico? Esta pergunta não tem, de facto, uma resposta natural ou imediata. Aquando da arguição do trabalho *Palavra, Desejo, Corpo*, em 2016, Gonzalo Tejerina Arias, na altura decano da *Facultad de Teología* da *Universidad Pontificia de Salamanca*, a partir dos elementos reunidos nesse trabalho, expressou uma incerteza em torno da obra de Mourão: ainda que assumindo, nessa obra, a existência de recursos úteis para uma reflexão teológica, poder-se-ia, efetivamente, falar da presença de um discurso teológico? O motivo conducente a essa interrogação consistiu na relativa ausência, na obra de Mourão, de um pensamento teológico considerado sistemático, quer quanto aos temas abordados, quer no tocante aos dispositivos de enunciação escolhidos. Assim, na perspetiva do examinador, esta obra, nomeadamente nas suas vertentes poética e homilética, pode ser objeto de uma leitura teológica, mas não consiste, em si, numa forma de fazer teologia.

A interrogação é pertinente e, longe de qualquer espírito polemista, constitui uma oportunidade favorável (um *kairós*) para a presente investigação. Ainda que, num polo oposto, um leitor dos escritos de Mourão considere encontrar-se na presença de um discurso teológico, a interrogante mantém-se e complexifica-se: em que moldes se constitui este discurso? Qual a preocupação fundamental que o produz? Quais as suas características? A que interrogantes busca dar resposta? Que estilo de crer propõe e que sujeito de enunciação instaura? Estas perguntas fazem-nos partir.

O foco do presente estudo reside, assim, no relevar os contributos que a obra e o pensamento de Mourão aportam para a constituição de um discurso teológico. No quadro da teologia prática, a preocupação será mais epistemológica do que sistemática, isto é, mais do âmbito do método que dos temas e categorias teológicas. À luz da obra de Mourão – ensaística,

---

[33] Indicam-se as páginas das edições da *Obra Seleta* e de *O Nome e a Forma*: «Epifania» (1551; 278-279); «Poalha» (1552; 286); «Falávamos» (1553; 287); «Sugestão» (1554; 288-289); «Rumor» (1555; 291); «Dies Irae» (1556-1557; 255-256); «Angelus Novus» (1558; 93); «Bodas» (1560-1562; 282-285). Os poemas «Habitar o mundo» e «Somos nós que tropeçamos no tempo» (*Obra Seleta*, 1549-1550) formam, em *O Nome e a Forma*, uma só composição poética, com o título «habitar o mundo» (*O Nome e a Forma*, 280-281). O poema «Advir» (*Obra Seleta*, 1563-1564) foi, em parte, publicado em «Fr. José Augusto Miranda Mourão (1947-2011)», *Cadernos ISTA* 25 (2012), 8, a partir de «o que não sabe sentar-se»; em relação à parte anterior, entre «o advento chega com o cair da folha» e «com o Messias chega / para a terraplanagem chama / e os recomeços», não foi possível identificar um lugar de publicação anterior, mas foi possível verificar a sua circulação em diversas páginas da Internet, nomeadamente: https://arquidiocesebh.org.br/palavra-entre-nos/01-de-dezembro-5a-feira-1a-semana-do-advento/ e https://www.graal.org.pt/2023/12/01/primeira-semana-do-advento-a-esperanca-de-quem-espera-abraao-e-sara/, acedido a 17 de abril de 2024.

[34] O poema «do visível ao invisto» (*Obra Seleta*, 1567), em https://www.triplov.com/semas/2009/visivel.html acedido a 17 de abril de 2024.

homilética, poética – que modo de fazer e de escrever teologia se revela? Existe, nesta obra que nasce em permanente convívio com a literatura, a proposta de uma "teoliterária"? O modo como pratica as formas do texto e da textualidade constitui elementos para o exercício de uma teologia hermenêutica? De que modo a liturgia, mais do que um "lugar teológico", representa, no pensamento de Mourão, um modo litúrgico de "fazer" teologia? Como compreender o seu programa teológico fundamental, que designa de «enunciação poética de Deus»? Tais perguntas mobilizam os principais objetivos desta investigação.

Para encontrar as possíveis respostas a estas questões, ter-se-á como objeto fundamental de estudo a obra de Mourão, com maior relevo para a sua parte ensaística. Esta será entrecruzada segundo quatro eixos temáticos fundamentais: a semiótica, a escritura mística e literária, a estética e a liturgia. Cada um destes temas partirá de um segmento do *corpus* ensaístico, constituído por obras e artigos cuja matéria fundamental corresponde a esse tema. Deste modo assistir-se-á a um parcelamento deste *corpus*, opção que se justifica pela sua natureza vasta e plurifacetada, elaborando-se assim canais de leitura e de análise. Na leitura da obra de Mourão, convocar-se-ão para o diálogo autores que, na sua maioria, estão presentes e são citados pelo próprio Mourão: desenhar-se-á assim um mapa conceptual e de interesses que contextualiza a leitura desta obra. Na metodologia hermenêutica experimentada, acede-se a estes autores mediante uma leitura vertical, que permita relevar a sua especificidade e o contributo para uma hermenêutica deste pensamento. A partir dessa leitura vertical, procura-se descobrir possível interseções com a indagação presente na obra de Mourão. Trata-se de uma hermenêutica cruzada que procura garantir, quer a singularidade dos autores estudados, quer as vias de diálogo possíveis.

4. De que modo se desenrola o itinerário deste estudo, na procura das respostas aos objetivos apresentados? Temos, em primeiro lugar, a contextualização teórica e a receção do "estado de arte" no que toca aos exercícios de leitura da obra de Mourão. No primeiro capítulo é definido o eixo teórico que presidirá à investigação, no qual se procurará responder à questão sobre a relação entre o objeto de estudo e o quadro da teologia prática. Que paradigma teórico pode considerar-se como pertinente para uma aproximação teológica à obra de Mourão? A resposta a esta interrogante surgiu nos estudos desenvolvidos pelo teólogo canadiano Marcel Viau em torno de uma "nova teologia prática", cujo pensamento é exposto no primeiro capítulo, com o título «A proposta da "nova teologia prática" de Marcel Viau». Este pensamento resulta de um esforço de apropriação, pela teologia prática, da corrente das ciências humanas designada de *Linguistic Turn*: para Viau, o exercício da teologia, à luz deste paradigma, tem de compreender-se enquanto exercício de linguagem, relevando as suas condições e exigências.

Situamo-nos, assim, perante o desenho de um método de prática teológica. Esta perspetiva produz, na teologia prática, uma viragem linguística ou discursiva, na convicção fundamental de que, diante das complexidades do interlocutor contemporâneo, a quem a teologia se dirige, esta já não é apenas, como definiu Anselmo de Cantuária no século XII, *fides quaerens intellectum*, "a fé que busca compreender", mas terá de ser *fides quaerens verbum*, "a fé que busca dizer-se". Para realizar esta missão, a teologia terá de constituir-se, segundo Viau, em "artefactos teológicos": formas ou objetos, quer verbais e não-verbais, dotados de uma densidade retórica, epistemológica e estética, e capazes de proporcionar, àqueles que com eles contactam, uma interrogação ou uma experiência crente. Esta noção será particularmente pertinente na hora de nos aproximarmos dos dispositivos literários nos quais, no *corpus* estudado, se poderá identificar um discurso teológico.

Este estudo, desenvolvido no capítulo primeiro, embora se apresente como exterior à obra de Mourão, permitirá desenhar um ambiente, um estilo de pensar e de compreender o exercício teológico cujo destino se encontra intrinsecamente ligado à aventura humana como aventura da linguagem. A este dado não é alheio o pensamento de Mourão, embora desdobrado em direções distintas. A teologia prática enquanto modo de fazer teológico, e não tanto como subdomínio da teologia (como sublinhou Viau), constituirá o eixo fundamental de aproximação à obra de Mourão.

Num segundo capítulo, «Os leitores de José Augusto Mourão: lugares múltiplos», ainda que permanecendo no exterior do edifício que é a obra de Mourão, representa já uma primeira aproximação, mediante o levantamento sumário dos exercícios de leitura que esta obra tem recebido. Tomando emprestada a sentença de Galileu, *e pur se muove*, podemos apontar como esta obra, embora permanecendo relativamente pouco estudada, não deixou, no entanto, de ser ao longo da última década e meia um objeto interpelante, atraindo regulares esforços de atenção e escuta. Em todos é comum, como se procurará relevar, a convicção de que tal obra merece um trabalho ulterior de maior receção e aprofundamento, pelas potencialidades que contém e pelas fronteiras que cruza. Mas tal trabalho sistemático, considerado necessário, parece ao mesmo tempo ser constantemente adiado. Estes múltiplos exercícios de leitura possuem características, lugares e enfoques diversos: pelas características, vão desde o artigo académico ao breve exercício memorial; pelos lugares, vão desde a teologia às áreas da história, da semiótica e dos estudos literários; pelos enfoques, ora se debruçam na poesia de Mourão, ora nas homilias, ora em segmentos ensaísticos. Deste capítulo procurar-se-á relevar, quer as possibilidades que esta obra possui, e que são identificadas nesses exercícios de leitura, quer o campo de estudo ainda por explorar, evidenciado pelo próprio facto de ser possível, num breve e único capítulo, dar conta de todos os esforços até aqui desenvolvidos.

Construída nesta primeira parte da investigação uma arquitetura de exteriores, será possível mergulhar no estudo propriamente dito da obra de Mourão. A segunda parte, «Linguagem e textualidades na construção do sujeito», constituída por quatro capítulos, será efetivamente o corpo principal do estudo, e terá como tema de fundo o modo como esta obra é presidida pelo habitar da linguagem e da textualidade. Assumirá o vasto e poliforme conjunto ensaístico de Mourão, também no que ele tem, em larga medida, de estranho aos temas e questões teológicas. Ao longo dos quatro capítulos, não se recorrerá, senão a título esporádico, ao conjunto de escritos poéticos e homiléticos de Mourão: optar-se-á, antes, por uma separação de âmbitos entre os géneros ensaístico, por um lado, e poético e homilético, por outro. Não se porá em causa a coerência do pensamento de Mourão que transporta para os vários âmbitos e géneros um estilo, uma busca, uma forma de pensar e de habitar a linguagem; mas as coordenadas que produzem estes géneros, o tipo de discurso que os constituem e as interrogantes a que procuram responder são distintas, não obstante a diversidade que, por sua vez, constitui o próprio conjunto ensaístico. Ao mesmo tempo procurar-se-á colocar a obra de Mourão em diálogo com sucessivos autores que, do campo da teologia, foram sendo invocados nessa mesma obra ou que, de acordo com os temas tratados em cada capítulo, se considerarão como pertinentes para a constituição desse mesmo diálogo.

O terceiro capítulo, «Semiótica, Bíblia e o texto como monumento», procurará delinear aquele que poderá ser considerado como o método fundamental com o qual Mourão procurou ler e interpretar as formas de produção de sentido e de cultura na contemporaneidade: a semiótica. Procurar-se-á expor o ambiente cultural em torno do CADIR na década de 70, a receção da semiótica nos estudos bíblicos e teológicos e o modo como a textualidade, nas suas múltiplas formas – começando pelas escrituras bíblicas – se assumiu como um desafio incontornável para a teologia. Efetivamente, se o percurso intelectual de Mourão se situará, essencialmente, na atenção a processos culturais e literários externos à teologia enquanto ciência, não se poderá esquecer que foi no seu âmbito, e especificamente no âmbito da teologia bíblica, que Mourão contactou e deu os passos primordiais no método semiótico. Estes passos conduzirão, anos mais tarde, já com um profundo habitar interdisciplinar, à elaboração daquele que será o nosso texto-tutor neste capítulo, a obra *Sujeito, Paixão e Discurso: Trabalhos de Jesus*,[35] correspondente à dissertação de doutoramento de Mourão, na qual é estabelecida uma teoria da textualidade, da leitura e da produção de sentido. Neste capítulo, procurar-se-á, assim, relevar as dimensões fundamentais do pensamento de Mourão e, paralelamente, apontar elementos e exemplos de relação entre a teologia e a semiótica.

[35] José Augusto Mourão, *Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus* (Lisboa: Vega, 1996).

O capítulo quarto, «Escritura mística, literatura e ética da palavra», mantendo-se na problemática da textualidade e produção de sentido, analisa o modo como Mourão se aproximou, na sua obra ensaística, de dois grandes conjuntos de expressão literária: os designados "autores espirituais" e as modalidades de escritura mística, e a literatura portuguesa contemporânea. Para Mourão, literatura e escrita mística partilham um mesmo "combate", isto é, um mesmo trabalho contínuo com as palavras que permita a enunciação de um sujeito de desejo, na convicção de que a linguagem é, ao mesmo tempo, uma realidade ética e espiritual. De novo serão convocados autores que assumiram o repto da relação entre a teologia, a hermenêutica e os estudos literários.

O capítulo quinto, «Figura, corpo, imagem e a experiência estética do crer», entrecruza diversas categorias que surgem de modo recorrente na escrita ensaística de Mourão, e que se podem agrupar nas três referidas no título. Entre elas é comum uma reflexão em torno da estética enquanto realidade que, situando-se no âmago da experiência humana, é também constituinte do processo de crer e, portanto, da constituição de um discurso teológico. Talvez neste capítulo, como em mais nenhum outro, se tornará patente o modo como a escrita de Mourão percorreu âmbitos de linguagem e de cultura tão distintos e até, aparentemente, contraditórios: na reflexão sobre o corpo enquanto realidade estética entrecruzam-se dispositivos tecnológicos, políticas da imagem ou experimentações literárias que revelam as dinâmicas apocalípticas do presente.

A concluir a segunda parte da investigação, o capítulo sexto, «A liturgia como espaço de linguagem», constitui já uma preparação para a terceira e última parte da investigação, dedicada à escrita poética e homilética de Mourão. Entramos aqui em itinerários nos quais Mourão refletiu sobre uma realidade que se situa no âmbito eclesial, a liturgia, mas assumindo-a na sua espessura humana, enquanto espaço e fenómeno linguístico. Retornaremos aos primórdios desta obra, isto é, ao estudo desenvolvido por Mourão em 1977 em torno da Anáfora Eucarística nº 2. Analisar-se-á, também, o modo como Mourão compreendeu o espaço litúrgico, como "lugar" da sua produção poética e homilética.

Assim, nestes quatro capítulos proceder-se-á a um estudo da obra ensaística de Mourão através de quatro vetores ou eixos de leitura que, ainda que pressuponham pontos de contacto entre eles, constituem na realidade perspetivas autónomas de investigação. Acabarão também, de certo modo, por criar espaços próprios neste corpo ensaístico, incidindo em segmentos textuais específicos consoante a abordagem temática escolhida. Esta aparente fragmentação do pensamento de Mourão, interpretado segundo eixos com relativa autonomia entre si, justificar-se-á pela natureza complexa e pluriforme deste pensamento. A obra de Mourão, com um substrato comum – a atenção à linguagem, às textualidades e às formas de produção de sentido

na cultura – e mediante um método comum – a semiótica literária, método que será exposto no capítulo terceiro – produz por sua vez um conjunto complexo e vasto de leituras e hermenêuticas da contemporaneidade que escapam a tentativas de sistematização ou sintetização. Ao invés, a escolha de quatro eixos temáticos de leitura – que podemos resumir em semiótico, literário, estético e litúrgico – relevados por sua vez do confronto global com a obra de Mourão, permitir-nos-ão, esperamos, constituir um sistema de navegação que estude esta obra de acordo com a perspetiva fundamental assumida para este estudo, isto é, o da teologia prática enquanto ciência de construção de um discurso teológico.

A terceira parte da investigação, intitulada «A construção do artefacto teológico», adota uma nomenclatura exterior à escrita de Mourão, emprestada do pensamento da "Nova teologia prática" de Marcel Viau. Deste modo, assumiremos nessa fase uma opção metodológica de leitura: a de considerar a escrita poética e homilética de Mourão como constituição de artefactos teológicos, de acordo com a definição que será exposta no primeiro capítulo. Esses dois conjuntos constituirão, de facto, o objeto de estudo desta terceira parte. Mas, ao contrário do que sucederá na segunda parte, proceder-se-á aqui a uma intertextualidade entre os géneros ensaístico, poético e homilético. Se à leitura dos ensaios não se permitiu a interferências destes dois géneros, a estes já se permitirá que o primeiro possa contribuir. Esta opção justificar-se-á pelo facto de que o próprio Mourão realizou, por diversas ocasiões, uma reflexão em torno do exercício linguístico e teológico da homilia e da poesia, ainda que sem se referir explicitamente ao seu labor nesses âmbitos.

No capítulo sétimo far-se-á um percurso que visa contextualizar uma parte importante da obra de Mourão. Com o título «Itinerários teopoéticos e renovação litúrgica no pós-Vaticano II», percorrer-se-á os laboratórios de produção poética litúrgica surgidos em França no período pós-conciliar, tendo como referência principal a obra de Patrice Tour du Pin. Esta pesquisa será precedida de uma breve referência à criação poética patrística, assumida como tutelar para os autores francófonos que estudaremos. Assim, o mapeamento de alguns trilhos de criação poética, nomeadamente em contexto litúrgico, permitirá situar o labor de Mourão numa linha de continuidade com uma tradição a que o próprio só se referiu de modo muito tangente.

A escrita homilética, interligada com a problemática mais alargada das linguagens da fé cristã e da teologia tal como Mourão as compreendeu, será o objeto do capítulo oitavo, intitulado «A homilia como laboratório de um discurso teológico»; o *corpus* poético, por seu lado, constituirá o objeto do novo e último capítulo da investigação, intitulado «A enunciação poética de Deus». A poesia de Mourão consistirá assim, de certo modo, como que um destino ou porto de chegada desta investigação, num género literário que terá sido, afinal, o primeiro no qual Mourão se ensaiou na demanda de um discurso teológico.

Estão, assim, elencados os nove capítulos que constituem este estudo. Desejamos que a sua escrita possa fazer justiça às virtualidades presentes nesta obra. Mais do que uma vez, é certo, a obra de Mourão hibridiza-se, ao longo da investigação, entre a constituição como objeto de estudo e a configuração de um método de leitura e discursificação da experiência crente. Resta-nos expectar que os resultados obtidos com esta investigação possam, por sua vez, constituir-se como uma busca de um discurso teológico, resguardando-se da tentação burocrática – exposta com frequência por Mourão – da «cópia», da paráfrase e da inação da linguagem.

Parte I

Modelagem teórica da investigação e receção da obra de José Augusto Mourão

Para o começo da presente investigação surge como necessário, quer o reconhecimento do espaço, quer o apetrechamento das ferramentas necessárias para o habitar, isto é, para o constituir em lugar. O mesmo é dizer, reconhecer o ponto em que se situa a receção do pensamento de José Augusto Mourão, e a metodologia teórica que presidirá à interpretação deste mesmo pensamento. A estas duas tarefas corresponderão os dois capítulos desta primeira parte do trabalho, dedicada à contextualização teórica.

O primeiro capítulo, dedicado à proposta da *Nouvelle Théologie Pratique* do teólogo canadiano Marcel Viau, situará a presente leitura da obra de Mourão no quadro da problemática da constituição do discurso teológico, traduzida por Viau na fórmula *Fides quarens verbum*, a fé que busca uma palavra, linguagem ou discurso. Como será explicitado ao longo do capítulo, a opção por esta linha metodológica justifica-se pelo lugar fundamental que ocupa, na obra de Mourão, a linguagem enquanto substrato vivo pelo qual se geram as dinâmicas vivas de relação do ser humano com o outro – o mundo, a relação interpessoal, a experiência de si mesmo como um outro, Deus.

Estabelecida a similitude, estabelecer-se-á também a diferenciação: se quer em Viau, quer em Mourão, há um ponto de partida comum que é a consciência de que o ser humano só se compreende enquanto ser de linguagem, as direções que a partir desta consciência se tomam permitirão, pela amplitude da sua distanciação, que se concretize um diálogo profícuo. Se na obra de Mourão haverá, efetivamente, a busca de uma enunciação teológica, a circunspeção com que o dominicano reflete explicitamente sobre esta enunciação e a natureza de um discurso teológico pedirá a convocação de um interlocutor que tenha exposto uma proposta em torno das condições com que este discurso possa efetivamente ter um caráter teológico, isto é, capaz de produzir naquele a quem se dirige uma experiência de fé. Na obra de Marcel Viau considerou-se encontrar este interlocutor, como se procurará expor no primeiro capítulo.

Efetuado este trabalho de municiamento metodológico no campo da Teologia Prática, far-se-á no capítulo segundo um breve levantamento dos exercícios de leitura já realizados em torno da obra de Mourão. A natureza destes exercícios, conforme se relevará, permitirá concluir

como este corpo textual desperta a atenção de uma comunidade de leitores e intérpretes, mas carece ainda de uma análise mais sistemática e que o tome no seu conjunto, e não apenas num dos seus segmentos literários (ensaio, poesia, homilética). Os vários ensaios que serão elencados fornecerão à presente investigação linhas de rumo seminais e potencialidades interrogantes.

Capítulo 1

A proposta da Nova Teologia Prática de Marcel Viau

Que espécie de objecto uma coisa é, di-lo a gramática.[36]

A escolha da proposta do teólogo canadiano Marcel Viau (Montréal, 1948), designada de *Nouvelle théologie pratique*, como quadro hermenêutico para uma leitura da obra de José Augusto Mourão, prende-se com a questão central da linguagem para a teologia, linguagem sobre a qual Mourão refletiu, quer em termos teóricos (nos estudos em torno da semiótica e da crítica literária), quer na exploração de formas de comunicação litúrgica (poesia e homilética).

Proceder-se-á à leitura diacrónica das três obras que constituem o projeto de teologia prática de Marcel Viau: *La Nouvelle Theologie Pratique*, *Le Dieu du Verbe* e *L'Univers Esthétique de la Théologie*[37]. A proposta teológica de Marcel Viau constitui um projeto estruturado, pensado como uma investigação unificada, em torno da construção do discurso teológico nas suas dimensões epistemológica, retórica e estética, num contexto cultural marcado por uma pluralidade crítica quanto à pertinência desse discurso. A análise desenvolvida neste capítulo segue de muito perto o pensamento de Viau, de modo a conferir uma perspetiva global dos seus elementos. No final procurar-se-á relevar os pontos considerados pertinentes para uma leitura da obra de Mourão.[38]

[36] Ludwig Wittgenstein, *Investigações Filosóficas,* n. 373, trad. M. S. Lourenço (Lisboa: Gulbenkian, 1987), 390.
[37] Cf. Marcel Viau, *L'univers esthétique de la théologie* (Montréal: Médiaspaul, 2002); *Le Dieu du verbe* (Montréal/Paris: Médiaspaul/Éditions du Cerf, 1997); *La nouvelle théologie pratique* (Montréal/Paris: Éditions Paulines/ Éditions du Cerf, 1993).
[38] À mútua compenetração entre linguagem e teologia prática refletida por Viau, não são alheios os trabalhos de fundo desenvolvidos por Jurgen Habermas, em torno da ação comunicacional, e por Lluis Duch, em torno do projeto antropológico de dar sentido ao mundo, expresso pelo neologismo "empalavrar". Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol. (Paris: Fayard, 1987); Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa* (Barcelona: Herder, 2007); Joan-Carles Mèlich, Ignasi Moreta, Amador Veja (ed.), *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch* (Barcelona: Fragmenta, 2011).

1. **Da teologia pastoral à teologia prática**

No período sequente ao concilio Vaticano II, o ramo académico da "teologia pastoral" conheceu uma evolução paralela quer ao contexto católico, quer ao contexto protestante, traduzida no surgimento de uma nova designação, a de "Teologia Prática".[39] Ambas as designações são com frequência tidas por sinónimos da mesma disciplina teológica: no entanto, comportam em si nuances diferentes e específicas que podem ser postas em relevo.

Segundo José da Silva Lima[40], é possível referir três fatores que estão na origem da evolução de uma "teologia pastoral" para uma "teologia prática":

1) a mudança de mentalidade eclesiológica operada pelo concílio Vaticano II, segundo a qual a ação da Igreja deixa de ser vista como uma competência exclusiva dos pastores, na supremacia conferida pelo sacramento da Ordem, para se compreender como a prática de todo o corpo eclesial, na igualdade e diversidade conferida pelos sacramentos do Batismo e da Confirmação.

2) A transformação cultural operada pela abertura das faculdades de teologia a um público mais alargado, extrapolando a formação estrita no contexto de seminários, orientada à preparação dos futuros ministros ordenados.

3) A cada vez maior inter-relação da teologia com as ciências humanas, assumindo um trabalho pluridisciplinar com as competências de análise, discernimento e orientação.

No mesmo sentido, Marcel Viau refere a inserção da teologia no contexto universitário, nomeadamente na rede de ensino estatal (como sucede no contexto canadiano), e a consequente maior exigência de estatuto científico, como estando na raiz da transição de uma "teologia pastoral" para uma "teologia prática".[41]

A. Dragula[42] sugere a existência de uma nuance entre os âmbitos católico e protestante que ajuda a explicar porque a noção de "prática" encontrou maior aceitação no espaço eclesial protestante, ao passo que no espaço católico continua a predominar a designação de "pastoral":

---

[39] Será Friedrich Schleiermacher quem, na organização do curso de teologia aquando da fundação da Universidade de Berlim, em 1810, utilizar é o termo "teologia prática" para designar uma das suas partes, a par da "teologia filosófica" e da "teologia histórica". A função da "teologia prática" seria a de orientar todo o estudo da teologia para a prática do serviço e da liderança na Igreja. Sobre este tópico, ver Raphaelson Steven Zils, «A teologia como estudo acadêmico a partir de Friedrich Schleiermacher», in *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, volume 2 (São Leopoldo: EST, 2014), 1230-1244.

[40] Cf. José da Silva Lima, *Teologia Prática Fundamental* (Lisboa: U. C. Editora, 2009), 199-206.

[41] Cf. Marcel Viau, «De la théologie pastorale à la théologie pratique», em *Précis de théologie pratique*, ed. G. Routhier e M. Viau (Bruxelles: Lumen Vitae, 2007): 41-53; na mesma obra, Viau assina também os seguintes artigos: «La méthodologie empirique em théologie pratique»: 87-98; «Les actes fondateurs de la théologie pratique»: 237-249.

[42] Cf. Andrzej Dragula, «La langue de la théologie pratique ou celle de la théologie en pratique? Autour de la notion de l'artéfact théologique, introduite par Marcel Viau», *Theological Research,* n. 4 (2016): 111. Doi: http://dx.doi.org/10.15633/thr.2374

enquanto a reflexão pastoral católica se centra nas práticas eclesiais, nas ações desenvolvidas pelo corpo eclesial em ordem à palavra, à liturgia e à caridade, no contexto protestante a reflexão tende a incidir sobre o próprio exercício da teologia, a sua prática compreendida no âmbito alargado da experiencia humana e nos campos onde se põe em ato a palavra.

É possível encontrar nesta definição pontos de encontro com o trabalho que, no espaço católico, se desenvolve no ramo da teologia fundamental. Além de Viau, é possível reconhecer no contexto francófono os nomes de G. Routhier, J. Audinet e J. G. Nadeau como os referentes quanto à problematização da teologia prática nas últimas três décadas.[43] De Jacques Audinet, Viau retomará a noção do trabalho teológico como um "artesanato", isto é, como um trabalho inserido num conjunto de experiências, interações sociais e comunitárias, em vista da elaboração de um discurso crítico, simbólico e poético.[44]

No artigo «De la théologie pastorale à la théologie pratique», Viau fará uma apresentação retrospetiva da sua investigação, inserindo-a no quadro desta passagem da teologia pastoral à teologia prática. Trata-se de solidificar o aparelho da linguagem posto em funcionamento num discurso teológico. Viau segue a descrição de G. Adler relativa à passagem da designação de "pastoral" a "prática" como um processo de alargamento do âmbito de reflexão, passando de uma disciplina centrada nas ações intraeclesiais a uma reflexão sobre a experiência religiosa num contexto sociocultural complexo e dinâmico. Deste contexto dinâmico surge como consequência a dificuldade da teologia prática em se definir, aliada à exigência própria do âmbito universitário em termos de rigor científico.[45]

A transição da teologia pastoral à teologia prática advém com o alargamento não só do seu campo de estudo, mas também dos níveis de discurso. O patamar das técnicas ou instrumentos de ação pastoral deve ser acompanhado de uma reflexão teórica, afim de evitar que a linguagem da teologia prática seja próxima de um "livro de receitas". É nesta reflexão teórica que reside o estatuto epistemológico da teologia prática na sua constituição enquanto

---

[43] Cf. Gilles Routhier, *Vatican II : herméneutique et réception* (Quebec: Fides, 2006); *L'inscription de la théologie: dans l'université publique et pluraliste*, ed. Marc Pelchat, G. Routhier (Québec: Saint-Nicolas, 2004); Jacques Audinet, *Écrits de Théologie pratique* (Paris: Cerf, 1995); Jean-Guy Nadeau (ed.), *La praxéologie pastorale : orientations et parcours* (Montréal: Fides, 1987). De realçar também as seguintes obras coletivas no âmbito da teologia prática: Institut Catholique de Paris, *Essais de théologie pratique: L'institution et le transmettre* (Paris: Beauchesne, 1988); Christophe Paya (ed.), *Dictionnaire de Théologie Pratique* (Charols: Éditions Excelsis, 2011); Bernard Kaempf (ed.), *Introduction à la théologie pratique* (Strasbourg: Presses Universitaires, 1997); Bernard Reymond (ed.), *La théologie pratique: statut, méthodes, perspectives d'avenir / textes du congrés International Ecuménique et Francophone de Théologie Pratique* (Paris: Beauchesne, 1993); Karlijn Demasure, Luc Tardif (ed.), *Théologie pratique: Pratiques de Théologie* (Montréal: Médiaspaul, 2014); René Marlé, *Le projet de théologie pratique* (Paris: Beauchesne, 1979).

[44] Cf. Jacques Audinet, «De l'artisanat théologique», em *Écrits de théologie pratique*, 165-175.

[45] No quadro do ensino teológico no espaço protestante francês, Georges Casalis, num artigo elaborado em 1973, situava a teologia prática numa perspetiva eclesiológica, na qual as Igrejas, mais do que centradas na sua organização e estruturas pastorais, deveriam situar a sua identidade na relação com o mundo e no serviço da justiça. Cf. Georges Casalis, «Théologie pratique et pratique de la théologie», em *Orientations*, ed. Faculté de Théologie Protestante de Paris, 85-105 (Paris: Beauchesne, 1973).

disciplina. À reflexão teórica deve seguir-se o nível metodológico com que uma ação é desenvolvida e, finalmente, as técnicas de ação. Os três níveis de discurso referidos conjugam-se simultaneamente nas diversas práticas.

À teologia prática interessam, para a constituição de um discurso, não apenas as práticas pastorais eclesiais ou cristãs, mas todas as práticas humanas que possam desenvolver uma significação para a fé cristã.[46] Esta perspetiva alargada da noção de "prática" é desenvolvida por Viau a partir de três formulações gregas: a *poiêsis* como pura criação material, no sentido artesanal, a *práxis* entendida como a administração política da cidade, e a *theoria* como reflexão teórica e filosófica. Uma atividade prática envolve estas três dimensões, incluindo tanto as ações propriamente ditas como a criação material e a instância de reflexão. Implica um conjunto de interações complexas, e é orientada para um fim, dá-se num contexto e é sujeita a um conjunto de regras sociais. Fazem parte de um conjunto mais ou menos elaborado ou coerente de crenças refletidas que se colocam em ação através de uma disposição e de instrumentos operativos.[47]

Qualquer prática cristã não tem apenas por objetivo a edificação da Igreja mas a transformação da realidade humana. Mesmo o discurso teológico tem sempre por objetivo a persuasão do interlocutor em vista à configuração do seu sistema de crenças e da sua disposição a agir. A título de exemplo, o projeto da coleção *Initiation à la pratique de la théologie* publicado em França durante as décadas de 70 e 80 do século passado, tem, segundo Jacques Audinet, a designação de "pratique" devido à mudança de paradigma pela qual uma "prática" deixa de significar uma "aplicação" de um conhecimento teórico para se compreender como as possibilidades de desenvolver esse mesmo conhecimento. Nas palavras dos organizadores da coleção, o sentido de "pratique" joga-se com a análise das condições históricas de enunciação teológica, e não apenas com o estudo dos enunciados. É neste quadro que se compreende o projeto de Marcel Viau. Se estabelecermos o paralelo com o plano da coleção *Initiation à la Pratique de la Théologie*, o projeto de Viau situar-se-ia possivelmente no primeiro volume, dedicado às condições epistemológicas de constituição de um discurso teológico, e não no quinto volume, dedicado à constituição de um tecido eclesial e suas tarefas fundamentais (de acordo com a síntese apresentada pelos organizadores no Prefácio à coleção).[48] Daí podermos

[46] Cf. Marcel Viau, «Les actes fondateurs de la théologie pratique», em *Précis de théologie pratique*, 238.

[47] «Le mot "pratique" ne désigne plus dès lors ce qui serait de l'ordre de l'activité ou du comportement, le domaine du "savoir appliqué". Il ne désigne pas non plus cet autre du discours sur Dieu que serait "le profane" ou le "séculier". Pour la théologie, comme pour tout savoir humain, il s'agit de rendre compte de l'opération qui la rend possible et de questionner celle-ci. Non plus "comment mettre en œuvre" ou "comment donner sens", mais "pourquoi parler ce parler-ci?"». Jacques Audinet, «Quelles "pratiques" pour la théologie?», in *Initiation a la pratique de la théologie*, vol. 5 : 15.

[48] «La pratique de la théologie c'est aussi le discernement de la vérité dans une histoire (…) Il n'est pas d'énoncé théologique qui tombe directement du ciel sans être le moment d'un processus d'énonciation, de reprise et

falar de uma proximidade àqueles que são os objetos de estudo da teologia fundamental, nomeadamente quanto à definição de um método teológico.[49]

2. A teologia prática como *fides quarens verbum*

Antes de percorrermos as três obras que constituem este projeto teológico de Marcel Viau, interessará apontar as suas linhas fundamentais no quadro da teologia prática. G. Adler situa o trabalho de Viau numa linha de reflexão fundamental, designando a linguagem como o fundamento e o lugar de análise da teologia prática ou, indo mais além, referindo o carácter prático do trabalho teológico quando se debruça sobre o seu discurso. Não referindo ainda um dos três universos que serão analisados por Viau –o estético – Adler enfatiza o núcleo teórico do primeiro volume, isto é, a dimensão epistemológica da teologia prática, na análise do conceito, da experiência e da crença. Será quanto à natureza do conceito em teologia que Viau proporá a mudança mais significativa, ensaiando a passagem de um aparelho lógico-substancionalista, herdado da filosofia neoescolástica, para uma visão pragmática e processual.[50]

Viau recorre à expressão clássica de Anselmo de Cantuária – *fides quarens intellectus,* "a fé em busca do intelecto" – para apresentar uma definição de teologia prática: *fides quarens verbum,* "a fé em busca do discurso". É de realçar o ponto de encontro que se dá com a teologia fundamental. A definição clássica é adaptada em função da forma específica na qual o *intellectus* se exprime na cultura contemporânea: a linguagem, o *verbum*. Após Wittgenstein e o chamado *Linguistic turn*, a produção do discurso tende a suplantar a racionalidade e a ideologia, e mesmo as práticas humanas exprimem-se e são refletidas através da linguagem.[51]

---

d'instauration d'une tradition historique». B. Lauret, F. Refoulé, «Préface», in *Initiation a la pratique de la théologie*, vol. 1, 11.

[49] Cf. João Duque, «A teologia como caminho: considerações sobre o método teológico», *Didaskalia* 39, nº 2 (2009) : 13-36 ; *A transparência do conceito: estudos para uma metafísica teológica* (Lisboa: Edições Didaskalia, 2010).

[50] «Il faut à Laval réserver une place particulière au groupe réuni autour de Marc Pelchat et Marcel Viau et à sa collection "Théologies pratiques". En autre, après une *Introduction aux études pastorales* (1987), Marcel Viau poursuit une recherche personnelle qui tente de fonder épistémologiquement la théologie pastorale. Ses ouvrages, *La nouvelle théologie pratique* (1993) ainsi que *Le Dieu du Verbe* (1997) ouvrent de voies très nouvelles. Dans un essai de théologie fondamentale et en s'appuyant sur la philosophie analytique nord-américaine, l'auteur désigne un fondement et un lieu d'analyse à la Théologie Pratique, à savoir son langage. Il instaure, pourrait-on dire, trois topiques de cette discipline: l'expérience, le langage et la croyance. Il remplace la rationalité procédurale et, en somme, déplace le concept de pratique, de théologie, et de Théologie pratique. N'indique-t-il pas en effet l'un des lieux, l'analyse du discours, où toute théologie peut devenir pratique?». Gilbert Adler, «La théologie pastorale dans la théologie catholique de l'aprés-guerre à Vatican II», em *Précis de théologie pratique*, 37.

[51] Vicente Vide situa a importância da filosofia da linguagem, para a teologia fundamental, em relação com o estudo da linguagem e sua aptidão para dizer, de forma significativa e verdadeira, a experiência humana. Cf. Vicente Vide, «Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos *praeambula fidei*?», *Theologica*, 44 (2009), 254.

Assim, a teologia prática tem por função principal a produção de um discurso de fé, identificando as condições de eficácia e pertinência desse discurso.[52]

Partindo das noções de "linguagem", "discurso" e "signo", Viau releva a centralidade da palavra num ramo teológico que a pode secundarizar face à análise e programação das práticas comunitárias, num predomínio do elemento empírico. Tendo um lugar central, as práticas humanas (e não apenas eclesiais) são o ponto de partida e o ponto de chegada da elaboração de um discurso que as analise de um modo crítico e objetivo. A produção deste discurso não é um elemento adquirido, mas requer um conjunto de mecanismos. O discurso surge como o pôr em prática do intelecto, no pressuposto fundamental de que o sistema de crenças, pessoais e comunitárias, as práticas humanas e a codificação da experiência se dão apenas na linguagem: na expressão de Jean-Guy Nadeau, a obra de Viau representa a inserção do *linguistic turn* na teologia prática, o regresso ao primado da palavra após a ênfase na análise empírica ou no planeamento pastoral. Em causa está a produção de um discurso teológico pertinente e eficaz.[53]

A noção de "discurso" implica uma série de interações que se estabelecem entre um autor (de uma peça artística, de um livro, de um comentário) e um interlocutor, num dado contexto. Sem esta interação o objeto físico permanece (o livro na biblioteca, uma homilia não escutada), mas não se dá um discurso. A esta noção alargada de discurso Viau dá o nome de "artefacto teológico".[54] Um artefacto ultrapassa a linguagem oral e escrita, tradicionalmente mais consideradas quanto à expressão teológica: qualquer produto elaborado numa criação humana – uma obra de arte, uma peça cinematográfica ou musical, um poema – pode converter-se em artefacto teológico na medida em que contribui para gerar um processo de fé num interlocutor.

A noção de "artefacto teológico" reveste-se de pertinência para a presente investigação pelo facto de Mourão ter desenvolvido um discurso teológico não apenas através dos habituais meios académicos do artigo ou ensaio, mas também através da poesia e da homilia enquanto

---

[52] «Toutefois, l'Intellectus semble se réaliser aujourd'hui sous une forme spécifique dans laquelle ce langage, ce même *Verbum* des temps anciens, tient un rôle prépondérant. Dans la culture contemporaine, la production de discours et les conflits entraînés par leur diversité prennent souvent le pas sur la rationalité pure et l'idéologie. Même les pratiques humaines ne s'entendent bien que dans la mesure où elles sont mises en discours. En ce sens, un discours n'est pas creux verbiage, mais *Intellectus* qui se dit en pratique. Et les problèmes pratiques se saisissent comme des problèmes *d'Intellectus* se manifestant dans et par la pratique. Dès lors, la fonction de la théologie pratique consisterait surtout à produire des discours de foi en relation avec les diverses pratiques humaines dans la culture. Bref, la théologie pratique serait davantage une *Fides Quaerens Verbum*, une foi qui cherche à dire ou, plus précisément, à discourir avec efficacité». Marcel Viau, «De la théologie pastorale à la théologie pratique», 43.

[53] Cf. Jean-Guy Nadeau, Marcel Viau, «La nouvelle théologie pratique: un débat», *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 25, n. 2 (1996): 215-225, DOI: 10.1177/000842989602500207. Este artigo constitui uma recensão ao livro *La Nouvelle Theologie Pratique*, seguida de uma resposta de M. Viau.

[54] «Il import, en effet, d'élargir les notions de langage et de discours afin de pouvoir rejoindre avec pertinence l'homme contemporain». Marcel Viau, «De la théologie pastorale à la théologie pratique», 47.

géneros literários. Considerar estes dois meios de criação como artefactos teológicos permite analisá-los como lugares de um discurso teológico, capazes de criar um efeito teologal no interlocutor. Neste ponto, é interessante constatar como Viau, parafraseando Wittgenstein, afirma que «a teologia prática não deveria escrever-se senão em poemas».[55] Tal afirmação advém do carácter prático ou *poiético* da teologia enquanto fabricação de artefactos teológicos capazes de produzir um efeito no interlocutor e de ir além de uma mera constatação ou transmissão de informações, ajudando assim a criar um mundo. Chegamos aqui à dimensão estética do discurso teológico.

Na sua introdução ao volume *La Nouvelle Theologie Pratique*, Viau explicita o porquê de designar o seu projeto como "novo". Não se trata de um discurso novo de conteúdo ou de formulação, mas de uma arquitetura fundamental, uma pesquisa dos elementos primeiros sobre a teologia prática como disciplina, buscando a sua refundação. Tal surge, segundo o autor, com um carácter de novidade dado o carácter fragmentário dos estudos de teologia prática, incidindo sobre e a partir de realidades parciais ou locais de ação cristã.[56] Num contexto que já não é o da filosofia medieval, a teologia precisa não só de compreender – a função do *intellectus* – mas compreender na sua comunicação, no seu discurso – o *verbum* – perante uma realidade cultural em processo.[57]

A filosofia da linguagem colocou a questão da coerência e dos critérios de validade da linguagem teológica. Tal questionamento surgiu após 1945 como uma reação contra o positivismo lógico, tendo este sido, por sua vez, uma reação ao idealismo metafísico. São os enunciados teológicos verificáveis? A chegada de Wittgenstein a Cambridge, em 1930, teve, de acordo com Fergus Kerr, um efeito libertador na filosofia anglo-saxónica, superando a tirania da oposição entre factos e valores. Com a expressão "jogos de linguagem", Wittgenstein

[55]«La théologie pratique ne devrait s'écrire qu'en poèmes». Marcel Viau, «De la théologie pastorale à la théologie pratique», 52. A sentença de Wittgenstein é: «Penso ter resumido a minha atitude para com a filosofia quando disse: a filosofia deveria apenas escrever-se como uma composição poética». L. Wittgenstein, *Cultura e Valor* (Lisboa: Edições 70, 1996): 43-44. Em questão fica se Wittgenstein considera a composição poética enquanto género literário (poema), ou enquanto luta tensiva e criativa com a linguagem (poética). Nuno Crespo defende a segunda opção, o que vai de encontro à apropriação feita por M. Viau. Ver: N. Crespo, *Wittgenstein e a estética* (Lisboa: Assírio e Alvim, 2011): 354-355; Edimar Brigido, «Wittgenstein: a filosofia como uma composição poética», in *Intuitio* 8 (2015), 218-227, http://dx.doi.org/10.15448/1983-4012.2015.1.18613.

[56] Cf. Viau, *La Nouvelle Theologie Pratique*, 16.

[57] «Quoi qu'il en soit, lorsque la théologie produit un discours, ce discours est nécessairement public, il s'engage dans une arène où d'autres discours circulent au même moment. Et comme son discours est perçu, à tort ou à raison, comme moins adéquat que d'autres pour décrire la réalité, il est le plus souvent disqualifié. Une telle situation fait que, par un juste retour des choses, la théologie doit revenir à sa fonction première, qui est celle de comprendre. Mais cette fois l'intellectus n'est plus celui, purement spéculatif, d'une certaine scolastique médiévale. Aujourd'hui, la théologie cherche à comprendre pour mieux discourir, pour témoigner de son utilité dans un univers qui lui semble le plus souvent étranger ou hostile, sinon indifférent». Viau, *La Nouvelle Theologie Pratique*, 13.

apresentou a linguagem como uma atividade, como parte de uma forma de vida, abrindo espaço à sua multiplicidade onde entra a linguagem religiosa.[58]

Analisar as condições e normas para a produção de um discurso teológico ancorado nas práticas crentes e capaz de comunicar a experiência de fé, tal é o objeto da investigação de Viau. Não se trata de expor um tema ou questão teológica, mas um método que permita construir um discurso. Retoma-se uma dimensão por vezes não referida nos estudos de teologia prática, sobretudo na sua ênfase práxica: a sua dimensão discursiva. Trata-se de situar com pertinência e fundamento o discurso da teologia prática no contexto crítico da sociedade contemporânea, uma contemporaneidade que, segundo Michel de Foucault, assiste a uma proliferação de discursos e, ao mesmo tempo, a um receio (herdado ainda da modernidade) a essa proliferação. Trata-se, não já de obter a unidade e significação dos discursos, mas de reconhecer a sua descontinuidade e, possivelmente, a não existência de um mundo ordenado e portador de um sentido prévio a que pertencia ao discurso relevar.[59]

O objeto da teologia prática, nesta perspetiva, não reside primariamente nas práticas do agir cristão, mas no próprio objeto de fé, isto é, as realidades invisíveis cujos métodos empíricos permitem aceder apenas pela mediação da experiência. A teologia prática não deixa de ser *teologia*, reflexão sobre o objeto da fé; a sua dimensão prática prende-se com a produção de um discurso elaborado a partir das práticas crentes.[60]

Num diálogo com Jean-Guy Nadeau, Viau enfatiza a importância de recentrar a teologia prática no discurso, considerando já não ser possível assumir uma relação de correspondência entre o discurso e o objeto: daí a necessidade de aprofundar os conceitos de linguagem e experiência. Viau reconhecerá também o lugar partilhado entre a teologia prática e a teologia fundamental no qual reside a sua proposta, graças ao caráter geneticamente prático que a teologia possui quando coloca as práticas e interações dos crentes no seio do seu trabalho reflexivo.[61]

---

[58] Fergus Kerr, «Langage théologique», em Jean-Yves Lacoste (org.), *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: PUF, 1998), 640-644. Cf. Vide, «Las filosofías del lenguaje», 259-266.

[59] «Quatro noções devem servir, pois, de princípio regulador para a análise: a de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade. Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação. Estas quatro últimas noções (significação, originalidade, unidade, criação) de modo geral dominaram a história tradicional das ideias onde, por um comum acordo, se procurava o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas». Michel Foucault, *A ordem do discurso* (Lisboa: Relógio d'Água, 1997): 40.

[60] «La théologie pratique est donc aussi une interrogation sur la pratique du discours théologique et sur la fonction et le fonctionnement social de celui-ci, dans des sociétés où le discours est multiplié et indéfiniment réfléchi aux mille facettes de l'information, tandis que semble s'estomper dans une "société du spectacle" la parole vive. Toucher à cela est indiquer la limite du discours comme de l'analyse. Au-delà du commentaire qui est vie même, et pour le croyant "Logos". De quelle initiation relèverait-elle alors?». Audinet, «Quelles "pratiques" pour la théologie?»: 18.

[61] «J'en suis donc arrivé à penser qu'avant de présenter la spécificité de la théologie pratique, il fallait d'abord en démontrer la généralité. Pour que la théologie puisse jouer efficacement son rôle dans la culture, elle doit avant

3. O fundamento epistemológico da nova teologia prática

Em *La nouvelle théologie pratique*, Viau apresenta uma epistemologia para a teologia prática em torno de três categorias: o objeto da teologia prática – a "experiência" –, os meios para aceder a esse objeto – a "linguagem" –, e o ajustamento do discurso ao objeto – a "crença". É segundo estes três termos que se organiza a estrutura da obra.

A primeira parte trata da experiência, mediação pela qual a teologia prática chega ao seu objeto, isto é, as realidades invisíveis sobre as quais versa a fé. Viau procura um conceito de experiência que vá além do empirismo, isto é, da acumulação e classificação de factos. Daí advém a segunda parte da obra, dedicada à linguagem, ao aparelho discursivo da teologia prática face ao seu objeto e às relações entre a linguagem e a realidade. A fim de superar as aporias representadas por uma filosofia idealista, Viau adota o conceito de teologia como "gramática", desenvolvido por Fergus Kerr[62], conceito que este autor considera o único possível após Wittgenstein. Viau opta por uma posição pragmática, que busca retirar a carga ontológica das palavras com as quais, tradicionalmente, a teologia designa o seu objeto. Finalmente, a terceira parte detém-se na noção de crença e de verdade: a verdade é acedida pelo trabalho da linguagem na interação com a realidade e a experiência, que tem um carácter dinâmico. Para a fundamentação epistemológica da teologia prática, Viau dialoga sobretudo com a corrente anglo-saxónica da filosofia pragmática e da linguagem, nomeadamente com o seu período inicial situado na primeira metade do século XX.[63]

---

tout être fondamentalement pratique. On peut dès lors considérer mon ouvrage comme une étude de "théologie fondamentale pratique" se situant dans le sillage des travaux d'un Audinet (*Écrits de théologie pratique*) ou d'un Browning (*A Fundamental Practical Theology*), mais sur lesquels on aurait sur imprimé, comme sur un palimpseste, les préoccupations épistémologiques d'un Lonergan (*Insight*) ou d'un Ladrière (*Articulation du sens*). La nouvelle théologie pratique est nouvelle dans sa manière de poser les interactions du croyant non plus seulement en amont ou en aval de la réflexion théologique, mais en son sein même, la traversant ainsi de part en part». J. G. Nadeau, M. Viau, «La nouvelle théologie pratique», 225. Viau reconhecerá o âmbito teológico-fundamental do seu trabalho enquanto reflexão crítica sobre o método teológico: ver Marcel Viau, «La théologie pratique peut-elle être apophatique?», *Laval théologique et philosophique* 60, n. 2 (2004): 283-299, especialmente 284.

[62] Fergus Kerr, *La théologie après Wittgenstein : une introduction à la lecture de Wittgenstein* (Paris: Cerf, 1991).

[63] Refira-se as obras e autores fundamentais citados por Viau para este diálogo: John Dewey, *Essays in experimental logic* (New York: Dover Publication, 1916); *How we think* (Boston, Heath and Co., 1933); William James, *The meaning of Truth* (New York: Greenwood, 1968); Georges Herbert Mead, *The philosophy of act* (Chicago: University of Chicago Press, 1938); *Selected Writings* (New York: Bobbs-Marril Co., 1964); Charles Morris, *Writings on the general theory of signs* (The Hague: Mouton, 1971); Charles Sanders Peirce, *Écrits sur le signe* (Paris: Seuil, 1978); Willard van Orman Quine, *Le mot et la chose* (Paris: Flammarion, 1977); Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); David Tracy, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism* (New York: Crossroads, 1981); Donald Davidson, *Inquiries into truth and interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984); John Dewey, *Logique: la théorie de l'enquête* (Paris: PUF, 1967).

3.1. A experiência como material e objeto da teologia prática

Falar de teologia prática implica partir da experiência – nomeadamente da experiência dos crentes e das comunidades eclesiais – na formulação do discurso teológico. A tensão entre a experiência e o discurso (e entre o discurso e o objeto) constitui uma questão permanente para a teologia prática. Para tal é necessário compreender os pressupostos desse discurso.[64]

O próprio conceito de "experiência" é de difícil definição, devido à sua pluralidade semântica. Para Jean-Pierre Jossua, por "experiência" entende-se, quer o campo de experimentação científica, quer a hermenêutica da vivência humana. Uma teologia que privilegie, no seu trabalho, a experiência crente, não implica nem uma perda da dimensão discursiva – a experiência é apreendida mediante uma interpretação, um discurso – nem uma perda da dimensão objetiva e coletiva, ou da relação com a confissão de fé comunitária.[65]

O primeiro pressuposto de um discurso relaciona-se com a dimensão ontológica das palavras. O discurso teológico tende a assentar numa compreensão herdada da filosofia escolástica, pela qual as palavras possuem uma carga ontológica diretamente ligada à realidade. O discurso possui apenas uma função, o de dar conta da verdade, ou da realidade exterior, do modo mais adequado possível. Tratando-se de realidades invisíveis como são o objeto da fé, a teologia expõe-se à crítica racionalista que estabelece uma distância entre a palavra e o real. Quer o pensamento escolástico quer o pensamento racionalista, com Descartes, tendem a separar, de modo autónomo, ideias e palavras, espírito e corpo, forma e matéria, teoria e experimentação. Não se podendo colocar no lado de uma ciência assente na experimentação observável, fica a teologia condenada a ser uma ciência secundária? A crítica de John Locke ao idealismo – defendendo que o entendimento não necessita de ideias previamente presentes no espírito humano – constitui um repto ao discurso teológico na medida em que o coloca no processo de questionamento e busca da significação de uma frase. Como pode a teologia conhecer factualmente uma realidade e uma experiência invisível? A crença em Deus reduz-se a um processo psicológico?[66]

---

[64] Cf. Alexandre Palma, «O apelo à experiência», em *A Trindade é um Mistério*, 49-69.

[65] «Ce minimum d'indication sur la catégorie d'expérience prépare à comprendre que le recours qui y est fait n'implique nullement d'isoler la foi vécue, l'existence chrétienne, de la confession de foi dont elle est l'interprétation première, en acte. C'est au contraire se fonder sur cette corrélation : toute confession de foi est l'expression symbolique de l'expérience de salut qu'ont faite des croyants (fussent-ils les croyants inspirés qui nous ont légué une Écriture) et toute expérience chrétienne actuelle est engendrée et configurée par la confession de foi qui s'y incorpore. Privilégier le vécu ou l'expérience ce n'est donc rien d'autre que de choisir une porte d'entrée dans ce mystère unique de la foi : le "comment" plutôt que le "ce que"». Jean-Pierre Jossua, «Note sur l'expérience chrétienne», in *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 5 (Paris : Cerf, 1983) : 42

[66] Refletindo sobre a racionalidade própria do discurso religioso e teológico, Paulo Mendes Pinto realça que as funções da linguagem são anteriores e vão além do campo de forças cartesiano: «A linguagem é para isso que serve entre dois comunicadores no mundo ocidental: argumentação, demonstração, verificação, no quadro de raciocínio vigente, aceite e praticado por ambos. Mas, a linguagem já existia antes destas formulações de

A superação deste impasse tem como ponto de partida a hipótese segundo a qual um objeto exterior ou material só existe para o entendimento humano sob a forma de um objeto de conhecimento. A distinção entre o objeto sensível e a perceção é artificial. Encontra-se aqui um primeiro balanço entre nominalismo e empirismo. A construção de um discurso em teologia prática deverá doravante ter em conta os dados adquiridos pelo empirismo no que toca ao primado da experiência sensível.[67]

Viau explora o papel da experiência como objeto no processo de conhecimento. A experiência é compreendida como uma realidade que ultrapassa o âmbito subjetivo e mental do sujeito, envolvendo os acontecimentos e interações que se criam entre o ser humano e o cosmos. O processo de fé de um indivíduo inscreve-se no campo mais amplo de interações que esse indivíduo estabelece com a realidade, incluindo os comportamentos, factos e ideias. A experiência de um locutor converte-se no único caminho de compreensão do mistério de Deus e da sua atuação no mundo. O conceito não se confunde com o objeto, mas detém um papel ativo na construção de uma significação que relacione os diversos dados adquiridos. A inteligência do sujeito não é assim um recetor passivo que recebe os dados do real, mas constrói e determina os objetos de conhecimento. A atividade do entendimento é delimitada pelos acontecimentos do real e pelos processos físicos de conhecimento. Os dados e factos são instrumentos de conhecimento, mais do que objetos de conhecimento.

A nova teologia prática situa-se no âmbito do ser humano enquanto organismo que habita e estabelece interações com um ambiente, e não apenas como membro de uma confissão religiosa. A enunciação da fé dá-se no quadro de uma vivência de interações, ainda que possua um horizonte maior. Organismo e ambiente estimulam-se mutuamente, e também a fé se situa como um processo de resposta a estímulos através de enunciados, gestos e práticas. Um objeto não constitui o fundamento extrínseco do conhecimento, mas existe na medida em que um organismo interage com ele. Deste modo, o conhecimento – incluindo o conhecimento no âmbito da teologia prática – é de caráter instrumental, e não substancial. Mais do que um processo intelectual ou especulativo, a fé pertence à ordem dos comportamentos e interações de um organismo com o seu meio, incluindo os objetos físicos.

Sendo a experiência um acontecimento que vai para lá do âmbito interno do sujeito, torna-se necessário aprofundar a noção de consciência, sempre numa matriz de interações naturais. Sendo uma função mais do que uma substância, a consciência constitui-se numa série

pensamento tipicamente cartesianas; ela não se encerra na matriz dos discursos científicos». Paulo M. Pinto, «Linguagem e religião. Um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamentos», in *Rever: Revista de Estudos da Religião*, 4 (2002), 81-98: 81.

[67] «Ce que la réflexion contemporaine peut nous apprendre de plus sûr, c'est qu'il n'y a plus actuellement d'esprit humain absolu capable de saisir des principes métaphysiques posés de façon péremptoire auxquels il serait aisé de se référer». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 44.

de reações do indivíduo perante o seu meio, gerando comportamentos com uma finalidade. A formulação de tais interações faz-se através de imagens e ideias. Não sendo uma entidade individual, a consciência coloca em relação com os seres humanos e com o contexto social. Assim, um discurso de teologia prática, ainda que formulado num contexto privado, tem sempre uma dimensão pública na medida em que utiliza perceções, imagens e ideias que são fornecidas pelas interações sociais que habitam a experiência do sujeito. Um sujeito objetiviza, coloca em imagens, elabora um discurso sobre os dados da sua experiência na medida em que se coloca num papel exterior a si mesmo.

Um discurso como o de teologia prática constitui um artefacto, uma construção humana formada de diversos elementos (proposições, imagens) que se conjugam entre si para indicar uma determinada realidade. Tal discurso exprime a experiência dos crentes partindo desta, ou analisa-a a partir de um código preestabelecido? A elaboração de um discurso pede um domínio da lógica como organização das palavras e proposições, tidas como instrumentos de formulação do real: tal exigência advém da renúncia a um tipo de discurso dogmático alicerçado em categorias e princípios *apriori*, no qual as palavras exprimem, por si sós, uma realidade extrínseca. A questão fundamental reside na capacidade de a teologia prática elaborar um discurso assertivo, isto é, capaz de fazer progredir o conhecimento do sujeito, e sobretudo o conhecimento indutivo.[68]

Já não sendo possível recorrer à lógica tomista e escolástica, torna-se necessário encontrar um sistema lógico-filosófico capaz de fornecer à teologia prática as ferramentas para a elaboração de um discurso. Viau analisa o pensamento de John Dewey e da lógica de *inquiry* como uma possibilidade de trabalho.[69] Para Dewey a lógica é uma disciplina progressiva, histórica e cultural, pela qual se acede ao real através do discurso. Tal correspondência é sujeita às contingências linguísticas e culturais ligadas à intersubjectividade, e é pelo discurso que a experiência se torna objetiva. O discurso está na base de todos os processos sociais, os quais produzem o pensamento: este é essencialmente social, é gerado na interação entre um organismo e o meio através de gestos e palavras, ou signos.

O caráter discursivo da teologia prática vai além do âmbito da comunicação oral, situa-se no âmago do processo social de emergência do entendimento. A significação de um signo advém das respostas provocadas pela sua manifestação numa dada situação, e não tanto da ligação direta aos objetos ou ideias que exprimem. Implicam uma significação comum quer a

[68] «La théologie pratique peut-elle réaliser un discours inventif, c'est-à-dire capable de nous faire passer du connu à l'inconnu? [...] La théologie pratique peut-elle réaliser un discours asserté, c'est-à-dire capable de décrire, d'expliquer et de prédire?». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 83.
[69] Cf. John Dewey, *Essays in Experimental Logic* (New York: Dover 1916); *How we Think* (Boston: Heath an Co., 1933).

uma comunidade de indivíduos (produtores e intérpretes), quer a diversas situações. A sua pluralidade constitui uma linguagem e forma um sistema interconectado de significações. A significação de um signo advém num processo semiótico de interpretação das proposições, através da semântica, pragmática e sintaxe.

Viau procura estabelecer pressupostos teóricos para a elaboração de um discurso em teologia prática. A sua preocupação principal reside em aliviar a carga ontológica ou idealista das palavras, conferindo à experiência – entendida não em termos subjetivos mas como um conjunto de interações – um lugar central nesse discurso.[70] A experiência de fé dos cristãos constitui-se em comportamentos observáveis num determinado meio social, objetivados através de signos organizados num sistema lógico. Coloca-se agora a questão da linguagem e da sua aparelhagem à realidade: constitui esta um objeto extralinguístico? Em que consiste esse objeto, e como conhecê-lo?

Um discurso de teologia prática radica na experiência, compreendida não como um reservatório de objetos exteriores ao sujeito, mas como um conjunto de interações do indivíduo com o seu meio. Viau desenvolve uma noção alargada de experiência que envolve não apenas os factos empíricos ou as sensações, mas também os conceitos e crenças. A partir desta noção é possível aceder, ainda que não esgotar, ao objeto material próprio da teologia prática.[71]

3.2. O meio de aparelhagem do discurso teológico ao seu objeto: a linguagem

Como falar de uma realidade que ultrapassa a compreensão humana e que não pode ser apreendida diretamente pelo discurso? Ainda que o discurso da teologia prática se possa versar sobre elementos físicos (as práticas eclesiais ou litúrgicas, por exemplo), deverá ultrapassar o âmbito dessas práticas. Surge aqui a necessidade de aprofundar a relação entre a linguagem e os objetos: a função de um discurso não é a de dar conta de um objeto físico, mas sim de acontecimentos que povoam a existência humana. O "real" de uma ciência "pura" é tão real como o real do teólogo, na medida em que esse "real" é constituído pelas experiências que

[70] «La saisie de l'expérience permet de comprendre quelque chose de la nature divine et de l'action de Dieu dans le monde. Nous en avons conclu que la fonction de la théologie pratique est de fabriquer des discours qui véhiculent les pratiques de foi, qui sont elles-mêmes incorporées à l'expérience humaine». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 105.

[71] «Ceux que l'on appelle les croyants expérimentent cette sorte de connaissance. Leur pratique de foi les fait vivre, leur fait accomplir des actions à l'intérieur d'une expérience humaine. La fonction de la théologie pratique est de dire quelque chose de cette pratique de foi incorporée à l'expérience humaine […] On ne peut que "discourir" à partir des pratiques de foi que les humains accomplissent dans leur expérience. La théologie pratique serait donc une discipline dont la fonction principale est de fabriquer des discours qui véhiculent les occurrences de la pratique de foi des chrétiens, elle-même incorporée à l'expérience humaine». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique* : 124.

constituem o sistema interior de crenças do sujeito. O discurso fabricado pelo teólogo segue os acontecimentos que constituem esse sistema de crenças.

Outra aporia identificada por Viau consiste na rutura entre o discurso teológico e o mundo contemporâneo, nada denotando para quem o enuncia e para quem o escuta. Tal discurso enuncia realidades que, para quem escuta, são com frequência fictícias e estão distantes dos outros enunciados que constituem o seu sistema de linguagem. Tal aporia surge ligada à questão do sujeito que conhece: a divisão entre corpo e espírito e a introdução de pressupostos cartesianos exerceram grande influência no discurso teológico, colocando o sujeito como observador neutro e exterior do mundo que observa e sobre o qual elabora e enuncia pensamentos. Para Viau, a fé não pode ser entendida como uma representação mental, uma teoria que habita no íntimo do sujeito e que é dificilmente comunicável. Daí que a aparelhagem entre o discurso da teologia prática e o seu objeto seja dinâmico e global, uma vez que a fé se conjuga na vida humana. A superação de um dualismo cartesiano corpo/espírito permitirá também superar uma redução do mundo espiritual ao privado, ao interior, ao silencioso.[72]

É neste ponto que Viau introduz um termo apontado por Wittgenstein e comentado por Fergus Kerr, como aponta a citação em epígrafe ao capítulo: o de teologia como uma gramática.[73] Os processos mentais não constituem uma linguagem segunda ou implícita, mas realizam-se na linguagem do sujeito. A teologia surge como o discurso pelo qual falamos de Deus, e não como o estudo de um conjunto de palavras que enviam a um objeto misterioso. Tal teologia emerge da experiência humana e das dinâmicas comunitárias de celebração, e não de sujeitos solipsistas isolados numa busca do divino através da sua razão fechada.

Pode compreender-se a teologia como uma "gramática da fé"? O discurso teológico versa sobre um mistério invisível, um fundamento que o supera. O que está em causa é uma

[72] O pensamento de Viau vai, neste ponto, ao encontro de outro teólogo que refletiu as condições de funcionamento do discurso teológico, Jean Ladrière : «La foi ne doit pas être perçue comme une représentation mentale. Cette assertion est tributaire de plusieurs siècles de métaphysique qui nous ont convaincus du mythe des processus mentaux. Selon cette perspective, si on s'agenouille pour prier, nous le faisons en relation avec une théorie que nous avons à l'intérieur de nous et qui est difficilement communicable. En réalité, nous croyons parce que nous avons le langage de la foi, parce que nous tombons à genoux, parce que nous regardons au ciel instinctivement lorsque nous nommons Dieu. Ces gestes sont la signification complète, et il est superflu d'insister sur le fait que la croyance est d'abord une représentation mentale. La foi, comme beaucoup d'autres choses, est imbriquée dans la vie humaine. L'appareillage entre le discours de théologie pratique et son objet est dès lors considérablement plus dynamique et global». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 139. No mesmo sentido, para J. Ladrière, a linguagem é a mediação indispensável para aceder ao objeto da fé : «Il ne s'agit pas donc simplement d'évoquer dans le langage, en recourant à un usage symbolique des termes, une réalité qui serait saisissable pas ailleurs, indépendamment du langage, dans l'intuition ou le sentiment». J. Ladrière, *L'articulation du sens*, vol. 1 (Paris : Cerf, 1984) : 238.

[73] «Alors la théologie comme grammaire est la description patiente et appliquée de la façon dont nous parlons de Dieu, quand il nous faut le faire. […] Nous n'avons pas d'accès à nos propres esprits qui ne soit linguistique. Nous n'avons pas d'autre accès au divin que nos vies et nos langages. Même si, englués dans la tradition métaphysique nous le faisons malgré nous, Wittgenstein continue de nous rappeler ce fait évident : nous ne pouvons nous tourner que vers le tout complexe du système de signes qui constitue notre monde humain». Fergus Kerr, *La théologie aprés Wittgenstein* : 202.

epistemologia fundamental: Viau refere como a filosofia antiga e medieval colocou as "coisas" no centro do seu conhecimento, a filosofia moderna colocou as "ideias" e, contemporaneamente, são as "palavras" que estão no centro. Qual o elemento estável do conhecimento?

Para Viau, tal elemento não consiste em categorias primeiras, mas em hábitos e práticas quotidianas que alicerçam um modo de vida. Assim, o discurso de teologia prática deve ser regulado por regras, não lógicas ou metafísicas, mas pragmáticas. O teólogo é liberto da obrigação de fazer corresponder o seu discurso a um facto extralinguístico: tal discurso será sempre relativo a uma prática de fé singular. O objeto e o ato de conhecer coincidem na inserção pelo sujeito numa comunidade de significados e numa realidade geradora de acontecimentos. É possível reconhecer categorias a-priori que permitam não submergir o conhecimento na experiência? Um enunciado não procura exprimir um objeto extralinguístico (ao qual se deveria verificar por critérios externos a validade de tal expressão), mas parte de uma experiência, de um sistema de crenças que o sujeito possui. Neste ponto, Viau diverge de Ladrière, para quem a teologia constitui uma linguagem de segundo grau que pressupõe uma linguagem primeira, a experiência religiosa cristã (litúrgica, bíblica, confissão e proclamação da fé, escritura); se estas camadas de linguagem, para Ladrière, são "primeiras" na medida em que possuem uma força ilocutória para quem as enuncia, o discurso teológico procura uma distância que lhe retira parte de essa força.[74]

Para Wittgenstein, são as práticas de vida que constituem a base da linguagem, os jogos de linguagem inserem a linguagem nas atividades ou formas de vida. O discurso aproxima-se assim do seu objeto, um enunciado parte necessariamente de uma comunidade linguística, a linguagem é um instrumento com as suas regras, uma situação formada de sinais, ações e motivações. Em suma, é uma gramática. Assim, a construção de um discurso de teologia prática pertence ao ambiente no qual o locutor enuncia e no qual emerge um jogo de linguagem. A compreensão de um enunciado pede o conhecimento das regras e jogos de linguagem de uma determinada comunidade. Viau propõe assim uma aparelhagem do discurso da teologia prática

[74] «Le processus psychologique est inséparable du processus linguistique. Il n'y a pas de « deuxième langage », celui de l'état mental, qu'il faudrait déchiffrer à partir du premier langage que sont les mots agissant comme intermédiaires. Pour un chrétien, on ne croit pas en Dieu parce qu'il existe des prétendues preuves rationnelles. Ces dernières restent des processus seconds par rapport à la foi. En réalité, la seule façon de croire en l'existence de Dieu, c'est d'envisager le "concept-Dieu" comme inséparable du système langagier duquel il émerge. La question reste donc, non plus comment notre raison nous achemine vers la foi en Dieu, mais plutôt comment nous avons appris Dieu en étant attentifs aux activités reliées à la foi : bénir, pardonner, pratiquer la vertu, etc. Le concept de Dieu s'est imposé dans nos vies et il ne peut pas être corrélé à un objet dont il est censé tenir lieu». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 142. Ver também J. Ladrière, *L'articulation du sens*, vol. 1: 214.

ao seu objeto num modo não fundacional, mas inserido nos jogos de linguagem e nas dificuldades de tradução entre saberes e comunidades.[75]

São três as características do discurso da teologia prática necessárias para uma melhor aparelhagem ao seu objeto:

1) Um discurso contextualista, no qual os seus enunciados não pretendam reproduzir os objetos (num dualismo fatal), mas se insiram com o objeto numa relação com o contexto e a experiência no quais tem lugar a dinâmica de linguagem.

2) Um discurso instrumentalista, do qual depende o objeto que adquire forma pela linguagem: o objeto de conhecimento não existe de modo independente do quadro linguístico no qual é enunciado.

3) Um discurso pragmatista, que entende a linguagem como uma forma subtil de comportamento não separada dos hábitos de atuação do locutor inserido num ambiente.

Para compreender estas três características é necessário aprofundar uma noção de significação vinculada à própria linguagem, numa visão holística, e o lugar do conceito como meio de objetivação e universalização do conhecimento. É necessário evitar uma conceção estática da linguagem que procure um sentido escondido ou perdido, quer no interior do sujeito, quer na mente de outro (o autor de um texto, por exemplo). Uma enunciação de fé refere-se a hábitos de ação mais do que a "estados de alma". Deste modo, o objeto do discurso teológico não pode ser concebido separadamente da linguagem na qual é referido.[76]

A validação de um enunciado relativo a um objeto (por exemplo, a Ressurreição de Jesus) não se situa em provas exteriores, mas na coerência do discurso com o contexto conceptual e experiencial do locutor que o enuncia, as suas disposições de ação e sistemas de crença. Viau parece situar-se próximo de uma linha de apologética tradicional, que busca a fundamentação objetiva dos enunciados de fé; mas, ao contrário daquela, tal fundamentação situa-se, não em argumentos ou provas exteriores, mas na coerência da própria linguagem e da sua adequação, não a um objeto extralinguístico, mas ao mundo a que pertence o locutor em termos de tradição, *imputs* experienciais e sistemas de crença. Procura-se superar uma conceção mentalista da significação, segundo a qual esta seria possibilitada por um sistema de linguagem

[75] «La perception de notre façon de connaître les choses a bien changé, semble-t-il. Il ne s'agit plus d'une recherche de fondements immuables mais d'une acceptation de la mobilité des bases, non plus d'un rattachement des mots à un objet stable, mais de l'holisme entre le langage et les faits [...] Discours théologique et objet peuvent être appareillés à l'aide d'une épistémologie non fondationnelle, d'une réduction du dualisme provoque par l'aprioricité, de l'acceptation de l'indétermination de la traduction et d'une imbrication dans les jeux de langage». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 167.

[76] «Le mot ne trouve plus son fondement dans une substance mais dans une "manière de parler ». Connaître la signification d'un mot, ce n'est pas connaître l'objet que ce mot dénote mais plutôt être capable d'utiliser ce mot dans des phrases et donc dans un discours. Mais cela ne fait pas pour autant de la signification une entité mentale. La signification est inhérente à un langage qui est une forme d'interaction entre des animaux langagiers». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*: 278.

arquétipo situada no sistema psíquico do sujeito e fazendo a ponte entre a palavra e a referência. A significação dá-se antes de forma holística, num corpo de crenças, e passando pela experiência como lugar radical de linguagem.[77]

3.3. O objeto da teologia prática: a verdade como ajustamento à crença

Como entender a verdade no discurso da teologia prática numa linha de pertinência pública, isto é, não reduzida ao solipsismo do crente? Aos termos "verdade" e "realidade" é associado o termo "crença": um objeto é sempre um objeto de crença, a realidade não é um lugar imutável no espaço-tempo mas o modo como surge ao sujeito concreto. Uma ideia verdadeira é aquela que permite viver de modo satisfatório no presente: a verdade não se situa numa ideia em si mesma, mas no modo como essa ideia funciona na realidade. Assim, a verdade não se encontra na realidade, mas no processo que se desenrola no encontro com a realidade que, em si, não é verdadeira ou falsa.

Uma enunciação de fé será verdadeira se o locutor, enquanto organismo inserido num contexto social, procede a operações em função do seu objeto de crença e constata que tal ideia produz frutos na sua experiência. Assim, a verdade de um discurso de teologia prática depende da sua capacidade de se inserir na matriz da experiência entendida de um modo global, capaz de abarcar a vivência do sujeito num cosmos físico e social. Uma determinada ideia não é, em si, uma resposta, mas um meio de encontrar respostas num dado contexto. Deste modo, a verdade não se encontra inerente e inativa numa ideia, mas como conhecimento produzido por essa ideia. Possuir ideias verdadeiras é possuir instrumentos de ação: daí a natureza prática da teologia enquanto ciência.[78]

Tal asserção coloca a dúvida sobre o seu acesso objetivo. A verdade tem um carácter prático, de veículo de ação. Viau refere como o conhecimento da verdade é intencional, isto é, implica interesses, desejos, fins, escolhas e postulados. Um enunciado de teologia prática será

[77] «Trop souvent la théologie s'est située dans le sillage de la philosophie spéculaire en s'identifiant à un discours second (ou réflexif), par rapport au discours liturgique par exemple. La question n'est pas de savoir si cette distinction est toujours nécessaire. Il s'agit plutôt de se demander s'il est possible de faire de telles distinctions compte tenu de la critique qui vient d'être faite sur le langage. Cette critique a redonné une place privilégiée à l'expérience; elle en a fait le lieu obligé par lequel le langage, commun ou scientifique, doit passer. Le discours théologique ne peut pas se dégager de l'expérience dans laquelle il est enchâssé. Ou, pour le dire autrement, l'être humain ne peut parler que du lieu de son humanité, y compris lorsqu'il parle de Dieu». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 185.

[78] «Pour la théologie pratique, la vérité se fait dans le concret de l'expérience. Avoir la foi, c'est accomplir des pratiques, discursives ou autres (qu'on les appelle liturgiques, évangéliques, etc.) qui tendent à rendre véridiques les idées utilisées pour dire l'objet de ce discours. Les "vérités de foi" sont dès lors des événements en progrès dans l'expérience humaine». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 205.

verdadeiro na medida em que permite ao sujeito que o enuncia colocar-se em ação para superar uma situação existencial indeterminada, fazendo-o experimentar um processo de reconstrução. Procura-se superar uma noção de verdade quer "epistémica" (a verdade como coerência interna do discurso), quer "realista" (a verdade como correspondência com o objeto real). A noção de crença é essencial para que o discurso de teologia prática seja "pregnante", isto é, manifestação de interação entre os seres humanos.

Articulando-se como um dizer relacionais e uma disposição práxica, o regime do crer enquanto elemento fundamental para o acesso à verdade é também referido por Alfredo Teixeira, que parte dos conceitos antropológicos do "crer" e da "crença" desenvolvidos por Michel de Certeau. De referir, no entanto, que segundo Alfredo Teixeira a compreensão deste processo de crer é inseparável do capital simbólico e social garantido pelas autoridades e instituições, enquanto terceiro elemento que ultrapassa o curto-circuito da relação crente-crença. Esta dimensão institucional do crer não é desenvolvida por Viau, sendo necessário, portanto, tê-la em conta na hora de estudar a constituição de um discurso teológico (de um dizer crente) em José Augusto Mourão.[79]

As condições de verdade aproximam-se, de um modo mais modesto, às condições de verosimilhança. A noção de crença permitirá dar consistência ao discurso de teologia prática. A crença é compreendida, não num sentido psicológico ou subjetivo, mas pragmático: exige um conhecimento, estabelece um hábito de conduta, provoca uma ação de saída do estado de dúvida. A crença é confirmada, ao longo do tempo, pelos dados adquiridos na experiência, alcançando um carater estável de conhecimento e permitindo lidar com o carácter dramático da existência. Mais do que uma verdade adquirida como ponto de partida, a crença permite ao sujeito habitar o seu lugar considerando um horizonte, um fim a que tende pela ação. Situa-se no coração do processo de conhecimento e de interação humana em relação com o ambiente no qual o sujeito habita. É no movimento da crença humana que se insere a fé cristã e, como disciplina, a teologia prática.[80]

[79]«Neste processo, em que se alinham as relações entre verosimilhança e instituição, como primeiro grau de uma política do simbólico, a crença surge como um equipamento mental essencial. A crença, apoiada no "dizer dos outros", abre num enunciado ("dito") um lugar para o "dizer", ou seja, permite o espaço da interlocução. Como adiante se mostrará, a partir da teoria do simbólico de Sperber, a crença torna possível a aquisição de um saber. E é enquanto metáfora – uma vez que ela se define pelo facto do seu sentido se apresentar não totalmente circunscrito – e enquanto marcador do "diferido", que ela abre um espaço para a possibilidade de conhecimentos que não podem ser ainda afirmados e confirma relações que não possam ser controladas pela positividade de um direito». Alfredo Teixeira, *Entre a exigência e a ternura* (Lisboa: Paulinas, 2005), 56.

[80] «En définitive, la fonction principale de la théologie pratique est de construire des discours qui sont des occurrences de cette croyance chrétienne incorporée à l'expérience humaine. Il est possible de le faire à la condition de traiter la croyance comme une attitude propositionnelle, c'est-à-dire une notion qui ne peut se concevoir qu'à l'intérieur du processus linguistique». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 226.

Num estado de crença, o seu conteúdo exprime-se através da linguagem e de estruturas conceptuais. É constituído por um conjunto de possibilidades de compreensão do mundo. A conjugação de diversos estados de crença no sujeito pode dar-se por simples junção ou por um trabalho criativo de harmonização, resultando num sistema. A análise do conceito de verdade numa crença pede a compreensão de duas noções: a aceitação de proposições e a sua assunção. Tal determinação de verdade dá-se no substrato comum da interação de linguagem entre os indivíduos, pondo em jogo um locutor e um interlocutor.

Para a determinação da veracidade de uma crença, é necessária a formulação de um "princípio de caridade" pelo qual a justificação dessa crença se encontra, não no seu exterior, mas na sua coerência, tendo por pressuposto que quem enuncia uma crença a tem por verdadeira e, como tal, deve ser recebida pelo interlocutor, seja um discurso de teologia ou de ciência empíricas. Da aceitação da verosimilhança de um enunciado por parte do interlocutor – ainda que sem o assumir como próprio – criam-se as condições para um diálogo ou interação com base numa linguagem e numa racionalidade comum.[81]

O possível solipsismo subjetivo de uma crença é superado pela verificação de que a maioria das crenças são involuntariamente recebidas pelo sujeito num espaço social, sendo progressivamente assumidas e compreendidas em forma de enunciados. Um sistema de crenças partilhadas (ainda que não de cariz religioso), surgidas numa mesma experiência contextual, é o que torna possível a vida em sociedade. A verdade não é produzida por um acordo, mas pede, para se alcançar objetivamente, um amplo consenso em torno a crenças.

Como pode o interlocutor receber uma crença enunciada por um locutor e integrá-la no seu sistema de crenças? Para tal precisa de identificar os estados de crença, os acontecimentos e objetos a ela ligados. Tais objetos de crença não são entidades presentes no interior do sujeito, mas enunciados contextualizados: tais enunciados constituem o objeto da teologia prática. Uma crença pode, no mínimo, ser aceite pelo interlocutor e, no máximo, ser por este assumida: para tal são necessários um método e uma teoria, quer de aceitabilidade de um enunciado, quer de assunção.

O locutor pode fazer o inventário de crenças que permitem ao interlocutor assumi-las como suas (por exemplo, no caso de uma crença religiosa, a tradição familiar, os estímulos litúrgicos ou catequéticos, a arte) e colocar-se numa disposição a agir. Tais estímulos são causas de crença, não provas ou justificações. A questão é colocada antes em torno da significação de um enunciado, tributário de uma crença ao mesmo tempo que a exprime. Tal significação surge

[81] «Ce qui représente le mieux l'état de croyance, ce ne sont pas tant des phrases qui sont crues, mais davantage un ensemble de possibilités reconnues comme étant des façons de voir le monde, c'est-à-dire des états de croyance». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 243. O "princípio de caridade" perante a crença do outro foi formulado por Donald Davidson em *Inquiries into Truth and Interpretation*.

no curso de um processo de aceitação e busca das circunstâncias e causas que produzem tal enunciado de crença, numa articulação com outros enunciados. Não se trata de buscar tal significação em objetos extralinguísticos, nem de buscar um sentido escondido que o interlocutor deva interpretar. Uma significação não é um mero dado subjetivo ou mental, mas a história do enunciado que o sujeito exprime.[82]

Após uma etapa de aceitação, é necessária uma teoria sobre a assunção de um enunciado teológico. Tal consiste no reconhecimento dos acontecimentos e objetos que provocam uma crença e o seu conteúdo, com as correspondentes disposições e hábitos de ação do sujeito, através de um processo de *inquiry*. O discurso teológico constitui-se assim como um processo linguístico ancorado na experiência humana e em interação com os sistemas de crença e de enunciados que habitam uma cultura.[83]

3.4. Recapitulação dos elementos epistemológicos

Seguindo a conclusão que o autor apresenta em *La nouvelle théologie pratique*[84], podemos sintetizar a proposta epistemológica de Viau para a teologia prática em três elementos que, em conjunto, permitem constituir um discurso teológico ajustado e ancorado no real: a experiência, a linguagem e a crença.[85]

a. A experiência: a experiência humana representa a matéria e o objeto para o discurso da teologia prática. É proposta uma compreensão da experiência como uma entidade plural, constituída por acontecimentos, pensamentos e linguagens, conceitos e perceções, incluindo

[82] «Lorsqu'un locuteur énonce "je crois que Jésus Christ m'a sauvé", il n'est pas en passe d'évoquer un dogme de la foi, même s'il est possible d'interpréter ainsi son énoncé. Il est plutôt en interaction avec un environnement et donc aussi avec d'autres organismes ; il est directement en prise avec l'expérience qui le fait vivre. Son énoncé est lui-même une interaction avec le monde qui l'entoure, y compris le monde physique. En d'autres termes, ce locuteur manifeste par là sa croyance ou, si l'on veut, les règles d'action qui le font interagir, ses dispositions à agir. De son côté, l'allocutaire peut recevoir cet énoncé comme tel, c'est-à-dire comme le reflet causal d'une interaction avec l'environnement. En fait, il doit le recevoir comme tel si l'on s'en tient à une perspective axée sur la présomption charitable». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 252.

[83] «Le discours de théologie pratique s'ajuste parfaitement avec son objet dans la mesure où celui qui l'énonce est apte à développer une théorie de l'acceptabilité doublée d'une théorie de l'assomption. Le théologien devient dès lors un locuteur qui accepte et assume une croyance religieuse à partir des énoncés d'autres locuteurs. Son discours est situé parmi tous les autres discours dans l'environnement qui est le sien. Il fait appel au même système de croyances que ses interlocuteurs, et ce système est un mixte de croyance du sens commun, scientifiques, philosophiques ou religieuses. La théologie est pratique parce qu'elle est ancrée dans l'expérience humaine et dans l'interaction langagière». Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 268.

[84] Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 271-283.

[85] «La théologie pratique possède maintenant tous les éléments épistémiques nécessaires pour entreprendre la production de discours théologiques appropriés à leur objet : un matériau appareillé et ajusté. Les notions clés de ces éléments sont l'expérience, le langage et la croyance. Le discours ainsi produit devient un corpus d'énoncés régis par des règles du procès sémiotique, lequel utilise des signes qui sont des occurrences d'une croyance enchâssée dans l'expérience» .Viau, *La Nouvelle Théologie Pratique*, 282.

quer o sentido comum, quer os conhecimentos científicos e religiosos. O acesso a Deus dá-se apenas por intermédio da experiência. Um discurso de teologia prática exprime a interação de um organismo com o seu ambiente mediante comportamentos, expressões, sinais e imagens nos quais se incluem (mas não esgotam) os enunciados da fé. A experiência é assim enunciada em discursos, constituindo uma significação que, no caso do discurso da teologia prática, é conjugada com a tradição, o *corpus* eclesial e o comportamento dos cristãos que produzem os signos desse discurso.

b. A linguagem e a verdade: a segunda questão epistemológica prende-se com o conhecimento e aparelhagem do discurso teológico ao seu objeto. Tal conhecimento é um processo experimental no qual se conjugam as interações naturais. Mais do que um conhecimento puro do objeto, a teologia prática debruça-se sobre a prática da fé incorporada na experiência humana, apontando assim o seu objeto. Tal conhecimento advém apenas pela linguagem.

Viau propõe a superação quer de uma noção neopositivista de linguagem – segundo a qual esta refletiria uma realidade escondida nas aparências através das ideias ou dos *sense-data* – quer o dualismo corpo-espírito que encerra a entidade enunciada pela frase na mente do sujeito. Coloca-se aqui a questão das estruturas de linguagem: existem categorias a-priori permanentes ou fundamentais, que permitem apreender o real? Para não se situar de um modo isolado e excluído perante o seu objeto, o discurso teológico deve partir de uma forma de vida e de experiência, inserindo-se num jogo de linguagem de uma comunidade linguística. Daqui a questão fundamental da significação das palavras em relação com o comportamento dos organismos imersos numa experiência, no interior de um esquema conceptual. O fundamento de uma palavra não se encontra num objeto mas numa forma de falar, e conhecer a sua significação não é conhecer o objeto a que se refere mas sim a capacidade de utilizar tal palavra num discurso.

A fim de evitar um reducionismo mental ou relativista, Viau reforça o elemento realista do discurso na conjugação entre a significação das palavras e dos acontecimentos, através de duas categorias fundamentais: a crença e a verdade. Tal levanta a questão do ajustamento do discurso teológico ao seu objeto. A verdade não se encontra escondida ou contida no real, mas é um processo que se desenvolve no contacto com a experiência. A ideia é o instrumento de ligação entre uma experiência nova e uma experiência anterior: na medida em que concorrer com a experiência, a ideia é verdadeira no trabalho que efetua. Assim, os enunciados teológicos são verdadeiros, não na medida em que refletem uma verdade absoluta, mas na medida em que se verificam na ação. Não se trata de uma perspetiva construtivista ou utilitarista de verdade: a sua objetividade advém de uma indagação que faz sair de uma situação de dúvida. A enunciação

de uma frase é indagada na sua verdade, não como uma possível correspondência a um facto extralinguístico, mas nos acontecimentos que fazem surgir a sua crença subjacente e na sua coerência com outras crenças.

3. A crença: surge no coração da experiência e interação humana, como estado e como regra de linguagem. A teologia prática tem por tarefa a elaboração de um discurso a partir de uma forma específica de crença, a cristã, enquanto imersa num movimento: não como estado interior ou mental, mas como atitude de aceitação e assunção de um enunciado que veicula uma informação e conduz a uma disposição a agir. Os vários tipos de crença – religiosa, científica, de senso comum – formam um único conjunto com o qual o sujeito habita o mundo. A análise de uma crença dá-se nos seus enunciados por parte do locutor, nas atitudes que tal crença suscita no crente, na sua disposição a agir e nos eventos que terão estado na sua origem. A interação na linguagem pede um princípio de caridade segundo o qual o interlocutor deverá, por princípio, aceitar (ainda que não assumir) como verdadeiros os enunciados de um sujeito, tendo em comum uma determinada racionalidade e um sistema de crenças. A partir deste princípio, o interlocutor poderá averiguar a sua significação, não como um conteúdo extralinguístico a partir de provas empíricas, mas como um enunciado provocado por acontecimentos prévios. Poderá, a partir daí, assumir como suas as crenças enunciadas por um locutor, integrando as informações, relacionando os eventos, conjugando-os com o seu próprio sistema de crenças e assumindo uma disposição a agir.

4. O universo retórico do artefacto teológico

Deus inscreveu-se na história humana num verbo que persuade e molda o ser humano: a linguagem. Mas o verbo ou discurso teológico parece viver em crise, como a própria linguagem, sejam nas grandes ideologias, no discurso científico ou na comunicação privada. Trata-se de reaprender a escutar a linguagem e a comunicar aos contemporâneos, construindo o discurso teológico a partir dos elementos que formam a experiência humana. Para Viau, o artefacto teológico é de natureza artística, *poiética*, artesanal. Mais do que os temas propriamente dogmáticos ou metafísicos, Viau debruça-se sobre as modalidades, os aspetos estruturais do discurso teológico. Um artefacto teológico – seja um discurso, uma homilia, uma catedral ou uma obra de arte – intercala três níveis de construção ou de conhecimento: estético,

retórico e epistemológico. Se este último foi analisado em *La nouvelle théologie* pratique, o segundo é abordado em *Le Dieu du Verbe*.[86]

O universo retórico que o autor analisa em *Le Dieu du Verbe* reflete sobre a natureza do verbo ou discurso teológico e as suas regras de composição. Tal implica aprofundar as noções de crença, de senso comum e das várias dimensões expressivas da linguagem, afim de se poder em seguida descrever o aparelho de linguagem do artefacto teológico. Tal artefacto é fabricado tendo em vista persuadir a crença do interlocutor. Tal processo pedirá o estudo da retórica ou teoria da argumentação. Finalmente, Viau refletirá sobre os processos de aceitação e assunção dos enunciados teológicos.[87]

4.1. A crença como disposição a agir e a dimensão poética do Logos

Em termos de utilização familiar, a noção de crença relaciona-se quer com o saber, quer com a racionalidade, a fé, a verdade, a convicção pessoal ou a opinião pessoal. A tradição clássica grega associa a crença à opinião, a *doxa* por oposição à ciência. Para Descartes, a crença é associada ao assentimento, à apreensão psicológica das coisas através do entendimento e da vontade. Tal conceção percorrerá a modernidade, que dividirá a crença entre o polo objetivo e o polo subjetivo, estabelecendo três graus: a opinião, insuficiente tanto em termos subjetivos como objetivos; a fé, suficiente apenas em termos subjetivos; e a ciência, suficiente nos dois planos.[88]

O pensamento filosófico moderno tende a enfatizar a relação entre a crença e um objeto que lhe será exterior, na qual a razão terá um papel intermediário. A verdade ou a falsidade de uma crença é determinada por algo que lhe é exterior, situando-se a crença como um estado mental a par da memória e da vontade. Também a teologia enfatiza a diferença entre o "crer em" avaliativo, onde a ideia de confiança pessoal está presente, e o "crer que" assente em factos ou frases.

---

[86] «Il va sans dire que le verbe théologique se construit à l'aide de matériaux existants. Encore faut-il en prendre l'exacte mesure. Voilà donc l'objet de la présente étude. On s'intéresse au discours théologique en tant qu'il est une occurrence de pratiques sociales et individuelles, des "interactions dans l'expérience". C'est donc de son efficacité, de as performativité, qu'il sera question». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 10.

[87] «La préoccupation première sous-jacente à l'exercice, c'est d'apprendre à fabriquer des discours théologiques. De tels discours ressemblent à tous les autres. Ce sont des fabrications humaines, des constructions, des artefacts. Dans cette perspective, l'artefact théologique est de nature artistique, "poiètique", artisanale même. Pour arriver à ce résultat, il sera nécessaire d'exploiter des dimensions surprenantes du langage, du moins au regard du discours théologique. Dès lors, nous devrons renoncer à traiter des sujets propres à la théologie et délaisser tout développement de nature ontologique ou strictement métaphysique. Ce qui nous intéresse au premier chef, ce sont les modalités du discours théologique, particulièrement dans ses aspects structurels». Viau, *Le Dieu du Verbe* : 11.

[88] Viau, *Le Dieu du Verbe*, 33.

Viau analisa a relação de crença com uma frase: tal depende de uma atitude, de um sentimento no sujeito provocado por essa frase, em conjugação com experiências vividas no passado.[89] Mais que uma ideia, uma crença é o modo particular de enunciação. Tal permite superar noções simplistas de crença, seja como prescrição moral, seja como uma conceção rudimentar da realidade, seja como uma opinião espontânea ou como uma ideia vaga. Na tradição de J. H. Newman, Viau identifica a crença com um assentimento prático, fundado nos objetos individuais e suas frases, um conhecimento assumido pelo sujeito que se torna operatório e que formula, posteriormente, abstrações. Tal assentimento pede uma reflexão, ainda que tal reflexão possa ocorrer de modo paralelo, e é de natureza uno e incondicional, ao contrário da reflexão sobre determinada frase. A certeza, ou assentimento complexo, dá-se com os novos dados obtidos pela verificação do intelecto.[90]

Mais do que um assunto de especulação, a crença é assunto de ação. A crença numa frase produz no sujeito uma disposição a agir: está, assim, para lá do âmbito da ocorrência mental, determinável por introspeção. A observação de uma crença dá-se apenas nas frases e manifestações com que esta se dá. Exerce o seu papel na linguagem e na experiência do ser humano: enquanto vive, o sujeito vive necessariamente em estado de crença. O seu sistema de crenças muda, é constantemente revisto segundo os acontecimentos e os contextos. Tal processo de mudança opera-se através da reflexão a partir de novas possibilidades, conservando-se esse sistema, com possíveis incoerências, a maior parte do tempo. Uma revisão de crenças dá-se apenas com o interesse do sujeito, um interesse alimentado pelo contexto e pela reflexão prática ou teórica, alterando a reserva de crença e sua inteligibilidade interna.

Em suma, para Viau a crença não é uma opinião subjetiva ou uma entidade interior passível de ser descoberta por introspeção, não é uma ideia apoiada por um objeto exterior. Não precisa de uma prova para existir, não é uma ocorrência mental e não é um ponto de partida para uma verificação científica. Em termos de formulação positiva, para Viau a crença apresenta-se como um assentimento, produz um sentimento mais estável e forte do que uma ideia, tem um substrato físico que a constitui de um modo radical. Forma parte de um sistema de crenças do indivíduo que não é passível de ser observada a não ser nos seus enunciados e

[89] «Il faut donc faire une différence capitale entre la simple acceptation d'une phrase et la croyance à cette phrase. Ainsi est-il possible d'accepter la phrase "Dieu existe", cependant qu'y croire est une tout autre affaire. Ce n'est pas tant dans la qualité ou la signification de la phrase que réside la différence, mais bien dans la "manière" dont nous concevons cette phrase. Une croyance est donc un sentiment vivace associé à une sensation présente. La croyance n'est pas une simple idée, mais bien une manière particulière de former des phrases, qui rend celles-ci plus fortes et plus vivantes, ceci par la puissance du sentiment. Compte tenu de ce point de vue, on peut en conclure que c'est par la croyance que se détermine la véracité ou la fausseté d'une phrase». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 36.

[90] John H. Newman, *Ensaio a favor de uma gramática do assentimento*, trad. Artur Morão (Lisboa: Assirio&Alvim, 2005). Embora Viau não cite com frequência o pensamento de Newman, é indiscutível a sua inspiração na explanação de uma gnoseologia complexa do ser humano enquanto ser de crença, por oposição a uma limitada perspetiva empirista.

disposições a agir. A mudança num sistema de crenças opera-se mais por interesses práticos e pela persuasão argumentativa do que por raciocínios lógicos.[91]

Viau percorre na retórica antiga e nos sofistas clássicos o primeiro estudo sistemático da linguagem, com vista à dimensão retórica ou persuasiva do discurso. O objeto da retórica é a *peithô*, a persuasão, vista com frequência em termos negativos. O termo *pistis* tem tanto a conotação de "fé" como de "crença", "convicção" ou "persuasão", no sentido moderno de certeza. Associado à *pistis* surge o termo *doxa*, traduzido por "opinião comum", uma realidade reconhecida e partilhada por um grupo de indivíduos. Será com Xénofanes que a *doxa* será contraposta à ciência, à *epistêmê*, distinção retomada por Parménides, Platão e Aristóteles: a *doxa* será tida como aparência e ilusão, como probabilidade não confirmada. Qual o papel desta probabilidade na aquisição do conhecimento através da convicção do sujeito? Para os sofistas, a *doxa* representa uma forma de conhecimento intelectual, através do instrumento comum da linguagem. Por oposição à filosofia platónica do *logos* como discurso especulativo, a arte dos sofistas designa o trabalho especialista de uma técnica, de artesãos, músicos, poetas, professores de dialética, advogados, mestres do discurso performativo. Devido ao talento oratório, os sofistas são tidos, nas acusações de Platão e Aristóteles, por *pseudos*, "falsos". O sofista interessa-se pelo discurso enquanto tal.[92]

Surgindo com a consolidação da escritura na Grécia (século V a.C.), os sofistas afirmam, contra Platão, a importância da escrita na discussão filosófica e retórica. A sua análise é metapoética, na qual as palavras já não descrevem coisas invisíveis mas visíveis, e a poesia passa a ser objeto de estudo e não apenas um meio para exprimir algo. As palavras tornam-se artefactos. Para os sofistas não há um *apriori*, seja do ser, dos mitos ou dos deuses, numa ordem imutável onde se enraízam as leis e costumes: apenas a experiência humana concreta é aceite como matéria de estudo. Aceitando as contradições e tragédias da realidade sem a encerrar num esquema idealista ou dogmático, os sofistas poderiam hoje ser tidos como realistas ou fenomenólogos. A verdade é temporária, útil e persuasiva. Para Protágoras, quer o mundo quer o ser humano são "matéria flutuante", e tomar as medidas das coisas significa conhecer os *logoi* disponíveis com a capacidade da perceção humana, através da experimentação. [93]

---

[91] «Lorsque je persuade, je cherche à atteindre la croyance de l'autre, à la raffermir et même à la transformer. Persuader, c'est chercher à changer quelque chose dans l'esprit de l'autre, à changer la direction, à changer le sens. Et cela vaut autant pour les arguments théologiques que pour les preuves scientifiques. Ces changements dans l'esprit produisent des changements dans ce que les êtres humains font et dans ce qu'ils disent qu'ils croient. Pour ce faire, il faut considérer le discours comme étant d'une nature semblable au *logos* grec. Ici, nous ne sommes pas seulement vis-à-vis du simple discours de l'orateur, mais devant celui du poète et du tragédien». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 53.

[92] «Alors que le philosophe s'intéresse à ce dont il faut parler, le sophiste s'occupe de celui à qui l'on parle». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 61.

[93] «Les logoi deviennent de véritables artefacts. Ils n'ont plus pour but d'atteindre la chose en soi, que celle-ci s'identifie aux dieux ou à l'Être. Ce sont plutôt des tableaux remplis de lignes et de couleurs dont la signification

A linguagem estabelece a identidade entre o real e a aparência: a ciência do *Logos* não busca a substância das coisas e do ser, mas a partilha das perceções e experiências comuns.[94] A função da palavra é produzir um efeito, uma resposta. O *logos* não tem por função representar a realidade mas alterar a opinião.[95]

Um conceito importante para a eficácia persuasiva do discurso é o de "momento oportuno", *kairós*, presente também no Novo Testamento. Para o helenismo, o tempo não é apenas uma sucessão contínua de unidades, mas um balanço das batalhas entre os deuses e entre as cidades. Surge ligado à sorte e ao azar, para uns e para outros. Para a retórica, o *kairós* exprime um tempo de inspiração e produção do *Logos*, conduzindo o auditório à estabilidade e, depois, à decisão. O *kairós* relaciona-se com o argumento como ponto de apoio na sua escolha e orientação.

Assim, na primitiva conceção clássica, *logos* e *doxa* não surgem como opostos, na medida em que o logos procura agir, como uma *dynamis*, no espírito da audiência, através da persuasão, organizando uma opinião comum. A *psyché* humana tem como necessário guia a *doxa*, ainda que seja falível: este é o meio habitual de comunicação do conhecimento, sobre o qual o locutor procurará persuadir através do discurso. Tal é uma obra de arte verbal destinada a exercer um charme no auditório, provocando uma emoção estética e uma resposta motivada. O *logos* é concebido como uma elaboração artística, como uma forma de *poiêsis*. A persuasão assume uma função epistemológica na medida em que estimula a *psyché* em direção ao *logos*, provocando um movimento corporal da vontade: o objeto proposto deve assim ser desejável e ser apresentado por meios atrativos e expressivos. Daí a necessidade de analisar a dimensão expressiva da linguagem.[96]

---

ne peut être cherchée par l'allocutaire qu'à l'intérieur du cadre qui les délimite. Le discours s'apparente avantage à un Kandinsky qu'à un Coubert». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 62.

[94] «L'être n'est pas ce que la parole dévoile mais ce que le discours crée. Bref, l'être n'est qu'un effet du dire». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 68.

[95] Foucault situa a aversão da filosofia ocidental aos sofistas no quadro das práticas de restrição e controlo dos discursos, reduzindo a função deste à relação direta entre a verdade e a sua expressão: «Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que os seus paradoxos foram amordaçados com maior ou menor segurança, desde então parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que zelou para que o discurso aparecesse apenas como um certo contributo entre pensar e falar; seria assim um pensamento revestido dos seus signos e tornado visível pelas palavras ou, inversamente, seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo, produzindo um efeito de sentido». Michel Foucault, *A ordem do discurso* (Lisboa: Relógio d'Água, 1997): 35.

[96] «On ne peut atteindre la croyance que par l'intermédiaire du verbe. Le verbe est puissant dans la mesure où il se rend apte à gérer l'opinion commune afin de toucher éventuellement la psyché et l'influencer. La gestion du verbe suppose une compréhension inhabituelle de la fonction langagière qui la rapproche de l'œuvre d'art». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 81.

4.2. As dimensões expressiva e retórica da linguagem

Sendo a linguagem o meio dinâmico de transformação da *psyché*, será necessário alargar a sua noção como meio de conhecimento do mundo. Mais que um género literário particular, o verbo teológico deve jogar com todas as formas possíveis de linguagem, incluindo a arte, o mito e a poesia.[97]

A linguagem é uma atividade geradora nos níveis mimético, analógico e simbólico, formando um conjunto de signos que, mais do que reflexos de coisas ou atividades, são o veículo de relação entre o organismo e o ambiente, determinando-se mutuamente. É, na expressão de Wittgenstein, uma forma de vida. É possível reconhecer este caráter plural da linguagem no espaço litúrgico. Mais que a palavra, com a sua carga ontológica, é a frase, com um sentido teleológico, o elemento fundador da linguagem[98]. Não são apenas as palavras que formam o aparelho de linguagem, mas a dança, a música ou o teatro também constituem o modo com o qual o ser humano se move, e no qual a dimensão implícita ou negativa da linguagem tem um papel maioritário. A significação de uma palavra, a sua estabilidade, advém do conjunto da frase, da linguagem e do contexto de eventos no qual é proferida. No discurso teológico, o conteúdo e a figura de uma palavra funcionam em cooperação, permitindo uma estética da linguagem e fabricando um mundo mediante a crença.[99]

Considerando o discurso teológico como um artefacto, torna-se necessário aprofundar as noções de arte e de estética. A conceção tradicional de estética, de Platão a Hegel, tende a caracterizá-la por uma atitude passiva ou recetiva, determinada pela apreciação do valor de uma obra. Por seu turno, Viau realça a dimensão dinâmica e cognitiva da atitude estética, além da dimensão emotiva, na leitura de uma obra de arte. Tal leitura é uma construção, vai além de

[97] «Il est le seul point d'appui sur lequel nos sens peuvent se fonder pour construire le monde». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 83.

[98] «Il importe de saisir que celui-ci ne peut plus être considéré comme un ensemble de signes destinés à devenir de purs reflets univoques de choses ou d'activités. Il est plutôt le véhicule permettant que s'enclenche l'interaction entre un organisme et son environnement. Lors de ce processus, les deux entités en jeu se déterminent mutuellement. Il n'existe donc pas de donné de départ sur lequel s'activerait l'interaction, pas plus qu'il n'existe de catégories linguistiques stables capables d'appréhender le réel. Le langage est une forme dynamique, changeant, une forme de mouvement, une "forme de vie" comme le dirait Wittgenstein. Ainsi les différentes classes de mots (substantif, adjectif, verbe, etc.) n'agissent pas les unes contre les autres de façon substantielle. Elles se produisent réciproquement et se donnent elles-mêmes leurs propres limitations. Dans ce cas, il importe de répudier définitivement une certaine conception du langage (aristotélicienne et scolastique) où l'abstraction consistait consistait à faire ressortir en les unifiant les propriétés essentielles des objets. L'intention prend le dessus sur l'extension». Viau, *Le Dieu du Verbe*: 85.

[99] «Le verbe théologique n'a pas la prétention de rendre compte d'une quelconque réalité. Il construit littéralement le monde dont il est par ailleurs tributaire de par son statut d'occurrence de la croyance. Son appareil langagier ne produit pas des concepts ou de idées, il fabrique des mondes. Et fabriquer des mondes, c'est mettre en œuvre des productions qui provoquent un changement dans la *psyché*, atteignant ainsi directement la croyance. Le langage ne peut plus, dans ces circonstances, être perçu comme simple intermédiaire entre le sujet et l'objet. Il agit comme un produit esthétique, comme un artefact». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 88.

uma mera recetividade. Uma obra de arte é estudada nas operações que a constituem, nos seus elementos simbólicos, envolvendo uma compreensão emotiva e cognitiva. A arte constitui-se assim como uma forma de conhecimento e construção do mundo, através da leitura dinâmica dos símbolos a partir da experiência do sujeito.

Surge a necessidade de compreender a função de expressão do verbo teológico. Tal implica aprofundar as noções de representação e de *mimêsis*, noção oriunda do mundo teatral e coreográfico da Antiguidade com as suas expressões gestuais. Para Aristóteles, a *mimêsis* não é uma mera cópia, mas criação, modelização da realidade em figura, num processo dinâmico e criador. A expressão ou representação não reenviam a um objeto, mas a elas mesmas na sua efetivação, na sua obra; marca uma distância em relação ao concreto, mas numa linha de construção e não de imitação, ainda que mantendo a sua ligação segundo regras. O aparelho de linguagem é o intermediário subtil de organização dos objetos, designando-os sempre de um modo específico consoante a abordagem (científica, filosófica, teológica).[100]

A revalorização do aparelho de linguagem teológica implica reconhecer o valor mítico da linguagem, assim como a metáfora. O mito não pode ser considerado uma mera alegoria, com um sentido oculto: nele figura e conteúdo unem-se e integram a realidade. O mito, tal como o conhecimento empírico, é uma representação, uma construção do mundo reunindo os diferentes materiais – fenómenos, conceitos. Nele, sujeito e objeto constituem-se, moldam-se na linguagem e na forma de agir, na efetividade da palavra. A religião conserva o mito, interditando a idolatria e gerando uma consciência de si e uma correlação entre a *psyché* e o objeto que se converte em signo. O mundo é assim compreendido antes de qualquer divisão categorial.

A noção de artefacto exprime este carácter da linguagem como construção do mundo, mais do que como representação de um real hipotético.[101] Tal não significa cair no *pseudos*, no falso. Trata-se de um trabalho de modelar, de ficcionar, construindo a cidade humana e contactando com o mundo em todas as suas dimensões, e não apenas a objetiva. Entendido como produção artística, o verbo teológico possui uma significação em função da sua força expressiva, na qual se conjuga a experiência com os seus acontecimentos e o artefacto que elabora uma trama ou uma narratividade. O teólogo torna-se um artesão: fabrica expressões através de materiais, exprimindo a sensibilidade humana em termos afetivos e cognitivos e

[100] Cf. Carlos de Almeida Lemos, «A imitação em Aristóteles», *Anais de filosofia clássica* 3, nº 5 (2009): 84-90.
[101] «Le monde humain est à construire par le langage, et l'art est le mieux placé pour cette entreprise. C'est pourquoi la fonction de l'artefact est de créer un *apatê*, un leurre, lequel ne représente pas un réel hypothétique, mais donne une cohérence et ainsi rassure en rendant supportable le tragique de l'existence. Ce que l'artefact transmet, ce ne sont pas de objets, mais les émotions que produisent les objets. Le discours devient véritablement efficace s'il est en mesure de produire un *apatê* susceptible d'atteindre la croyance. Mais attention ! Il importe de bien distinguer l'*apatê* du *pseudos*, de la fausseté […] La fiction poétique est *apatê*, en ce sens qu'elle crée le monde autant qu'elle le montre». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 99.

provocando emoções. Como a poesia, tem a função de transformar, pela imaginação, a vida atual numa experiência. Assim, o artefacto teológico permite ao interlocutor aceder a uma realidade global e imediata, que a lógica categorial não permite.[102]

Quais os componentes de um aparelho de linguagem com os quais se produz um artefacto? Uma visão ontológica considera que a linguagem é formada por signos ou nomes que se referem a substâncias a eles exteriores. Uma visão "sofista" considera os signos como referentes a outros signos num enunciado linguístico. Seguindo R. Jakobson, Viau refere como a semiótica contemporânea insere o valor de um signo no contexto de uma frase completa, no qual o significante e o significado, a fonologia e a semântica se conjugam com a divisão código, locutor, interlocutor. Daí a necessária passagem do signo à frase e ao símbolo. Como determinar o sentido de um símbolo? Pela interpretação idealista que o encontra no espírito humano transcendental? Viau opta pela visão natural do símbolo, em relação com a perceção sensível, referindo os excessos a que a compreensão do símbolo é mantida, quer como vestígio de um passado supersticioso, quer como um elemento capaz de curar, por si só, todas as falhas da tecno-ciência.[103] Inerente à natureza humana, o símbolo está em relação com a perceção dos sentidos, dos objetos, qualidades e sentimentos que constituem a experiência. O símbolo revela o carácter dinâmico da linguagem quando supera quer uma visão matemática, quer uma visão idealista: residindo na linguagem, o símbolo transforma-se com o ambiente e torna-se capaz de produzir um mundo, de ser um artefacto.

Alarga-se o âmbito da linguagem do descritivo ao estético. Um artefacto exige não apenas características internas, mas um esforço de adaptação e aprendizagem do sujeito das dimensões próprias da linguagem do artefacto. Formado por frases e palavras, um artefacto necessita também de uma situação problemática e de um sentido comum, uma sintaxe e uma semântica. O artefacto tem uma dimensão estética: informa, molda o sujeito mediante a ação conjunta da sensação, da perceção, do sentimento e da razão. Além do modo dedutivo ou de representação, um aparelho de linguagem pode atuar de modo indutivo, no qual resulta na exemplificação de um determinado número de objetos.

---

[102] «L'artefact théologique donne accès à quelque chose auquel la logique catégorique ne pourra jamais prétendre. Au contraire du discours logique qui fait surgir le sens par un arrangement particulier de ses éléments, le sens de l'artefact ne peut être construit que globalement, *in toto*. Autant le jugement logique provoqué par le discours est le produit de la synthèse d'une succession de démonstrations, autant l'artefact doit être compris dans son immédiateté, par une sorte d'*insight*. Un artefact ne peut qu'être montré, et non démontré». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 107.

[103] «Ni si irrationnel, ni si universel, le symbole est simplement inhérent à la nature humaine. L'être humain fonctionne symboliquement lorsque certains événements de son environnement mettent au jour des croyances, ou de émotions, ou des usages par rapport aux composantes langagières de cet environnement. À d'autres occasions, nous avons déjà appelé cet univers d'interactions du nom générique d'"expérience". L'expérience est, entre autres, l'activité de l'organisme qui établit un lien entre sa perception et les objets perçus. Ce type d'interaction peut prendre la forme d'une référence symbolique rattachée au langage». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 116.

Através dos artefactos, o ser humano organiza a sua crença e busca persuadir a crença dos outros, não somente adquirindo significações, mas enunciando frases pela locução. Quando tais frases vão de encontro ao sentido comum, convertem-se em enunciados. O artefacto atua não apenas como transmissor, mas como transformador do intelecto humano, de construir um mundo. Faz parte das necessidades humanas transformar a interação biológica em expressão cultural, não necessariamente lógica: o ritual, o sonho, a superstição são artefactos primitivos da linguagem, como também o sacramento, que retoma hábitos quotidianos. Do mesmo modo, o rito organiza os símbolos e articula os sentimentos numa resposta, gerando uma atitude complexa e permanente. O artefacto adquire formas diversas, além das escriturísticas. Não é um puro objeto de contemplação, mas implica o sujeito, na sua razão como na sua emoção, na construção do mundo. A preparação de um rito litúrgico, por exemplo, envolve a fabricação de um verbo teológico e a construção da comunidade cristã através da contribuição à experiência humana: reavalia os símbolos e as categorias, os acontecimentos representados pelos artefactos.[104]

4.3. A constituição argumentativa do discurso teológico

O verbo teológico procura alcançar a crença do ser humano que, mais do que uma convicção subjetiva, é uma disposição a agir, colocando um organismo em interação com o meio ambiente. Mais que uma entidade ou um facto, é uma função vital. A linguagem desempenha um papel fundamental na interação com o meio ambiente, constitui uma *dynamis* que, de acordo com os sofistas, não serve para revelar uma identidade escondida dos objetos, mas para constituir uma opinião comum. É esta perspetiva que Viau retoma. Assim, o verbo teológico deve assumir todos os géneros literários e não apenas o descritivo, convertendo-se em artefacto. Como atua o verbo teológico no ser humano, na *psyché*? Tal influência sobre as crenças do sujeito é mais complexa do que apenas a possibilitada por uma lógica categorial, envolvendo um movimento holístico no sujeito. Viau designa como "mecanismo de inferência" o processo pelo qual o organismo se colocar em relação com o meio através de enunciados e de uma linguagem cultural e simbólica.[105]

---

[104] «Si un artefact semble se fonder dans l'universel, en réalité il vise plutôt le particulier. Il est à la fois concret et évocateur, riche et pertinente. Il procure une base acceptable pour l'action et la coopération des humains entre eux. L'efficacité de l'artefact dépend directement du particulier, et il perd de son intensité lorsqu'il doit être interprété. Il est directement en lien avec des attitudes et immédiatement effectif dans l'action. En définitive, l'artefact est un producteur d'interactions communes dans une situation problématique». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 131.

[105] «Il a fallu redécouvrir l'esthétique du langage et mettre au point la fonction d'expression. Il est évident qu'une vision plus ample du langage nous oblige à sortir du carcan rationaliste strict et du genre littéraire purement descriptif. Nous devons élargir nos horizons jusqu'à prendre en considération l'ensemble de moyens culturels à

Mais do que de fatores externos, a crença advém de condições internas na relação com o meio, formando parte da textura habitual da *psyché*. Parte da inteligência, da colocação de uma questão, na qual o processo de solução busca argumentos que se converterão em frases e enunciados. Embora tal suceda também no conhecimento científico, tem lugar sobretudo na vivência concreta do quotidiano, na relação entre sujeito e objeto, dando origem ao senso comum. É por isso necessário compreender este processo subjetivo, a *psyché*, entendida como um conjunto de relações inteligíveis entre as sensações, memórias, imagens, emoções e movimentos corporais. O seu substrato é orgânico ou biológico, que produz sensações e as memoriza em forma de frases, garantindo comportamentos rotineiros em função da sobrevivência. A matriz cultural ou cognitiva da *psyché* constitui-se sobre este substrato, sendo operatória nas condições de vida social. Esta dimensão cognitiva exerce uma atenção crítica sobre a reserva de crenças, orientando o comportamento do sujeito.[106]

A *psyché* é persuadida por intermédio da sensibilidade, vista como impacto e como ação, o que explica a dimensão estética do artefacto. A sensibilidade é entendida como um processo complexo, que envolve também a racionalidade e o conhecimento. Tem uma dimensão centrífuga, como pressão exercida sobre o meio ambiente, e uma dimensão centípeda, das intenções e decisões provocadas pelo sistema de crenças, interações que emergem de uma situação problemática. Um locutor elabora enunciados e artefactos a partir das frases conservadas na sua *psyché*, através de representações e exemplificações, objetivando assim o sensível. Além da sua dimensão material, como objeto, o artefacto representa uma ação na medida em que influencia o interlocutor, primeiro pelo suporte físico e em seguida pelas impressões expressivas, refletindo o carácter plural da experiência.

Viau refere-se ao objeto como intermediário para o conhecimento, que é mais do que a sua dimensão física, possuindo uma matriz cultural e cognitiva, uma inferência. Esta prepara a produção de uma crença, mas crença e inferência são distintos na medida em que, na maioria das vezes, a crença estabelece-se sem o apoio de uma inferência.[107] A possibilidade de inferir é conferida pelo sentido ilativo, uma faculdade psíquica que permite julgar e concluir ao longo de uma reflexão. O processo ilativo parte de um conjunto de frases que coloca em relação com o sentido comum (processo de aceitação) e diante das quais decide quanto à sua verosimilhança (processo de assunção) num nível de argumentação. Além do modo dedutivo, o ser humano

notre disposition. Le verbe théologique se construit par le moyen de l'œuvre d'art, de l'artefact ; dans ces circonstances, le théologien devient un artisan». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 137.

[106] Viau, *Le Dieu du Verbe*, 140.

[107] «La croyance se constitue rarement en regard d'une inférence. On rencontre parfois un énoncé dont nous avons oublié la garantie ; ou encore un énoncé peut redevenir une simple phrase pour quelqu'un, même si les arguments qui l'ont fait naître semblent encore valides ; à l'inverse, de solides arguments peuvent ne pas provoquer la transformation d'une phrase en un énoncé. Alors que la preuve peut progresser, la croyance, elle, existe ou n'existe pas». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 151.

funciona em grande parte do tempo segundo o modo indutivo. Para tal é necessário colocar em jogo uma "máquina retórica" na qual os interlocutores partem de emoções comuns para o estabelecimento de um diálogo, segundo as regras nas quais se produz de acordo com uma teoria de argumentação ou retórica.

O estudo do aspeto retórico de um artefacto coloca-nos do lado do criador ou locutor. Somos transportados às origens clássicas da retórica ou da argumentação que, em Aristóteles, parte de opiniões comumente aceites e busca persuadir do seu fundamento, através da dialética. Tal verosimilhança das opiniões comuns não tem um caráter nem individual nem impessoal, mas coletiva: é a *doxa* que fornece ao locutor as premissas para o seu discurso. A retórica é especulativa (*theorêtikê*), prática (*praktikê*) e criadora (*poiêtikê*) de um discurso. Na época romana, a retórica será desenvolvida por Cícero e Quintiliano. Progressivamente, com a Idade Média, a retórica converte-se num meio útil de apresentar, com agradabilidade, as verdades e valores da fé. Encontrará novo vigor no Renascimento através da criação poética como crítica ao discurso escolástico, procurando unir pensamento e ação; mas um novo golpe advirá com a opção de Descartes por assumir apenas a perspetiva da dialética como busca de uma verdade evidente e última (e não como debate em busca do comum), conduzindo quer ao positivismo, quer ao romantismo que encaram a retórica como artifício inútil. Já em pleno século XX, no contexto norte-americano, a retórica como disciplina académica retomará um papel público com o desenvolvimento das teorias da comunicação e da teoria literária.

Para Rachel Sophia Baard, a história da relação entre a teologia e a linguagem articula-se segundo duas vertentes: a linguagem como expressão confessional – orientada para a compreensão e expressão da revelação – e a linguagem enquanto retórica, ao serviço da persuasão prática e ética. Se a primeira dimensão encontrou acolhimento por parte da tradição teológica cristã, a segunda foi habitualmente considerada com reservas. Só no século XX, no quadro do *Linguistic Turn* e sua consciência da linguagem enquanto constituinte da realidade, é que a teologia orientou a sua preocupação neste sentido.[108]

Sobre a teologia paira uma dupla suspeita: por um lado, a de que os seus argumentos são falíveis por comparação com o discurso técnico-científico; por outro lado, o de tentar impor,

[108] «The history of the relationship between theology and language has been a somewhat complex one. For most of its history, Christian systematic theology has emphasized the confessional nature of theological language and kept the rhetorical to the realm of explicit ethical teaching. In the 20th century, however, theology has been influenced by the linguistic turn that emphasizes the world-creating power of language, giving rise both to theological emphases on the persuasive power of confessional language (an approach that echoes the focus on persuasive language in classical rhetorical theory), and the ways in which religious teachings have been intertwined with power and praxis in sometimes problematic ways (an approach that echoes the critical mode of the New Rhetoric». Rachel Sophia Baard, «Public Theology and the linguistic turn», in *Stellenbosch Theological Journal* 8 (2022): 10-11. DOI: http://dx.doi.org/10.17570/stj.2022.v8n1.ad3. Cf.

inclusivamente através da retorica, enunciados dogmáticos rígidos. Situando-se para lá do princípio de não-contradição (na medida em que dá lugar a posições dispares), a retórica renuncia a um princípio chave da lógica categorial. Através da retórica, um locutor procura transformar, através da linguagem, o sistema de crenças e representações do interlocutor. Apelando ao entendimento do interlocutor através do recurso ao sentido comum ou partilhado e à demonstração, o locutor dirige-se também à vontade do interlocutor, apresentando-lhe as vias possíveis. Além do discurso, do orador e do auditório, a retórica depende de um contexto particular, de uma situação problemática.

A retórica tende a ser compreendida segundo duas perspetivas: pela argumentação, visando a persuasão, e pelo estilo, visando um caráter mais literário do texto e da locução. Viau refere como uma corrente contemporânea de lógica tende a superar um estrito âmbito geométrico-matemático capaz de fornecer conclusões eternas e automáticas. Do ponto de vista literário, a Europa conheceu na segunda metade do século XX um interesse pela retórica em ligação com a análise semiótica, inserindo por exemplo a poesia no quadro dos estudos analíticos. Finalmente, uma corrente situada em contexto norte-americano propõe uma retórica epistémica, isto é, produtora de conhecimentos, através da comunicação, da criação de símbolos e de estados psicológicos. A retórica funciona num mundo contingente, identificando lugares de decisão humana com graus de probabilidade, através de métodos de criatividade e invenção que aliam o juízo aos factos, a experiência à existência. Envolve as noções capitais de verdade e de incerteza no discurso, permitindo ao ser humano agir. Permite compreender a realidade na medida que a constrói, em virtude da compreensão e diálogo. A retórica é assim a arte de descobrir e examinar as crenças comuns, constituindo-as num discurso partilhado. A verdade é procurada e não justificada, contextualizada e não fundacional, unida à tradição, ao sistema de crenças de uma comunidade, à história.[109]

O caráter retórico da teologia reside na sua dimensão argumentativa em vista de persuadir do valor da fé, não obstante o seu caráter não redutível a uma prova indiscutível. O verbo teológico, para ir de encontro à situação problemática do sujeito, deve envolver uma compreensão das suas dimensões emocionais, éticas e cognitivas. O método retórico permite estabelecer um diálogo a partir de um sentido comum partilhado, dando conta da complexidade das questões e conduzindo a uma transformação prática da atuação do organismo. Tal será a influência que uma perspetiva retórica exercerá no modo de construir um discurso teológico.[110]

---

[109] «Elle devient un moyen de connaissance dans un monde où règne l'incertitude. On remarque la forte connotation éthique de cette position, où les notions de responsabilité, de volonté et de tolérance sont omniprésentes». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 186.

[110] «Dans une certaine mesure, tout le travail de l'artefact théologique est négatif. Il vise à démontrer que l'argumentation ne se fait pas en vue d'établir la vérité d'une phrase, mais plutôt de proposer une perspective raisonnable à laquelle l'allocutaire donnerait éventuellement son adhésion. En somme, la théorie de

Mais do que pelo raciocínio categórico, é pela persuasão que o verbo teológico influencia a *psyché* humana, o seu sistema de crenças. O mecanismo de influência envolve o sujeito na sua totalidade, e não apenas a cognição.

Na experiência, o verbo teológico circula em forma de artefactos teológicos que um locutor produz diante de uma situação problemática através do processo retórico, partindo das frases que constituem o senso comum. O locutor assume determinados enunciados na sua história e, com eles, elabora artefactos com vista a persuadir um interlocutor. Para tal precisa de um aparelho de linguagem, fornecido pela máquina retórica. A retórica é uma *tekhnê*, uma atividade criadora que envolve a razão, distinguindo-se da *praktikê* e da *epistêmê*; confere um método à atividade criadora, possuindo também uma componente *théorêtiké*, de conhecimento. Exige uma adaptação às características próprias do auditório, e a constituição de um artefacto dá-se em função deste auditório, atual ou virtual. A tradição latina estabelece em cinco categorias a retórica como ciência da palavra, num panorama abrangente de elaboração do discurso: *inventio, dispositio, elocutio, memoria* e *pronuntiatio*[111]. A retórica foi associada preponderantemente à *elocutio*, ao estilo e ornamento do discurso. Para Viau esta dimensão corresponde ao universo estético do discurso, que será estudado no volume *L'univers esthétique de la théologie*.

A *inventio*, que se pode traduzir por "investigação" ou "indagação", dá-se na interação entre o organismo e o ambiente, procedendo ao levantamento dos argumentos convenientes. Surge de uma situação problemática, um conjunto de acontecimentos ou situações experimentadas pelo locutor. A função da argumentação é converter uma situação de dúvida numa situação harmoniosa, conduzindo a um estado de crença, isto é, de unificação. Tal situação problemática envolve uma circunstância crítica, um auditório que a pode superar, e os seus constrangimentos. No caso teológico, uma situação problemática pode ser uma ação ritual, um texto, um acontecimento comunitário. A investigação procura conhecer os problemas da situação e o sentido comum do auditório, os enunciados veiculados, orais ou escritos, implícitos ou explícitos, agrupados em fenómenos, verdades, valores e consensos.

Para a conclusão das regras de formação de um artefacto teológico é necessário compreender a noção de argumento. Possuindo um caráter lógico e racional, o argumento representa também uma ação articulada e um sujeito a expor. O argumento pode ter tanto de lógico ou intelectual como de narrativo ou fictício. Um argumento é verosímil quando vai ao encontro do senso comum: é aportado por um artefacto que o apresenta de forma significativa

---

l'argumentation invite l'allocutaire à s'arrêter et à regarder, plutôt qu'à forcer son adhésion. Celui-ci déviant en définitive le seul et l'unique responsable de ses choix en matière de croyance». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 189.

[111] Cf. Viau, *Le Dieu du Verbe*, 196.

e razoável. Tal é o trabalho da argumentação: expressão de argumentos num artefacto, organização num conjunto coerente. O argumento será tanto mais eficaz quanto mais se fizer presente e atual ao espírito do interlocutor, de acordo com o *kairós* ou tempo oportuno, tendo em conta a pertinência e intensidade do argumento para o auditório. Para tal é necessário discernir o estado da questão, seja pelo método dedutivo – silogismo – seja pelo método indutivo – o exemplo. Dirigindo-se a retórica também à emoção humana, os artefactos teológicos, como meios de persuasão retórica, buscam exortar ou converter mais do que demonstrar. Tal é, para Viau, a dimensão prática fundamental da linguagem presente nos Evangelhos.[112]

5. O universo estético do artefacto teológico

Na compreensão do discurso teológico segundo as dimensões epistemológica, retórica e estética, o terceiro volume da obra de Viau é dedicado a esta última dimensão. Publicado em 2002, *L'univers esthétique de la théologie* constitui o último volume deste projeto de teologia prática dedicado à análise e produção de artefactos teológicos na sociedade contemporânea. Este volume continua em certa medida o trabalho desenvolvido em *Le Dieu du Verbe* na medida em que identifica a dimensão estética do discurso com a terceira dimensão clássica da retórica, a *elocutio*, depois da *inventio* e da *dispositio*. A componente retórica de constituição do discurso serve assim de fio condutor entre as duas obras.[113]

A criação de um artefacto teológico na sua componente estética obedece a dois princípios fundamentais: o de submissão a regras e o do princípio criador. A conjugação destes dois princípios converte o teólogo à imagem de um arquiteto, artesão ou *demiurgo*, alguém capaz de produzir artefactos teológicos.[114]

---

[112] «Dans l'Évangile, il n'y a pas de théologie du *logos* à proprement parler, c'est-à-dire une théologie démonstrative ou spéculative. Il y a surtout une théologie de l'action, des gestes et des paroles, ce qui est propre à la rhétorique. Dans la "rhétorique de la foi" les mots ne sont plus que des analogies ou encore des négations en vue de l'adoration de Dieu». Viau, *Le Dieu du Verbe*, 233.

[113] Sobre a obra *L'univers esthétique de la théologie*, ver a nota de leitura de Pierre-Marie Beaude, «Rhétorique, esthétique littéraire et théologie: dialogue avec Marcel Viau», *Laval théologique et philosophique* 59, n. 1 (2003), 155-164. https://doi.org/10.7202/000794ar. Este artigo suscitará por sua vez uma reflexão de Marcel Viau sobre a intencionalidade do autor de uma obra estética: Marcel Viau, «De l'expression de la singularité à la mise en oeuvre d'une intention», *Laval théologique et philosophique* 61, n. 3 (2005), 583–599. https://doi.org/10.7202/012581ar.

[114] «L'idée n'est-elle pas séduisante de considérer le théologien comme un ouvrier ou un artisan? Ainsi allons-nous examiner l'état et la fonction du théologien sous son principe actif: faire de la théologie, ce serait d'abord exercer sa fonction créatrice en vue de produire des artefacts théologiques». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie*, 7.

A função criadora do teólogo constitui uma urgência num período em que a cultura contemporânea tende a não compreender a linguagem religiosa ou teológica. A utilização do termo *artefacto*, ao invés do termo *discurso*, para o âmbito teológico permite englobar uma gama maior de objetos capazes de provocar uma experiência religiosa no interlocutor, libertando o teólogo do espaço restrito da repetição. O artefacto teológico apresenta-se ao interlocutor num presente imediato e pleno, numa realidade corporal e sensível englobante, ainda que, como objeto físico inerte, o artefacto seja incapaz de comunicar um sentido. O artefacto pede um trabalho contínuo de tradução das regras significantes presentes na intencionalidade da sua produção.[115]

Viau analisa a estrutura do artefacto teológico em vista da aparelhagem necessária à sua construção. A dimensão estética é a dimensão do artefacto mais imediata para o interlocutor, como objeto físico polimórfico passível de ser apreendido de múltiplas formas. Tal apreensão é uma atitude ativa, uma construção da parte do interlocutor, a par da teoria estética posta em campo pelo autor do artefacto. No caso de um artefacto teológico, este implica uma intencionalidade criadora ou poética por parte do seu autor.[116]

A dimensão estética do artefacto pressupõe um universo retórico formado pelas regras de composição do objeto, através das quais o seu criador procura influir na crença do interlocutor. Quer o criador, quer o interlocutor de um artefacto teológico põem em jogo o seu sistema de crenças pelo qual habitam um mundo inseguro e se movem numa experiência dinâmica. Tal implica o sistema situado na origem de um artefacto, ainda que seja o último a ser alcançável pelo interlocutor: o universo epistémico. Este não tem um carácter imutável, é igualmente criado pelo produtor do artefacto. Em suma, a função do teólogo reveste-se do carácter de um artista ou artesão que, envolvido por um património (ou uma tradição) teológico monumental, procura suscitar de novo a experiência crente nos seus interlocutores. O universo estético reflete o modo como o artefacto teológico, enquanto objeto estético em ação e com uma constituição material, possui uma força expressiva capaz de provocar uma experiência no

[115] Rachel Baard imagina o teólogo enquanto artesão na linha do seu trabalho constante de linguagem e o desafio de situar a verdade nas suas relações com o poder e com a fluidez de pensamento no contexto contemporâneo: «In an era in which much of the public debate struggles with truth, caught up in late modernity's linguistic fluidity, its multiple claims of truth and simultaneous denial of truth, its valid critique of power games and inequities, but also its struggle to move beyond the hermeneutic of suspicion, the public theologian must be spiritually formed into an artist, or perhaps a skilful artisan, who continues to search out truth amidst the chaos and cacophony of our *Kairos* moment». Rachel Sophia Baard, «Public Theology and the linguistic turn»: 15. Em suma, as dimensões estética e retórica da linguagem transportam o labor teológico para um patamar equidistante tanto da arte como da lógica.

[116] «Au fond, le créateur d'un artefact théologique qui s'intéresse à l'univers esthétique se place dans la même position que le poète cherchant la meilleure sonorité possible de sa phrase». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 17.

interlocutor. Os instrumentos e dispositivos para esta expressão estética são analisados por Viau nesta terceira e última obra.[117]

Numa tradição que remonta a Gregório Magno, e não obstante a crise iconoclasta que afetou o oriente cristão, as imagens sacras foram consideradas com uma tripla função: ensinar as pessoas mais simples, normalmente analfabetas, introduzindo-as nos episódios da história da salvação; permitir que o mistério da encarnação e da vida dos santos influísse na memória dos crentes; e alimentar a devoção, suscitada mais pela contemplação do que pelo entendimento. As imagens são pensadas em função de um público e do efeito que nele possa produzir, e não apenas na reprodução de uma linha natural ou estética. Retomando a nomenclatura de Cícero, à teologia é apontada a função de elaborar um discurso não apenas para ensinar (*docere*), mas também para agradar (*delectare*) e mover (*movere*).

Para o pensamento grego clássico, a arte deveria reproduzir um conceito universal capaz de transcender a matéria – tal seria o conceito de beleza, a perceção de uma uniformidade, harmonia e regularidade para lá da diversidade material. Trata-se de um ideal impossível de alcançar. Tal conceção percorrerá o pensamento de Platão, dos neoplatónicos e dos Padres da Igreja, entre os quais Agostinho. Em paralelo a esta tradição, a modernidade e o romantismo retomarão uma estética centrada na noção de sublime, segundo a qual a beleza é passível de ser reproduzida mediante regras precisas, nas quais entra a paixão. Em comum está a relação do leitor ou espectador com a obra de arte, através da perceção dos sentidos que são postos em ação e do surgimento de uma experiência. A passagem da arte pelos sentidos colocá-la-á sob suspeita por Descartes, vendo-a como um obstáculo para o alcance da verdade que se dá essencialmente pela razão. Como instrumento de conhecimento, a arte reduzir-se-á a um âmbito prático, e como manifestação de beleza permanecerá sempre como um meio limitado.[118]

Viau refere como a noção de arte como representação ou cópia da natureza é relativamente recente, remontando à época das Luzes e de Descartes. Quer na pintura, quer na arte ou na música é possível, para Descartes, estabelecer a-priori critérios que definam a qualidade de uma obra. Tal conduz-nos à noção de *mimêsis,* melhor traduzível por "representação" do que por "imitação": para Cícero o artista exprime, mais do que imita, a realidade a partir de um modelo, conferindo àquele uma autonomia. Os critérios de interpretação seguem convenções que dependem da cultura e do indivíduo. A observação exige

[117] «Aujourd'hui, j'ai le sentiment de me tenir en face de ruines de la théologie d'antan. En soi, ce n'est pas si terrible quand on sait que ces vestiges ont fait vivre de bouleversantes expériences à plusieurs. Je préfère quand même la position de l'artisan d'autrefois à qui l'on demande de reconsidérer l'entreprise théologique à la lumière de la sensibilité actuelle. Il est vrai que les échafaudages vont nous cacher pour un temps la vue de l'ouvrage. N'est-ce pas le prix à payer pour que nos contemporains apprennent à lire autrement nos artefacts théologiques?». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 24.

[118] «L'art lié aux gestes et au corps ne sera jamais à la hauteur de la philosophie, elle-même liée à l'esprit et à l'âme». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 39.

uma preparação psicológica. Tal coloca a questão: não sendo óbvia a fronteira entre realidade e ficção, paisagem e perceção, pode existir um critério ontológico de definição da beleza de uma obra de arte?[119]

A beleza define-se nas circunstâncias, atividades e regras que constituem o sujeito e o grupo que a refletem. A estética como apreciação precisa de um trabalho de descrição e de conhecimento. A capacidade de elaboração de um artefacto teológico capaz de englobar as várias dimensões religiosas do ser humano implica a superação de uma noção especulativa ou ontológica de arte e de beleza. Partindo de uma corrente de estética analítica surgida no século XX em torno da "questão da arte", Viau considera as problemáticas suscitadas pela filosofia da linguagem, quanto às regras de expressão das ideias em público. Tal acentuação no carácter público das palavras nas quais as ideias se exprimem é pertinente para a teologia numa época em que o seu discurso público é criticado perante os vários discursos existentes.

A ênfase da estética analítica na obra de arte como objeto, na sua materialidade, recorda o substrato também material de um produto teológico, seja na forma escriturística, seja oral (uma homilia), seja o símbolo ou o gesto (a liturgia), ainda que um objeto artístico ou teológico não se reduza a essa materialidade. Um objeto estético envolve quer um corpo ou uma dimensão material e estável, quer uma ação ou acontecimento (*performance*). Na sua conjugação esse objeto estético produz uma perceção e uma reflexão no leitor ou espectador, ainda que não possua em si um sentido escondido ou transcendente. Ainda que não se restringindo a um objeto físico, um objeto estético não é, também, uma realidade pura ou uma ideia platónica. Seja em regime autográfico ou alográfico (mais comum), um produto teológico possui propriedades de imanência e de manifestação num determinado formato que o tornam em algo mais do que um simples meio de comunicação da fé, produzindo um efeito quer no criador ou produtor, quer no recetor, leitor ou espectador.

A função, ou efeito, faz parte integrante de um objeto estético: para ser estético, precisa da atenção ou perceção de um espectador, como disposição, atitude e intenção, além do ato e da intenção criadoras do produtor. Assim, o objeto estético é não apenas fruto ou produto de um trabalho criador, mas também o lugar ou meio de uma ação ou acontecimento no recetor. Tal intencionalidade na receção está presente também num produto teológico, não apenas num aspeto racional, mas também estético, ou seja, com uma componente de imprevisibilidade.[120]

---

[119] «L'art est avant tout affaire de fonction plutôt que d'imitation». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 50.

[120] Esta dimensão performativa da estética é referida por Jêrome Cottin, por exemplo, na relação entre a arte e o mistério da ressurreição corporal de Cristo: «Pour penser la résurrection, on a tout à gagner de partir d'une œuvre d'art, car c'est elle qui, d'abord et le plus directement, parle à notre affectivité, à nos sens, à notre corps. Nous faisons immédiatement corps avec elle ; et qu'y a-t-il de mieux quand il s'agit d'introduire à la question de la résurrection des corps ? Partir de l'œuvre d'art est donc théologiquement signifiant en ce qui concerne cette thématique particulière, mais c'est aussi une position esthétique : en ce qui concerne l'art, le discours explicatif, introductif ou interprétatif ne peut-être que second. Le choc esthétique ne peut advenir que dans l'immédiateté

Esta componente, característica da perceção do espectador ou leitor, inscreve-se na dimensão processual ou dinâmica da experiência, na qual o ser humano procura constantemente balançar a estabilidade com a instabilidade da vida.[121] A experiência estética radica numa intencionalidade sobre o meio ambiente, seja na reflexão contemplativa, seja no trabalho artesanal. Tal experiência estética, canalizada pelos sentidos, implica o ser humano na sua totalidade, moldado pelas experiências vividas. Tal como o criador, também aquele que acolhe um produto estético deve elaborar a sua experiência, organizando as suas energias e matérias, num autêntico ato de recriação. Esta operação de conjugação de experiências numa significação converte o objeto artístico em artefacto. O criador elabora um objeto artístico, mas tal converte-se em artefacto na experiência do espetador ou do leitor. A intenção de provocar uma experiência ou reação no público integra a criação de um objeto estético. Quando convertido em experiência e interação, o objeto estético torna-se um artefacto, produzindo um efeito múltiplo – para lá da intenção do seu criador – no mundo. [122]

A produção de um objeto estético é feita segundo regras que se podem definir como uma gramática ou linguagem estética. Sendo um conjunto de signos, na posta em prática das regras de linguagem reside a dimensão ativa da perceção de um objeto, de construção mais do que estimulação. Para tal construção influem os conhecimentos e categorias com os quais o recetor habita o mundo, tal como influem o artista na produção de um objeto. Um princípio essencial nesta relação é o de ilusão estética: a capacidade de o objeto estético ser povoado pelos hábitos de leitura do mundo que o espetador transporta, substituindo a realidade em certas circunstâncias. O artista procura, na criação de um objeto estético, colocar em diálogo o seu universo simbólico com o universo do recetor.

Entra em questão a relação da arte com a linguagem, ou a arte como linguagem: a reflexão sobre ambas é paralela desde a Antiguidade Clássica. O modo como os acontecimentos da experiência se revelam ao ser humano dá-se através da linguagem e do discurso, sendo

---

d'une rencontre qui se situe au-delà ou en deçà de tout langage discursif. Comme la foi, que précède la théologie, laquelle n'est qu'une reprise réflexive seconde d'un acte de confiance et d'espérance qui nous dépasse». Jérôme Cottin, *Quand l'art dit la résurrection* (Genève : Labor et Fides, 2017) :16. Cottin fala de um registo secundário ou posterior de discurso no que toca à teologia, nivelação que Viau rejeita ao referir como qualquer dispositivo linguístico possui sempre uma dimensão epistemológica e retórica. No entanto, a noção de "choque estético" apontada por Cottin situa-se na mesma linha da natureza imediata ou primordial da estética referida por Viau.

[121] «Parce que l'expérience est l'accomplissement d'un être humain qui lutte pour sa survie dans un monde d'objets, il produit inévitablement de l'art». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 65.

[122] «Nous savons dorénavant qu'il existe un objet esthétique agissant dans l'expérience. Ce que nous ne savons pas encore c'est le processus qu'emprunte cet objet pour agir ainsi. Il importe dès lors de faire une distinction entre l'objet esthétique, qui est pur produit ressortissant en définitive à sa nature physique, et l'"artefact", qui est aussi une production mais relevant cette fois du processus d'interaction dans l'expérience. On peut ainsi définir l'esthétique comme une "qualité de l'expérience" plutôt que comme une collection d'objets […] L'objet esthétique est physique mais virtuel, alors que l'artefact est actif et immédiatement "expériencié" Un objet esthétique fonctionne comme un artefact lorsque la structure de l'objet est telle que des interaction se produisent dans l'expérience, c'est-à-dire lorsqu'un ensemble d'harmoniques et d'antagonismes sont mis en travail en vue d'un accomplissement profondément satisfaisant». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 72.

portadores de significado: tal significado conferido ao acontecimento dilata-o, põe-no em relação com os objetos, memórias e relatos. A linguagem coloca, assim, o ser humano em ação na relação com a experiência, e tal é papel específico do artefacto: um objeto estético só se converte em artefacto quando incide sobre a experiência de um interlocutor, através do ritmo que o artista imprime à matéria. Tal ritmo, que constitui o objeto estético, é interpretado pelo interlocutor, mantendo-se o círculo hermenêutico. Mais do que descrever o mundo, o objeto estético fabrica mundos pelo carácter dinâmico que imprime na leitura do interlocutor. Para tal leitura é necessário um sistema cognitivo, um conjunto de regras linguísticas de elaboração emotiva e lógica.[123]

Como criador de mundos mais do que transmissor de informações, o artefacto é uma linguagem dotada de expressão, um ato de expressão. Daí a necessidade de compreender a função da expressão na linguagem. Partindo da necessidade de o ser humano criar relações com o meio ambiente, a expressão dá-se quando a essa necessidade se junta a reflexão e o material a moldar. A expressão é um ato e um produto: existe uma gramática, um conjunto de regras de expressão, de criação de um objeto estético? Tal implica retomar a retórica e o seu lugar na arte.

Na antiguidade clássica, a retórica era a ciência de persuasão e de aprazimento do público: nesta dimensão, a retórica aproxima-se mais da literatura do que dos debates políticos ou judiciais. Na história da arte, da Antiguidade ao Renascimento, a relação entre as artes (nomeadamente a pintura e a poesia) foi próxima, na busca de exprimir as emoções e paixões humanas em gestos e atitudes corporais. A retórica forneceu ferramentas e regras para a tal busca de expressão. Uma vez que o objeto estético tem como função influenciar o auditório, a intencionalidade (ainda que não consciente) faz parte da identidade do objeto; assim, é necessário conhecer a linguagem utilizada, através das ferramentas retóricas. Como pode a linguagem exercer tal influência no auditório? E como exprimir uma realidade (no caso, a Beleza) na insuficiência das palavras?[124]

O contributo da arte e da retórica para a elaboração de artefactos teológicos foi, no período neoescolástico anterior ao concílio Vaticano II, secundarizado pelo predomínio da lógica clássica. Para Viau, os estudos de retórica só encontraram novo espaço no âmbito

[123] «Nous avons conclu que l'expérience esthétique était quelque chose de dynamique. Afin d'accéder à cette expérience, l'allocutaire ne doit pas attendre passivement ("perceptuellement") le cadeau du produit artistique, il doit plutôt lui arracher son bien. Je lis une peinture comme je lis une poésie. Au surplus, l'expérience esthétique n'est pas purement émotive, elle est aussi cognitive. L'émotion et l'entendement sont inséparables de l'appréciation d'une œuvre. L'appréhension d'une œuvre n'est pas purement une réceptivité, c'est aussi une construction». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 98.

[124] «L'expérience esthétique est affaire de langage, il semble bien que nous l'ayons démontré. Mais l'utilisation que l'artefact fait du langage transporte celui-ci dans des sphères inattendues, non plus logiques et catégoriques, mais dialectiques et apophatiques. L'artefact se voit donc obligé d'adopter la *via negativa* dans son utilisation du langage». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 116.

teológico a partir da década de 70 do século XX, através dos estudos bíblicos do Novo Testamento e sua relação com a cultura grega, a par dos princípios de interpretação rabínicos.[125] Em correntes de cristologia ou teologia feminista, a aproximação retórica constitui uma reação a um pendor abstrato ou racionalista da teologia, pondo em relevo o seu caráter contextual e comunitário, o seu traço poético e a sua finalidade prática. O artefacto teológico pode considerar-se assim do âmbito de um objeto estético, recorrendo à retórica.[126]

A retórica estuda os traços de produção de um artefacto por parte de um artista ou criador, em vista a influenciar as crenças do seu auditório (entendendo-se a crença como uma realidade que vai além de uma ocorrência mental ou subjetiva, ou como uma mera hipótese de trabalho). Ainda que possa ser objeto de uma reflexão racional, com vista à sua confirmação, a crença não precisa de provas para existir. Tem uma existência mais estável do que uma ideia. Resulta de uma ação ou interação e tem uma natureza radical. Em síntese, Viau define a crença como uma disposição a agir: o ser humano vive constantemente em estado de crença.

A relação da crença com a linguagem é intrínseca: é impossível conhecer ou revelar uma crença pessoal através de introspeção, o que dela é possível saber surge apenas pelo que é expresso. O único caminho possível para conhecer uma crença ou reserva de crenças de um indivíduo ou comunidade é através dos seus enunciados, revelando as suas disposições a agir. O enunciado é o elemento fundamental de uma interação linguística e, por isso, de um artefacto teológico: é por ele que o artefacto alcança e persuade a reserva de crenças de um interlocutor ou auditório. Viau descreve nestes passos o processo de transformação de uma crença: perante uma dada situação problemática, um indivíduo ou grupo tem em conta uma frase ou conjunto de frases que lhe são dirigidas num dado contexto experiencial; tais frases são aceites, isto é, tidas em consideração; finalmente, a frase converte-se em enunciado quando é assumido pelo sujeito através da concordância com as frases e acontecimentos da sua experiência, integrando esse enunciado no seu sistema de crenças e convertendo-se numa disposição a agir. Um artefacto teológico é constituído por um conjunto de frases elaboradas por um produtor num dado contexto.[127]

---

[125] Embora situados já nas décadas de 1990 e 2000, os trabalhos de Roland Meynet em torno do estudo retóricos da linguagem bíblica são paradigmáticos. A título de exemplo: Roland Meynet, *E ora scrivete per voi questo cantico: introduzione pratica all'analisi retorica*, 3 vol. (Roma: Dehoniane, 1996); *Traité de rhétorique biblique* (Paris: Lethielleux, 2007); «A análise retórica: um novo método para compreender a Bíblia», *Brotéria* 137 (1993): 391-408. Nesta linha situa-se a investigação de Luísa Almendra: cf. «Horizons of mystery and of wisdom in God : essay of rhetorical biblical analysis on Jb 28», *Didaskalia* 38, nº 2 (2008): 95-122.

[126] John O'Malley orientou a sua hermenêutica dos textos do concílio Vaticano II sob a chave do "estilo" de linguagem, enquanto forma fundamental de reaproximação da Igreja com o mundo: John W. O'Malley, *What happened at Vatican II* (Cambridge; London: The Belknap Press of Havard University Press, 2008); cf. Catherine Clifford, «Style is Substance: Origins of John W. O'Malley's Contribution to the Interpretation of Vatican II», *Theological Studies* 79, nº 4 (2018): 745-760.

[127] «Un artefact théologique est constitué d'un ensemble de phrases qui sont des énoncés pour celui qui le fabrique. Ces phrases théologiques sont proposées à l'acceptation des allocutaires en vertu d'événements ou de situations

Da compreensão do processo de assunção de um enunciado advém a importância da dimensão retórica do artefacto teológico, isto é, do seu aparelho de linguagem. Mais do que as condições epistemológicas de justificação, o que está em jogo são as condições de enunciação numa situação problemática, para que a frase se converta em enunciado, isto é, entre em relação com a reserva de crenças de um interlocutor. Seguindo os termos retóricos clássicos, a formulação de enunciados é constituída pela *inventio* (a indagação), a *dispositio* (argumentação) e a *elocutio* (o universo estético).

Possuindo uma linguagem própria, o artefacto teológico põe em funcionamento um aparelho de linguagem com os seus elementos estéticos. Tal aparelho começa por ter em conta a *doxa* ou o sentido comum como busca do provável e do verosímil. O seu funcionamento articula-se segundo as regras sintáticas e semânticas, agrupando-se em frases que, diante de uma situação problemática e do senso comum, se convertem em enunciados. O enunciado dá-se quando existe uma plataforma entre os interlocutores de compreensão do real, de aceitação e consideração de dados verdadeiros. Tal resulta dos jogos de linguagem gerados, com a respetiva máquina retórica.

Seguindo a divisão clássica da retórica entre a *inventio*, a *dispositio* e a *elocutio*, Viau centra o seu estudo nesta última dimensão como a coloração que torna o discurso mais eficaz. O divórcio entre a *elocutio*, por um lado, e a *inventio* e *dispositio* por outro, reduziu o âmbito da retórica à primeira, justificando uma certa repugnância dos modernos em relação à utilização da retórica, considerando-a artificial ou superficial. Indo às raízes clássicas da ciência retórica, para Quintiliano a *elocutio* é necessária como comunicação de uma ideia a um auditório, nomeadamente um auditório pouco instruído. A *elocutio* trata do ajustamento dos termos e frases num discurso, dos diversos elementos de linguagem, à imagem de uma composição musical.

Partindo da tradição clássica, Viau sugere cinco elementos constitutivos de um objeto estético: a matéria bruta, a organização dessa matéria, a configuração, o efeito rebatido e a intriga. Tais elementos constituem qualquer objeto estético independentemente da sua natureza. Tomando por exemplo um discurso, a matéria bruta ou o elemento físico desse objeto é constituído pelas palavras e sua organização, os períodos e conceitos. A organização de um discurso tem à disposição os jogos de linguagem fornecidos pela arte retórica, configurando-os em conjunto de modo a criar uma representação significativa para o interlocutor.

---

problématiques quelconques. Pour que ces phrases deviennent des énoncés pour des interlocuteurs, elles doivent concorder avec l'ensemble des autres phrases qui accompagnent ces phrases. Mais au bout du compte, rien ni personne ne peut garantir qu'une phrase devienne un énoncé pour quelqu'un. Il ne peut y avoir de corrélation formelle entre les phrases théologique et les preuves logiques qu'on donne pour le justifier. En définitive, La plupart des énoncés, théologiques ou autres, que nos assumons dépendent plutôt d'argumentations mettant en jeu d'autres facteurs que ceux proposés par la logique catégorique». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 129.

Conclui-se deste modo o percurso por este tríptico teológico. O pensamento de Viau expresso neste percurso será complementado por artigos posteriores nos quais o autor busca complementar ou clarificar algumas das suas posições, sobretudo no que toca ao campo epistemológico da teologia prática. Relativamente à dimensão estética do universo teológico, Viau aponta uma noção de estética que a aproxima mais da componente física do objeto artístico do que de categorias a-priori, em vista da interação com a experiência do interlocutor. Estética, retórica e linguagem são, assim, noções que se entrecruzam e exigem mutuamente no modo como o artefacto interage com o sujeito. Partindo de uma compreensão da arte enquanto linguagem nas suas funções retórica e expressiva, o artefacto permite criar um mundo, mais do que transmitir informações, mediante os jogos de figuras e de linguagens.[128]

6. A dimensão apofática do discurso teológico

A investigação de Viau em torno do discurso teológico nas suas três dimensões – epistemológica, retórica e estética – que resultou na publicação dos três volumes analisados, conheceu um desenvolvimento posterior em torno à natureza apofática do discurso teológico, no que o autor designa como um segundo ciclo de investigação. A sua tese é aparentemente paradoxal: um discurso ou artefacto teológico será eficaz, isto é, produzirá um efeito no interlocutor, se a sua linguagem se constituir de um modo negativo ou apofático.[129]

[128] «Pour arriver à une définition pertinente de l'esthétique, il fut nécessaire de prendre au sérieux la matérialité de l'objet fabriqué par l'art. Cet objet esthétique se compose souvent de deux dimensions : il est certainement factuel, mais il peut être aussi abstrait à l'occasion. L'objet esthétique est le produit d'un être humain qui porte en lui une intention esthétique, c'est-à-dire qui vise à agir sur d'autres êtres humains. Il en est ainsi parce que cet objet est incorporé dans l'expérience humaine prise comme un tout. Cette expérience n'est pas toujours de nature esthétique, mais elle le devient lorsqu'on peut l'identifier à une activité mue par un intérêt particulier ou par une intention ou par le désir d'atteindre une fin. C'est alors que l'objet esthétique peut se transmuer en artefact : la structure de l'objet est telle que des interactions se produisent dans l'expérience, provoquant une réaction chez l'allocutaire mis en sa présence. L'artefact peut être qualifié de théologique s'il entraîne des interactions de nature religieuse. L'étude de la dimension perceptible de l'objet esthétique, et sa faculté de créer l'illusion, nous entraînent irrésistiblement vers l'identification de sa nature proprement langagière. Si l'art est un langage, l'artefact peut dès lors s'identifier à une interaction d'un type particulier proche de la communication orale. L'artefact met en action des interlocuteurs de façon telle que ce ne sont pas des informations qui sont véhiculées, mais un monde qui se créée. C'est ainsi que l'artefact théologique sert à la fabrication d'un monde. Devenant de la sorte acte d'expression, l'artefact doit se doter d'une structure interne qui le rapproche à la fois de la poésie et de la peinture. La rhétorique lui fournira cette structure, particulièrement au moyen de sa troisième division traditionnelle appelée *elocutio*. L'artefact théologique se dote d'un appareil langagier dont le dispositif expressif est adapté à sa visée qui est d'atteindre la croyance de l'interlocuteur. Pour ce faire, il fait appel à la panoplie offerte par la rhétorique classique que sont les figures, lesquelles deviennent des jeux de langage». Viau, *L'Univers esthétique de la théologie,* 183.

[129] «Un artefact théologique (c'est-à-dire un discours théologique efficace) serait possible à la condition d'envisager le langage qui le supporte sous le mode négatif, ou si l'on préfère, dans une perspective apophatique». Viau, «La théologie pratique peut-elle être apophatique?», 285.

Por perspetiva apofática entende-se uma compreensão da linguagem como um processo, mais do que um substrato, na sua pretensão de exprimir o real. Como exemplo de uma linguagem catafática ou substancial, pode-se referir a tentativa neopositivista de unificar a ciência sob o modo de operar das ciências positivas: a lógica precede *apriori* a experiência, as palavras podem apreender de modo perfeito o mundo. Wittgenstein e a corrente do *Linguistic turn* contribuíram para pôr em causa esta visão. Não se trata de buscar uma essência linguística que se esconda no interior do objeto designado, mas referir-se indiretamente ao mundo através das gramáticas de uma linguagem polimórfica e dos jogos de linguagem que são postos em movimento. É na utilização das palavras, nos contextos, tons e culturas em que são expressas, que adquirem significado as proposições, mais do que numa relação misteriosa entre os nomes e os objetos. Uma linguagem é uma atividade e uma forma de vida, cuja significação e eficácia é conferida pelas suas regras de utilização, pela gramática. Mais do que uma tradução de pensamentos ou ideias íntimas, a linguagem é uma gramática de condutas e comportamentos humanos. O seu fundamento é físico: os tons, os gestos, a garganta, o papel. O ser humano vive em estado de crença, observável pelas suas ações, expressões e comportamentos.

Tendo em conta os elementos propostos por Wittgenstein, é possível constatar como o discurso teológico é um jogo de linguagem particular, mas inseparável de outros jogos de linguagem. A sua eficácia depende de um conjunto de regras fornecido por uma forma de vida, constituída pela experiência dos crentes[130] Os enunciados teológicos incorporam-se em determinados jogos de linguagem e exprimem a vivência de sensações e comportamentos dos sujeitos (neste caso, dos crentes) mais do que a essência dos objetos. Para compreender a relação entre a crença e a sua expressão, Viau retoma a noção de *mística* apresentada por Wittgenstein: esta exprime a diferença ou o espaço entre o dizível e o manifestável, os limites da linguagem. Esta experiência de finitude diante da transcendência do mundo é permanente no discurso teológico.

Na tradição filosófica grega, os sofistas contrariam a tendência alimentada por Aristóteles e os estoicos de reconhecer a presença do *Logos* em todo o real, como uma doação a ser reconhecida e interpretada. Os sofistas põem em causa o poder do *Logos*, que é produzido, mais do que revelado, pelo discurso. O ser não precede, mas é produzido pelo dizer. A ciência não busca a identidade oculta dos objetos, mas elabora-se sobre as perceções e experiências comuns. A linguagem apenas pode nomear, não conhecer os objetos. Em termos semióticos, um discurso apofático (nomeadamente um discurso místico) mostra, através do trabalho de

[130] «Les mots théologiques sont tributaires non pas d'un sens donné, mais d'une forme de vie qui enveloppe tous ceux qui utilisent le langage». Marcel Viau, «La théologie pratique peut-elle être apophatique?» : 293.

enunciação (trabalho de um corpo, o corpo do locutor), a realidade do seu objeto precisamente pelo facto de não o poder representar, pela limitação do seu enunciado.[131]

Coloca-se, portanto, a pergunta sobre a utilidade e eficácia da linguagem apofática: para Viau, esta é eficaz na medida em que releva os limites da linguagem catafática.[132] Através de múltiplas tradições que cruzam os sofistas, a escola neoplatónica e Wittgenstein, é possível reconhecer à linguagem apofática uma capacidade de abertura, um reconhecimento do que está para lá da afirmação ou da linguagem catafática, um enunciado aberto.[133]

A questão da linguagem – como espaço de expressão e conhecimento de Deus – foi retomado por Viau num artigo de 2009 em torno da imagem do "espelho" em Nicolau de Cusa[134]. Trata-se, de novo, do lugar da linguagem numa teoria do conhecimento, à luz dos desenvolvimentos do *Linguist Turn* mas também à luz de uma tradição multisecular que remonta à Antiguidade clássica. Nicolau de Cusa, no século XV, precederá o pensamento moderno não apenas na teologia como também na cosmologia, reconhecendo a incapacidade do sistema escolástico em acompanhar as mudanças globais que se assistiam.

Nicolau de Cusa considera a possibilidade de conhecer, e não tanto definir, o mistério de Deus. Para tal assume uma lógica de coincidência de opostos, na linha da mística de Dionísio Areopagita, em oposição à lógica aristotélica predominante na escolástica. Influenciado também pela teologia apofática de Clemente de Alexandria e Mestre Eckhart, Nicolau de Cusa

---

[131] «Le discours apophatique exposant la limite de son énoncé (dire) dévoile (montre) le fait de son énonciation, et le dévoile comme expérience d'un sujet de l'énonciation. Si l'on suspend la référence 'objective' du langage, on peut alors s'orienter vers une référence 'énonciative' : le discours renvoie à l'instance de son énonciation sans en être l'image. Il en est la présentation et non la représentation. De Certeau a bien montré dans *La Fable mystique* comment dans l'énonciation mystique, le corps se présente dans la forme du discours. Et la sémiotique a bien pris en compte, de son côté, la place du corps dans le discours en acte». Louis Panier, «Quelques notes sur la "théologie négative" – incidences sémiotiques», em *Actes Sémiotiques* [em linha] 115 (2012). URL : https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2486, acedido a 20 de abril de 2023. https://doi.org/10.25965/as.2486

[132] «Peut-être justement est-il efficace parce qu'il produit un "inutile bavardage" et qu'il éradique ainsi toute prétention du langage cataphatique à saisir quoi que ce soit de la chose». Viau, «La théologie pratique peut-elle être apophatique?», 298. Refere Alois Haas como uma teologia de corte negativo ou apofático, na linha da experiência mística, permanece vinculada com a revelação : «La especulación mística con la *apóphasis* (el decir-no sobre Dios) nunca es tan solo un coqueteo abstracto en el claroscuro entre el teísmo y el a-teísmo, sino que recurre siempre al apoyo de la teología negativa, incluso en la revelación […] Este punto de vista intelectual, sin embargo, con toda seguridad no se encaminará hacia la expresión formal cínica, sino que preguntará incesantemente qué sucede con el sí y el no de Dios en los contextos de la revelación». A. Haas, *Horizontes abiertos: Dios, los ángeles y el ser humano* (Madrid: Siruela, 2023): 31.

[133] «La théologie négative désigne d'abord un discours, dont le mode opératoire, les procédures et les codes spécifiques conduisent au seuil de la "démultiplication" interne. […] Elle constitue une rhétorique ou, si l'on préfère, une pratique textuelle. Pourtant la théologie négative demeure irréductible à cette mise à l'épreuve du langage et de ses limites. En effet, elle institue également une véritable réflexion sur le langage». F. Nault, «Déconstruction et apophatisme: à propos d'une dénégation de Jacques Derrida», in *Laval théologique et philosophique*, 55 (1999) : 403.
https://doi.org/10.7202/401252ar

[134] Marcel Viau, «La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues», *Revue des sciences religieuses* 83, n. 2 (2009), 257-276. DOI:10.4000/rsr.478.

rejeita a possibilidade de que algum conceito exprima o mistério divino.[135] É possível nomear a Deus, ainda que não conhecê-lo: podem-se atribuir nomes enquanto artefactos ou signos convencionados, ainda que nenhum seja adequado porque qualquer nome implica uma distinção e multiplicação, e Deus é uno. A "douta ignorância" será o instrumento que Cusa utilizará para reconciliar o finito e o infinito. O Uno situa-se para lá de qualquer hierarquia, não há a possibilidade de estabelecer comparações ou analogias a partir do criado. Só através da coincidência de opostos é possível estabelecer a ligação entre a criação e o Criador, que se contrai para se fazer presente em cada criatura.

A relação de imagem entre as criaturas e o Criador é definida por Nicolau de Cusa pela imagem do "espelho". O espelho permite representar o objeto refletido, mas não contém em si o objeto. O seu conhecimento é refletido e, por isso, indireto. Na tradição platónica, tal conhecimento é falacioso. Nicolau de Cusa retoma-a sob uma perspetiva "exemplarista", segundo a qual em cada criatura manifesta-se, sob forma de símbolo, o Criador. Segue, neste ponto, o pensamento de João Escoto Eriúgena: o universo é uma teofania do mistério divino, cujas manifestações são reconhecidas pelo intelecto humano. O espelho tem um sentido depreciativo e um sentido apreciativo cuja ambivalência é mantida em tensão criadora por Nicolau de Cusa: o espelho permite apenas contemplar uma imagem limitada da realidade, mas essa imagem representa um traço de Deus. Seguindo a expressão de Paulo, o espelho confere uma imagem e um enigma da realidade divina, cujo único nome apropriado para designar é, para Nicolau de Cusa, o "não-Outro". O "não-Outro" designa não só um enigma como um caminho, os elementos a que não se prestam atenção (o som na escuta de uma palavra, a luz na visão de um objeto). Os elementos que constituem a teologia apofática de Nicolau de Cusa mantêm um leque aberto de possibilidades na hora de constituir um discurso teológico, reconhecendo o carácter indicial de qualquer artefacto e as possibilidades espirituais presentes numa cultura, para lá dos âmbitos institucionais.[136]

Uma teologia apofática é uma teologia que aprende a elaborar o seu discurso a partir (e não apesar de) dos seus constrangimentos, a utilizar a linguagem de um modo processual e não substancial. Viau continuará este percurso num artigo publicado em 2010 em torno ao

[135] «Toute l'œuvre philosophique et théologique de Nicolas de Cues est marquée par ce défi immense de tenter de dévoiler le sens caché ou, pour le dire en d'autres mots, de transcender les limites de notre pensée rationnelle en vue de connaître Celui qui reste pourtant inconnaissable». Marcel Viau, «La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues», 262.

[136] «Il semblerait que la recherche d'une nouvelle façon de parler de Dieu aujourd'hui, et conséquemment l'abandon des manières traditionnelles de le faire, soit reliée à la distance entre les images codées de Dieu présentées par les institutions et la recherche de Dieu entreprise par bon nombre de nos contemporains. Ainsi, on peut espérer qu'une reprise de la réflexion à partir de la théologie négative puisse devenir la structure d'une nouvelle théologie mieux ancrée dans l'esthétique de la culture actuelle». Marcel Viau, «La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues», 276.

pensamento do filósofo norte-americano Donald Davidson[137], que coloca a crença num lugar central na difícil relação entre a linguagem e o real.

Uma característica de um tempo designado de "pós-moderno" está na suspeita em relação às formas tradicionais de linguagem, tanto religiosas como científicas, no que toca à sua capacidade de exprimir de modo unificante e permanente o real. Mas a própria tradição teológica reconhece a impossibilidade de conhecer ou exprimir o mistério de Deus de um modo direto. Gregório de Nissa é um representante desta tradição: o ser humano, ainda que não possa conhecer diretamente a Deus, pode nomeá-l'O através de nomes que são artefactos, signos convencionados que possuem um valor metafórico. A questão chega até à filosofia do século XX: é possível conhecer o real?

Davidson retoma de Descartes o lugar do sujeito como ponto de partida do conhecimento, mas, ao invés da dúvida metódica, coloca os dados do senso comum como motor deste processo. Para Davidson a subjetividade radical não existe, o indivíduo não se encontra isolado diante de um objeto através dos sentidos, mas encontra-se num conjunto de relações proposicionais (crenças, desejos, intenções) diante do mundo. A crença é um estado que não necessita de um objeto externo para existir, nem é individual na sua natureza. Diante da crença de um locutor, um interlocutor coloca-se como intérprete utilizando índices culturais, no pressuposto de que o locutor conhece e crê o que afirma.

Como se coloca o discurso teológico diante das provas que confirmam ou contrariam a crença de um locutor? Uma crença (de uma simplificada, ritualizada ou refletida) forma parte do modo como um locutor vê e habita o mundo, e tem na sua génese elementos, acontecimentos ou situações que a constituíram. Tal forma o caráter social (ainda que interior) de uma crença. Assim, um discurso teológico, mais do que fazer conhecer um objeto, começa por apresentar um conjunto de enunciados que constituem a crença de um crente, neste caso o teólogo. Tal vai de encontro a uma teologia apofática: mais do que apresentar provas racionais e certas da existência de um objeto extralinguístico (neste caso, Deus) – pois o próprio locutor reconhece a sua limitação e a sua ignorância –, este discurso teológico expõe o conjunto de crenças que permite ao locutor habitar o mundo. Para Davidson, a linguagem não é um meio de

[137] Marcel Viau, «La théologie après Davidson», *Laval théologique et philosophique* 66, n. 3 (2010): 565-584. DOI: 10.7202/045339ar. O interesse de Viau por Donald Davidson advém, tal como em relação a Wittgenstein, da preocupação pela linguagem e consequente mudança de paradigma para a teologia. Das obras de Davidson, Viau dialoga sobretudo com: *Subjective, Intersubjective, Objective* (Oxford: Oxford University Press, 2001) e *Truth, Language, and History* (Oxford: Oxford University Press, 2005). Em Portugal, refira-se a publicação do volume coletivo *Existência e linguagem: ensaios de metafísica analítica*, organização de João Branquinho (Lisboa: Presença, 1990), com ensaios de W. Quine, A. Church, A. Tarski e D. Davidson; igualmente, os ensaios de Manuel Sanches, *Donald Davidson: acerca da correspondência, coerência e cepticismo* (Coimbra: Angelus Novus, 2002) e Diana Couto, *Donald Davidson, subjetivo-objetivo: o retorno ao cogito* (Porto: FLUP, 2018).

representação do mundo ou um intermediário entre o sujeito e o mundo, mas o órgão físico (sons, signos) pelo qual o sujeito conhece o mundo.

O estabelecimento de uma comunicação implica que o interlocutor interprete os enunciados do locutor a partir da sua própria experiência, pressupondo que o locutor tem por verdadeiro aquilo que enuncia. O caráter objetivo da significação é gerado através de um processo intersubjetivo, assente em referências, crenças e postulados. Deste modo, também o discurso teológico tem um caráter intersubjetivo, que não o coloca em inferioridade com qualquer outro tipo de discurso. A verdade de um enunciado situa-se sempre na interlocução entre dois sujeitos. O discurso teológico tem assim por função articular um conjunto de frases, o mais coerente possível, a fim de descrever o comportamento do locutor que produz esse discurso. O interlocutor deverá procurar interpretar, a partir dos elementos que lhe são comuns, os enunciados que lhe são propostos, mantendo aberto um triângulo comunicativo. Caso o interlocutor exija uma prova lógica ou ontológica da existência de uma realidade extralinguística, o triângulo interrompe-se. A abertura desse triângulo constitui a tarefa do discurso teológico.[138]

Conclui-se aqui o itinerário desenvolvido por Marcel Viau em torno à possibilidade de uma linguagem apofática no âmbito da teologia prática. Viau percorre os filósofos da Grécia antiga (sobretudo os sofistas), a tradição cristã em torno à teologia apofática (sintetizada na obra de Nicolau de Cusa) e a corrente do *Linguistic turn* (singularizada em Donald Davidson) para expor os pontos de encontro de uma linguagem teológica capaz de se situar de um modo realista e humilde diante do mistério de Deus. A leitura dos artigos citados entrevê uma intenção do autor de relevar pistas de reflexão, mais do que elaborar um pensamento sistemático a que nos habituou nos três volumes sobre a *Nouvelle théologie pratique*. Trata-se de pôr em prática um discurso teológico apofático. A problemática da linguagem apofática em teologia acompanhará o presente trabalho de leitura da obra de José Augusto Mourão, numa dupla vertente: por um lado, a análise de uma época na qual Deus é «um rumor que persiste», num regime religioso de não-evidência; por outro lado, o registo de uma linguagem poética que traça no negativo do apofatismo uma condição de revelação do Nome divino.[139]

---

[138] «Le discours théologique a avant tout une fonction sociale; s'il est émis à huis clos, il n'a plus sa raison d'être». Viau, «La théologie après Davidson», 583.

[139] A obra de Derrida *Sauf le Nom,* publicada em 1993, constitui uma crítica à tradição apofática cristã pela ambivalência do seu discurso e pela formalização que recebeu por parte da teologia: Jacques Derrida, *Salvo o nome* (São Paulo: Papirus, 1995); quanto à dimensão negativa da linguagem, numa perspetiva desconstruccionista: J. Derrida, «Comment ne pas parler: dénégations», in *Psyché: inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987). Para uma análise da obra de Derrida e sua relação com a teologia, nomeadamente com a tradição da teologia negativa, ver: François Nault, «Déconstruction et apophatisme à propôs d'une dénégation de Jacques Derrida», *Laval théologique et philosophique* 55 (1999), 393-411; *Derrida et la théologie : dire Dieu après la déconstuction* (Paris: Cerf, 2000). O modo como esta tradição foi excessivamente formalizada pela teologia, esvaziando nos conceitos a problemática da experiência e do discurso que lhes deu origem, é referido por Elmar Salmann: «Nel suo insieme,

Após 2010, a obra publicada de Viau situou-se no âmbito da literatura (âmbito iniciado já na segunda parte de *L'univers esthétique de la théologie*, com a elaboração de uma *novella*), num esforço desenvolvido de criação de artefactos teológicos em matriz não-ensaística[140]. Também neste ponto Viau se aproxima de José Augusto Mourão, que encontrou na poesia litúrgica e na homilia espaços de criação de um discurso teológico capaz de provocar no interlocutor uma experiência de fé. Esta obra literária – cujo estudo ultrapassa o âmbito deste capítulo – situa-se no projeto do autor de constituição de um discurso teológico de matriz apofática. Esta matriz, como foi aqui exposto, não reduz a teologia ao silêncio, mas situa-a no espaço comum de crença intersubjetiva, capaz de articular os enunciados de fé de um crente e de uma comunidade, imbricados na experiência de todos os seres humanos.[141]

7. Eixos do programa de investigação

A fecundidade da proposta teológica de Marcel Viau advém do modo como dialoga com fontes não estritamente teológicas, como é o caso dos autores da antiguidade clássica, dos artistas e filósofos do Renascimento ou da corrente da filosofia da linguagem anglo-saxónica do século XX. É de assinalar a presença muito discreta de autores da área da teologia nas referências bibliográficas dos três volumes que analisamos, para lá dos estudos específicos da área da teologia prática. O próprio autor reconhece essa realidade ao referir o seu projeto de elaboração de um método e uma linguagem para a teologia prática a partir dos materiais fornecidos pela cultura em que o ser humano se move, e na qual o discurso teológico deverá fazer sentido e ter pertinência. Não será difícil encontrar, neste aspeto, um paralelo com o percurso intelectual de José Augusto Mourão, que habitou um espaço próprio das ciências

---

la teologia negativa e il discorso analogico ad essa legato hanno potuto conservare l'equilibrio di questa situazione paradossale [entre a comunicabilidade da linguagem e a referência incomunicável]. Eppure tendono a formalizzarla troppo, battendo in modo unilaterale la strada di una negazione e di un superamento sovraeminente che hanno condotto all'oblio, al cancellamento del ricorso di quell'intimità di fondo che era il loro punto di partenza e la loro culla; hanno rimosso il volto della mediazione cristologica nonché il paesaggio trinitario nel quale il dialogo dialettico e paradossale avviene. E forse è stato accantonato lo sfondo simbolico, cultuale e metaforico della nascita di ogni concetto, di modo che vi rimangono solo nomi da predicare – e non più vie da percorrere». Salmann, *Presenza di Spirito*: 171.

[140] É possível consultar uma lista das obras literárias de M. Viau numa página a si dedicada na plataforma Wikipédia: https://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel_Viau (consultado a 22 de setembro de 2021). De notar que, à exceção de *Les rencontres d'Édouard* (2009), todas são posteriores a 2010, data da publicação do seu último artigo acima analisado.

[141] «Au fond, le mieux que nous puissions demander à la théologie ne serait-il pas de mettre au jour la véritable portée du langage que nos contemporains utilisent? Nos discours théologiques pourraient alors devenir la description vraie de l'état d'esprit des êtres humains, ces pauvres hères qui marchent sur un chemin inconnu, tremblant devant l'immensité insondable? Dire Dieu, ce n'est pas montrer ce qui est au bout de la route, mais plutôt avoir foi au sentier sur lequel les humains sont engagés». Viau, «La théologie après Davidson», 584.

humanas – no caso, a semiótica e os estudos literários – e nele encontrou linguagens e vocabulários para a criação de artefactos teológicos – poéticos e homiléticos.

No final deste percurso em torno do pensamento de M. Viau, é possível reconhecer o alargamento de horizontes que o autor empreende no que toca ao espaço de trabalho da teologia prática. É de assinalar que, ao longo dos três volumes analisados, se assiste progressivamente a uma diminuição da referência à teologia prática, para uma concentração na expressão "artefacto teológico". Como o próprio autor refere nas reações e debates em torno da sua obra, encontramos aqui uma proposta de reflexão fundamental em torno à teologia como ciência, à sua capacidade de elaborar um discurso e aos fundamentos epistemológicos, retóricos e estéticos deste discurso. O facto de permanecer fiel ao espaço próprio da teologia prática terá que ver, como se assinalou no primeiro ponto, com a tradição protestante enfatizada na palavra e no exercício da comunicação da fé. A teologia prática será, nesta perspetiva, um modo de fazer teologia, mais do que um ramo separado ou fechado em si. O autor apresenta uma teoria do conhecimento, da fé como assentimento e crença pessoal e comunitária, da teologia como prática de um discurso no contexto plural da comunidade humana. A teologia apresenta-se como ciência de elaboração de artefactos teológicos.

Na conclusão deste percurso torna-se necessário relevar os pontos que se consideram úteis para uma leitura da obra de José Augusto Mourão. A exposição em forma de síntese de um pensamento verdadeiramente sistemático, elaborado de modo estruturado em torno a três âmbitos a que corresponderam três volumes, pede agora um relevar dos elementos mais pertinentes para a presente investigação. Estes elementos serão expostos em forma de teses, parafraseadas a partir do pensamento de Viau.

A teologia prática estuda não apenas as ações pastorais da comunidade cristã e os seus modos de organização, em termos de análise e programação, mas compreende também o âmbito alargado de atuação da palavra em todas as dimensões da existência humana.

Como foi referido no primeiro ponto, as fronteiras da "teologia prática" e da "teologia pastoral" não são necessariamente coincidentes e, ainda que consideradas como sinónimas, as expressões têm nuances diferentes, de acordo com os contextos eclesiais e académicos em que são praticadas. O trabalho de M. Viau compreende-se à luz desta perspetiva alargada para a teologia prática, compreendendo-a como a reflexão sobre os modos de construção de um discurso teológico num contexto pluricultural. Esta transição terá como elemento mais visível a passagem da lecionação teológico do espaço dos seminários diocesanos e religiosos para o espaço universitário civil, por vezes em instituições estatais. Ainda que tal realidade possua já uma história mais alargada no contexto da Europa central (daí a maior antiguidade da

designação "teologia prática" na tradição protestante), tais mudanças verificaram-se um pouco por todo o mundo ocidental na segunda metade do século XX.

Esta compreensão alargada do campo de ação da teologia prática abre espaço para a contextualização neste âmbito da investigação em torno da obra de José Augusto Mourão, uma vez que se trata de uma obra articulada em torno da constituição de um discurso teológico no entrecruzamento de diversas gramáticas, como sejam as linguagens litúrgica, literária ou a semiótica. Se a obra de Mourão – sobretudo a obra ensaística – ocupa lugares e fronteiras que vão além das habituais no campo da teologia, interessará uma aproximação teológica, possibilitada pela teologia prática tal como esta é explanada por Viau, que tenha como central o estudo do ser humano enquanto ser de palavra e de linguagens.

Após Wittgenstein, a teologia deve ser compreendida como uma gramática e, no seu caso específico, a teologia prática define-se como Fides quaerens verbum.

Não deixando de ser teologia, a teologia prática tem como objeto a fé enquanto exercício, a fé que procura compreender-se através de um discurso. Mesmo as práticas e experiências crentes, situadas no centro do exercício da teologia prática, são lidas e compreendidas através de um discurso constituído por enunciados linguísticos. O trabalho de Viau procura assumir no âmbito do método teológico os elementos inaugurados pelo *Linguistic turn* que, partindo de Wittgenstein e percorrendo a filosofia analítica anglo-saxónica, colocaram a linguagem no centro do pensamento filosófico. Os elementos introduzidos pelas correntes empirista, pragmática e behaviorista da filosofia anglo-saxónica põem em causa um quadro teórico herdado quer da neoescolástica, quer do cartesianismo, segundo os quais as palavras possuem uma forte carga ontológica na medida em que devem revelar uma possível essência dos objetos extralinguísticos. Mais do que as *ideias* ou as *coisas*, são as *palavras* – ou, mais especificamente, as *frases* – que se encontram hoje no centro das questões culturais.

A teologia não passa ao lado deste movimento, na medida em que o seu discurso é necessariamente público, isto é, elaborado e pronunciado no seio das interações culturais e sociais. Mesmo se restringido a âmbitos eclesiais, o discurso teológico percorre os signos, memórias, experiências e compreensões de locutores e interlocutores que são comuns a todos os seres humanos, designados sob o termo de "senso comum". Em causa está a passagem de uma reflexão sobre os chamados "artigos de fé" (compendiados na fórmula do *Credo*) como expressão e transmissão de realidades extralinguísticas (nomeadamente espirituais), para uma reflexão sob a constituição lógica, semiótica e orgânica do discurso crente, moldado por práticas, gestos e signos. O modo como Viau insere os dados do *Linguistic turn* no âmbito da teologia prática constitui um ponto de comparação e diálogo com o mesmo trabalho feito por

José Augusto Mourão que, sendo constituído sobretudo por direções e interpelações diferentes, também possui uma vertente de reflexão quanto à compreensão da teologia enquanto ciência de escuta e de criação de linguagens.

Mais do que uma ideia mental ou subjetiva, uma teoria que preceda a ação e seja reconhecida através de introspeção, a crença é um assentimento, um estado habitual, uma disposição a agir, um conjunto de enunciados assumidos pelo sujeito que lhe permite habitar o mundo.

Para Viau, fé e crença constituem sinónimos de uma mesma estrutura do ser humano como organismo que habita um mundo e interage com o seu meio. A fé religiosa convive no sujeito com um conjunto variado de crenças, num sistema mais ou menos coerente e refletido. Mais do que uma ideia ou uma teoria sustentada por objetos extralinguísticos, a crença constitui-se nos hábitos de ação, nos enunciados explícitos, nos gestos assumidos, ou seja, realiza-se em linguagens. A teologia tem a função de elaborar um discurso que exprima de modo coerente esta realidade plural. Segundo a teoria do conhecimento elaborada por Viau, a crença tem um lugar epistemológico enquanto aparelhagem do discurso da teologia prática ao seu objeto, a experiência. A aceitação e assunção de uma crença por parte de um interlocutor – objetivo de um artefacto teológico – pede, não um conjunto de provas lógicas ou objetos exteriores ao sujeito, mas uma coerência com o senso comum e um conhecimento dos acontecimentos e fatores que estiveram na sua origem. A noção de crença proposta por Viau poderá aportar múltiplas possibilidades na hora de considerar o processo de acolhimento da obra de Mourão, entendida como um discurso teológico vocacionado não à transmissão de informações, mas ao suscitar de uma experiência de fé. Seguindo o trabalho de Viau, será possível relevar a dimensão expressiva e retórica da linguagem trabalhada por Mourão, em vista da persuasão do interlocutor.

A constituição estética de um objeto representa o primeiro lugar de encontro e de experiência do interlocutor, a que se seguirá, eventualmente, uma indagação sobre os universos retórico e epistémico aí presentes.

Insistindo habitualmente no elemento cognitivo, a elaboração de objetos teológicos tende a visar uma adesão intelectual do interlocutor a um determinado enunciado isolado do seu sistema de crenças, recorrendo a provas ou elementos extralinguísticos para o confirmar. Na perspetiva desta *Nouvelle theologie pratique*, ao invés, a crença diz-se nos jogos de linguagem nos quais o sujeito habita, e ir de encontro a essa crença implica percorrer esses jogos. A dimensão expressiva ou estética do objeto teológico revela que a sua função não se

restringe ao ensinar (*docere*), mas também ao agradar (*delectare*) e ao mover (*movere*), pedindo um conjunto de regras expressivas fornecidas pela retórica. A partir desta noção poderá compreender-se a obra de Mourão sob o signo de uma estética teológica, como um projeto de comunicação litúrgica capaz de suscitar uma experiência. O ambiente litúrgico reúne em si as três dimensões acima referidas, através do entrecruzamento de diversos jogos de linguagem, do simbólico ao ritual, do gestual ao oral. O trabalho poético de Mourão insere-se nestes jogos de linguagem, tendo por encontro primeiro com o interlocutor uma estética da escuta poética, a que se poderá seguir a indagação sobre os seus elementos retóricos e epistémicos.

O objeto da teologia prática reside na construção de artefactos teológicos. Um artefacto teológico é uma criação humana, com uma constituição física, que tem em vista provocar uma experiência de fé num interlocutor.

Um artefacto teológico pode consistir numa modalidade tradicional de discurso – uma homilia, um livro de teologia –, mas congrega qualquer tipo de objeto criado pelo ser humano passível de provocar no interlocutor uma experiência de fé. Esta definição alberga a poesia, a obra de arte, a arquitetura, o texto literário, o cinema, etc. O artefacto possui sempre um substrato físico, mas a experiência que provoca vai além deste nível. O tipo de experiência que provoca no interlocutor é de caráter global e imediato, cognitivo e emotivo, precedendo o trabalho interpretativo. A noção de artefacto teológico releva a faceta prática ou artesanal da teologia, *poiêtica*, indo além da mera repetição e transmissão de informações. Neste sentido, o artefacto "cria" ou "fabrica" um mundo, na medida em que provoca uma experiência no locutor e constrói o seu sistema de crenças, pelo qual habita a existência e lida com a sua insegurança.

A noção de "artefacto teológico" será talvez o contributo mais original da proposta de M. Viau, e adquire uma fecunda pertinência para a presente investigação: através deste conceito é possível ler a obra poética e homilética de José Augusto Mourão como "artefactos". A pluralidade de linguagens que constituem um artefacto – simbólica, gestual, sonora, visual – colocam-no em sintonia com o ambiente litúrgico no qual emerge a obra poética e homilética de Mourão. Encontramos também neste conceito a finalidade a que esta obra se destinou: a de provocar uma experiência crente nos seus interlocutores. Por outro lado, a noção de artefacto teológico – que, como vimos, vai além de obras ou peças especificamente religiosas, abarcando também obras de tipo literário, artístico ou musical – poderá ir de encontro com o constante trabalho realizado por Mourão de leitura dos textos literários e espirituais, ainda que não especificamente religiosos, conjugando, na interpretação dos seus signos e enunciados, o trabalho criativo do leitor.

Concluído este percurso pelo pensamento de Marcel Viau em torno de uma *Nouvelle théologie pratique*, considera-se que a investigação está agora munida de ferramentas conceptuais aptas a explorar a obra de Mourão. Particularmente pertinentes serão as noções de "teologia prática" enquanto estudo do ser humano como ser de linguagem e de crença e de "artefacto teológico" enquanto objeto físico e linguístico capaz de provocar no interlocutor uma experiência de fé. A estes dois eixos corresponderão as duas partes nas quais se dividirá a leitura da obra de Mourão. Em primeiro lugar, a leitura da sua obra ensaística, em torno dos elementos fundamentais que constituem a linguagem, a textualidade e a construção do sentido. Em segundo lugar, a leitura da sua obra homilética e poética, enquanto artefactos teológicos que buscam uma nova dicção ou enunciação de Deus. Mas, antes de prosseguir na leitura da obra de Mourão, é necessário fazer um levantamento do "estado de arte", isto é, dos múltiplos trabalhos de leitura que esta obra tem recebido ao longo dos anos.

Capítulo 2

Os leitores de José Augusto Mourão: lugares múltiplos

> José Augusto Mourão, que é universitário e dominicano, analisa o Evangelho de um ponto de vista ao mesmo tempo teológico e académico, mistura que chega a ser fascinante, pois tive de perguntar-me algumas vezes quem estaria escrevendo, se o professor ou o monge. Por todos os motivos, não me atreveria a discutir com ele: o livro sabe mais do que eu, que se defenda...[142]

Reconhecida como uma obra singular no panorama português, no cruzamento entre o espaço litúrgico, a experiência religiosa e a enunciação poética, a poesia de José Augusto Mourão permaneceu, no entanto, acompanhada de um relativo silêncio até à sua morte em 2011. Após esta data, encontraram a luz do dia alguns estudos que entrecruzaram, segundo diferentes perspetivas, a leitura desta obra poética, a sua ligação com um *corpus* homilético também ele singular, a inscrição num percurso intelectual no campo das ciências literárias e da comunicação, e uma obra ensaística pluridimensional.

Neste capítulo faz-se um breve percurso dos vários estudos que tiveram por objeto a obra de Mourão. Segue-se uma ordem cronológica de apresentação, tendo por referência os seus autores. Para o levantamento deste conjunto de estudos foi efetuada uma pesquisa quer nas publicações com índices *online* (*Communio*, repositório *Veritati*, *Colóquio/Letras, Revista Portuguesa de Humanidades* e *Revista Portuguesa de Filosofia,* além de uma pesquisa geral em motores de busca), quer manualmente nos índices das revistas *Brotéria*, *Bíblica* e *Cenáculo.* Excluem-se recensões a publicações académicas de Mourão, na área da comunicação e semiótica, publicadas em revistas especializadas.

Como será possível verificar, os ensaios de leitura circulam entre o caráter evocativo, sem excluir exercícios de aproximação à obra de Mourão, considerada como indissociável do seu percurso biográfico e intelectual, e o privilegiar do seu *corpus* poético. A revisão destes ensaios de leitura será útil para relevar chaves de interpretação e métodos de aproximação.

[142] José Saramago, *Cadernos de Lanzarote I* (Lisboa: Caminho, 1994), 140.

1. Uma poesia de inscrição bíblica (Lopes Morgado)

A apresentação de Lopes Morgado ao livro *Dizer Deus ao (des)abrigo do Nome,* publicado em 1991, pode ser considerada como o primeiro ensaio de leitura à obra poética de Mourão, ainda que se limitando aos poemas contidos neste volume.[143] Também com um percurso experimental no campo da poesia de inspiração bíblica, Lopes Morgado centra-se naquele que será o eixo de *Dizer Deus*, a busca de uma dicção do Nome de Deus à margem dos enunciados comuns e repetidos, referindo-se a Mourão como um «criador de linguagem»: «José Augusto Mourão, um fugitivo-perseguidor do Nome, tenta mais uma vez aproximar-se dele por nova linguagem, outros rostos e diferentes figurações, como já o fizera no seu *Vazio Verde (o Nome)* de 1985».[144]

A apresentação percorre o caminho pessoal do poeta expresso nas linhas da sua poesia, colocando-a sob o signo da procura do Rosto divino através, quer do combate e da purificação das palavras e das imagens, quer da nomeação de Deus no meio do mundo. A fuga dos lugares comuns da linguagem e a busca de um vocabulário novo é motivo para Lopes Morgado deixar um aviso sobre o livro: «que talvez não seja para alguns leitores habituais das nossas edições»; e acrescenta, referindo às figuras poéticas: «venho alertá-los para o risco de as poderem sobrenadar sem ver, tal a profundidade a que por vezes se encontram».[145]

Trata-se de reconhecer no "chão" da experiência quotidiana e mundana a presença do Divino como inominável. É significativo o esforço dedicado por Lopes Morgado a justificar a inclusão deste volume no projeto editorial de que é responsável, uma coleção intitulada *Viver a Palavra de Deus*: tal esforço explicita o caráter marginal e paradoxal que a poesia de Mourão se reveste em relação aos canais editoriais mais comuns, a ponto de poder, nas palavras de Lopes Morgado, causar perplexidade aos leitores habituais. Tal justificação apoia-se na «inspiração e ressonância profundamente bíblicas»[146] dos poemas de *Dizer Deus*, e no facto de a própria Escritura conhecer, nos seus registos de linguagem, uma proximidade mais vincada ao registo poético do que propriamente ao registo técnico-doutrinal. A contextualização deste corpo poético no espaço bíblico, ainda que nem sempre de modo literal ou sob a forma de paráfrase, constitui um elemento a reter deste ensaio de leitura.

---

[143] A obra *Vazio Verde (o Nome)* foi objeto de uma breve nota na secção de recensões da revista *Brotéria* 122 (1986): 585. Nesta faz-se referência à inspiração bíblica do livro dos Salmos, mas também numa alusão à poesia religiosa de Paul Claudel, autor que, no entanto, estará praticamente ausente em termos de referências explícitas da obra ensaística e poética de Mourão.

[144] Lopes Morgado, «Para uma dicção de Deus», em José Augusto Mourão, *Dizer Deus ao (des)abrigo do Nome* (Lisboa: Difusora Bíblica, 1991), 8.

[145] Morgado, 10.

[146] Morgado, 11.

O quadro bíblico da luta noturna de Jacob com o Anjo (*Gn* 32, 30) é o paradigma do trabalho poético e desértico de nomeação de Deus, trabalho esse que, permanecendo no campo do desconhecimento, constitui já por si uma experiência palpável de passagem: «O Autor procura o modo e a voz de chamar Deus».[147] O roteiro bíblico do caminho de Abraão fiado na promessa, da luta de Jacob, do Êxodo do povo bíblico e do roteiro do Nome, Jesus Cristo, constitui uma linha de fundo que orienta esta leitura de *Dizer Deus*. Por sua vez, a plenitude da revelação em Jesus Cristo reconduz ao lugar do ser humano como imagem de Deus e em cuja existência se revela uma Presença inefável, energia de transformação pessoal e de um modo novo de convivência com os irmãos. O ambiente trinitário é salientado nos apelos poéticos à ação do Espírito e à paternidade divina, presente sobretudo nas doxologias, o testemunho da origem e função litúrgicas de alguns poemas, dimensão que Lopes Morgado não explora, privilegiando antes a sua espessura espiritual.

Esta introdução a *Vazio Verde*, realizada em 1991, constitui efetivamente um singular esforço de aproximação a uma escrita poética que permanecerá, em termos de crítica literária, relativamente oculta. Será preciso aguardar por 2009, com a edição da poesia completa de Mourão em *O Nome e a Forma*, para encontrarmos um novo ensaio de leitura, na apresentação da obra realizada por José Tolentino Mendonça.

2. Uma oficina poética (José Tolentino Mendonça)

A organização de uma edição reunida da Poesia de José Augusto Mourão, em 2009, é acompanhada de uma Apresentação da autoria de José Tolentino Mendonça, que interrompe o relativo silêncio com que esta obra foi acompanhada.[148] Este projeto editorial permitiu conhecer um novo vigor na divulgação da poesia de Mourão, cujas três publicações anteriores circulavam em círculos editoriais relativamente restritos. Aos poemas publicados em *Vazio Verde (o Nome)*, *Dizer Deus ao (Des)Abrigo do Nome* e *Declinações – O Nome e a Forma* acresce um conjunto de poemas inéditos reunidos sob o título de *O Chão da Palavra*.[149]

[147] Morgado, 12.
[148] José Tolentino Mendonça, «José Augusto Mourão: O combate e a dança», em Mourão, *O Nome e a Forma*, 9-14.
[149] Na página online de José Augusto Mourão (www.triplov.pt/semas), é possível encontrar um texto seu com o título *O Nome e a Forma* com referência bibliográfica para o volume citado, que, no entanto, não seria neste incluído: https://triplov.com/semas/2009/Santa-Clara.html, acedido a 25-02-2022. Tratar-se-á, pela análise do seu conteúdo, de uma apresentação deste volume com uma reflexão sobre o lugar de uma «poesia religiosa»: «Aí está *O Nome e a Forma*, escrito e entregue por vós». A leitura deste breve texto será desenvolvida ao longo da investigação, pela importância que contém. Não é possível, nesta fase, verificar se se trata de um texto pensado para ser incluído em *O Nome e a Forma*, ou se corresponde a uma apresentação posterior da obra.

Tolentino Mendonça situa a criação poética de Mourão num duplo quadro: em primeiro lugar, o da poesia litúrgica vivida e celebrada no contexto português, essencialmente herdada da tradição eclesiástica latina, «onde a graça sobrevive no esporádico desenho que se copiou do latim, e não no labor inventivo e de oficina da nossa língua».[150] Este labor inventivo e laboratorial, assente num trabalho constante sobre a linguagem e que se aproxima da noção de "artefacto" desenvolvida por M. Viau, constitui uma definição central da obra poética de Mourão, um corpo singular no espaço português. Esta poesia litúrgica ajuda, segundo Tolentino Mendonça, a situar a experiência de fé não apenas na dicção ética e social, mas também estética.

O segundo quadro é o da própria poesia, que encara a sua dicção religiosa e litúrgica com reservas. Tolentino Mendonça situa a obra poética de Mourão sob um duplo movimento de redução e de ampliação: redução enquanto condução da experiência de fé à sua expressão mínima, à depuração das derivas ornamentais e dos lugares habituais com que se exprime; e ampliação enquanto passagem do hiato entre a percurso racional de busca de Deus e a entrega angustiosa e confiante do homem religioso que experimenta a Deus como uma questão. Daí que Tolentino Mendonça escolha o poema «de questão em questão»[151] como paradigmático deste programa poético.

De um teor evocativo e biográfico consiste uma breve homilia de Tolentino Mendonça pronunciada pouco após a morte de Mourão[152], no qual enuncia três elementos do seu percurso e obra: um percurso existencial alicerçado na pergunta e na interrogação, uma confiança na palavra humana que permite a sua reinvenção e busca de novas gramáticas, a colocação de uma obra num campo de fronteira, nas margens das linguagens eclesiais, «para a qual nos faltam ainda ferramentas e descodificadores».[153] Tolentino Mendonça destaca a busca, na obra de Mourão, de uma reinvenção da linguagem teológica que, contornando os caminhos convencionais, provoca no leitor um sentimento de estranheza (categoria que será retomada ao longo da investigação, nomeadamente no estudo do *corpus* homilético de Mourão):

> Acreditar é não aceitar quedar-se por uma palavra correcta e convencional. A gramática pascal é aquela onde se fermenta a permanente reinvenção da língua, por que se trata de habitar, com confiança, a reinvenção de nós próprios e do mundo. Ao ler a poesia do José Augusto é verdade que é difícil conter, muitas vezes, o sentimento de estranheza. A sintaxe salta da norma. As palavras transitam para fora do seu uso monótono.[154]

[150] Mendonça, «José Augusto Mourão: O combate e a dança», 9.
[151] Mourão, *O Nome e a Forma*, 170.
[152] José Tolentino Mendonça, *Apenas seguimos os seus passos. Na evocação de Frei José Augusto Mourão*, (Lisboa: Mosteiro de Santa Maria, 2014), versão policopiada.
[153] Mendonça, 11.
[154] Mendonça, 10.

O trabalho poético de Mourão é assim inscrito num processo existencial de fé no qual a experiência religiosa se une ao trabalho recriador da linguagem e das palavras, quando habitualmente essa experiência tende a cristalizar-se em determinadas fórmulas canónicas, seja dogmáticas ou eucológicas.[155]

3. Cerco da palavra (Luís Machado de Abreu)

A evocação feita por Luís Machado de Abreu[156] tem por contexto a morte de Mourão em maio de 2011, não sendo possível concretizar a prevista participação deste nas jornadas realizadas em junho desse ano em Aveiro com o título «Teografias: literatura e religião». O caráter evocativo da intervenção de Luís Machado de Abreu não impede que esta inclua um breve exercício de leitura da obra de Mourão, incluindo-se neste exercício não apenas a sua obra poética como também algumas referências ensaísticas e homiléticas, um conjunto que o Autor considera singular no quadro de uma "teografia" portuguesa contemporânea, definindo "teografia" como o exercício de criação linguística e literária que aceita a "variável" Deus: «Com direito a lugar cativo na teografia portuguesa contemporânea, muitos são os traços que lhe desenham um papel singular no panorama de criadores cujos jogos de linguagem aceitam a variável Deus».[157]

Reconhecendo em Mourão a figura de poeta, ensaísta, estudioso do fenómeno místico e «produtor de renovação da discursividade efémera na prática litúrgica», numa categorização resultante das diversas obras de que Mourão foi autor, Machado de Abreu refere a figura de uma «mente aberta a rumos pouco convencionais, onde marcou posição com abundantes escritos dispersos, nenhuma matéria de vibração humana, incómoda que fosse, lhe repugnou».[158] O carácter relativamente nómada do percurso intelectual de Mourão é aqui referido de modo breve e sintetizado; mas Machado de Abreu centra este percurso na procura de uma Palavra, categoria que, na sua teia verbal e cujo molde por excelência é a literatura,

---

[155] *O Nome e a Forma* seria objeto de uma breve recensão no Jornal de Letras, da autoria de António Carlos Cortez, publicada na edição online a 20.01.2010: https://visao.sapo.pt/jornaldeletras/letras/2010-01-20-ignoto-deof545004/ (consultado a 01.03.2022). «Em alguns destes poemas, e tomando em linha de conta o princípio de Levinas – de que a poesia é o acto religioso por excelência – o que se ergue é uma voz perscrutadora, uma indagação do silêncio de Deus em face do ruído de uma civilização caduca e estéril».

[156] Luís Machado de Abreu, «Ressonâncias da Palavra em José Augusto Mourão», *Teografias* 1 (2011): 189-195.

[157] Abreu, 189. De notar que Abreu, como todos os autores estudados neste capítulo, referem como *corpus* homilético de Mourão as duas edições *A Palavra e o Espelho* (2000) e *Quem Vigia o Vento não Semeia* (2011), não referindo uma coletânea publicada entre estas duas, *Luz Desarmada* (Lisboa: Prefácio, 2006). Pelo projeto editorial a que pertenceu, entretanto desaparecido, é possível que esta coletânea, com textos inéditos, não tenha conhecido a mesma divulgação que as outras duas.

[158] Abreu, 189.

constitui o eixo unificador do percurso de Mourão. Trata-se de um «cerco da palavra» através de temáticas e articulações da linguagem que Machado de Abreu enumera: «texto, escrita, leitura, corpo, interlocução, poética, hermenêutica, semiótica, mística»[159], numa disseminação que converte o leitor em errante, obra aberta onde o sentido se entrecruza nos saberes. Abreu refere o «bom ouvido» de Mourão capaz de captar as ressonâncias da Palavra num mundo caótico das imagens e dos suportes de comunicação, ressonâncias só possíveis porque encontraram um corpo que vibra.

O poema «Ateísmo»[160] é para Machado de Abreu paradigmático do mundo que Mourão habitou e no qual procurou decifrar e estabelecer leituras penúltimas: um mundo de cujo ruído os deuses se retiraram, mas que continua a ter um sonho divino. O sentido a escutar e a decifrar situa-se nos interstícios e interregnos deste ruído próprio de Babel, pedindo à linguagem um constante trabalho de tradução. Abreu caracteriza a escrita de Mourão pela «marca do fragmentário da forma e da intermitência do pensar, na frase curta, sincopada, esquemática»[161], que é possível confirmar quer pelo formato de artigo de boa parte da obra ensaística de Mourão, quer pela densidade de reflexão que Mourão imprime à sua escrita homilética. A passagem pelo mundo literário permite uma leitura crítica do fenómeno religioso, exercício raro entre o silenciamento ou recusa total e o discurso oficial por parte das instituições religiosas. Tal hermenêutica literária e religiosa não está ausente na obra poética de Mourão, resultando na experiência de um Deus nómada que pede a viagem e o êxodo entre os desertos de um mundo tecnocratizado e o templo de uma religião de aparato. Refere Machado de Abreu:

> Nas ressonâncias até aqui evocadas vibra a dicção de uma Palavra imemorial e única que Mourão não desiste de acordar no aparente ruído ou caos da palavra dos homens feita Babel de vociferações e ensurdecedoras confusões. Tudo bem ponderado, o que verdadeiramente está em jogo nas errâncias desta escrita, tantas vezes doce e ácida outras tantas, é saber que a Palavra de Deus continua inédita. Não em suporte de papel, nem no ciberespaço. Ela vai soprando por aí.[162]

Enquanto exercício evocativo, o contributo de Machado de Abreu permite inscrever a obra de Mourão, nomeadamente a obra poética, no seu espaço biográfico e intelectual, enquanto alguém que se dedicou à leitura e escuta dos movimentos da palavra humana. As referências ao corpo homilético e ensaístico de Mourão cita quer a pós-modernidade como cultura de citações infinitas, quer a figura de Natália Correia que, a par de Llansol, representou para Mourão uma busca provocatória pela verdade no combate da linguagem. Linguagem, verdade, sentido, experiência ou palavra são afinal categorias densas e profícuas que permitem iluminar a obra

[159] Abreu, 190.
[160] Mourão, *O Nome e a Forma*, 262.
[161] Abreu, «Ressonâncias da Palavra», 192.
[162] Abreu, 194.

de Mourão, como abertura a uma Palavra divina geradora de uma conversão pessoal e de uma recriação existencial.[163]

4. Poesia de deserto e de Páscoa (Gonçalo Cordeiro)

O ensaio de Gonçalo Cordeiro, publicado em 2013[164], destaca-se como um exercício de leitura da obra poética de Mourão sem se situar no âmbito da evocação biográfica – surge apenas a referência ao ministério presbiteral de Mourão como líder ou porta-voz de uma comunidade orante. Gonçalo Cordeiro estabelece em três pontos o seu trabalho de leitura: a poesia de Mourão como poética orante de reiteração, os espaços do deserto e da Páscoa como motivos transversais, e a constituição de um arco bíblico de sentido entre este deserto como começo e o apocalipse. As intertextualidades não se estabelecem com o restante corpo textual de Mourão, nomeadamente homilético e ensaístico, mas com autores que trabalharam as estruturas e a fenomenologia da religião, de Michel de Certeau a Paul Ricoeur. A poesia de Mourão é aqui encarada como um corpo autónomo e estudado em si mesmo.

Cordeiro convoca Michel de Certeau com a figura do homem de oração como «árvore de gestos».[165] A poesia de Mourão situa-se na topografia orante da vida crente, assumindo o poeta uma vocação de guia da voz comunitária, e incidindo a oração não apenas numa direção ascensional mas também horizontal, enquanto reunião de um corpo comunitário de gestos e palavras. O caráter litúrgico desta poesia é referido não apenas a partir dos títulos e temáticas que os poemas transportam, mas também pelo código bíblico e pela comunhão, em ambiente eucarístico, com as intenções orantes da comunidade. Refere Gonçalo Cordeiro:

> Subscritora universal do desidério humano, das suas misérias e aspirações, a voz do poeta ressoa na vasta planície do destino humano que, no imaginário tão biblicamente marcado como é o da poética de José Augusto Mourão, se metaforiza na aridez do deserto, de onde ressalta a figura do poeta como condutor de almas e do homem como peregrino do mundo.[166]

[163] De referir, no mesmo período, a publicação de Margarida Anjos Amaro, «*In Memoriam* – Professor Doutor José Augusto Miranda Mourão. Entre mundos, a sedução do real em José Augusto Mourão», *Revista Galáxia* 21 (2011): 157-160. Margarida Amaro traça um breve percurso intelectual de Mourão, com ênfase no seu trabalho no campo da semiótica e da crítica literária. De referir, na mesma linha, a recensão feita por Maria Teresa Cruz, «Quem vigia o vento não semeia», *Revista de Comunicação e Linguagens* 42 (2011): 19-23.
[164] Gonçalo Cordeiro, «Uma árvore de gestos. Vazio e promessa na poesia de José Augusto Mourão», *Teografias* 3 (2013): 9-18.
[165] Cordeiro, 9. A imagem é apresentada por Michel de Certeau em «L'homme em prière, "cet arbre de gestes"», em *La Faiblesse de Croire* (Seuil: Paris, 1987): 13-24.
[166] Cordeiro, 10.

Deste modo, o carácter litúrgico deste corpo poético traduz, segundo Gonçalo Cordeiro, não apenas a experiência pessoal do poeta que aqui se diz na sua vocação ministerial e a ressonância semântica do vocabulário presente, mas também a sua génese e vocação comunitárias, o cruzamento de vozes que se convertem em texto a pronunciar.

Situada esta natureza orante e comunitária, Gonçalo Cordeiro aponta o "deserto" como a primeira figura ou lugar de um «arco de sentido» que percorre a poesia de Mourão. O deserto exprime, de acordo com as suas ressonâncias bíblicas, a experiência humana no mundo como condição nómada, em busca e em combate, o espaço profano por oposição ao sagrado. O poema «viagem no deserto»[167] é tomado como paradigmático desta condição crente e humana peregrina no mundo. Gonçalo Cordeiro traça a poesia de Mourão ao fio da linguagem bíblica, realce que já Lopes Morgado havia realizado e que de certo modo coloca em segundo plano a sua matriz litúrgica. As figuras de Adam expulso do paraíso primitivo, de Jacob no seu sonho vertical ou de Moisés na travessia do Mar Vermelho explicitam o paradigma do deserto neste corpo poético, capaz de dizer a condição humana num mundo hostil, a experiência de Deus enquanto ocultamento de que apenas o traço e o rumor podem exprimir, e o sentido da vida crente como peregrinar. Esta natureza errática, comum à experiência humana e à poesia de Mourão, é destacada por Gonçalo Cordeiro:

> Imagem da vida como travessia e de Deus como ausência, o motivo do deserto conserva ainda o potencial poético de abranger os que nele transitam, operando a sinédoque de si mesmo: o deserto são os seus peregrinos. A experiência do vazio não poderá ser apenas a que permeia uma ideia do divino, ela está também na essência de um "rumor horizontal", de uma experiência do humano [...]. Quem fala não é outro senão o poema, a oração em movimento, errando "pelas clareiras do presente aberto".[168]

Se a figura do deserto constitui o primeiro alicerce deste «arco de sentido», o segundo alicerce é constituído pela figura da "Páscoa", numa tensão gerada pelo género literário apocalíptico. Como paradigmático deste segundo alicerce, Cordeiro apresente o poema «Génesis»[169] enquanto invocação da presença criadora de Deus num mundo em aberto. O poeta invoca os atributos divinos, mas circunscreve-se à voz humana: não há irrupção da profecia como porta-voz de uma mensagem divina, mas como olhar crítico ao presente e abertura à promessa. A suprema convocação expressa-se na invocação «Vem» emprestada pelo livro bíblico do Apocalipse (22, 17.22):

[167] Mourão, *O Nome e a Forma*, 116.
[168] Cordeiro, «Uma árvore de gestos», 15.
[169] Mourão, *O Nome e a Forma*, 85-86.

> Lugar de revelação, a poesia assume-se como oração e invocação que se dispõe a acolher em si mesma a presença criadora. [...] A vinda tem tanto de promessa como de presença, e a ela cabe a transfiguração do mundo, lavrando-o e submetendo à ordem o caos, ao templo o deserto. Desse chão sagrado renascerá a árvore original, cujos gestos abrigarão uma comunidade de homens e de leitores, novas árvores para um mesmo gesto.[170]

Gonçalo Cordeiro propõe uma chave de leitura da poesia de Mourão que constitui a hipótese unificadora de um conjunto cuja génese circunstancial pode representar um fator de aparente dispersão. Como refere Mourão na apresentação ao seu primeiro volume de poesia, *Vazio Verde (o Nome)*, o nascimento dos textos aí reunidos corresponde a circunstâncias concretas, de natureza litúrgica e comunitária, o que pressupõe não se tratar de uma obra pensada e elaborada segundo um fio condutor ou como um projeto poético predefinido.[171] O ensaio de Gonçalo Cordeiro permite, da parte do leitor ou intérprete, encontrar uma hipótese de fio condutor ou «arco de sentido» no próprio texto, relevando a unidade de linguagem na sua matriz bíblica. Esta matriz opera através de figuras, estilos e imagens de tom e ambiente marcadamente bíblicos, e não numa paráfrase da narrativa bíblica mais habitual neste género literário litúrgico. Mas esta matriz opera também numa fidelidade ao que o texto bíblico propõe, isto é, uma enunciação da condição humana à luz do projeto criador de Deus, de que o poeta, seguindo a tradição profética, é porta-voz e guia. Profecia e poesia surgem assim numa aliança, referência já anteriormente apontada por Tolentino Mendonça.

5. O real da literatura e a mediação do texto (Moisés de Lemos Martins)

Moisés de Lemos Martins traça, num artigo publicado em 2014[172], um percurso intelectual de Mourão salientando o seu trabalho no campo da semiótica e da crítica literária e textual, iniciado com a análise de textos bíblicos e litúrgicos e prosseguido com textos místicos da tradição cristã e com textos literários. Encontramos pela primeira vez (à exceção de breves recensões a obras publicadas de Mourão nesta área) uma leitura do seu percurso intelectual no campo da semiótica, e não apenas no que toca à sua produção poética e homilética. A mediação

[170] Cordeiro, «Uma árvore de gestos», 18.
[171] Mourão, *Vazio Verde (o Nome)*, 5.
[172] Moisés de Lemos Martins, «No fulgor frágil da existência, a sedução do visível e a paixão do invisível. Em memória de José Augusto Mourão, *Comunicação e Sociedade* 26 (2014): 307–314, doi: 10.17231/comsoc.26(2014).2041. O mesmo texto seria publicado como Prefácio à *Obra Seleta de José Augusto Mourão*. Situando-se em último lugar cronológico neste percurso, Moisés de Lemos Martins é, na realidade, um dos primeiros intérpretes da obra de Mourão na medida em que acompanhou as sucessivas publicações na área dos estudos literários e semióticos com recensões e artigos de leitura crítica. A este propósito, ver Moisés de Lemos Martins, «O enigma do presente e a paixão da literatura. Leitura do ensaio *A Sedução do Real* de José Augusto Mourão», *Comunicação e Sociedade* 12 (1999): 321-326.

do texto e da escrita é relevada também nas ocasiões de caráter mais circunstancial, como é o caso das homilias. «O texto e a escrita foram os seus mediadores da "experiência". Usou-os como defesas contra a imediaticidade, a efusão passional, o intuicionismo».[173] O interesse pela textualidade conduziu Mourão aos fenómenos da comunicação, nomeadamente a comunicação eletrónica e digital que, na primeira década do século XXI, o tornaram um precursor nos estudos nesta área.

Moisés de Lemos Martins enfatiza o pensamento hermenêutico de Mourão no quadro deste percurso, referindo-o como um defensor de uma racionalidade capaz de estabelecer referentes fundacionais, por oposição a uma crítica interpretativa indiferenciada. Nos estudos em torno da semiótica e da filosofia da comunicação, Mourão seguiu, segundo Moisés de Lemos Martins, a perspetiva da crítica dialógica e do método de leitura textual, assente numa horizontalidade de sentido gerado, de modo imanente, pelo próprio corpo textual: «Neste entendimento, a experiência do texto tanto inclui a experiência do limite da comunicação, como inclui também tudo o que nos religa, tudo o que é abertura a uma alteridade».[174]

O livro *A Sedução do Real: literatura e semiótica*, publicado em 1998, será para Moisés de Lemos Martins a obra paradigmática do labor hermenêutico de Mourão. Destaca-se o tenso equilíbrio, no percurso intelectual de Mourão, entre a ascese do método de leitura textual, como sedução do real e defesa perante as ilusões das ideias pré-concebidas e habituais, e a abertura à figura do "resto" que escapa à análise crítica, à doação de sentido que torna o leitor um recetor – um "explorador", na expressão de Mourão. «Dir-se-ia que a errância, o indeterminado, o indecidível e o figural nos colocam perante um "imanentismo aberto", expressão que adota de Kerbrat-Orecchioni e de Jean-Claude Coquet».[175] O analista não se confunde com um burocrata, o leitor abre-se à metáfora, a novas interpretações, à criação. A ética é inseparável da leitura crítica, Mourão recusa a deserção das convicções, a análise é a construção de um pensamento racional aberto. O trabalho da linguagem, para Mourão, envolve não apenas a vontade de transmissão de uma mensagem por parte do sujeito, mas também a sua exposição ao diálogo e à crítica:

> Fiel à natureza da linguagem, o que quer dizer, ao seu carácter dialógico, José Augusto Mourão mostra-nos na sua obra que aquilo que se exprime na linguagem não é simplesmente a fixação de um querer dizer. Aquilo que se exprime na linguagem é também "uma tentativa em constante transformação, ou melhor, uma tentação sempre repetida de se comprometer em algo, através do diálogo. O que significa que nos expomos". Pela escrita expomo-nos. Na obra de José Augusto Mourão aprendemos, com efeito, que a palavra, em vez de validar os nossos preconceitos, põe-nos

[173] Martins, «No fulgor frágil da existência», 307.
[174] Martins, 309.
[175] Martins, 311.

> em jogo, submetendo-nos à nossa dúvida e à réplica do outro. É esse, aliás, o sentido da crítica dialógica.[176]

Assim, o percurso intelectual de Mourão no campo da análise textual e literária corresponde, para Moisés de Lemos Martins, à busca e escuta dos autores que interrogam o presente e o real, que o situam como um enigma e uma paixão pelos rumores da existência e do humano. Trata-se do projeto de uma ética da leitura, assente num método rigoroso, ao mesmo tempo que coloca o leitor ou intérprete numa situação de risco, de interrogação das suas convicções e preconceitos.

Este ensaio de leitura permite a abertura de perspetivas importantes no que toca à análise da leitura de Mourão. Moisés de Lemos Martins faz apenas uma breve referência bibliográfica ao labor poético e homilético de Mourão, situando este labor no horizonte mais amplo da textualidade. Ao longo da exposição é possível constatar como os ensaios de leitura realizados têm tendência a centrar-se no conjunto poético e homilético de Mourão, eventualmente complementado, no caso da leitura de Alfredo Teixeira, pelos ensaios próximos da problemática teológica e ritual. A análise feita por Moisés de Lemos Martins permite compreender como a experimentação poética, o trabalho das imagens e das palavras ou o rigor hermenêutico presente no *corpus* homilético são indissociáveis do percurso intelectual e existencial de Mourão na busca de uma ética da leitura. O desafio maior será compreender e relevar como estes dois âmbitos – o da análise textual e literária e o da produção poética e homilética – aparentemente separados, apresentam traços de intersecção, filões comuns e uma mesma procura pela "sedução do real".

6. Ritualidade e enunciação de Deus (Alfredo Teixeira)

A leitura da obra de Mourão realizada por Alfredo Teixeira tem como primeiro ponto uma breve evocação publicada na revista *Didaskalia* em 2011[177], acompanhada de duas homilias inéditas de Mourão. Refere-se o seu legado literário singular, a consistir na sua poesia – à qual é referida a sua génese litúrgica – e na obra homilética, que neste artigo recebe uma especial atenção. Realça-se a natureza ritual desta, o ofício da oralidade, a construção de uma comunidade de pertença e o risco do ato hermenêutico. O contexto de mobilidade urbanas que afetam os lugares de pertença católica é caracterizado por alianças narrativas e discursivas onde a homilia tem um lugar central. No caso da obra de Mourão, dá-se o caso da passagem do

[176] Martins, 312. A citação de Mourão é retirada de: *A Sedução do Real*, 25.
[177] Alfredo Teixeira, «Corpo em partida. Evocação de José Augusto Mourão», *Didaskalia* 41 (2011): 87-98.

testemunho oral ao escrito, possibilitando uma singular aproximação entre teologia e literatura. Na saída do seu específico contexto ritual, dá-se um fenómeno de disseminação que abre o texto ao exercício de leitura e interpretação do leitor e à construção de leituras cruzadas ou intertextuais, realidade que ultrapassa o âmbito ritual.

Alfredo Teixeira inscreve o labor homilético de Mourão na tradição patrística, «onde a homilia foi uma oficina de criatividade teológica».[178] Recorde-se como o edifício da fé eclesial foi construído nos primeiros séculos através dos comentários, tratados e discursos patrísticos sobre os textos bíblicos, tendo com frequência uma génese de pregação oral. Numa primeira aproximação de leitura, Alfredo Teixeira situa este discurso teológico sob o duplo signo da diáspora e da ascese: diáspora enquanto saída do âmbito tradicional do discurso religioso, abrindo-o à intertextualidade das linguagens humanas e ao género paradoxal do «apocalipse» como expressão da memória profética cristã; e ascese como renúncia da autoridade do lugar de enunciação e aceitação da fraqueza ou debilidade da experiência de fé na modernidade, não recorrendo à mera repetição biblicista ou crítica moralística.

Alfredo Teixeira prossegue o seu trabalho de leitura da obra de Mourão num artigo publicado em 2014 na revista *Communio*, desenvolvido por sua vez em 2018 num capítulo da obra coletiva *Dominicanos em Portugal.*[179] Nestes dois ensaios Alfredo Teixeira faz uma aproximação da obra poética de Mourão na perspetiva da sua génese ritual, como projeto de uma enunciação poética de Deus a partir do espaço litúrgico. A poesia de Mourão é considerada, por um lado, em diálogo com a reflexão que este desenvolveu sobre o espaço celebrativo litúrgico e sua linguagem em vários artigos e passagens homiléticas dedicados ao tema, e, por outro lado, no quadro da reconfiguração litúrgica e de música ritual desenvolvida pela reforma do concílio Vaticano II, nomeadamente no espaço francófono onde Mourão desenvolveu parte da sua formação. Neste ponto, a figura de André Gouzes adquire particular relevância.

A leitura de Alfredo Teixeira situa a poesia de Mourão em íntima conexão com um pensamento teológico-litúrgico seguindo três vetores, que denomina de «portas entreabertas»[180]: o espaço litúrgico como «entreato» onde a comunidade crente desempenha um papel de recriação de um *ordo* estabelecido; como espaço de memória, onde o património ritual fornecido pela tradição eclesial suscita uma fidelidade em termos de abertura ao novo e ao diferente; e a liturgia como prática de um lugar entre antropofania e teofania, numa tensão entre os polos divino e humano enquanto herança sagrada e elaboração crente. A poesia de

[178] Teixeira, 89.
[179] Cf. Alfredo Teixeira, «A errante sonoridade de Deus. Revisitando José Augusto Mourão», *Communio* 31 (2014): 415-428; «"Dicção de Deus": Poética e ritualidade segundo José Augusto Mourão (1947-2011)», em António Camões Gouveia, José Nunes e Paulo F. de Oliveira Fontes (ed.), *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)* (Lisboa: CEHR, 2018): 279-295.
[180] Teixeira, «Dicção de Deus», 85.

Mourão é lida em chave dialogal com a sua reflexão litúrgica e com as circunstâncias e propriedades do espaço ritual que estão na génese desta expressividade; assim, Alfredo Teixeira apresenta o poema «Dicção de Deus»[181] como paradigmático para compreender este corpus poético, como um trabalho de linguagem constante capaz de contornar as expressões habituais e já percorridas da experiência crente. Refere Alfredo Teixeira:

> Este ato de nomeação de Deus é o fulcro da sua teopoética. Ato problemático nos diversos itinerários da poesia contemporânea, mas também difícil na própria textualidade litúrgica, quando se sai fora de uma certa linguagem estandardizada. Por isso, a sua poesia, que inequivocamente se enraíza no chão da liturgia, parece apresentar-se como um texto que "não tem lugar" nos circuitos de leitura.[182]

A leitura de Alfredo Teixeira destaca-se por situar a poesia de Mourão em diálogo com a sua obra ensaística, ainda que centrada nos artigos que abordam diretamente a problemática da celebração litúrgica, no quadro da reforma conciliar e na perspetiva dos conhecimentos fornecidos pelas ciências da linguagem. Mas a própria leitura poética permite, por seu lado, iluminar este pensamento: trata-se, segundo Alfredo Teixeira, de uma poesia que se aproxima de uma teologia negativa da liturgia, que inclui a sua própria desritualização enquanto primado do apelo ético próprio da experiência cristã. Encontra-se aí uma dicção crítico-profética, permanentemente vigilante perante as tentações e riscos de uma experiência religiosa fechada em si mesma e nos seus círculos comunitários.

Nesta perspetiva, a poesia de Mourão contém em permanência o apelo à saída de si do orante e da comunidade crente, uma linguagem transitiva que rejeita a fixação quer à letra, quer ao corpo social que a pronuncia:

> José Augusto Mourão luta com as palavras para que o dizer litúrgico não seja como que a clausura de Deus. Assim, a linguagem que persegue apela tanto às figuras da confiança numa presença pascal, como à fragilidade do que apenas se entrevê.[183]

Génese litúrgica, marca de oralidade e busca de uma dicção do Deus que ao mesmo tempo se esconde e revela na experiência humana, constituem os traços que permitem situar a poesia de Mourão num espaço crente e eclesial em mutação, de que as formas de comunhão ritual são uma expressão central.

[181] Mourão, *O Nome e a Forma*, 117-118.
[182] Teixeira, 293.
[183] Teixeira, 291.

7. Linguagem da experiência crente (Maria José Vaz Pinto)

A leitura desenvolvida por Maria José Vaz Pinto decorre no contexto dos *Encontros do Lumiar* realizados no Mosteiro das Monjas Dominicanas, marcados por âmbito evocativo e biográfico do ministério que José Augusto Mourão desenvolveu junto desta comunidade religiosa. Por duas ocasiões, 2013 e 2015[184], Maria José Vaz Pinto interroga a obra poética e homilética de Mourão, relevando a elaboração de uma linguagem capaz de exprimir a experiência crente.

A primeira figura que Vaz Pinto recorre reside na «poética». A busca de uma linguagem por parte de Mourão dá-se no reconhecimento e elogio do paradigma de Babel, isto é, da pluralidade de línguas, rejeitando a hipótese de uma língua sacra, una, capaz de dizer na perfeição o Divino. A pluralidade linguística permite a abertura ao outro e ao diverso numa comunidade de tradução e de liberdade, inscrevendo a relação no âmago da constituição da identidade humana e a abertura à interpretação dos sinais e parábolas com que a revelação divina se confia à comunidade crente. Recorrendo à sua formação em filosofia clássica, Maria José Vaz Pinto inscreve a obra de Mourão no espaço de uma «poética» entendida quer como expressão, quer como produção, ou seja, como linguagem e como experiência que mobiliza múltiplos instrumentos e artes. A capacidade de persuasão de uma obra, seja retórica ou poética, depende do *kairós*, isto é, da «apreensão intuitiva do que é ajustado a um determinado momento e numa determinada situação e, como tal, irredutível a regras»[185]: em jogo está, neste caso, a potencialidade que um determinado poema ou homilia possuem para gerar sentido na circunstância específica que o leitor vive, capacidade que, segundo Vaz Pinto, a obra de Mourão possui de modo patente graças à sua riqueza de imagens e ao carácter aberto da sua linguagem. Ressalta, neste ponto, a confluência com a noção de *kairós* apontada por Marcel Viau no que toca à justeza de um determinado discurso para um determinado contexto.

Numa segunda intervenção, Vaz Pinto recorre à figura do "espelho" para interrogar a obra de Mourão. Na esteira de *1Cor* 13, 12, a figura do "espelho" exprime a condição humana no tempo presente por referência, ou contraposição, a um tempo futuro de "promessa". O confronto de tempos e lugares caracteriza a antropologia cristã, gerando uma tensão potencial na constituição da identidade pessoal, entre o âmbito do "mesmo" – expectativas, desdobramentos, denominações – e o âmbito do "diverso", a procura da verdade na abertura ao

[184] Maria José Vaz Pinto, *Para uma poética da Fé: uma leitura de José Augusto Mourão* (Lisboa: Mosteiro de Santa Maria 2013); *Não busques o espelho, mas o diverso: escutando José Augusto Mourão* (Lisboa, Mosteiro de Santa Maria 2015). Versões policopiadas.
[185] Pinto, *Para uma poética da Fé*, 20, nota 16.

encontro com o outro e o diferente. Vaz Pinto coloca a obra de Maria Gabriela Llansol *Lisboaleipzig*[186] em diálogo com este filão imagético:

> O encontro inesperado do diverso é assistir ao belo a comunicar com o silêncio; a fracionar a imagem nas suas diversas formas; a ajudá-las a levantar o véu para que se mostrem mutuamente na beleza própria, e fechar os olhos para que se não rompa "a delicada tela desta vida", ou então falar.[187]

Seguindo em permanência o *corpus* poético e homilético de Mourão, Vaz Pinto expõe uma visão da experiência crente que faz sair esse corpus do espaço da sua génese litúrgica, colocando-o sob o jogo da interpretação textual. A obra de Mourão demarca-se de uma possível natureza circunstancial ou utilitária, no contexto ritual, para se converter em linha de pensamento. Já não se trata do crente ou da comunidade que se vinculam numa comunhão orante através do recurso à reiteração poética e à escuta homilética, mas do leitor que dialoga com o texto e que nele encontra um sentido hermenêutico, uma poética da experiência cristã.

8. Busca do Deus impossível (Maria Luísa Ribeiro Ferreira)

A leiturarealizada por Maria Luísa Ferreira tem também como contexto os encontros realizados no Mosteiro das Monjas Dominicanas do Lumiar, concretamente no ano de 2017. [188] Trata-se por isso de um exercício caracterizado pelo registo de comunicação oral e de evocação da figura de Mourão. O aparato bibliográfico a que Maria Luísa Ribeiro recorre é constituído pela *Poesia Reunida* de Mourão e por duas coletâneas de homilias, *A Palavra e o Espelho* e *Quem vigia o vento não semeia*. O trabalho de interpretação percorre numerosos poemas de Mourão, intercalados com breves passagens das suas homilias, em função de auxílio ou de complemento. Surge também aqui a consideração do percurso e da obra de Mourão numa dupla perspetiva, a que a Autora designa de "vertentes":

> Podemos encontrar em José Augusto Mourão duas vertentes: por um lado o especialista de semiótica, de hiperficção, de e-textualidades, ou seja, de temáticas técnicas e científicas das ciências da cultura, da hermenêutica e do cibertexto; por outro lado temos o poeta e o exegeta bíblico, o homem que procurou o "Deus *absconditus*" no qual "os lugares do impossível se deslocam".[189]

---

[186] Cf. Maria Gabriela Llansol, *Lisboaleipzig: O encontro inesperado do diverso. O ensaio da música* (Lisboa: Assírio&Alvim, 2014).
[187] Llansol, *Lisboaleipzig*, 143. Citado em Pinto, *Não busques o espelho, mas o diverso*, 9.
[188] Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *Em Deus os lugares do impossível se deslocam* (Lisboa: Mosteiro de Santa Maria, 2017). Versão policopiada.
[189] Ferreira, 3.

Refere-se um sentimento de «deslumbramento» ao ler a obra de Mourão, percebendo-se assim que se trata de uma leitura situada fora de um âmbito de neutralidade – característica que se pode considerar como natural a um exercício de tipo memorial num contexto comunitário. No entanto, o objeto de estudo é exclusivamente textual, não havendo qualquer relato de tipo biográfico além da referência à dupla vertente em Mourão, que se pode interpretar quer do ponto de vista da obra, quer biográfico.

Três autores são colocados no texto em diálogo com a obra de Mourão, através do reconhecimento de referências implícitas e explícitas: dois filósofos da modernidade, Pascal e Espinosa, e um clássico, Agostinho de Hipona. Em causa estão temas comuns, nos quais se destaca o modo como Deus é nomeado nos seus atributos: «O Deus de Frei Mourão é um Deus potência e entendo potência à maneira de Espinosa, como dinamismo permanente, como motor do devir de todo o real, fomentando o seu crescimento e deixando a cada ser a sua diferença».[190] Esta nomeação de Deus é possibilitada pelo caminho traçado por Pascal: não o da reflexão filosófica, mas o da abertura do desejo humano cuja linguagem mais própria é a poética. Trata-se de uma nomeação que atravessa as coordenadas do humano, simbolizado em categorias como o corpo, a alegria, a expectação. A referência ao pensamento filosófico constitui uma ponte possibilitada pelo percurso académico de Maria Luísa Ferreira, constituindo um cruzamento habitual na obra ensaística de Mourão, mas pouco comum nos ensaios de leitura da sua obra.

O poema «da coragem»[191] constitui o referente que acompanhará a exposição da Autora. É deste poema que é retirado o título da comunicação, curiosamente num exercício de transposição: se no poema original os «lugares do impossível se deslocam» numa meditação dirigida a Deus e referente à vida do orante, Maria Luísa Ferreira transporta esses lugares para o próprio espaço divino, «em Deus». Essa transposição, afinal um exercício de apropriação do poema, não é estranha ao corpo poético de Mourão, como a Autora demonstrará na parte final da sua exposição: a experiência paradoxal do «impossível» percorre a história da salvação através dos seus mistérios, da Encarnação à Ressurreição, história essa que é apropriada pelo crente através de uma deslocação ou transfiguração de vida e de lugares. Explora-se a obra poética de Mourão através das figuras da «peregrinação», do «desejo», dos «impossíveis» e do próprio Deus, figuras que se podem caracterizar por um movimento, uma transição (mesmo «os impossíveis» se deslocam, invocando a imagem evangélica da fé que move montanhas – *Mc* 11, 23). Transição, movimento, passagem que, inscritos no corpo, exprimem a esperança cristã diante do mistério penúltimo, a morte.

[190] Ferreira, 10.
[191] Mourão, *O Nome e a Forma*, 27-28.

9. Linguagem apocalíptica (João Maria Carvalho)

Num artigo publicado em 2022, no contexto de uma obra coletiva dedicada ao pensamento português contemporâneo, João Maria Carvalho faz um exercício de leitura do pensamento de Mourão em torno da categoria do "apocalíptico".[192] Partindo sobretudo da obra *Quem vigia o vento não semeia*, em interação com a poesia e alguns artigos de Mourão em torno da linguagem, João Carvalho aponta aquela que será a intuição fundamental do seu artigo: para Mourão, o "apocalíptico", utilizado como adjetivo mais do que como substantivo, é uma característica fundamental, quer da linguagem humana, quer da experiência cristã e quer da sociedade contemporânea. Releva-se o duplo e antagónico significado que este adjetivo possui nas três vivências: quanto à linguagem humana, a sua natureza "apocalíptica" (que Mourão interliga com outra categoria, "messiânica") revela a sua performatividade, a procura de uma tensividade criadora que vá além da denotação das coisas; quanto à contemporaneidade, o apocalíptico exprime a pulsão de morte e desespero que já não espera, no quotidiano espelhado nas notícias de destruição, uma novidade salvífica; finalmente, o apocalíptico da experiência cristã revela a sua dimensão de desejo, de abertura a um "hoje" no qual Deus se faz presente.

> José Augusto Mourão falará do apocalipse como modo e como tom e, por isso, o apocalipse será sempre pensado enquanto adjectivo: o apocalíptico. O apocalipse perde a sua dimensão substantiva e substancial, não se assumindo como uma realidade a vir num preciso momento do futuro [...] No curso temporal do devir, o apocalíptico situa-nos no instante dinâmico do confronto, da decisão, da mediação, e não no paraíso pasmacento do completado, do decidido, do já mediado. O apocalipse não chega na ideia de um paraíso perfeito, harmónico, bem ordenado, que algures no passado houve, e que alhures no futuro haverá. Não há, por isso, um ser substantivo e estático.[193]

João Carvalho aponta dois poemas como significativos para esta linha de leitura: os poemas «apocalipse» e «esperamos todos».[194] A sua leitura permanece centrada nas mais recentes homilias de Mourão, embora faça uma breve ponte com a reflexão fundamental em torno da linguagem. O apocalíptico enquanto adjetivo, como modo de leitura da realidade e da experiência cristã, será sem dúvida uma chave de interpretação fundamental do discurso teológico de Mourão. Poder-se-á já acrescentar a importância que terá, para Mourão, a obra de José Saramago na hora de interpretar esta realidade apocalíptica. Percorrendo a sua obra ensaística e o seu pensamento em torno da linguagem, tornar-se-á claro que, para Mourão, o

[192] João M. Carvalho, «O apocalíptico como tom e linguagem em José Augusto Mourão», em *Redenção e Escatologia. Estudos de filosofia, religião, literatura e arte na cultura portuguesa,* ed. Samuel Dimas, vol. III, tomo 3 (Lisboa: UCEditora, 2022): 661-667.
[193] Carvalho, 665.
[194] Mourão, *O Nome e a Forma*, 184 e 275-276.

"apocalipse" será uma "figura" fundamental, capaz de gerar novos significados de cada vez que surge no tecido textual.

10. A textualidade como mediação de sentido (Maria Augusta Babo)

No quadro de uma obra coletiva dedicada à história da província portuguesa da Ordem dos Pregadores, encontramos dois artigos dedicados à memória de José Augusto Mourão.[195] O primeiro, de caráter mais breve e evocativo, é da autoria de Cristina Costa Gomes.[196] Recorrendo, numa intertextualidade dialogante, a citações nas quais Mourão reflete sobre o exercício da memória, Cristina Costa Gomes releva o trabalho de Mourão como historiador enquanto intérprete de textos históricos, desde a Inquisição em Portugal e o papel dos dominicanos nela desempenhada, até aos diversos autores espirituais portugueses no período moderno. A esta referência não é alheia a colaboração da Autora com Mourão em diversos destes trabalhos de investigação e análise de textos históricos.

Na mesma obra, Maria Augusta Babo desenvolve também um ensaio de caráter evocativo de José Augusto Mourão, centrando-se de modo mais particular no trabalho desenvolvido no campo da semiótica e da análise textual.[197] Numa linha próxima da leitura ensaiada por Moisés de Lemos Martins, que se referiu antes, Babo explora o modo como, para Mourão, a textualidade constitui um modo de aproximação ao mundo superando a ilusão do imediato e do evidente: para um semiótico, a aproximação ao real, à experiência e à verdade dá-se sempre mediante a construção de um discurso. Refere Maria Augusta Babo:

> Um textualista cujo acesso à experiência se faz através do texto, preferencialmente pelo texto. O texto para Mourão é um mediador do mundo. O mediador, por excelência, da experiência. Textualizar é, no universo de Mourão, a própria configuração de sentido ao mundo, aos objetos, ao que o rodeia, ao Outro.[198]

---

[195] Cf. *Rostos dominicanos de Portugal para o Mundo*, ed. Cristina Costa Gomes (Lisboa: UCE, 2022). Refere-se na «Introdução» a origem dos textos aqui reunidos: «Este livro reúne um conjunto de vinte e dois textos, resultantes das comunicações apresentadas, entre 9 e 11 de Outubro de 2018, no encontro intitulado *Rastos Dominicanos: De Portugal para o Mundo. 600 Anos da Província Portuguesa*. Organizado pelo Instituto São Tomás de Aquino – Dominicanos de Portugal, o evento teve como objectivo assinalar o VI Centenário da Erecção Canónica da Província Dominicana em Portugal (1418-2018). Mais de duas dezenas de investigadores reflectiram sobre o tema, ao longo de três dias, neste encontro realizado no Palácio Fronteira e no Convento de São Domingos de Lisboa» (p. 9).

[196] Cristina Costa Gomes, «Fulgores da memória. A voz de José Augusto Mourão», em *Rostos dominicanos de Portugal para o Mundo*: 13-16.

[197] Maria Augusta Babo, «José Augusto Mourão. Homenagem», em *Rostos dominicanos de Portugal para o Mundo*: 17-23.

[198] Babo, 17.

Ao mesmo tempo, este habitar da textualidade realiza-se mediante duas operações que, para Mourão, são profundamente interligadas: a leitura e a escrita. O próprio exercício de ler um texto, de procura das forças e campos significantes e de produção criadora, foi objeto de reflexão contínua. Assim, para Maria Augusta Babo, o percurso intelectual de Mourão pode sintetizar-se numa atividade: a de leitor:

> Leitura e escrita formam uma dupla indissociável na prática textualista do autor. E Mourão é um leitor. No sentido pleno, produtivo, criativo mesmo. Singular. Alguns, bastantes dos seus textos são dedicados à leitura; leitura como objeto de reflexão, mas ainda leitura como ato de entrar na e focar a escrita de outrem.[199]

Esta interligação profunda entre leitura e escrita, realçadas por Maria Augusta Babo, representa um ponto fundamental para compreender o pensamento de Mourão. O exercício de leitura textual deve, por sua vez, constituir-se num novo discurso, enquanto concretização das virtualidades semânticas contidas no texto. A leitura é uma forma de interpretação e, logo, de construção segunda e de tradução.

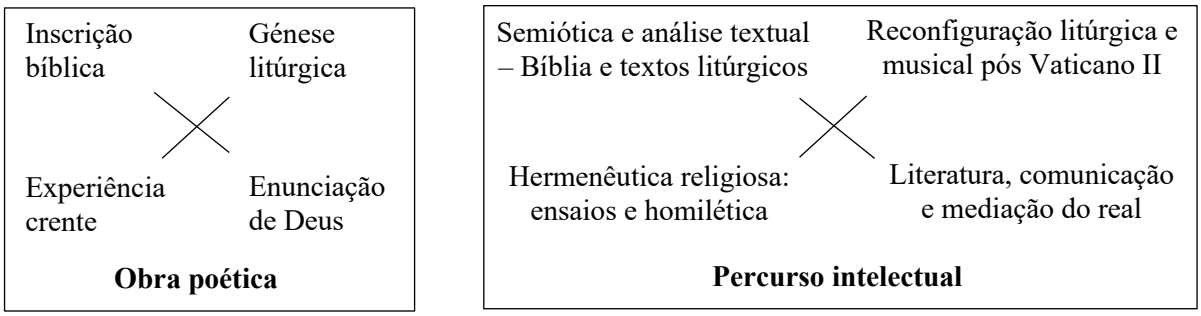
11. Contributos para uma hermenêutica cruzada

É possível apontar dois marcos temporais que imprimiram um vigor aos ensaios de leitura da obra de José Augusto Mourão: a publicação da sua *Poesia Reunida*, em 2009 e, sobretudo, a sua morte em 2011. Se esta esteve na origem de sucessivos ensaios que aliaram o caráter evocativo com o mapeamento de um pensamento, a publicação de *O Nome e a Forma* assegurou um suporte documental fundamental para os ensaios especialmente dedicados à sua obra poética.[200] A leitura destes ensaios permite constatar a relativa complexidade da obra de Mourão, passível de ser abordada de diversos ângulos (poético, literário, semiótico, litúrgico, bíblico). Podemos seguir o método fornecido pela semiótica na criação de um quadro de sentido inter-relacional capaz de situar as várias leituras aqui apresentadas, quer em relação ao pensamento e à obra de Mourão num sentido mais global, quer em relação à sua poesia:

---

[199] Babo, 20.

[200] O mesmo fenómeno parece não ter ocorrido, no entanto, com a publicação da *Obra Seleta de José Augusto Mourão*. Do que foi possível verificar, apenas uma recensão foi publicada sobre a mesma: Sérgio Dias Branco, «José Augusto Mourão, errante da palavra», *Colóquio/Letras* 199 (2018): 216-221. Sérgio Dias Branco retoma o acontecimento desta publicação para fazer uma breve apresentação do percurso pessoal e intelectual de Mourão, destacando o seu trabalho pluridisciplinar e o cruzamento de conhecimentos. «Aqui se joga uma dimensão fundamental da obra de José Augusto Mourão: o ser religioso que faz com que, na sua escrita, a religião não se possa circunscrever, mas seja abordada a partir de diversas perspetivas», 218.



Quadro 1: Categorias fundamentais da poesia e da ensaística

Este quadro hermenêutico permite esquematizar os vários elementos de leitura relevados pelos ensaios apresentados. Uma tentativa de síntese apresenta-se como uma tarefa difícil, senão impossível, dada a variedade de abordagens e de perspetivas apontadas. Por outro lado, a natureza simbólica da linguagem poética permite construir sínteses que representam para uma exposição analítica um certo atrito: por exemplo, a evidente inscrição bíblica da poesia de Mourão, nascida de uma necessária hermenêutica pessoal, e a sua pertença ao espaço litúrgico, ou a origem circunstancial dos textos poéticos e homiléticos, e a sua abertura ao trabalho interpretativo através da mediação textual.

Entre todos os autores parece comum a convicção de que obra poética de Mourão é de facto *poesia*, não obstante a sua distância em relação a modelos literários que privilegiam a exposição pessoal do poeta e a recusa de finalidades enunciativas e comunitárias para a poesia. Essa reserva é apontada por Tolentino Mendonça, ao referir o caráter híbrido (categoria cara a Mourão) desta obra poética. O trabalho de recriação da linguagem sobre Deus, a abertura das imagens e expressões e a própria natureza reiterativa e orante desta obra situam-na, de acordo com estes autores, no espaço aberto da linguagem poética. A própria enunciação de um pensamento parece uma tarefa impossível: os ensaios apresentados tendem a inclinar-se em alguma das vertentes apontadas nos quadros anteriores, circulando ora pela obra poética, ora pelo conjunto da obra homilética, ora pelo percurso ensaístico no campo das ciências textuais. Se o texto de Luís Machado Abreu parece referir todas estas dimensões, mantém-se, no entanto, no registo descritivo ou biográfico. O desenvolvimento de um estudo que vá além deste registo exige a escolha de um determinado tema ou corpo textual como objeto.

Da leitura destes ensaios surge uma pergunta fundamental: existe uma categoria capaz de congregar os vários domínios intelectuais e textuais nos quais Mourão desenvolveu o seu trabalho? Pode essa categoria residir na busca de uma enunciação de Deus, presente nos diversos suportes escolhidos (poemas, homilias, ensaios), desencadeada nos vários dispositivos de linguagem (comunidade ritual, escrita literária, comunicação digital), e tendo como espaço

fundamental a linguagem humana na qual o discurso se encontra e se constrói pelo leitor através de um método (a semiótica e a análise textual)?

Se esta categoria parece evidente no labor poético, homilético e em parte do ensaístico, como se integra com o trabalho ensaístico no campo da análise textual e da comunicação? Pode a resposta residir na própria obra de Mourão, isto é, no modo como este entendeu o seu trabalho como teórico da comunicação e da semiótica? Se a sua origem parece próxima da teologia – a análise de textos bíblicos, litúrgicos e da tradição mística –, o caminho posterior, que levou Mourão às novas formas de comunicação e à literatura portuguesa, constituiu um afastamento? Ou consistirá a opção mais correta em retirar a expressão «Deus» desta busca e substituí-la pela expressão «Palavra», como sugerem os ensaios de Luís M. Abreu e Moisés L. Martins, libertando assim esta obra dos limites próprios da teologia? O próprio Mourão parece intuir esta passagem, talvez de natureza apofática, ao preferir o termo «Nome». Se é um trabalho teológico, este não se situará numa teologia implícita, uma vez que que a problemática da enunciação está aí presente. Assim, podemos, num quadro sinótico, apresentar estes múltiplos lugares de leitura da obra de José Augusto Mourão:

Quadro 2: Sinopse dos ensaios de leitura

Autores	**Arco temporal**	**Poema paradigmático**	**Corpo textual privilegiado**	**Perspetiva de estudo**	**Autores em diálogo**
Lopes Morgado	1991		*Dizer Deus ao (des)abrigo do Nome*	Poesia bíblica	
Tolentino Mendonça	2009 2011	«De questão em questão»	*O Nome e a Forma*	Recriação de linguagem	Claudel
Luís Machado de Abreu	2011	«Ateísmo»		Biografia intelectual	Natália Correia, Gabriela Llansol
Gonçalo Cordeiro	2013	«viagem no deserto» «Génesis»	*O Nome e a Forma*	Comunidade orante, arco de sentido entre deserto e páscoa	Michel de Certeau
Moisés de Lemos Martins	2014		*A Sedução do Real*	Textualidade e método de leitura	Barkhtine, Derrida, Rorty
Alfredo Teixeira	2011.2014 2018	«Dicção de Deus»	Poesia, homilética, ensaios litúrgicos	Discurso e ritualidade	J. Y. Hameline
Maria José Vaz Pinto	2013.2015		Poesia e Homilética	Linguagem e crença	Sofistas
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	2017	«da coragem»	Poesia e Homilética	Nomeação de Deus	Pascal, Espinosa, S. Agostinho
João Maria Carvalho	2022	«apocalipse» «esperamos»	Poesia e Homilética	Apocalíptico	Gabriela Llansol
Maria Augusta Babo	2023		Semiótica: genealogias e cartografias	Leitura, textualidade	Greimas

O percurso por estes lugares múltiplos de leitura permite criar um ambiente vital para o desenvolvimento da presente investigação. Nota-se, por um lado, a ausência de um exercício de análise mais extenso e sistemático, que supere as dimensões normais dos registos de artigo, introdução ou exercício memorial. Neste sentido, proporciona-se um espaço vago que confere uma oportunidade e um repto à nossa investigação. O segundo desafio que se coloca prende-se com a necessidade de colocar em diálogo as duas perspetivas da biografia de Mourão de que Saramago deixou testemunho nos seus *Cadernos*, e que foi destacado no início deste capítulo: o universitário e o presbítero, ou o "professor" e o "monge". Estas duas perspetivas encontram uma aplicação na obra de Mourão entre aquele que é o seu vasto trabalho ensaístico no campo dos estudos literários e semióticos, e aquele que provém mais diretamente do seu ministério presbiteral, os *corpus* homilético e poético. Como vimos, os vários trabalhos de leitura da obra de Mourão tenderam a privilegiar um ou outro campo como objeto de estudo, revelando dificuldades na hora de os colocar em diálogo.

Esta dificuldade não deixará, também, de estar presente ao longo da nossa investigação. De facto, a opção por dividir o estudo da obra de Mourão entre o conjunto ensaístico (na segunda parte da investigação), e o conjunto homilético e poético (na terceira parte), obedece também a esta divisão biográfica de que o próprio Mourão não deixou de viver em tensão dialógica, conforme vimos na Introdução. A resposta a este desafio passará pelo procurar, ao longo da investigação, estabelecer referências e pontos de interlocução entre o conjunto desta obra, a fim de procurar respostas àquela que será a interrogação fundamental do nosso estudo: a constituição de um discurso teológico à luz do modo como Mourão habitou a linguagem e as textualidades.

Parte II

A linguagem e a textualidade na construção do sujeito discursante

> Só um fluxo que emane da forma transcendente e atinja o sujeito "transcendido" poderá suscitar, da parte do sujeito atingido, um contra-fluxo de resposta. E todos os signos são da espécie da "luta com o Anjo".[1]

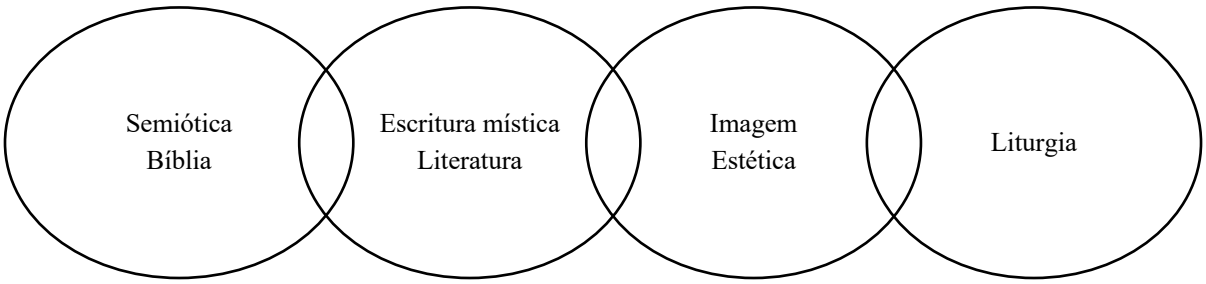
Munidos das ferramentas de investigação fornecidas pelos trabalhos de Marcel Viau quanto à problemática do discurso teológico, ou da fé que busca uma dicção, no quadro da Teologia Prática, e percorrido o estado de arte quanto aos ensaios em torno da obra de José Augusto Mourão e das possibilidades de trabalho neles deixadas em aberto, é hora de iniciar o estudo dessa obra. O seu caráter plurifacetado – quer nos objetos de estudo sobre que se debruça, quer nos registos literários de que se mune – pede ao explorador a elaboração de um mapa e de um itinerário necessariamente provisórios. Nesta segunda parte ter-se-á como campo de estudo a obra ensaística de Mourão, toda ela possuindo como problemáticas comuns a construção do sentido a partir dos textos e o modo como o ser humano habita o real habitando a linguagem. Está em causa, portanto, não apenas o discurso teológico, mas o ser humano como ser que constrói um discurso, e que constrói um discurso no encontro com o texto. Deixar-se-á para a terceira parte somente alguns artigos mais especificamente dedicados à problemática da linguagem teológica, que serão tratados juntamente com o corpus homilético. Este, como o corpus poético, serão considerados num patamar diverso, de acordo com a terminologia desenvolvida por Viau, enquanto "artefactos teológicos", e, assim, objeto de estudo na terceira e última parte da presente investigação.

Esta parte terá também uma componente de elaboração metodológica, que complementará o método delineado por Viau. Se com Viau foi possível situar no âmbito da Teologia Prática a problemática fundamental da linguagem humana e de como desta está absolutamente dependente qualquer construção de um discurso teológico, com Mourão esta linguagem conhecerá uma matriz própria que é a matriz textual. A convicção que surgiu ao longo da investigação é a de que não é possível compreender a produção teológica de Mourão

[1] Mourão, «O céu e os signos: o Deus de Newton», em *Seminário sobre Newton*, ed. Rui Rosa (Évora: Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência, 1995), 187.

– sobretudo a produção poética e homilética – sem compreender o modo como Mourão trabalhou a construção do sentido a partir do encontro com o texto, bíblico e não só, a partir, já não da Teologia Prática, mas da Semiótica e dos Estudos Literários.

O itinerário percorrido – do qual resultam os capítulos que se seguem – evolui numa linha que avança como recua, cobre espaços novos de investigação e regressa a espaços anteriores, tornando-os comuns. Quatro âmbitos de linguagem surgiram, a que corresponderão quatro capítulos:



Quadro 3: Âmbitos de estudo da obra ensaística

O primeiro capítulo, de âmbito mais fundamental, é dedicado ao método semiótico com que Mourão trabalhou (e viveu) e seus princípios de leitura textual, tendo como espaço de trabalho as Escrituras bíblicas. A leitura surgirá, aqui, sob o signo de uma "luta com o Anjo".

O segundo capítulo intercalar-se-á entre autores portugueses aos quais Mourão dedicou a sua atenção, colocando-os em diálogo: os chamados "autores espirituais" ou de escritura mística, e a literatura portuguesa contemporânea; aqui a linguagem busca superar a sua dimensão denotativa porque reconhece a sua deficiência na hora de dizer a experiência, procurando construir novos mundos, isto é, novos horizontes de convivência humana.

O terceiro capítulo percorre o modo como a obra de Mourão, sem deixar o âmbito da textualidade, ensaiou o seu alargamento: os espaços da estética e da imagem recolocam no campo da discursividade o ser humano enquanto ser de corpo, ao qual já os místicos e os poetas se haviam dado conta.

Finalmente, o quarto capítulo habitará um espaço que, afinal, esteve presente desde o início na obra de Mourão e que nunca deixou de dela fazer parte: o espaço litúrgico que, sendo o habitat próprio da sua produção homilética e poética, será também reconhecido como um espaço de problematização da linguagem e, especificamente, da linguagem teológica, fazendo-se assim a transição para a terceira e última parte da investigação.

Capítulo 3

Bíblia, semiótica e o texto como monumento

> Fazer semiótica é aceitar esta aventura, este jogo com o texto que muitas vezes "desconcerta", arrasta para fora dos carreiros batidos e das interpretações recebidas e faz descobrir, sobre os caminhos da leitura, muitos dos traços da «Palavra».[2]

> Desta forma, a Sabedoria divina produziu pedras de tropeço e interrupções na significação da narrativa histórica, introduzindo, no meio, impossibilidades e discordâncias; é necessário que a ruptura na narração faça parar o leitor por meio do obstáculo de barreiras, por assim dizer, a fim de lhe impedir o caminho e a passagem dessa significação vulgar, de nos afastar e de nos expulsar para nos reconduzir ao começo da outra via: pode assim abrir-se, pela entrada num estreito atalho que vai desembocar num caminho mais nobre e mais elevado, o espaço imenso da ciência divina.[3]

O estudo da obra ensaística de Mourão implica relevar o método desenvolvido pelo dominicano português na relação com as diversas formas de textualidade de que se aproximou. Neste capítulo, procura-se expor as várias etapas do seu percurso intelectual no campo da semiótica e dos estudos da linguagem. A progressiva enumeração dos princípios de leitura e análise semiótica do texto permitirá encetar, nos capítulos seguintes, as possibilidades de constituição de um discurso teológico na obra de Mourão.

1. Perspetiva: a teologia na relação com as ciências humanas

O percurso de formação teológica de Mourão, enquanto membro da Ordem dos Pregadores, conduziu-o a França, onde concluiu em 1977 a licenciatura em Teologia na Faculdade Católica de Teologia de Lyon. De acordo com Frei Bento Domingues, é neste período que Mourão faz a opção pelo estudo de uma teologia próxima das ciências da linguagem, em detrimento de um estudo teológico de orientação mais clássica, centrado na obra de São Tomás, tal como era praticado na *École Théologique de Toulouse*, pertencente aos

[2] J. C. Giroud, L. Panier, *Semiótica*. *Uma prática de leitura*, 11.
[3] Orígenes, *Tratado dos Princípios* (*Péri Archôn*), 4, 15. Citado em *Semiótica e Bíblia*, ed. José A. Mourão (Lisboa: Paulinas, 1999), 275, nota 46.

Dominicanos, onde inicialmente Mourão se integrou. Em causa estaria, segundo Frei Bento Domingues, a centralidade da palavra, na sua densidade humana e teológica, para a vida de pregação a que um dominicano é convocado.[4]

Em Lyon, Mourão contacta com o CADIR – *Centre d'Analyse du Discours Religieux* – instituição que desempenhará um papel importante no percurso intelectual de Mourão no que toca ao estudo teológico da linguagem humana e à aproximação ao texto bíblico. Fundado em Lyon em 1970 e publicando a partir de dezembro de 1975 o boletim trimestral *Sémiotique et Bible*, na fundação do CADIR encontram-se nomes de biblistas que já possuíam, nesse momento, um percurso académico consolidado: Jean Delorme, François Genuyt, Jean Calloud, Ivan Almeida e Louis Panier.[5] Não obstante a obra ensaística de Mourão se constituir essencialmente do registo em artigos, podemos esquematizar as várias etapas do seu percurso intelectual socorrendo-nos de algumas obras ensaísticas que constituem marcos deste percurso:

– Em 1977, a tese de mestrado de Mourão, desenvolvida no quadro da sua formação do CADIR e dedicada ao estudo da Anáfora Eucarística nº 2, situa-nos no âmbito da linguagem religiosa, especificamente da linguagem litúrgica.[6]

– Em 1988, com a publicação de uma tese em torno do texto medieval *A Visão de Túndalo*, enquadrada no percurso académico de Mourão na Universidade Nova de Lisboa, encontramos a textualidade mística como campo de estudo.[7]

– Em 1996 é publicada a tese de doutoramento, dedicada ao estudo da obra de Frei Tomé de Jesus *Trabalhos de Jesus*. Permanecendo o campo da textualidade mística como objeto de atenção, encontramos exposta nesta obra uma teorização sistemática em torno da semiótica literária, da textualidade, do trabalho de leitura e da construção do sentido do texto.[8]

– Se os estudos de Mourão no campo da literatura permanecem relativamente dispersos, duas obras, no entanto, marcam este trajeto na medida em que reúnem artigos em torno de uma mesma temática: *A Sedução do Real*, publicado em 1998, e *O Fulgor é Móvel*, publicado em 2003.[9]

[4] Entrevista a Frei Bento Domingues, realizada a 13 de junho de 2022. Ver anexo 1.
[5] Informações sobre o CADIR podem ser consultadas na sua página de Internet: https://cadir-recherche.bible-lecture.org/qui-sommes-nous/, acedido a 22 de novembro de 2022.
[6] José Augusto Mourão, *Approche semiotique et théologique de l'Anaphore nº 2* (Lyon: Faculté Catholique de Théologie de Lyon / Centre d'Analyse du Discours Religieux, 1977), versão policopiada.
[7] José A. Mourão, *A visão de Túndalo: em torno da semiótica das Visões* (Lisboa: INIC, 1988).
[8] José A. Mourão, *Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus* (Lisboa: Vega, 1996).
[9] José A. Mourão, *A sedução do real. Literatura e semiótica* (Lisboa: Vega, 1998); *O fulgor é móvel. Em torno da obra de Maria Gabriela Llansol* (Lisboa: Roma Editora, 2003). A título póstumo será publicado *Chão de Signos* (São Paulo: Escrituras, 2011).

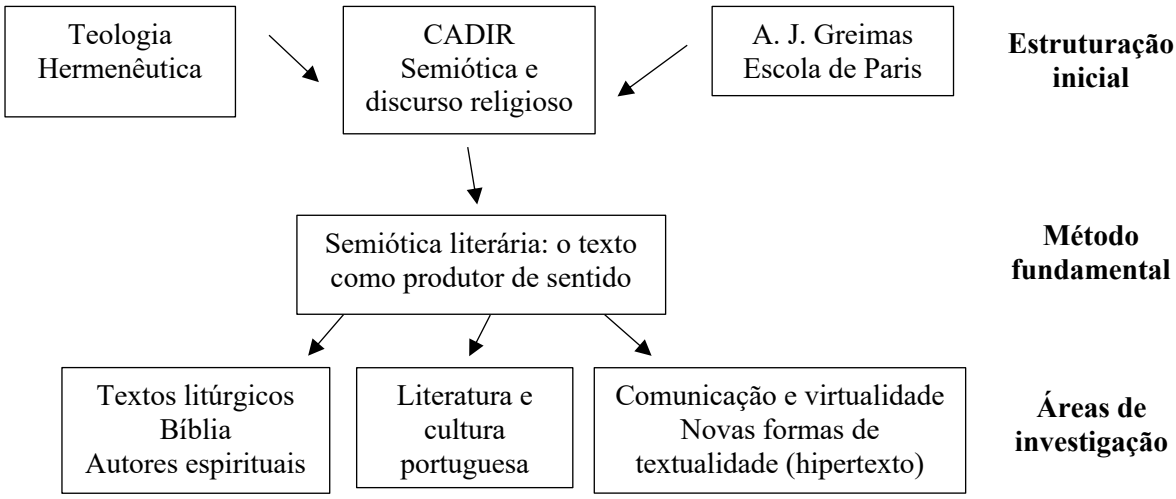
– No campo da textualidade bíblica encontramos a organização e publicação, por parte de Mourão, de duas obras: *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos*, em 1991, e *Semiótica e Bíblia*, em 1999.[10]

– No âmbito mais estrito dos estudos em torno da semiótica como ciência e da comunicação, de referir o livro, escrito em 2007 em colaboração com Maria Augusta Babo, *Semiótica: Genealogias e Cartografias*.[11]

– Finalmente, no campo das novas textualidades eletrónicas, duas obras balizam a primeira década do século XX: *Ficção Interactiva. Para uma Poética do Hipertexto*, publicada em 2001, e *Textualidade Electrónica. Literatura e Hiperficção*, publicada em 2009.[12]

– Duas publicações periódicas não deixarão de estar presentes ao longo do percurso de Mourão, balizando também os seus dois espaços fundamentais, como universitário e como dominicano: a revista *Comunicação e Linguagens*, órgão do Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens da Universidade Nova de Lisboa; e os *Cadernos* do Instituto São Tomás de Aquino (ISTA).[13]

Arriscando uma simplificação de um percurso intelectual naturalmente complexo, podemos apresentar o percurso de Mourão no seguinte quadro:



Quadro 4: Eixos fundamentais do percurso intelectual

[10] José A. Mourão, «Apresentação», em Jean-Claude Giroud, Louis Panier, *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos*, 3-7 (Lisboa: Difusora Bíblica, 1991); «Apresentação», em *Semiótica e Bíblia,* 5-10.
[11] José A. Mourão, Maria A. Babo, *Semiótica. Genealogias e Cartografias* (Coimbra: MinervaCoimbra, 2007).
[12] José A. Mourão, *Ficção Interactiva. Para uma Poética do Hipertexto* (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2001), e *Textualidade Electrónica. Literatura e Hiperficção* (Lisboa: Vega, 2009). De referir também, neste âmbito, a criação da página www.triplov.com, projeto no qual Mourão esteve envolvido.
[13] O primeiro número da revista é publicado em 1985, de acordo com a apresentação disponível na página https://www.icnova.fcsh.unl.pt/revista-de-comunicacao-e-linguagens/ acedido a 28 de setembro de 2023. Os *Cadernos ISTA* têm em 1996 a sua primeira publicação, de acordo com a apresentação disponível na página http://www.ista.pt, acedido a 28 de setembro de 2023. No entanto, na bibliografia completa de Mourão disponível na *Cadernos ISTA* 25, é possível verificar que esta série é precedida dos *Cadernos Teológicos do ISTA*. Ver «Curriculum Vitae», *Cadernos ISTA* 25 (2012), 29.

Num primeiro nível situa-se o processo de formação deste percurso: no espaço académico do CADIR, assume-se o método semiótico desenvolvido por Greimas aplicando-o ao discurso religioso, principalmente ao texto bíblico. Além de Greimas, somam-se as obras de autores da semiótica estrutural e da linguística relevantes na segunda metade do século XX, como Barthes, Todorov, Kristeva ou Eco.

Como é possível verificar *grosso modo* nas notas de rodapé e listas bibliográficas dos seus ensaios, Mourão transporta, autores oriundos da teologia, nomeadamente do espaço dominicano (Congar, Schillebeeckx), mas também Metz ou Moltmann, além da revisitação constante de Tomás de Aquino. Mas também da área da filosofia, principalmente das correntes da fenomenologia e da hermenêutica, provêm elementos com os quais Mourão desenvolverá um método de leitura textual: Ricoeur, Foucault, (para Mourão, o contributo fundamental do pensamento de Foucault prende-se com a análise dos efeitos de poder subjacente aos discursos, na relação entre a hermenêutica textual e a compreensão de si do sujeito)[14], Derrida ou Merleau--Ponty. Finalmente, o pensamento de Michel de Certeau será fundamental no quadro da análise de textos da tradição espiritual e mística.

Situamo-nos no quadro amplo da relação entre teologia e as ciências humanas, ou a teologia em diálogo com outros saberes. O percurso e a obra de Mourão situam-se intrinsecamente nesta opção fundamental. Interessa, neste ponto, situar uma conferência realizada por Mourão em 1988 sob o tema *Ciências humanas, desafio à fé cristã*.[15] Trata-se da busca de um diálogo que respeita a singularidade de cada campo, o teológico como o das restantes ciências, generativo e não homogeneizante, que renuncia a uma pretensão de superioridade de cada um dos atores. Para Mourão, não há ilusões de que qualquer uma das ciências humanas (âmbito no qual inclui a teologia) possa constituir-se em metalinguagem agregadora dos vários saberes: o desafio à teologia passa por compreender a fé através de um conhecimento partilhado:

[14] Sobre a obra de Foucault, ver o artigo de Mourão «Verdade e veridicção na história da subjectividade», *Revista de Comunicação e Linguagens* 19 (1990): 35-45. Diz Mourão: «Mesmo não se sendo estruturalista, quando se fala de genealogia é para evocar a ideia de percurso generativo. Genealogia aqui é uma forma de história que responde pela constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios do objecto, sem ter que se referir a um sujeito transcendente ao campo de acontecimentos. A genealogia da subjectividade moderna do *self* passa pela obrigação da verdade e pela organização científica do conhecimento. Conhecer-se a si mesmo e dizer a verdade acerca de si mesmo exigem tecnologias, práticas discursivas institucionais e sociais típicas que Foucault descobre primeiro na cultura greco-latina e depois no cristianismo» (página 36).

[15] Cf. Mourão, «Ciências Humanas, desafio à fé cristã», *Igreja e Missão* 143-145 (1989): 204-220. É possível detetar neste artigo o pensamento de Michel de Certeau no que toca a uma crítica científica das linguagens da fé: Michel de Certeau, «La rupture instauratrice», em *La Faiblesse de Croire* (Paris: Seuil, 1987): 187-226. Para uma perspetiva desta relação no que toca à Teologia Prática, ver Jean Joncheray, «Théologie et sciences humaines», em *Précis de théologie pratique*, 167-178.

> A Fé é uma investigação, um conhecimento partilhado. Com uma certa textura de inteligibilidade, quer dizer de significação para o homem. Esta textura pode descrever-se, explicar-se e simultaneamente compreender-se.[16]

Pressupondo a racionalidade uma forma de estratégia e uma comunidade, é necessária uma racionalidade que não ponha de lado os campos da razão e do discurso, entre o positivismo e o niilismo. Faltando uma metalinguagem legitimante, surge a tentação das fronteiras cerradas entre saberes, reduzidos aos respetivos especialistas. Por outro lado, das ciências humanas surge a suspeita em relação à teologia enquanto pretensão de uma verdade, de uma transcendência, de um conhecimento objetivo do ser humano: a verdade advém agora dos sintomas, das linguagens, das manifestações enquanto produtos, dos mecanismos, seja psicológicos, históricos ou conversacionais. Mourão situa-se assim numa linha de pensamento teológico (que encontramos, nomeadamente, em Marcel Viau, já abordado, e em Claude Geffré, que será estudado no próximo capítulo) que assume a natureza linguística da racionalidade:

> A Teologia é um quadro, um conjunto de enunciados, contendo representações, legitimações que professa um grupo. Não dispõe de um estatuto de razão separado da revelação nem anterior a ela. Mas a Teologia, alimentada com a revelação tem a objectividade do seu saber que é particular no seu modo de comunicação e universal na sua pretensão de desvendamento.[17]

Rejeita-se uma subjetividade idealista, um sujeito fundador do discurso ou da ação, tal como um «real» que a teologia tem a pretensão de conhecer. A teologia – que se distingue da fé, na medida em que esta pressupõe a necessidade de relação com um Outro – surge na dialética entre as enunciações racionais e a busca de um Nome que só no inter-dito se reconhece. O que está em causa é o dizer Deus: assumir essa possibilidade, que só tem lugar na palavra humana, mas que não se reduz à proposição.

A abertura, no caso específico da obra de Mourão, ao campo da semiótica literária, insere-se numa compreensão da ciência enquanto processo, mais do que sistema, enquanto

---

[16] Mourão, «Ciências Humanas, desafio à fé cristã», 210. A mesma problemática é colocada por Giorgio Agamben no que toca à filosofia: «O pensamento contemporâneo adquiriu a firme consciência do facto de que uma metalinguagem última e absoluta não existe e de que toda a construção de uma metalinguagem fica apanhada num regresso ao infinito. O paradoxo da pura intenção filosófica é, todavia, precisamente o de um discurso que deve falar da linguagem e expor os seus limites sem dispor de uma metalinguagem». G. Agamben, «A ideia da linguagem», em *A Potência do Pensamento*, trad. António Guerreiro (Lisboa: Relógio d'Água, 2013), 29.

[17] Mourão, 216. Para a relação entre teologia, hermenêutica e semiótica, de referir o estudo seminal de Anton Grabner-Haider, *Semiotica y teología: el lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenêutica* (Estella: Verbo Divino, 1976). Refere Joncheray: «Une réelle confrontation suppose donc d'accepter que plusieurs points de vue, plusieurs approches soient légitimes, non seulement s'agissant des réalités profanes, mais aussi des réalités ecclésiales. Ce premier temps est indispensable pour parvenir ensuite à une véritable interdisciplinarité. Celle-ci suppose que chacun accepte de transgresser quelque peu les limites de sa discipline pour se considérer comme partenaire du projet commun, sans perdre pour autant ce qui fait l'originalité du projet commun, sans perdre pour autant ce qui fait l'originalité de son approche propre. Ce qui s'opérera alors c'est un continuel va et vient, une mise en relation, un enrichissement, une critique mutuelle». Joncheray, «Théologie et sciences humaines», 176.

busca de uma gramática de compreensão da fé e de constituição de um discurso sobre Deus. Todo o percurso intelectual de Mourão, nomeadamente o seu trabalho no campo da semiótica literária, compreende-se à luz desta perspetiva partilhada e dialogante, entre os saberes humanos, da inteligibilidade da fé.[18]

Uma apresentação, mesmo que sumária, do pensamento de todos os autores e correntes que se encontram na génese, ou a montante, do pensamento de Mourão ultrapassa os limites da presente investigação: procurar-se-á pontualmente assinalar ao longo da leitura da obra de Mourão os eixos e linhas que a mesma convoca, socorrendo-nos da leitura destes nomes.

Neste capítulo, dedicado aos elementos fundamentais do percurso intelectual de Mourão, centramo-nos na exposição do trabalho do CADIR entre as décadas de 70 e 90, percorrendo alguns textos de autores relacionados com este centro, mas não só: o eixo condutor será o da formação de um método de leitura semiótica aplicado ao texto bíblico. Interessa-nos, neste ponto, referir o ambiente intelectual com que Mourão se depara no CADIR, no espaço mais vasto de relação da teologia com as ciências humanas, nomeadamente as ciências da linguagem.[19]

Procurar-se-á em seguida contextualizar a semiótica enquanto ciência de construção do sentido, socorrendo-nos para tal dos artigos escritos por Mourão sobre o tema. Os trabalhos de Julien Greimas constituem o paradigma semiótico com o qual Mourão se moverá, pelo que serão objeto de uma breve exposição neste capítulo. Em seguida, no que constituirá o ponto principal do capítulo, procurar-se-á apresentar a estrutura do método da semiótica literária desenvolvido e aplicado por Mourão, servindo-nos fundamentalmente da sua Tese de Doutoramento, onde este método é exposto de modo mais sistemático, relevando os elementos para uma teologia da leitura e do texto.[20]

Finalmente, analisar-se-á um dos campos textuais com os quais Mourão trabalhou a partir da semiótica literária, o texto bíblico, aproveitando-nos da proximidade conceptual com os trabalhos dos autores ligados ao CADIR também aqui expostos. Nos capítulos seguintes relevar-se-ão outros campos textuais aos quais Mourão dedicou a sua atenção: o campo literário,

---

[18] Movimento que também advém das ciências humanas em relação à teologia, segundo Julia Kristeva : «En prenant le relais de la théologie et de la philosophie, les sciences humaines ont remplacé le "divin" et "l'humain" par de nouveaux objets d'investigation : les liens sociaux, les structures de parenté, des rites et des mythes, la vie psychique et la genèse des langues et de œuvres». Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire* (Paris : Bayard, 2007), 58. Para Kristeva, no entanto, esta compartimentação de saberes não permite responder aos desafios colocados às sociedades ocidentais contemporâneas : tal exige um "novo humanismo" posto em marcha por um "pensamento em ato", afetivo, político e ético. Ver página 59.

[19] Seguimos, nesta apresentação, a Anne Pénicaud, *La lecture, chemin d'alliance* (Paris: Cerf, 2018), sobretudo a «Introduction», 19-40. Sobre este tema, interessa também o artigo de Mourão «Roland Barthes e a análise estrutural do texto bíblico», em *Leituras de Roland Barthes* (Lisboa: D. Quixote, 1982): 167-182.

[20] A já citada obra de Mourão, *Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus*. Para uma contextualização teórica deste método, recorrer-se-á à também já citada obra de José Augusto Mourão, Maria Augusta Babo, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*.

o litúrgico e o estético ou da imagem. Ao longo deste capítulo procurar-se-á relevar como o método de aproximação a um texto, seja bíblico, literário ou espiritual, pela via da semiótica literária, representa por sua vez um esforço constante de constituição de um discurso, no pressuposto fundamental de que a leitura e comentário de um texto deve, por sua vez, constituir um novo texto. Também na obra ensaística de Mourão, e não apenas no seu corpus poético e homilético, encontramos o caminho de um discurso que diga o humano enquanto corpo e sujeito de palavra e de desejo. A convicção fundamental que presidirá as páginas seguintes será a de que não é possível compreender a criação de um discurso teológico em Mourão – no qual as formas poética e homilética constituem os artefactos ou expressões fundamentais – sem analisar o modo como Mourão habitou e compreendeu a linguagem, a textualidade e o sentido textual como sua categoria fundamental.

2. Arqueologia: a receção da semiótica na teologia e nos estudos bíblicos

A aproximação de Mourão ao campo da semiótica dá-se, efetivamente, no espaço da teologia, nomeadamente da teologia bíblica e do estudo dos textos religiosos. Importa, assim, mapear a receção deste âmbito das ciências da linguagem na teologia a partir da década de 70 do século passado, apresentando, em primeiro lugar, o trabalho desenvolvido no CADIR e, em seguida, individualizando dois autores que assumiram de perto essa receção: Louis Panier e François Martin. Com este mapeamento será possível verificar como a conexão entre teologia e semiótica, desenvolvida por Mourão, encontra, do lado daquela, exemplos a que o próprio Mourão fará referência em múltiplas ocasiões.

2.1. O CADIR na relação entre a teologia bíblica e as ciências da linguagem

As leituras semióticas adotadas pelo CADIR têm o seu antecedente nos princípios imanentistas do estruturalismo, segundo os quais «fora do texto não há salvação».[21] A. J. Greimas, no âmbito da chamada "Escola de Paris", apresentará o projeto de uma semiótica generativa, centrada no ângulo da enunciação e da narrativa. Estes dois eixos – estruturalismo e semiótica – entrecruzam-se na receção por parte da exegese bíblica, mantendo embora

[21] A evolução histórica desta relação entre exegese bíblica e método semiótico, desde a receção do pensamento de Greimas na década de 60 até ao desenvolvimento de uma "semiótica enunciativa" na década de 90, é apresentada por Anne Pénicaud em *La lecture, chemin d'alliance*, 23-40.

algumas diferenças e nuances. Se Greimas é o nome fundamental no que toca à semiótica, R. Barthes e J. Derrida serão as referências de diálogo quanto ao estruturalismo.[22]

Em 1968 tem lugar em Versalhes um encontro de três dias de biblistas no qual participa Greimas, a que se segue em setembro de 1969 um congresso em Chantilly no qual participa Roland Barthes.[23] Em fevereiro de 1971, a Faculdade de Teologia Protestante da Universidade de Genebra organiza um ciclo de conferências em torno da leitura literária da Bíblia, convidando dois críticos literários: Roland Barthes e Jean Starobinski. A sua presença suscita um debate com os exegetas quanto à relação entre a aproximação literária e estrutural ao texto bíblico e a defesa do seu enraizamento histórico, perspetiva central para o método histórico-crítico.[24]

Segundo a leitura de François Bovon[25], se no período posterior à Segunda Guerra Mundial predominou um clima de humanismo, privilegiando noções como "sujeito", "liberdade", "sentido" ou "consciência", vocábulos com frequência iniciados pela letra maiúscula, a viragem estrutural perspetiva o ser humano, não como sujeito, mas como objeto provisório, enquadrado em códigos e sistemas.[26] O estruturalismo encontra a sua genealogia nos trabalhos de Ferdinand de Saussure e de Lévi-Strauss, considerando a língua como sistema sincrónico que produz sentido na diferença e na relação entre os signos, e não isoladamente.[27] Roland Barthes aplica a análise estrutural à narrativa literária, buscando nas funções do texto (e não no autor e suas dependências) a sua significância.[28]

Bovon defende que o estruturalismo, enquanto método, é proveitoso para a exegese, embora criticável enquanto ideologia, na medida em que corrige um possível antropocentrismo subjetivista de uma exegese mais influenciada pelo existencialismo. Aplicando-se o método estrutural à teologia, nomeadamente à exegese bíblica, Bovon refere a necessidade de compreender a linguagem humana para aceder à inteligência da fé: se na ordem da fé a palavra tem o primado sobre a língua, a sua inteligência requer conhecer os métodos das ciências

[22] Encontramos uma primeira apresentação feita por Mourão da semiótica desenvolvida por Greimas em Mourão, «Sémiotique – L'École de Paris: a semiótica não é uma ilha», *Jornal de Letras* 49 (1983), 21.
[23] As comunicações deste congresso de Chantilly foram publicadas em R. Barthes *et al*., *Exégèse et herméneutique* (Paris: Seuil, 1971).
[24] As conferências pronunciadas neste ciclo foram publicadas em R. Barthes *et al.*, *Analyse structurale et exégèse biblique : essais d'interprétation* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971).
[25] Cf. F. Bovon, «Le structuralisme français et l'exégèse biblique», em *Analyse structurale et exégèse biblique:* 9-25.
[26] Sendo fundamental, neste contexto, a obra de Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966).
[27] Cf. F. Saussure, *Cours de Linguistique Génerale* (Paris: Payor, 1979); Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1974).
[28] Ocupando um lugar central a sua obra *S/Z* (Paris: Seuil, 1970), dedicada à análise da novela de Honoré de Balzac, *Sarrasine*. O conceito de "significância" seria retomado por Mourão em «Do sentido à significação: o sopro e a forma», em *Os sentidos e o sentido: literatura e cultura portuguesas em debate*, ed. Ana Hatherly, Silvina Rodrigues Lopes (Lisboa: Cosmos, 1997), 94.

humanas para compreender a expressão da mesma fé. Este princípio será fundamental para compreender o percurso de Mourão.[29]

A partir dos encontros de 1969 e 1971 acima referidos, inicia-se um movimento de confluência entre os estudos bíblicos e a semiótica generativa ou literária, do qual resultará o CADIR. Num artigo publicado em 1982 sobre a influência das ciências da linguagem na exegese e na teologia, Jean Delorme – considerado um dos fundadores da utilização do método semiótico na análise bíblica – situa esta influência na questão do estudo dos textos e da exploração do sentido.[30]

Enquanto a linguística estuda as línguas naturais, a semiótica estuda os processos de significação, pela linguagem, mas também pela imagem ou pelo gesto. O resultado consiste numa alteração da atitude do leitor em relação ao texto, passando de uma abordagem intuitiva do sentido do texto a um processo elaborado de significação. Esta mudança opera-se por três processos: do estudo diacrónico ou histórico do texto à sua consideração sincrónica; das condições externas de significação (nomeadamente o contexto do autor ou do recetor imediato da obra) à análise das condições inerentes da linguagem; do estudo gramatical das frases à busca de uma organização do discurso.

A análise semiótica busca a coerência de um texto a partir dos seus elementos imanentes: qualquer leitura, tradução ou comentário modifica o texto (que se distingue do "objeto textual", isto é, o texto impresso em livro) e gera um novo discurso. A organização significante do texto advém dos seus próprios elementos linguísticos, e não das condições históricas de produção e comunicação. É na leitura de um texto, com o investimento das condições de compreensão do leitor atual ou da comunidade de leitura, que advém a significação.[31]

Estas estruturas situam-se para lá da frase e da sua sintaxe. Segundo Delorme, deve-se a Vladimir Propp[32] a passagem de uma semântica da frase à do discurso através de um sistema de funções e actantes. Esta gramática do discurso observa o mundo de sentido organizado pela linguagem. A preocupação está em libertar a leitura de um texto do espartilho das interpretações

[29] «Le structuralisme, pour le dire dès maintenant, me paraît un correctif utile à notre pratique actuelle de l'exégèse, car il redonne au texte une réalité horizontale, une vérité synchronique. Grace à lui, le sens redevient autre chose que cette référence au passé, à la préhistoire du texte. Par ailleurs, le structuralisme peut également servir à écarter le subjectivisme méthodologique de l'analyse existentiale et nous faire découvrir l'homme dans ses déterminations, l'homme comme objet, situé à un carrefour d'influences». F. Bovon, «Le structuralisme français et l'exégèse biblique», 12.

[30] Jean Delorme, «Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie», em *Initiation a la Pratique de la Théologie*, vol. 1: 299-311.

[31] «L'intentionnalité du texte, son "vouloir dire", ne procède pas d'abord de la volonté de l'auteur, ni du "je" ou du personnage qui le représente dans l'énoncé. Il émerge d'un "pouvoir dire" sous-tendu par les structures de la signification. Celles-ci construisent à l'usage du lecteur un "pouvoir lire" qui ne se limite pas à ce que les premiers lecteurs pouvaient comprendre». Delorme, 307.

[32] Cf. Vladimir Propp, *Morphologie du conte* (Paris: Seuil 1970).

recebidas ou correntes, realidade frequente no caso de textos de tradições religiosas[33]. O texto é considerado, não enquanto representação de uma realidade que lhe é exterior, mas como um mundo significante aberto ao leitor virtual, corpo de palavra e de desejo. Trata-se de converter o texto bíblico em dispositivo de abertura de novas leituras e produções de sentido. Para Jean Delorme e o CADIR, a missão fundamental consiste em reaprender a ler o texto bíblico.[34]

A atividade do CADIR inscreve-se num movimento interno aos estudos bíblicos que busca alternativas ao método histórico-crítico predominante. Num artigo publicado em 1987[35], o biblista Daniel Marguerat refere como, após um período de ouro da exegese bíblica que contribuiu para a renovação eclesial ocasionada pelo concílio Vaticano II, esta pareceu atravessar um período de crise e de indefinição da sua finalidade. Tal crise explica-se, segundo Marguerat – que ao longo do artigo se mantém como defensor do modelo histórico-crítico, embora renovado e em diálogo com outros modelos –, por uma atenção centrada nos processos de formação do texto, e não sobre o próprio texto. Como consequência, a prática homilética separou-se da exegese excessivamente técnica, conduzindo a um divórcio com a cultura e a linguagem bíblica, substituída pela apologia de valores morais ou de sínteses dogmáticas.

A exegese bíblica corre o risco de se converter numa ciência arqueológica, pouco apta a construir uma inteligência teológica do presente. Se para Marguerat esta exaustão do paradigma histórico-crítico dá-se no período posterior ao concílio Vaticano II, para Michel de Certeau tal exaustão advém já do século XIX, com o estabelecimento de um curto-circuito entre o texto bíblico e as ciências modernas que ultrapassa as mediações eclesiais presentes. Tal curto-circuito é um sintoma da perda do sentido global que a teologia escolástica detinha até à Modernidade, sendo substituída por uma prática com pretensão científica, a exegese bíblica.[36]

---

[33] «La sémiotique peut donner à l'exégèse et à la théologie la conscience de leurs propres discours en tant que producteurs du sens. On cherchera par quelles procédures ils produisent un savoir et cherchent à convaincre, sur quels accords implicites ces procédures reposent, quelles organisations de valeurs ils charrient». Delorme, «Incidences des sciences du langage», 308

[34] «Pour Jean Delorme et l'équipe qui s'est autour de lui et de Jean Calloud à la Faculté de Théologie de Lyon (et qui deviendra, en 1975, le CADIR, *Centre pour l'Analyse du Discours Religieux*), la sémiotique, apprise à l'école de Greimas, avait l'attrait de la nouveauté un peu mystérieuse et difficilement maîtrisable. Il fallait réapprendre à lire, reparcourir les textes bien connus, mais on trouvait au bord des chemins des paysages nouveaux qu'on ne savait pas toujours bien désigner». Louis Panier, «Présentation», em *Le Temps de la Lecture. Exégèse biblique et sémiotique,* ed. Louis Panier (Paris : Cerf, 1993), 11. Neste volume é possível encontrar uma ampla bibliografia de Jean Delorme. No que toca em termos gerais aos estudos semióticos da Bíblia, uma bibliografia inicial é apresentada em Giroud, Panier, *Semiótica. Uma prática de leitura de análise dos textos*, 68-70. A revista *Sémiotique et Bible*, boletim trimestral publicado pelo CADIR desde 1976, permanece a referência nesta área. Mais recentemente, é de registar a obra de Anne Pénicaud, membro do CADIR : *La lecture, chemin d'alliance*, com um amplo capítulo introdutório dedicado à leitura semiótica da Bíblia e bibliografia atualizada.

[35] Daniel Marguerat, «A quoi sert l'exégèse. Finalité et méthodes dans la lecture du Nouveau Testament», *Revue de Théologie et de Philosophie* 119 (1987) : 149-169.

[36] O diagnóstico de Michel de Certeau é feito em 1973: «La fin du XIXº siècle a mis um terme (officiel, sinon effectif) à ces théologies em réduction. L'exègese triomphe alors. Elle conjugue la critique scientifique et le texte biblique (déjà privilégié, voire isolé, par tous les mouvements réformistes chrétiens depuis le XVIº siècle). Cette rencontre directe entre l'esprit moderne et le langage primitif de l'esprit chrétien est d'abord une libération. C'est un mariage entre la science contemporaine et l'origine évangélique. De la sorte, l'exégèse court-circuite les

Não está em causa a necessidade da exegese bíblica e da sua prática científica: esta mantém a liberdade, quer do texto (perante processos de compreensão ou de crença constituídos antes ou fora do texto, no quadro da tradição eclesial), quer do leitor (que pode questionar o texto e interpretá-lo sem interditos). Mas este processo de libertação corre o risco de substituir, no exercício do poder simbólico sobre a interpretação e a crença, uma classe clerical por uma classe académica de eruditos, instaurando uma fissura entre o texto e a leitura.

Se a leitura sincrónica proposta por métodos alternativos ao método histórico-crítico (métodos de leitura estrutural, psicanalítica ou materialista) deve manter um papel auxiliar e não central para Marguerat, as ciências da linguagem contribuem, no entanto, com uma reorientação fundamental centrada na compreensão do texto e não apenas na sua análise, na dimensão produtiva e não arqueológica do sentido, na relação entre texto e leitor e, neste, na consciência da sua condição histórica enquanto ser de crença e de contexto: o sentido não é assim algo contido no texto a recuperar (seja pela intenção do autor, pelo contexto ou leitores primitivos ou por um sentido canónico), mas um diálogo que mobiliza o leitor na sua totalidade enquanto ser gerado pela leitura do texto.

O método histórico-crítico cumpre a função de distanciação do texto, mas pede um trabalho adicional, o da compreensão do mesmo. Para G. Genette, o sentido do texto está à sua frente, não atrás dele.[37] O texto, no excesso hermenêutico que o habita, constitui um símbolo de uma realidade salvífica que vem de fora do sujeito, um espaço de palavra capaz de gerar o crente, isto é, de lhe perspetivar novas possibilidades de vida e de sentido.[38]

médiations ecclésiales. Au sens chimique du mot, elle "isole" le rapport entre un texte (sacré) et un lecteur (savant) […] L'essence du christianisme appartient à des érudits (nouveaux clercs) et devient un objet historique (enterré dans des documents) vieux de près de deux mille ans). Exception faite des plus grands, tel Bultmann, les exégètes enferment ce trésor dans un passé où le vrai serait tout entier caché et dont la clé serait entre leurs mains. L'érudition critique les dispense de philosophie ou de théologie. Elle voue l'énoncé du sens à n'être plus que la répétition des mots, des "thèmes" ou de l'"anthropologie" exhumés de ce livre par des spécialistes. Le reste, c'est-à-dire le monde, est abandonné à l'histoire, à la sociologie, à l'ethnologie, sciences positives et "auxiliaires". Combien de chrétiens s'acharnent encore aujourd'hui à vivre et à penser leur foi en Dieu dans cet univers étouffant!». Michel de Certeau, «La misère de la théologie», em *La faiblesse de croire*, 254.

[37] Gérard Genette, *Figures II*, (Paris: Cerf, 1969), 132.

[38] «Dans ce face à face avec le texte s'événementie notre rencontre du Dieu qui se donne et se cache, du Dieu qui se livre et se drape de mystère. L'altérité du texte est figure, figure analogique pourrait-on dire, du salut *extra nos*. Le texte est figure de ce Dieu qui décentre l'homme, et vient à lui sous forme d'une proposition de sens dont l'homme est appelé à recevoir son identité. Derrière ce texte qui vient, cet espace de parole qui ne cesse d'engendrer de nouvelles lectures, le théologien discerne l'émergence de l'en-deçà inatteignable du texte. Il déchiffre la venue de Celui dont parle le texte». Marguerat, «A quoi sert l'exégèse?», 169.

2.2. Louis Panier: a semiótica como projeto teológico

No quadro dos autores que adotaram o método semiótico como chave de leitura do texto bíblico, Louis Panier e François Martin são fundamentais para compreender o modo como teologia, semiótica, ciências da linguagem e teoria textual se relacional entre si. Um breve estudo do pensamento destes autores permitirá situar o percurso intelectual de Mourão, a quem se aplicará a pergunta fundamental colocada por Panier: como pode a prática semiótica orientar um projeto teológico?[39]

Como já exposto anteriormente, a relação entre semiótica e teologia surge essencialmente durante a década de 70, com a introdução nos estudos bíblicos da análise estrutural do texto. Esta relação é proposta a partir da prática de leitura literária e semiótica do texto bíblico, retomando a tradição da *lectio divina* anterior a uma rutura entre os estudos bíblicos, de matriz histórico-crítica, e a teologia dogmática: os textos bíblicos são compreendidos, não apenas como referentes a acontecimentos históricos cuja função da teologia seria o de atualizar o sentido para o presente, mas como referentes também ao sujeito humano e crente enquanto leitor e intérprete. A semiótica influencia, quer a noção de texto ou de discurso, quer a noção de leitura enquanto prática subjetiva de interpretação (e não apenas de apropriação) do dado da fé. A leitura textual é uma prática de fé e uma prática eclesial que instaura sujeitos crentes, e que compete aos teólogos analisar: constitui, assim, um lugar teológico.

Desta tese resultam, para Panier, duas incidências. A primeira recai na relação entre exegese e leitura. A partir do século XVII, com a cisão entre exegese bíblica e teologia dogmática, a teologia abordou os textos bíblicos como documentos de uma história passada, e não como obras de significação para o sujeito que as lê. A leitura dos textos enquanto documentos situa-os no âmbito das provas e factos que garantiriam uma ancoragem da fé na realidade, libertando-a do âmbito da opinião. No caso da cristologia, este fenómeno torna-se evidente no debate entre o Jesus da história e o Cristo da fé.

---

[39] Louis Panier, «Lecture sémiotique et projet théologique», *Recherches de Science Religieuse* 78/2 (1990 : 199-220. A reflexão em torno desta pergunta percorre outros lugares da obra de Panier, nomeadamente a sua tese doutoral: Panier, *La naissance du fils de Dieu : sémiotioque et théologie discursive : lecture de Luc 1-2* (Paris: Cerf, 1991); ver também: Panier (ed.), *Le temps de la lecture : exégèse biblique et sémiotique / recueil d'hommages pour Jean Delorme* (Paris: Cerf, 1993); Panier, «Exégèse, sémiotique et lecture de la bible», em E. Landowski (ed.), *Lire Greimas* (Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 1997) : 143-166; «Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture», em *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques,* ed. Ch. Berner, J. J. Wünenberger (Paris: PUF, 2002): 201-212. A bibliografia completa e atualizada de Panier pode ser consultada em: https://bible-lecture.org/bibliographies/bibliographie-panier/ acedido a 18 de abril de 2023. No contexto português, de assinalar o seu artigo «Figuras em discurso. Algumas reflexões sobre a semiótica discursiva», *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994): 101-108.

O risco, para Panier, está em considerar os textos como acessos diretos ao sentido de uma história de Jesus ou a valores por si praticados, transformando o anúncio de Jesus num discurso sobre valores. A linguagem significante dos textos vem secundarizada, considerada enquanto representação da realidade, não se tendo em conta que, para o ser humano, a linguagem precede a história. Mesmo as teologias de tipo narrativo surgidas na segunda metade do século XX centram-se mais em acontecimentos históricos e sua comunicação que sobre a sua linguagem ou constituição linguística, a posta em prática de um discurso significante.

A exegese surge, nesta perspetiva histórico-crítica, com a função de assegurar a positividade da fé, ancorando no passado os acontecimentos fundadores da revelação. Enquanto o exegeta articula os textos com o passado, o teólogo articula-os com o presente da cultura, caindo com frequência num discurso centrado nos valores. A partir das décadas de 70 e 80 do século passado, as teorias da literatura e da comunicação, aplicadas ao texto bíblico, enfatizaram a receção do texto e a sua influência no leitor, afetando as suas representações e o seu mundo mental. Estas teorias, segundo Panier, situam-se no campo da semiologia mais do que da semiótica: considera-se que o texto manifesta diretamente o seu sentido ao nível dos signos que organiza.

Para a semiótica, a significação de um texto não se confunde com a representação de um mundo através dos elementos figurativos, mas na sua articulação discursiva posta em prática pelo leitor. A interpretação precede a leitura, é a construção pelo leitor de correlações ou percursos significantes entre as figuras de um texto. O texto bíblico, mais do que um documento que regista eventos do passado, é um "monumento de palavra" aguardando pelo leitor que o interprete. Tem três funções: fala do mundo (os eventos, as representações), trabalha a linguagem e diz o ser humano na medida em que este se compreende enquanto sujeito da linguagem e do mundo. Estas três funções correspondem a três tipos de competência para o sujeito. É na medida em que, na letra do texto, uma obra literária fala do ser humano, que esta obra mantém a sua atualidade quando dela já se retiraram todos os dados da representação e do conhecimento. A leitura constitui assim uma prática na qual o sujeito se encontra e reconhece no texto que interpreta, para lá das representações que constitui: a semiótica convida a teologia a reconhecer na Bíblia uma escritura a ler, um "monumento de palavra" que instaura um sujeito crente e intérprete, mais do que um texto a analisar sobre as origens ou provas da fé.[40]

[40] «La lecture sémiotique aborde donc les textes bibliques non comme des documents des commencements de la foi, mas comme des "monuments de la parole", des "œuvres de signification" qui dans leur lettre, dans la forme signifiante de leur contenu, ont la parole en garde, des œuvres qui demeurent (conservées et transmises) dans l'attente d'un lecteur qui s'en fasse l'interprète, et qui dans l'acte d'interprétation soit posé comme sujet». Panier, «Lecture sémiotique», 215.

A segunda incidência apontada por Panier consiste na atenção à dimensão enunciativa do discurso, isto é, do agenciamento de figuras que constitui o leitor em sujeito de enunciação. Esta dimensão surge em paralelo com a função representativa da transmissão de uma mensagem e de referência a eventos históricos. Este sujeito que se constitui e reconhece no texto não é uma realidade a conhecer ou uma imagem a conformar-se, mas um sujeito que se situa perante o real do discurso bíblico no momento em que articula este discurso. O real do sujeito distingue-se da realidade objetiva (eventos, mensagens) do texto bíblico, trata-se de um "dizer" o "real" do sujeito que articula o discurso, que é sujeito de enunciação.

A estrutura antropológica do sujeito constrói-se a partir da articulação discursiva do texto, que envolve quer a sua letra, quer o sujeito leitor. Em lugar de se opor às ciências humanas, a teologia pode em direito assumir-se como uma ciência do humano nos percursos figurativos bíblicos que ajudam a compreender o mistério e o horizonte da vida humana (o Reino, a filiação divina, o juízo). Trata-se do projeto de uma teologia que aprende a ler e de uma Escritura que se converte em laboratório de interpretação, buscando não apenas dados sobre a realidade – seja do horizonte temporal do texto bíblico, seja do atual – mas a constituir um discurso interpretativo desse real.[41]

A leitura da Escritura abre-se, assim, à questão do sujeito: modelando as figuras da história da salvação, apresenta uma estrutura antropológica na qual a revelação de Deus encontra a sua atualidade a interpretar, tendo em Jesus o Nome que lhe dá lugar. A teologia descobre a revelação de Deus, não a partir somente de acontecimentos históricos ou de proposições da fé, mas na estrutura do ser humano tal como esta é declinada ou posta em discurso pelo leitor nas figuras presentes na Escritura. Mais do que uma metalinguagem descritiva duma realidade extralinguística (Deus), a teologia é uma hermenêutica das figuras que articulam a humanidade na sua abertura à Palavra divina. A semiótica é, não apenas um método exegético, mas uma prática hermenêutica do texto em vista da questão antropológica do sujeito.[42]

O sujeito de uma obra – seja o seu autor, seja o leitor – é pelo método semiótico identificado como um sujeito de palavra, sujeito que se coloca num discurso linguístico, mais do que um sujeito cartesiano de autoconsciência a quem, através do método histórico, se procura chegar à personalidade. O leitor converte-se em enunciatário de um texto que procura, não a

[41] «La théologie qui se développe sur fonde d'histoire cherche dans l'histoire une garantie de "réalité" pour la confession de foi ; une théologie développée sur fond de lecture aurait sans doute à s'affronter à la question du "réel", qui est le lieu du sujet, mais aussi déchire et "troue" l'harmonie d'un discours sur la réalité. La théologie repose sur un "impossible à dire" qui affecte tout discours du savoir». Panier, 217.

[42] «Cette approche pratique du texte biblique oriente un projet théologique de type interprétatif, référé à la question du sujet humain touché, marqué, par la Parole de Dieu, projet déployé à partir de la lecture biblique et des modèles qu'elle élabore à partir des textes, projet consacré finalement au service des sujets humains en qui la Parole de Dieu prend corps et suscite des "fils", de génération en génération». Panier, 220.

marcha-atrás das condições e factos de produção desse texto, mas a marcha em diante de um diálogo produtivo com as virtualidades do texto. Esta perspetiva, que mais à frente será possível reconhecer na leitura do *corpus* homilético de Mourão, permitir-nos-á propor a expressão «o texto que vem» como síntese da constituição de um discurso teológico nesse *corpus*.

A leitura imanente do texto busca o dispositivo de enunciação nos atores, espaços e tempos aí presentes, e a discernir as figuras pelas quais o texto, mais do que duplicar uma realidade exterior, trabalha a linguagem e as palavras. O sentido é referido sob a categoria de "figural" na medida em que se produz na articulação das figuras, nas relações que se estabelecem entre estas pelo sujeito e que constituem a instância de enunciação. O leitor aproxima-se de um texto, não para confirmar o seu conhecimento, mas para escutar o que o texto diz sobre ele próprio enquanto intérprete: para se iniciar no jogo da leitura e das figuras.[43]

Nem tudo na experiência religiosa se reduz à textualidade, ao *Logos*, à interpretação; mas a experiência religiosa tende a consagrar e conservar um texto, e a ensinar os seus crentes a ler ou, pelo menos, a escutar. Para Panier, a reflexão teológica precisa de refletir, hoje, a condição da textualidade: já não se trata da possibilidade de conhecer o Absoluto, mas da inteligibilidade da sua comunicação e das condições para a construção de um discurso que retome esta Revelação.[44]

2.3. François Martin: uma teologia da letra e do texto

O pensamento de François Martin possui também uma relevância significativa para compreender o percurso de Mourão, nomeadamente quanto a um estatuto teológico do texto, da leitura e da textualidade. Trata-se, além disso, de um autor a quem Mourão com frequência recorre e cita, nomeadamente em artigos onde reflete sobre esse mesmo exercício de leitura e hermenêutica textual.[45]

No seu prefácio ao livro de Martin, *Pour une théologie de la lettre,* Jean Delorme aborda a questão da inspiração das Escrituras enquanto processo de leitura e constituição de um sujeito

[43] «Le sens référentiel n'est plus ici qu'un arrière-plan, destiné à être déformé par cette composition. Sa liberté rappelle que les énoncés sont des tableaux figuratifs et non des reproductions de la réalité, ce qui qualifie par contrecoup les mots comme des "figures"». Pénicaud, *La lecture, chemin d'alliance*, 48.

[44] A mesma perspetiva é referida por Francis Jacques, autor que Mourão citará frequentemente: «L'important est d'envisager la " question" de Dieu, de l'amour de Dieu et de l'altérité divine, par le texte, entendez par le détour de la condition de la textualité religieuse. A juste titre, nous serions insatisfaits aujourd'hui d'une conception théologique peu attentive à la textualisation du sens et du sacré : une conception de Dieu d'où sériant évacués les traits spécifiques qui tiennent aux forme du discours». Francis Jacques, «La condition de textualité», em *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la Religion,* ed. Jean Greisch (Paris: Beauchesne, 1991), 384.

[45] Seguimos a obra de François Martin, *Pour une théologie de la lettre* (Paris: Cerf, 1996).

de enunciação e de palavra. Não obstante as características próprias de um texto religioso – entre as quais a vigilância na leitura por parte de uma autoridade que zela pela ortodoxia –, as Escrituras bíblicas situam-se neste campo de pensamento semiótico enquanto obra literária, não-separável do património literário mais vasto da humanidade. A análise do texto bíblico coloca-se, portanto, ao mesmo nível de análise de um texto literário. Pelo facto de ser considerada pelas Igrejas como inspirada, a Escritura pede um ato de leitura que deverá necessariamente ter em conta uma teoria da leitura e uma teoria do texto, sob pena de fazer cair a própria noção de inspiração numa elaboração conceptual. Enquanto ato de fé, a prática de leitura por parte do crente não se resume à assimilação de um conteúdo dogmático ou ético, mas à aventura de se assumir diante da verdade do texto, no seu corpo e no seu desejo.[46]

Para Martin, quem se aproxima de um texto, mais do que um especialista, é um leitor ou um amante da leitura, alguém convocado e gerado pela obra literária. As figuras e a figuratividade do discurso designam as realidades de um mundo exterior (as coisas, a história, os seres humanos nas suas ações e paixões), mas não se limitam a constá-las: configuram-nas, tornam-nas significantes. A atenção semiótica às figuras vai além do seu investimento temático ou da relevância de uma "mensagem". Mas o figurativo não fornece apenas um simulacro do mundo ou uma amostra de uma temática, constitui o leitor em sujeito de enunciação, abrindo um horizonte novo de significação, a "visitação" por uma palavra que não se limita à busca de um sentido único do texto. O texto convoca assim, não apenas um significado, mas um sujeito de palavra que se reconhece num discurso e que advém do trabalho com o texto. O corpo do sujeito é convocado a tornar-se sujeito de palavra. O apelo do outro cruza-se com o desejo do sujeito no seu corpo.[47]

Um discurso sobre o texto bíblico (a exegese) não se desenrola apenas como progresso de conhecimentos, mas é um lugar de enunciação, de interrogação do leitor em relação ao seu próprio desejo e à verdade do Outro, à realidade fundante que busca dizer e que se lhe escapa. Para Martin, o método histórico-crítico silenciou a causa do sujeito leitor em nome de uma intenção do autor, objetivada de modo científico. Mas a letra do texto é lugar de passagem

[46] «Elle soulève plus impérieusement encore que la pratique des grands textes littéraires la question fondamentale du rapport de l'humain à la parole. On ne dirait pas que Dieu parle dans les Écritures, si l'homme n'était pas sujet de parole et capable de le devenir en lisant un texte qui, à proprement dire, ne parle pas, mais construit comme une chambre d'écoute pour une parole qu'il n'enferme pas». Jean Delorme, «Préface», em Martin, *Pour une théologie de la lettre*, III.

[47] «Cette visée théorique sera peut-être mieux à même de prendre en considération cette expérience pratique toute simple et pourtant fondamentale qu'éprouve tout lecteur, l'amateur souvent plus que le savant, quand, parcourant les pages d'un livre, il jouit du plaisir du texte. Les œuvres en effet ni tiennent leur caractère de littérature ni du mode conservatoire de leur mise par écrit ni de leur faculté de refléter des sociétés ou des mentalités d'une époque passé ou actuelle, mais de leur capacité à instaurer par-delà le temps et l'espace qui les ont vus naître un groupe de lecteurs aussi illimité que la suite des générations qui auront accès jusqu'à elles». Martin, *Pour une théologie de la lettre*, 76.

obrigatório, apelo ao sujeito que deve responder, interpretando. A letra impede o esquecimento do corpo e da incarnação. É, assim, um lugar teológico na medida em que a teologia trabalha com a letra (o texto) e se expõe a uma Palavra que nela deixa os traços. A letra constitui uma provocação a falar, a ler e a escrever.

Uma obra literária é uma obra capaz de realizar de maneira mais fecunda uma significação. A letra não compreende apenas uma escritura, mas também uma prática enunciativa na qual adquire a sua força literária: o escrever no papel, privilegiando a transparência de informações, alimenta uma comunicação quotidiana, mas não alimenta o património literário. É pela escrita literária que se põe em causa o princípio de que a linguagem humana serve apenas à comunicação entre os seres humanos: a escrita literária subtrai as palavras ao seu sentido imediato, expondo-as a uma opacidade sob o tecido da enunciação, convertendo-as em laboratório do dizer humano.

O texto inspirado é assim um objeto significante representando o mundo do sujeito submetido às condições da palavra. Na medida em que exerce um ato de ler e de escrever, o sujeito é gerado enquanto sujeito de fala e de interpretação. Martin situa o discurso na sua vertente enunciativa enquanto encadeamento de figuras, elementos cujo significado é instável e depende do próprio discurso, mais do que do léxico de um dicionário. Figura, virtualidade e significante são conceitos que, para Martin, se entrecruzam para elaborar uma teoria da inspiração textual, convocando a memória do leitor para por elas se reconhecer num discurso.[48]

A busca de um sentido suscitado pelo texto produz-se no excesso produzido pela cadeia figurativa que as estruturas semântico-narrativas são incapazes de traduzir na sua totalidade. O significado não absorve todo o significante. Por exemplo, as figuras evangélicas relacionadas com a comida não se esgotam numa descodificação alimentar. O texto mantém a leitura sob a ferida um défice, uma rutura ou falha no sentido, gerado pelo excesso figurativo. Trata-se de uma fratura enunciativa, um "resto" que permite o discurso. Podemos, neste momento, recordar o paralelo entre esta fratura enunciativa que gera o discurso e o pensamento de Michel de Certeau sobre a "rutura instauradora" do corpo ausente do Ressuscitado que permite a experiência cristã.[49] O trabalho de leitura de um texto move-se nesta fratura enunciativa, e maior será a natureza literária do texto quanto mais incisivamente conduzir o leitor nesta fratura capaz de gerar um sentido novo.[50]

---

[48] «La figure, quant à elle, est une virtualité d'effets signifiants qui appelle auprès d'elle d'autres figures tout aussi riches d'effets possibles de signification. Quand donc elle est reconnue dans un discours, elle ne demande pas d'être décodée selon un sens préétabli, mais elle est associé dans la mémoire discursive des lecteurs aux autres figures que l'ensemble des discours déjà lus, déjà entendus, convoque d'ordinaire autour d'elle». Martin, 135.

[49] Michel de Certeau, «La rupture instauratrice», em *La faiblesse de croire*: 187-226.

[50] «Certes, il y a eu repas, mais il y a eu aussi un supplément, de sorte qu'au terme du récit l'interprétation, comme les foules rassasiées, reste sur sa faim : il lui manquera toujours d'avoir assimilé ce petit quelque chose qui l'empêche d'avoir accès à une totalité de sens indemne de tout reste. C'est entre cette nourriture consommée et

A significação das palavras não se desenrola de modo pleno segundo uma nomenclatura fornecida por um léxico ou dicionário, mas na estrutura de um discurso que envolve enunciados de estado e enunciados de transformação, contratos, competências, performances, sanções, constituindo um programa narrativo. A produção elementar de significação dá-se na diferença do valor dos conteúdos semânticos em relação ao sistema que os estrutura, numa hipótese narrativa. A semiótica constitui assim uma teoria da leitura que não busca a descrição de um mundo ou a descodificação de signos, mas a articulação de uma narrativa possível, de um discurso.[51]

Uma estrutura semântica (a língua) converte-se em enunciado de um discurso quando se articula sobre o mundo e o ser humano. O discurso suscita as figuras de um texto – personagens, objetos, lugares – através de uma instância de enunciação que envolve os atores, o espaço e o tempo de enunciação. Articula-se assim a enunciação e o enunciado, o ato de linguagem e o discurso. O discurso constitui-se, não como uma reunião de palavras, mas como um agenciamento de figuras. Estas não se confundem com os elementos retóricos de estilo expressivo, mas colocam em representação o mundo natural, ou o "real", sendo que a linguagem não é um simples decalque da natureza ou dos factos, mas enquanto discurso literário envolve a dimensão do sujeito que põe em causa as noções habituais pelas quais conhece o mundo e a si mesmo, provocando um novo e estranho significado.[52]

As instâncias de enunciador e de enunciatário não coincidem com as entidades empíricas (embora também flutuantes) do autor e do leitor contemporâneo de uma obra, na medida em que essas instâncias são constitutivas do discurso significante. Se o autor põe em ato os recursos da linguagem para constituir um saber comunicável, o enunciador atual situa-se enquanto sujeito falante diante das figuras presentes no texto. O seu trabalho é de uma interpretação e não apenas de uma descodificação ou apropriação de conhecimentos, de escuta da linguagem que as figuras veiculam e das quais o sujeito faz eco.

---

ces couffins restantes, entre ce surplus figuratif ramassé en fin de lecture et le déficit de sens dont il affecte la compréhension globale du récit que passe dans le discours la cassure énonciative. Une telle cassure n'est pas le signe d'une faiblesse du discours, d'une incompétence de lecture ou d'un défaut d'analyse. Au contraire, elle fait tenir le discours, elle en est l'axe évidé, au point qu'une des caractéristiques le plus essentielles du discours est sans doute d'acheminer son énonciataire au-dessus de cette fracture qui le fonde». Martin, *Pour une théologie de la lettre*, 148.

[51] «La sémiotique peut se présenter déjà comme une théorie de la lecture. Ni reconnaissance par identification d'une description du monde, ni décodage des signes, la lecture analyse des éléments du contenu qu'elle articule sous forme d'hypothèse narrative». Martin, 85.

[52] «La mise en chaîne des figures a en effet cette faculté jamais démentie par les textes littéraires de produire une double déformation : le monde tel que le savoir encyclopédique le représente ou en fait prévoir la représentation est étrangement modifié ; les repères habituels du sujet ne sont plus adaptés à l'effet produit par la mise en discours et ils doivent s'ajuster à un objet non conforme à la connaissance ordinaire du monde. La perturbation de l'univers objectif suscite alors l'apparition problématique de cet autre univers, propre au sujet de l'énonciation». Martin, 91.

A noção de leitor situa-se assim inscrita no próprio texto, não enquanto contida nele, mas pedida e em espera pelo texto. O leitor surge, não só como interprete do texto, mas como interpretado por ele, na direção em que o discurso o conduz, aceitando a condição penúltima da sua interpretação e a superação dos obstáculos constituídos pelas suas representações ideológicas. A leitura semiótica do texto trabalha e aceita a opacidade do mesmo – da linguagem do texto – em relação às representações comuns do mundo nele contidas. E essa opacidade será tanto maior quanto maior for a dimensão literária de um texto, atingindo limiares densos no caso de um texto poético ou de uma escritura religiosa.[53]

3. Teoria: a semiótica como ciência de construção do sentido

Realizado este breve percurso pela receção, na teologia, dos princípios de leitura textual e de compreensão da própria natureza do texto aportados pela semiótica, interessa agora aprofundar em que consiste para Mourão, efetivamente, o trabalho da semiótica. Em primeiro lugar far-se-á referência ao contributo desenvolvido por Julien Greimas em torno da chamada "semiótica generativa", perspetiva que será adotada neste campo por Mourão, para em seguida interrogarmos o modo como este expôs, em manuais e ensaios, este método textual.

3.1. Julien Greimas e o projeto da semiótica generativa

No centro da reflexão de Algirdas Julien Greimas encontra-se a questão do sentido do texto, tema presente no título de uma das suas obras mais significativas, *Du Sens*.[54] O sentido do texto vai além dos signos linguísticos que o constituem: «Não são os signos que mais significam no interior dos textos. O texto define-se pela sua aptidão a libertar-se da empresa dos signos e a restituí-los a uma organização que lhe é própria».[55] As palavras são consideradas no interior da estrutura do discurso: é a este nível que se joga a questão da significação, assente

[53] «L'objet de la lecture en effet n'est plus de comprendre le sens du texte manifesté, ni d'émettre un jugement d'acceptation ou de refus sur les valeurs qu'il proposerait. La lecture est un travail porté sur cette dimension où les figures, proches de l'insignifiance, déroulent le défilé de leurs représentations opaques, font entendre la rumeur sourde d'une langue oubliée, et cependant s'ordonnent les unes aux autres en une forme qui, comme telle, vise à signifier». Martin, 93.

[54] Algirdas Julien Greimas, *Du sens: essais sémiotiques*. Volume I (Paris: Seuil 1970); Volume II (Paris: Seuil 1983). Interessa-nos, particularmente, o capítulo «Le savoir et le croire: um seul universo cognitif», em *Du Sens II*: 115-133.

[55] Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 99.

na relação e apreensão de traços diferenciais, mais no que nos seus elementos. O ato de ler não se limita a descodificar os princípios reguladores dos signos de um texto.[56]

Para Greimas, assiste-se a partir da década de 70 do século XX ao esgotamento das teorias globalizantes que buscavam formalizar todo o domínio das línguas naturais, resultando numa parcelarização das pesquisas: fonética, semântica, semiótica, pragmática. Ao mesmo tempo, a epistemologia geral do século XX parece dominada pelas filosofias da linguagem, quer numa linha analítica (Wittgenstein, Austin), quer numa linha fenomenológica (Husserl, Merleau-Ponty), constituindo-se, por inspiração desta segunda linha, teorias semióticas de inspiração linguística (Saussurre, Peirce). Dá-se um contacto periférico com as tecnologias, as teorias semiológicas do cinema ou da literatura e as ciências da comunicação. Há uma relação difícil entre semiótica e as linguagens lógicas. As ciências da significação, como é o caso da semiótica, procuram compreender o ser humano e a sociedade formulando as atividades humanas em termos de «discursos» sintáticos e interações intersubjetivas. Enquanto a lógica procura compreender a construção da linguagem, de um modo dedutivo, a linguística procura, de modo indutivo, compreender as estruturas imanentes da mesma. O desafio está no diálogo e articulação entre as duas abordagens.[57]

Os trabalhos de Austin e Benveniste permitiram superar uma noção informática da comunicação segundo o esquema emissor – mensagem – recetor, evidenciando o papel ativo dos participantes no processo e sua competência modal (poder, saber, dever fazer) e manipulativa (interpretação, argumentação), assumindo também os modos simbólicos (gestos, somático, etc.). O conceito semiótico de narratividade, assente numa contratualidade intersubjetiva, permite dar conta das interações entre os sujeitos no interior dos discursos. Esta reflexão associa-se à pergunta antropológica sobre a centralidade da comunicação para a constituição da identidade do sujeito. Segundo Mourão, produzir o sentido de um texto implica construir uma articulação entre os seus diversos elementos:

> O objetivo da análise semiótica é descrever, o mais rigorosamente possível, a disposição do sentido num determinado texto, apoiados no princípio teórico seguinte: se um texto é capaz, para nós leitores, de fazer sentido, de poder manifestar e transmitir uma mensagem, é porque existe uma articulação, um código que preside à disposição original de todos os elementos narrativos (a narrativa, as acções, os actores) e linguísticos (a linguagem, as palavras, as figuras) constitutiva deste texto particular. Trata-se de ler este texto descrevendo a função (a significação) particular das personagens, das

[56] Mourão, «A praxis enunciativa entre Spinoza e Greimas», em *As ciências da comunicação na viragem do século*, ed. J. B. Miranda, J. F. Silveira (Lisboa: Vega, 2002), 1036.

[57] Refere Greimas: «A assunção do discurso como enunciado, como aquilo que é dito, não deixa de pôr o problema da enunciação como acto produtor do discurso, e do dizer como uma actividade tanto individual como social entre as mais importantes. O interesse da linguística desloca-se do discurso-objecto analisável em si para o sujeito como actor e os outros participantes do discurso, como seus co-respondentes: a linguagem como significação aparece então como uma actividade de comunicação. Greimas, «Novos desenvolvimentos nas ciências da linguagem», *Cruzeiro Semiótico* 11/12 (1989), 191.

> acções, dos elementos da língua, na extensão deste texto, na medida em que nesta narrativa a linguagem fala e se faz ouvir. Nos limites deste texto, todo o elemento, narrativo ou discursivo, toma sentido a partir da sua posição no conjunto e a partir das diferenças notadas nas relações com os outros elementos – é o princípio da análise estrutural.[58]

No seguimento dos trabalhos de Saussure e L. Hjelmslev, Greimas situa a problemática do discurso no centro, constituindo a semiótica textual como disciplina autónoma. O ponto de encontro é a distinção entre sentido e significação: o sentido é comum a todas as línguas, mas não existe senão na sua manifestação numa significação articulada num discurso particular. É acessível de modo fragmentário mediante a significação produzida pela organização de um discurso. Se a abordagem semiótica predominante nas décadas de 60 e 70 aborda o sentido como algo já realizado num objeto (textual ou outro), a proposta de Greimas orienta a reflexão semiótica para o próprio ato de relação do sujeito com os objetos e o mundo, relação a partir da qual emerge ou se constrói o sentido.[59]

A semiótica de Greimas é gradual e progressiva, organizando o conteúdo de um texto segundo três graus de complexificação: aparente, imanente e manifesto. A significação dá-se no percurso e na deslocação do texto, e não apenas na tipologia dos signos que constituem o discurso. A ideia de "percurso generativo" e de "gramática generativa" permitem compreender o texto como um dispositivo complexo, que exige um trabalho paciente de escuta e atenção, não porque o que é enunciado se encontre escondido ou seja esotérico, mas porque constitui a articulação de uma narrativa axiológica e de uma enunciação discursiva, um jogo relativo aos valores e à causa do sujeito. Trata-se da instância que o discurso pressupõe, a sua figuratividade, a presença das paixões e emoções na relação do sujeito com o mundo – âmbito de Mourão aplicará particularmente na sua investigação sobre os escritos de Tomé de Jesus. A descrição semiótica aplica o princípio da imanência, pelo qual as formas de significação são descritas a partir do próprio texto e não a partir de elementos extratextuais como o contexto, o autor ou o

[58] Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 101. Refere Maria Lucília Matos: «A "comunicação" tornou-se, neste tempo, um objeto teórico central nas ciências humanas e um paradigma decisivo na reconfiguração de temáticas e questões sobre os vários fenómenos humanos. Mas essa centralidade não deve reduzir tudo a ideias de transparência, de consenso assegurado, através de uma racionalidade positivista e iluminada por verdades que se legitimam a si próprias. A ideia de "comunicação" pressupõe sombras e avessos das coisas e das palavras, pressupõe profundidade na superfície da pele e do olhar, pressupõe indizíveis e incomunicáveis, violência e tranquilidade, exposição e cortinas que tapam, teimosamente, o que está e o que lá não está. De facto, há um resto que se esconde, sobretudo depois de tudo parecer já dito». Maria Lucília Matos, «O rosto e o resto», *Revista de Comunicação e Linguagens* 33 (2004), 246.

[59] É a perspetiva que sintetiza Eric Landowski no seu comentário à obra de Greimas *De L'Imperfection*: «Além de proporcionar instrumentos técnicos úteis para a descrição dos objetos significantes, a semiótica pode também ser concebida – e talvez até "vivida" –, como uma prática reflexiva e crítica de questionamento sobre nós mesmos enquanto sujeitos permanentemente comprometidos em atividades de construção de sentido». Eric Landowski, «De *l'Imperfection*, o livro do qual se fala», em A. Greimas, *Da Imperfeição*, trad. Ana C. Oliveira (São Paulo: Hacker Editores, 2002), 127.

destinatário. A enunciação do texto manifesta um universo semântico de um sujeito de enunciação.

A semiótica baseia-se no contacto enquanto ato linguístico primitivo, um "corpo falante". Trata-se da questão da praxis enunciativa enquanto questão do sujeito actancial ou narrativo, sujeito que estabelece o seu mundo simbólico. Na base desta viagem morfodinâmica está a convicção de que o sentido é dinâmico, uma impulsão e apreensão estética, a busca de uma figuratividade. Trata-se de compreender as correspondências entre as formas linguísticas e o conteúdo semântico que veiculam, o seu sentido. Estabelecem-se pontos de contacto quer com a psicologia e a psicanálise (a influência das estruturas narrativas no comportamento), quer com a fenomenologia (a interdefinição do sentido e do ser).[60]

Neste âmbito, a convicção da semiótica consiste em que o pensamento se constitui por figuras e movimentos. Enquanto prática de leitura, a semiótica procura o "desvio" estésico do texto, não obedecendo à mesma lógica normativa que a semiologia médica ou o sistema de signos, como por exemplo o Código da Estrada. «Por causa da "espessura do real" [...] há-de ter em conta, não apenas o discurso em relação frontal com o seu objecto, mas também as condições discursivas de produção e de reconhecimento».[61]

A semiótica considera o texto, não como o veículo de uma mensagem, um meio para a comunicação, mas como uma obra, um todo de significação, resultado, não do conjunto de signos, mas da sua organização discursiva. Esse sentido não é dado com a manifestação textual, exige um conhecimento por parte do leitor do mundo de figuras e expressões que povoam um texto, e que exigem um leitor interpretante e uma práxis enunciativa.

> A leitura semiótica não assenta numa "transparência" do texto, mas instaura um texto na sua opacidade e um leitor, sujeito da interpretação, instaurado pela estruturação significante das figuras in-significantes do conteúdo, colocado como enunciatário do que acaba por se dizer aí e que nenhuma das palavras do texto permitia ver. O texto aparece aqui como uma obra (a interpretar) e o leitor como sujeito: a obra tem de interpretar-se e a interpretação faz surgir o leitor como um sujeito, "presente" no discurso e não considerado apenas ao nível do saber.[62]

Para a semiótica dinâmica, a ênfase é colocada no sujeito de enunciação por oposição ao objeto enunciado, pelo qual um discurso é um acontecimento no mundo do sujeito, à presença sensível ao outro e ao mundo. Mais do que a língua (o sistema ou tradição que rege a

[60] «Il était difficile, pour un sémioticien, de soutenir que la communication n'était qu'un simple transfert du savoir : la familiarité qu'il entretenait avec les sujets "en papier", ceux qu'il rencontrait dans les textes, le forçait à affirmer que les sujets en situation de communication n'étaient pas neutres, mais dotés, au contraire, d'une compétence modale variable». Greimas, «Le savoir et le croire», 115.
[61] Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 200.
[62] Mourão, 204.

linguagem) é o discurso que é objeto de estudo. A linguagem apresenta-se como um lugar de instanciação de uma atividade subjetiva, um dispositivo aberto, num trabalho de bricolage.

O mundo e o ser humano são signos, mas só advêm como significação se forem atualizados por um discurso, um ato de enunciação, através de esquematizações e articulações de sentido. Trata-se de um discurso em ato: tem-se em conta a posição, o campo, a orientação, a sintaxe de valores, a retórica das figuras. Retoma-se o sujeito que enuncia como uma presença corporal inscrita no espaço, no tempo e na relação. O sujeito não é apenas predicado, ele predica, avalia, ajuíza numa teia de intersubjetividades e de comunicação.

Trata-se de uma viragem que ajudará a compreender o pensamento de Mourão e que vai na linha desenvolvida por Marcel Viau: a integração do crer no conhecimento. Se a conceção tradicional de comunicação cognitiva faz dos intervenientes num discurso atores neutros, Greimas releva os seus elementos persuasivos e interpretativos. Um discurso é por natureza transformante, procurando transformar a crença do interlocutor. A competência modal do sujeito, que permite a constituição de um discurso, pertence não apenas à ordem do saber, como também à ordem do fazer e do crer. Tal é particularmente presente nos discursos próprios do quotidiano.

> O escopo da semiótica não é reduzir o múltiplo a uma única teoria, mas afirmar o múltiplo, articular as diferenças e compreender os processos de significação. Semiotizar não é ver, mas interpretar. A semiótica deve servir quer para descrever formas, percepções, comportamentos, quer para avaliar estratégias de comunicação. Nas suas diferentes fases de desenvolvimento, quaisquer que tenham sido as viragens por que passou, esta disciplina procurou estudar os processos de significação e de construção do sentido. Essa é a sua vocação: aberta.[63]

O género evangélico da parábola é proposto por A. Greimas como paradigma de um texto que, através da figuratividade narrativa, instaura um sujeito de enunciação, um sentido.[64] Habitualmente tratada como um instrumento de persuasão e de interpretação, a parábola recebe da semiótica do discurso religioso a análise de um discurso que transporta um sentido próprio. Mais do que a verdade ou a qualidade, é a eficácia do texto que é analisada, isto é, os efeitos e resultados que produz, e não o saber categorial que possui. O movimento fiduciário do crer, que constitui a intersubjetividade humana, assenta na palavra figurativa e no modelo analógico. É

[63] Mourão, 224. Para Greimas, «Cette nouvelle distinction – qui semble catégorique – entre le savoir et le croire reste cependant fragile, les programmations algorithmiques de la rationalité technicienne risquant à tout moment d'être submergées par l'omniprésence de la pensée pratique qui nous guide par toutes nos habitudes "d'hommes normaux", nous forçant à interpréter la vie de tous les jours en termes de rôles sociaux et de stéréotypes pathémiques ou cognitifs. Cette normalité qu'on retrouve, qu'on le véhicule ou non, dans presque tous les jugements individuels et collectifs, rejoint d'ailleurs le sens de la mesure sur laquelle reposent ; on l'a vu, les écarts de la pensée mythique». Greimas, «Le savoir et le croire», 130.

[64] Cf. Greimas, «La parabole: une forme de vie», em *Le Temps de la Lecture*, ed. Louis Panier, 381-387 (Paris: Cerf, 1993).

aí que se situam, para Greimas, as parábolas evangélicas. Se a tendência de um discurso que privilegie a sua ortodoxia é utilizar a parábola num sentido binário, para ilustrar um ensinamento escriturístico e conferir-lhe a interpretação correta, Jesus utiliza-a, antes, para questionar o ler e abrir a sua problematização. Dá-se uma transferência de responsabilidade para o enunciatário, que deve escolher a boa resposta e interpretação da parábola, passando de uma função didática para uma função maiêutica.

O discurso parabólico contém, assim, uma unidade enquanto modo de dizer e responder à vida. Para Greimas, a parábola não é uma forma de retórica nem um género literário entendido de modo circunscrito por regras canónicas sobre a forma e o conteúdo. É um discurso eficaz na medida em que abre para o leitor um espaço de liberdade, convertendo-se de modo de dizer o pensar de outro a um estilo de vida ou forma de vida.[65]

3.2. A semiótica, entre a espessura do texto e o trabalho de leitura

Exposto o método semiótico delineado por Greimas, é hora de interrogar a obra de Mourão quanto a este tópico. A influência de Greimas na semiótica permitiu, para Mourão, que aquela conferisse um maior eco às dimensões afetivas e tensionais da existência humana que necessariamente estão contidas nos vários registos textuais. Mas permanece o princípio fundamental que preside ao método semiótico: a de que a leitura textual é um trabalho ativo e consciente que pede um método e um envolvimento do leitor. O objetivo da semiótica é o de estudar o funcionamento simbólico da linguagem na sociedade, a produção e apreensão do sentido: é uma ciência interpretativa e ética. A sua origem cruza a lógica filosófica e as ciências da linguagem. Trabalha a relação entre significante e significado, ou expressão e conteúdo. Para Mourão,

> Não existe prática do texto, leitura, escrita ou prática crítica sem teoria. Porque ler, escrever, fazer crítica não são actividades tão "naturais" e "óbvias" como o respirar ou o andar. Com efeito, não há prática humana significante que não suponha um ponto de partida, uma orientação teórica, um sentido. Só para o senso comum a linguagem é transparente e a teoria inútil [...] Qualquer discurso é um uso da linguagem, logo uma estratégia, uma relação de forças e uma relação de sentido dentro duma formação social determinada, envolvendo estruturas retóricas e estilísticas cuja acção no interior da interacção comunicativa e da interpretação social terá de ser convenientemente analisada.[66]

[65] «Qu'est-ce qu'une parabole si ce n'est une ouverture sur l'imaginaire, une problématisation du quotidien et de l'événementiel pour les ériger en interrogation et en une responsabilisation de l'énonciataire, auditeur ou lecteur ?». Greimas, «La parabole: une forme de vie», 384.

[66] Mourão, «Da força e do lugar do texto», *Jornal de Letras* 88 (1984), 28. Seguimos, nesta breve análise do método semiótico, o livro já citado de José Augusto Mourão e Maria Augusta Babo, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*. Interessa, igualmente, o artigo de Mourão «A linguagem, a verdade e o poder. Para que serve a

São múltiplas as correntes teóricas que, ao longo do século XX, deram corpo ao método semiótico. Além de Greimas, já estudado, nomes como Umberto Eco, Roland Barthes, Julia Kristeva serão fundamentais. Estas correntes teóricas navegam entre a semiótica e a semiologia, entre a interpretação dos signos e a reconstrução do sentido. Postula a inteligibilidade do mundo humano, mediante a interpretação dos objetos através de um método. A sua unidade de análise é o discurso, no qual se manifesta uma hierarquia de valores, figuras e categorias, sendo os discursos sociais verbais e não verbais. O princípio de leitura textual da semiótica – que se configura, não em lugar de, mas ao lado de outros métodos de leitura – é deste modo resumido por Mourão:

> Um texto tem uma espessura, não é um vidro transparente que faria passar sem deformação a informação sobre aquilo que estudamos. Um texto tem uma espessura estrutural e uma espessura interpretativa. Como única fonte de informação temos apenas as marcas textuais, evitemos por isso recorrer a interpretações externas ou a comentários precedentes, que, embora necessários à compreensão do texto, impõem frequentemente uma leitura *a priori*. É preciso fazer falar o texto a partir de traços textuais.[67]

Não se trata assim de revelar o sentido de um texto transparente, mas de o produzir em contato com a sua espessura e os seus traços. A semiótica surge do corte que constitui a descoberta da língua como sistema autónomo e objeto de uma ciência. Envolve o estudo do signo, do código e da cultura. Divide-se entre semiologia da comunicação, semiologia da significação e semiótica narrativa, onde se situam as obras de Greimas. Assim, para Mourão, a semiótica permite libertar a leitura textual da ilusão de recuperar um sentido prévio e acabado, exterior ao sujeito: «Esse sentido não é nunca inteiramente dado previamente, nem terminado de uma vez por todas. O sentido existe somente como resultado de uma construção efectuada pelos sujeitos "em situação"».[68]

O estudo no campo de uma ciência social implica o trabalho de "fazer falar" textos, documentos, construir ou reconstruir uma significação. A semiótica trabalha a linguagem (a forma) que organiza o contínuo da experiência, a trama da existência (a substância). No contexto do *Linguistic Turn*, o conhecimento é encarado a partir das formas que o possibilitam e não a partir dos objetos. A semiótica enquanto ciência parte da compreensão da linguagem

semiótica?», *O Escritor* 18-20 (2002): 358-368, que, por sua vez, é uma recensão do livro de Moisés Lemos Martins, *A Linguagem, a Verdade e o Poder. Ensaio de semiótica social* (Lisboa: Gulbenkian, 2002). Do mesmo modo, ver Mourão, «Cognição e semiótica: convergências e tensões», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 13 (2000): 385-402.

[67] Mourão, «Para uma semiótica do terror (branco) – em torno de O Terrorista de John Updike», *Comunicação & Cultura* 4 (2007), 32

[68] Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 16.

como uma prática complexa: «A semiótica situa o sentido, não a montante, mas a jusante das nossas interações com o mundo, os outros e nós mesmos».[69]

Também o dispositivo comunicacional e a noção de "código" fazem parte da origem da semiologia. Mas a semiótica vai além da comunicação enquanto transmissão de uma mensagem ou informação, exigindo uma comunicação intencional, uma partilha dialógica de um saber fiduciário e de um conjunto de valores, sujeita a um plano denotativo e conotativo e a jogos de manipulação e sanção. Privilegiando a problemática da significação, a semiótica desenvolve também uma teoria da comunicação enquanto estabelecimento de um contrato de veridicção. Mourão retoma um princípio que encontramos presente também em Marcel Viau: de que um discurso implica um substrato comum e partilhável de crer: «Para os dois alocutários em presença importa menos fazer crer ou aceitar crer do que reconhecer-se inscritos no interior de um mesmo discurso, de um mesmo universo de verdade, através da asserção e da aceitação desta verdade».[70]

A opção por uma semiótica de interpretação pressupõe, para Mourão, que a comunicação humana é mais complexa do que um código linear: pressupõe uma influência e um contexto. Levanta-se assim uma questão ética e social: na predominância do código, o valor de um discurso deixa de residir no seu potencial intrínseco para recair em condições exteriores e convencionadas (política, ideológica ou mediática). Falar verdadeiramente só é possível num espaço fiduciário, no qual se entrecruzam diferentes pontos de vista, diversos tipos de coerência discursiva e de significação, onde falar de sentido é falar de partição e de crença na inteligibilidade. A semiótica tem por objetivo a busca de sentido, assegurar a traductibilidade através de uma teoria e de uma prática, verificar as condições de emergência da significação e da diversidade dos discursos constituídos através das operações virtuais que convertem os objetos textuais em textos. A semiótica serve para falar da crença, isto é, na partilha de um espaço comum de convicções entre dois interlocutores. A comunicação, segundo esta perspetiva, é a partilha dialógica de uma vivência fiduciária, constituindo um sujeito poético, isto é, operador.[71]

---

[69] Mourão, 23. A dimensão complexa da linguagem é referida deste modo por William Lycan: «O hábito de Russell era escrever uma frase no quadro e examinar (como ele sustentava) a proposição expressa pela frase, tratando-a como um objeto interessante em si mesmo e tentando discernir a sua estrutura. Ludwig Wittgenstein e J. L. Austin defendiam que esta imagem de como a linguagem funciona e de como deve ser estudada está completamente errada. As linguagens e as entidades linguísticas não são objetos abstratos exangues que possam ser estudados como espécimes num microscópio. Ao invés, a linguagem assume a forma de comportamento ou atividade – uma prática social específica. As frases não têm vida própria. As coisas que escrevemos nos quadros e as alegadas "proposições" que exprimem são abstrações assaz violentas das elocuções proferidas por seres humanos em contextos do mundo real e em ocasiões particulares. E proferir algo é, antes de mais e sobretudo, fazer algo. É um fragmento de comportamento que, por convenção, foi incorporado numa prática social, regida por regras». William Lycan, *Filosofia da Linguagem. Uma introdução contemporânea* (Lisboa: Edições 70, 2022), 142.

[70] Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 29.

[71] Cf. Mourão, «A linguagem, a verdade e o poder», 361.

A definição de texto como um espaço semiológico definido implica procurar a sua face significante na sua espacialidade, delimitando a posição dos sujeitos de fala, a sua malha de relações, as forças que se opõem. Lugares e forças constituem, assim, os pontos de análise dos atores de um texto. Na narratividade, as noções de polémica e de ação são introduzidas no estudo semiótico, assim como a noção de enunciados modais, que supõem um «querer», o desejo de realização de um programa, a privação e doação do agir. Presta-se a atenção aos efeitos de uma ação no corpo de um sujeito, sinalizada nas formas verbais, e aos quais o sujeito reage através da linguagem, isto é, dizendo-se na ação sofrida. Trata-se de uma semiótica do conflito. Situamo-nos ao nível da expressão corporal, e não tanto de ideias cognitivas, como teatralização das relações de poder e de desejo. Para Mourão:

> Ler é atravessar um espaço, uma relação, um ato de violência. Operação cirúrgica. [...] O texto é o corpo que nos damos na troca da nossa palavra/desejo – o espaço onde se constrói o corpo do nosso diálogo, feito de rixas, de ternura, de (des)encanto – variável, movente. Ou uma teoria da leitura como escuta – itinerário dum cego, feito de tactilidade, de percepção dos relevos, de adivinhação das distâncias ou dos barulhos que povoam a casa: significâncias.[72]

O texto assume-se assim como um corpo, com um nível tensivo no qual se expressa o drama do tempo e do afeto. Também no âmbito teológico: «A procura da inteligência da fé que a palavra "teologia" traduz, não só de forma sistemática se realiza – podendo ser crítica ou "agónica" no sentido que lhe dava Unamuno, de combate da razão dentro da fé, por e contra ela – nem mesmo puramente conceptual: a linguagem simbólica e a sua interpretação ainda derivam dela»[73]. O regime da meditação (*lectio*) entrecruza-se com o da oração (*alloquium*), confissão e revelação, na convicção de que é possível a palavra interlocutiva com Deus. No caso da teologia, a prática do interdiscurso é habitual pela utilização de um texto-fonte (a Escritura, mas também a tradição), com o trabalho de re-enunciação. No estilo enunciativo de confissão que marca a literatura designada de «espiritual», as relações assimétricas registadas orientam-se na busca de uma transitividade em direção a uma simetria.

Na delimitação do seu campo de estudo, a semiótica encontra um substrato retrospetivo no pensamento filosófico ocidental em torno, quer aos fenómenos naturais (uma semiose compartilhada e alargada dos signos), quer à expressão cultural humana (os estudos da linguagem). Duas correntes no campo da semiótica são apontados por Mourão: a versão anglo-saxónica em torno das obras de Peirce, que alarga o seu estudo a uma semiologia abrangente

[72] Mourão, «Semiótica do espaço: o "Anjo" de Sophia de Mello Breyner Andresen», *Colóquio/Letras* 74 (1983), 43.
[73] Mourão, «Figuras do dom (Em torno do *Miserere* de João Morais Barbosa)», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 8 (1995), 223.

dos fenómenos naturais (tradição maior da semiótica), e a versão continental em torno do trabalho de Saussure, mais centrada na linguagem humana (tradição menor da semiótica).[74]

A semiótica trata das questões da significação e da comunicação, envolvendo o estudo dos signos e dos processos interpretativos: um signo só o é se é interpretado por alguém? O campo da semiótica é vasto e engloba diversas correntes ao longo do século XX, oscilando entre as lógicas da linguagem, do pensamento, da biologia e da sociedade ou das clivagens natureza/cultura e linguística/não-linguística. Encarar o programa vasto dos estudos semióticos é, em certa medida, encarar também o caráter vasto da obra ensaística e dos campos de interesse de Mourão.

Na filosofia antiga, o termo *symbolon* remete para a cultura, ao passo que o termo *semeion* remete para a natureza e a medicina: o médico deve interpretar os sinais de uma doença, construindo um discurso. Para a filosofia estoica, a natureza constitui, não uma realidade bruta e linear, mas um real incontornável que opera transformações da ordem do ser, gerando signos a partir dos fenómenos materiais e concretizados em formulações linguísticas. Também Agostinho de Hipona se situa numa arqueologia do campo de estudo da semiótica, pela sua distinção entre signos naturais (sem intenção de uso como signo), e signos convencionais, pelos quais se chega ao conhecimento de objetos distintos desses signos: a conceção pansemiótica de Agostinho perdurará na Idade Média, pela qual todo o universo é signo da revelação divina. A questão dos signos, do sentido e da sua interpretação é colocada no horizonte da reflexão teológica, no quadro da revelação de Deus na história humana.[75]

Os sentidos humanos – olfacto, tacto, gosto, audição, visão – tornam-se semiósicos na medida em que são investidos de uma estrutura de relações sociais de significação. O corpo e o gesto marcam as relações sociais, levando a processos de normatização: «Os espaços marcados socialmente, como a escola, o espaço militar ou o religioso, por exemplo, higienizam, separam, censuram determinados gestos ou práticas gestuais impondo outras tantas posturas codificadas»[76]. Mas também o não-humano é objeto de análise semiótica numa perspetiva alargada do seu campo, ainda que implique sempre uma representação por parte do sujeito e, por isso, um desdobramento perante o mundo que permite o sentido. Se a linguagem é signo e representação, é também significação e interpretação. «É signo toda a entidade que, para além de se substituir à própria coisa, abre ainda para uma outra, a interpretação [...] O grande salto que a linguagem opera é a passagem da relação com a coisa – a designação do representado –

[74] Cf. Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 38.
[75] «Théologie et sémiotique, les rapports sont donc anciens et l'introduction actuelle de la sémiotique dans un projet théologique, loin d'être un scandale ou une révolution, est peut-être l'heureuse retrouvaille de la théologie avec la question de la vérité de l'homme dans l'univers des signes, ce qui dans notre culture de communication et de médias n'est pas une question légère…». Panier, «Lecture sémiotique», 201.
[76] Mourão, *Semiótica. Genealogias e Cartografias*, 46.

à articulação com outros signos, num sistema de representação».[77] Aí entra a linguagem verbal, enquanto articulação simbólica.

O método semiótico move-se numa antropologia da diferença. Funda-se na diferença entre a sensibilidade do corpo, ou a perceção dos signos físicos, e a inteligibilidade do discurso ou a capacidade de retirar conclusões verosímeis. A intermediação entre os dois é feita pela imaginação. A linguagem situa-se no domínio do corpo e da autoconsciência do sujeito, e não enquanto instrumento. É uma questão antropológica: se o *cogito* de Descartes se baseia na identidade, a semiótica baseia-se numa antropologia da diferença: entre significantes, entre significados e entre o Outro, o corpo situa-se como uma barreira que impede o conhecimento imediato e transparente; é por isso do âmbito do diferido, tal como o texto.[78]

> Um objeto textual não é um texto. Cada uso, cada prática discursiva é que actualiza algumas das virtualidades deste objecto textual através da actualização simultânea de um sujeito (uma instância enunciativa) e de um objecto (o texto propriamente dito). Ler, interpretar um enunciado, constituir a sua coerência é actualizar o texto – de que o objecto textual é a promessa – para o apreender como um todo de significação, isto é um discurso. A lisibilidade dum texto é função da relação de compatibilidade – ou de incompatibilidade – que liga uma competência discursiva e as virtualidades do objecto textual.[79]

Um texto é escrito para "funcionar", pede uma tomada de posição nos lugares de oscilação da leitura, uma certa hesitação hermenêutica. As variâncias na leitura, que produzem a hesitação hermenêutica, revelam as marcas históricas de uma situação comunitária diversificada e movediça. As asperezas do texto permitem ao leitor questionar, sem deixar de o realizar, o seu trabalho de funcionalização do texto e de produção de conclusões. O leitor implícito ou implicado – que, por exemplo, na escrita de Llansol surge sob a figura do «legente» – envolve, quer as competências linguísticas e culturais pressupostas no leitor para o seu exercício, quer o jogo comunicacional no qual o texto faz entrar o leitor. O desejo de leitura que um texto transporta consigo não pressupõe apenas uma competência de leitura mas produz e institui essa competência, através de meios retóricos e narrativos utilizados para construir o leitor desejado (por exemplo, no caso evangélico, o leitor que adere à fé em Jesus e reconfigura o seu crer).

---

[77] Mourão, 64.

[78] «Dans le domaine de la signification on ne peut jamais arriver au signifié ou à la pensé directement sans utiliser un corps détaché comme vestige». Erhardt Güttgemans, «La différance semiotique», em *Le Temps de La Lecture,* 139.

[79] Mourão, *Para uma poética do hipertexto* 94. Repercute-se, nesta linha de pensamento, o aforismo de Wolfgang Iser: «Il faut bien dire qu'um texte ne commence à vivre réellement que lorsqu'il est lu». W. Iser, *L'Appel du text* (Paris: Allia, 2012), 9.

> Olhar um texto é esboçar um movimento que aparece como primeiro movimento de transformação dum trabalho de distanciação e que implica a atitude do espectador que de passivamente receptivo se fará investimento activo. Um texto não é um quadro legendado (que deve ser lido). O sentido dele não está nem por trás nem em baixo, mas adiante dele, na execução (no sentido musical do termo) que o leitor lhe der.[80]

O método semiótico pressupõe um estado de crença para a produção de um discurso. O crer e a adesão pertencem e permitem o processo de socialização, e não a demonstração. O saber implica um crer e uma suspensão da dúvida – mesmo que momentaneamente – na palavra de um sujeito, do outro. Só assim é possível a constituição de um saber. A dúvida não surge de si mesma, mas de um ponto de partida: tal é o limite do *cogito* cartesiano. Trata-se, em termos semióticos, da instauração de uma relação fiduciária entre o destinador e o destinatário.[81]

Em termos semióticos, o crer permite a constituição de um saber e de uma narratividade, pelo qual o sujeito se liberta do risco, quer da subjetividade absoluta – que situa o mundo à sua medida –, quer da virtualidade absoluta, não se constituindo sequer como sujeito, na ausência de uma referência estável dos valores em circulação numa comunidade e da instauração de significações. Confere um eixo axiológico ao mundo, uma "forma" e uma "substância". A linguagem organiza a experiência, constituindo identidades através da conferição de um lugar, pela semântica, a sintaxe e a morfologia. Precisa de uma referência para se tornar operativa. A comunicação é possível graças à significação das palavras, subtraindo à violência e ao arbitrário: tal forma complexa que organiza a substância da experiência individual e coletiva é a cultura.

Para o ser humano – ao contrário do que acontece nos sistemas semióticos animais – há uma inadequação original entre forma e substância, que advém da mobilidade do fundamento ou ponto de partida referencial. Tal inadequação produz mutações, avanços e recuos na significação, um excesso que põe em causa o próprio fundamento. Para os sistemas de significação humana, o mesmo ou o idêntico não constituem o todo: no seu evento, advém um outro, um diferencial de significação ainda não realizado. Por isso o ser humano coloca interrogações metafísicas, elabora sistemas simbólico-religiosos ou é capaz de pensar e questionar a morte. O desejo ocupa, assim, um lugar no sistema semiótico de significação:

---

[80] Mourão, *A Visão de Túndalo*, 14.

[81] «Le croire, en effet, n'est pas postérieur à l'existence de la catégorie actantielle destinateur-destinataire ; il n'est pas un de ces objets cognitifs qui circuleraient de l'un à l'autre actant. Le croire, au contraire, institue le réseau d'échanges et crée les places qui sont imparties aux joueurs. Il suffit d'examiner le fonctionnement du transfert pour se convaincre qu'il n'y a pas dès l'abord un destinateur qui, para le fait de son statut sémiotique, pourrait revendiquer une place originelle et, de là, adresser une manipulation à son vis-à-vis destinataire. Il faut que l'analysant investisse l'analyste d'un certain statut sans lequel sa parole serait absolument vide et sans effet, sans lequel sa parole ne serait même pas recevable. Il faut que ça "colle". Or, cet objet cognitif que le sujet accepte de recevoir, avant même de l'examiner, établit l'un dans son statut de destinateur, et l'autre, dans celui de destinataire. Cette acceptation engage un lien qui est originel et qui est fondé sur le croire». Jacques Pierre, «Le croire et la bordure inquiète du savoir», em *Le Temps de la Lecture*, 100.

consiste na mobilidade da forma em relação à substância, na circulação entre objetos no espaço vazio da sua ressonância, o evento fundador da identidade de uma pessoa.

O saber científico moderno, na busca de uma universalidade instantânea, esquece o fundamento. Estamos perante um debate em torno do saber e do crer. A contingência histórica dos saberes humanos e a sua limitação revela o acontecimento que lhes dá lugar. A relação do saber com este evento é possível graças ao ato de crer. Ao invés da transparência do evidente, o saber existe graças à resistência da experiência, resistência que lhe é dada a ver pelo crer. Apontando ao fundamento, o crer encaminha o saber ao seu outro, a passagem do discurso à sua diferença, ao seu desejo, à sua história.[82]

No quadro da presente investigação, importa salientar que Mourão desenvolve, a par de uma teoria do texto e da leitura, uma teoria do discurso, ou do texto que se converte em discurso quando instaura um leitor: este, no encontro com o texto, converte-se num corpo que fala e que responde, que interpreta, que enuncia uma significação. Para Mourão, texto e discurso são indissociáveis: o encontro com o texto só é dotado de significância quando produz um discurso. No quadro da semiótica, a linguagem estuda-se na sua aptidão em referir-se ao mundo, aos enunciados em relação, ao material significante. Mourão designa esta opção epistemológica como "imanentismo aberto": *imanentismo* enquanto considera o texto como ponto de partida, *aberto* alargando a consideração ao mundo e ao leitor. É graças a esta abertura que o objeto textual físico se converte em texto, isto é, num discurso ou enunciação articulado por um leitor.[83] Numa importante passagem de síntese que a seguir se transcreve, é possível verificar como Mourão trabalha o texto não apenas enquanto documento mas também como monumento de linguagem, como diálogo entre um leitor e um texto que permite uma enunciação, no respeita pela autonomia de ambos mas mantendo-se essa autonomia em aberto, isto é, em fluxo de comunicação.[84] Numa longa citação que transcrevemos, podemos encontrar o modo como Mourão compreende o texto, não apenas como "documento" de informação, mas também como "monumento" de significação:

---

[82] «Le croire permet ainsi d'assigner au savoir un lieu instauratif et un horizon : un lieu instauratif qui lui donne prise sur l'expérience mais que est corrélatif d'un horizon qui en limite aussi l'extension. Parce que dans le croire, le savoir a un événement, il ne sait pas tout ; il ne se sait pas lui-même». Pierre, 121.

[83] Cf. Mourão, «Por um imanentismo aberto (o reducionismo solipsista)», *Comunicação e Sociedade* 12/1-2 (1999): 41-60.

[84] A categoria de "monumento" é aplicada por Silvina Rodrigues Lopes para referir o poema enquanto peça literária capaz de gerar sentido para lá do seu específico período de composição: «Se cada poema é monumento, não para celebrar, ou por celebrar, o que aconteceu fora dele, antes porque é celebração do seu acontecer de cada vez que é lido, isso indica que a condição do poema é sair do tempo dividido que o ameaça – tornar-se resposta e apelo na mesma letra. As palavras do poeta são sem idade, como as estátuas. Estão para além da cronologia. Nesse sentido, estão fora do tempo dividido – a devoração foi devorada; é um começo que fica. O poema é passador». Silvina R. Lopes, «Breve, preciso, indefinido – O apelo», em *Sobre Sophia: Novas Leituras,* ed. Maria Andresen de Sousa Tavares, Fernando Cabral Martins (Porto: Assirio&Alvim, 2022), 154.

> Do meu ponto de vista, que é o de imanentismo aberto, qualquer enunciação subjacente implica o leitor que a expande e sem o qual o texto não passaria de um objecto textual disponível, puramente virtual, à espera de um operador para o transformar em discurso articulado, inteligível. O trabalho de leitura religa entre si os elementos significantes de um texto, de tal modo que eles só significam em conjunto e uns relativamente aos outros. Mas em termos de prática semiótica da leitura, os textos são ou documentos ou monumentos. Enquanto documentos, os textos são fontes de informação, fornecem-nos quer objectos referenciais (acontecimentos, condição da sua redacção e da sua recepção, cultura, questões a que respondem) quer objectos conceptuais (formulações, expressões, sínteses). Enquanto monumentos da fala e da significação, os textos não estão ao serviço da mensagem ou do dado que fornecem, devendo por isso ser percorridos como actuais da fala que os habita: os textos são uma escrita a ler. O leitor é parte integrante da sua enunciação, no seu lugar de receptor, activo, e a sua intervenção é necessária para que o texto a respeitar se torne o espaço de uma doação a acolher. A ideia da autonomização absoluta do leitor é uma ideia totalitária. A minha concepção da enunciação é dialógica, não monológica.[85]

Dois atores são assim colocados em relevo, numa autonomia dialógica: o texto e o leitor. Nem o texto é um objeto passivo a receber o trabalho de interpretação do leitor, nem o leitor é um ator neutro com a função de relevar informações e sentidos contidos no texto. Objetividade e subjetividade interligam-se num trabalho de leitura que, por um lado, pressupõe um método consciente e objetivo, e, por outro lado, se abre às articulações discursivas do desejo e do crer, indo além do mero registo de transmissão de informações. A busca da verdade e a produção do sentido constituem a utopia da linguagem, a sedução pelo real. O trabalho da linguagem e da semiótica é o trabalho da constituição de um espaço do crer enquanto crítica do poder, da força e do monopólio da objetividade. O trabalho da semiótica de leitura de objetos e textos é, para Mourão, um trabalho ético. Se a comunicação e a vivência quotidianas dependem dos hábitos entendidos como capacidades adquiridas, a semiótica trabalha a sua diversificação através de exercícios de imaginação.[86]

---

[85] Mourão, *Para uma poética do hipertexto*, 92. Podemos encontrar pontos de contacto com o repto lançado por Roland Barthes quanto ao exercício de leitura como deslocação do sujeito leitor: «A má fé começa aí. Vai optar por um tipo de actividade dita científica, de discurso científico a que chamei "escrevência". Vai deixar escapar o texto porque não estará com ele numa relação transferencial de auto-análise. Muito simplesmente, não lerá o texto. Tratá-lo-é, por exemplo, como documento histórico, ou documento semiológico: fará semiologia ortodoxa da literatura: procurará reconstituir modelos narrativos, sintaxes narrativas, ou poéticas no sentido jakobsoniano. Mas ficará no exterior da leitura. Não estará numa actividade de deslocamento do seu próprio sujeito em contacto com o texto; por isso mesmo também não deslocará o sujeito daquele que o escreveu: está condenado a tratar o sujeito, que escreveu o texto estudado, como um autor no sentido tradicional da palavra: uma subjectividade que se exprimiu numa obra. O único remédio seria reescrever a obra». R. Barthes, *O Grão da Voz* (Lisboa: Edições 70, 1982), 162.

[86] Cf. Mourão, «As estratégias de veridicção no discurso (da censura)», 67.

4. O texto como monumento: a teoria da leitura e da textualidade

Sujeito, Paixão e Discurso: Trabalhos de Jesus[87] representa um trabalho de maturidade no percurso de Mourão, no qual encontramos um fôlego sistematizador que será raro na sua obra ensaística, onde predomina o registo de breves artigos. A obra *Trabalhos de Jesus* de Frei Tomé de Jesus (1529-1582)[88] constitui o substrato em torno do qual Mourão desenvolve uma teoria do texto e da leitura. O quadro teórico é o da semiótica e dos estudos literários. A opção epistemológica fundamental consiste em passar de uma leitura estritamente imanente do texto (estruturalismo) para uma leitura que coloca num jogo de relação com o texto o sujeito, a língua e o mundo (teoria da enunciação). Por "mundo" entende-se, não apenas o contexto no qual o autor empírico do texto o elaborou, mas também as proposições e perspetivas de estar e compreender o mundo que são abertas pela leitura do texto, ou seja, o mundo gerado pelo texto através do trabalho/investimento do leitor.[89]

Uma análise arqueológica dos autores e obras que confluíram na elaboração de *Sujeito, Paixão e Discurso* ultrapassa as possibilidades da presente investigação. Mourão delimita os eixos fundamentais de pensamento que estiveram na base da escrita de *Sujeito, Paixão e Discurso*:

> Situando-se este trabalho na confluência de vários saberes, sem a todos nomear, cumpre-me assinalar os lugares teóricos que mais frequento e a partir dos quais escrevo. A semiótica de Greimas é, basicamente, o meu campo de referência dominante, sendo também o que melhor conheço. Numerosas referências serão aqui feitas, entretanto, ao que se convencionou chamar a semiótica de segunda geração, em que Coquet se destaca. Mas há fronteiras móveis onde se verifica a comunicação entre a semiótica e este trabalho: a teoria do texto de Ricoeur e a da interlocução de Jacques.[90]

As perguntas que percorrem o presente capítulo centram-se, não apenas na produção de um discurso, mas também da significância desse discurso: o que entende Mourão por "significância"? E quais as condições para que um discurso se torne significante? No caso da análise textual, esta envolve, para Mourão, não apenas a análise formal do objeto, mas o

[87] Cf. Mourão, *Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus* (Lisboa: Vega, 1996).
[88] Mourão utilizou para o seu estudo a sexta edição da obra da responsabilidade de Lello & Irmão – Editores (Porto, 1951). Ver Mourão, *Sujeito, Paixão e Discurso,* 203.
[89] Cf. Mourão, «Introdução», em Marcel Proust, *Sobre a leitura* (Lisboa: Nova Vega, 2019), 12.
[90] *Sujeito, Paixão e Discurso*, 20. Refiram-se algumas das suas obras de referência entre as presentes na bibliografia final do livro (relativamente a Greimas, uma breve apresentação bibliográfica foi já feita no ponto anterior): de Jean-Claude Coquet, *Sémiotique. L'École de Paris* (Paris: Hachette, 1982); *Le discours et son sujet* – vols. I e II (Paris: Klincksieck, 1984-1985). De Francis Jacques: *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue* (Paris: PUF, 1979); *Différence et subjectivité. Anthropologie d'um point de vue relationnel* (Paris: PUF, 1982). De Paul Ricoeur: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris: Seuil, 1969); *Du texte à l'action* (Paris: Seuil, 1986).

alargamento a uma reflexão estética e filosófica das formas textuais. As condições de produção de um discurso relevam-se num dos géneros textuais no quais este é mais capaz de gerar significância, o género literário (a que nos debruçaremos no ponto seguinte do presente capítulo), sendo que um texto literário e um texto religioso (ou místico: os dois termos, para Mourão, intercambiam-se) partilham zonas de contacto.

A prática da enunciação transporta-nos para o âmbito pragmático da linguagem, isto é, da linguagem enquanto uso e ato social, mas também na integração do sujeito nos estudos da semiótica do texto. A linguagem move-se entre os polos semântico e pragmático, como entre o enunciado (numa leitura imanente do texto) e a enunciação (a leitura extrínseca ao texto). Como compreender a subjetividade? O sujeito na literatura envolve a identidade, o inconsciente e a interioridade enquanto instâncias simbólicas e linguísticas, mas é um sujeito que não busca a sua identidade de modo isolado perante o texto, antes a constitui, sempre, de modo provisório, como um discurso em interação social. Para Mourão, falar de discurso é falar da produção do discurso, da discursificação ou enunciação, na qual o sujeito cria um sentido em diálogo com o texto a partir das condições criadas por este. Refere Mourão:

> O traço do humano no discurso não releva da descodificação, mas de um conhecimento implícito que o sujeito tem de si. A hermenêutica de si exige a relação entre o que o sujeito traz em si de desconhecido, de não dito, de não sabido e a expressão simbólica que lhe vem do texto. A sua actualização como sujeito relativo ao discurso. O leitor não é apenas alguém que dispõe do sentido como se ele fosse o seu "mundo", a sua "enciclopédia", ele é igualmente aquele que se descobre, se diz, como um efeito de leitura. O leitor terá de descobrir que se fala dele como sujeito no texto que lê. Donde o sentido da injunção a articular harmoniosamente, a letra, a verdade e o corpo.[91]

A leitura é a construção ou conversão do texto em discurso, numa totalidade significante. «O texto é o documento a ler. O discurso, tem de o construir o leitor, para dar conta da significação. É esse o trabalho semiótico».[92] As instâncias do discurso presentes no texto implicam a conversão, por parte do sujeito, da língua em discurso, e a junção entre o sujeito individual com a alteridade. Essa comunicação permite conhecer o mundo. Um discurso implica sempre uma referência, um sentido e um alocutário. Pela escrita, um discurso adquire uma autonomia semântica face à intenção do locutor, à receção pelo auditor primitivo e às

[91] Mourão, «Verdade e veridicção na história da subjectividade», 45. Mourão dialoga particularmente com o artigo de Michel de Foucault, «A escrita de si», em *O que é um Autor?*, trad. António F. Cascais e Eduardo Cordeiro (Lisboa: Vega, 2002): 129-160. Analisando o texto clássico de Santo Atanásio, *Vita Antonii*, Foucault coloca-o em paralelo com os autores da Antiguidade pré-cristã no que toca ao tema do conhecimento ou análise de si mesmo diante do outro, o que, no caso do eremita ou solitário, se processa mediante a escrita e deverá conduzir a uma libertação dos movimentos mais ocultos da alma.

[92] Mourão, *Sujeito, Paixão, Discurso*, 32. Para uma noção de "texto" como produção (logo, como envolvendo um sujeito enunciante, um discurso), veja-se R. Barthes: «O "texto" é um objeto invectoriado, nem activo nem passivo; não é nem um objecto de consumo, suponto um paciente, nem uma técnica de acção, supondo um agente; é uma produção, cujo sujeito, irreparável, está em perpétuo estado de circulação». Barthes, *O Grão da Voz*: 171.

circunstâncias de produção. Permite uma apreensão ou construção de sentido renovado consoante a época, mas implica simultaneamente uma ética de leitura.

A discursificação da subjetividade envolve a linguística, mas também a lógica, a psicologia e as ciências cognitivas. As primeiras etapas da semiótica estrutural desconfiavam do psicologismo e do mentalismo, privilegiando o social e o sistema. Habitava-as uma desconfiança em relação à noção cartesiana do sujeito enquanto "puro olhar" que, fechado em si mesmo, se reflete. Todo o discurso corresponde a uma troca, a um dizer, a um ato enunciativo. Estudar o discurso é estudar o sujeito do discurso, sendo que na base de qualquer discurso se encontra a troca. É um sujeito fechado na sua identidade substancial, ou é uma ilusão, fruto de processos sociais?

O sujeito do discurso não é o autor empírico do texto – a quem a crítica histórica procura reconstruir a sua psicologia – mas o sujeito criado pelo discurso, o sujeito de enunciação. Sujeito narrativo e sujeito significante articulam-se no texto. Este inclui um não-saber que não é uma debilidade, mas o eixo no qual o sujeito repousa e o leva a partir em busca do seu desejo. O sujeito do discurso envolve a busca e o significante, o objeto narrativo (analisado classicamente pela semiótica) e o signo-objeto que lhe é tão necessário como inacessível, em falta ou imaginário. Trata-se de um único sujeito e de um único movimento, o da busca. A semiótica relaciona-se deste modo com a psicanálise: a palavra instaura no sujeito uma divisão no seu desejo, nunca plenamente realizado. O sujeito de enunciação é assim o sujeito gerado pela palavra: tal sujeito é enunciado pelas obras literárias, e tal enunciação é o único caminho para conhecer e aproximar-se desse sujeito. O objeto-signo contemplado, fruto do desejo, não absorve o sujeito numa visão muda e mortal graças à palavra que o separa e o põe em movimento. O figurativo no discurso despoja da função narrativa do texto a sua capacidade total de designar o sujeito, inserindo-se na sua dimensão enunciativa. A narrativa, constituída pelas dimensões pragmática e cognitiva do texto, é objeto de um fazer e de um conhecer; mas esta não absorve uma outra dimensão, a da significação, que motiva uma busca apaixonada e nunca concluída.[93]

Mourão aborda o sujeito enquanto emissor e recetor de linguagem, do qual os textos não são uma expressão simples e imediata: o sujeito não é transparente a si próprio. É um enunciante que toma a palavra, que assume a língua e que interpreta um objeto para um interlocutor. A semiótica parte, não do sujeito para o enunciado, mas do enunciado (do texto) estudando a competência discursiva do sujeito nele presente. Se fizermos um paralelo com o ato de crer e o seu estudo, esta perspetiva significará partir das crenças para o sujeito reconhecendo-o a partir

[93] Mourão segue o pensamento de Greimas quanto ao sujeito de enunciação e a busca contínua da significação: Greimas, «Le savoir et le croire», 199.

das suas práticas e discursos, e não o invés. Esse sujeito não é definido a-priori: é reconhecido nas marcas de enunciação de um texto. Mas o sujeito empírico de um texto – um autor – perde-se enquanto fonte original e centro estável, disseminado na economia do traço. Resta o sujeito leitor, que não tem autoridade sob o texto, mas com ele deve colaborar. Tal como na prática do crer, também na prática do ler o sujeito não se encontra numa posição de fazer articular de modo pleno e direto o seu dizer e o seu fazer, a mensagem a transmitir e o discurso a articular.[94]

No caso de um texto religioso entra a questão do sujeito religioso, numa perspetiva semiótica, isto é, a partir da leitura das marcas enunciativas do discurso. Nos *Trabalhos de Jesus* surge um sujeito ativo, dotado de uma competência ou querer-fazer, capaz de aceitar a circulação de um objeto-valor – a conversão, a oração. O autor é, para Mourão, o sujeito que permite passagens, trocas entre textos e leituras que constituem um discurso:

> A noção de interdiscurso, obrigando a pensar o texto em termos de relações transtextuais, obriga igualmente a pensar que primordial é a relação da escrita com a escrita. O sujeito da escrita não coincide com o indivíduo emissor, é aquilo que na actividade de um discurso faz a passagem de um sujeito a um outro e o constitui como sujeito através da passagem. É esse fundamentalmente o estatuto do autor: permitir a passagem de uma escrita a outra e de uma leitura a outra.[95]

No caso de um texto religioso – mais especificamente, no contexto judaico-cristão do qual Mourão parte – este atualiza-se num discurso em relação com um outro texto estruturante – a Escritura, lida numa tradição – e com um horizonte de expectativa – o corpo crente, pessoal e comunitário. Refere-se a um Nome que coloca em suspenso (em aberto) as interpretações. Envolve uma comunidade de pertença e de significação. Tal texto religioso tem, segundo Mourão, três eixos de significância: «a) O eixo da comunicabilidade (o dispositivo enunciativo), tendo em conta a Revelação; b) o eixo do material significante (trabalho da expressão simbólica); c) o eixo da referenciação (a Deus e à Realidade de que se fala)».[96]

Esta tripla esquematização parece-nos dotada de potencialidades quanto ao estudo das condições de produção de um discurso teológico, quer este tenda mais pela preocupação da referenciação ou adequação às realidades transportadas para o discurso (a coerência teológica do discurso); quer quanto à sua capacidade literária e simbólica de estabelecer relações de significação pela criação de novos termos (metáforas, figuras, imagens: pense-se no discurso poético); quer, finalmente, tendo em conta sobretudo as condições enunciativas nas quais se

[94] Recorde-se a distinção operada por Michel de Certeau (e apresentada por Alfredo Teixeira) entre "crença" «enquanto prática comunicativa instituidora de formas várias de troca simbólica» e "crenças" enquanto «enunciados produzidos pelos interlocutores na sua condição de crentes, ou os próprios objectos da crença, mais ou menos articulados numa ortodoxia e/ou ortopraxis» Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 19.
[95] Mourão, *Sujeito, Paixão, Discurso*, 65.
[96] Mourão, 71.

produz (contextos litúrgicos, pastorais, institucionais), que, no caso da análise do texto, se processa pelas marcas enunciativas nele presentes (o relato, a súplica, a disposição do sujeito), e as citações das autoridades e lugares teológicos.

A questão da subjetividade, do afeto, do *pathos* no discurso religioso é onde transitam valores transitivos, reflexivos e prospetivos. O discurso religioso não é um discurso neutro: envolve figuras que pertencem ao discurso enquanto construção, e não apenas ao dicionário enquanto representação figurada de um conteúdo. É pelas figuras que o sujeito receciona o texto e é por ele afetado, na medida em que busca dizer-se através dessas figuras, constituindo um discurso:

> Para construir o discurso de recepção correcta de um texto e dar conta das suas figuras, mister é convocar o nosso saber sobre o mundo, o nosso conhecimento dos constrangimentos e das regras de linguagem, e bem assim o que se diz do homem, do sujeito, nesta passagem do mundo ao discurso. O mundo é convocado, é aquilo de que se fala de determinado ponto de vista, que se relaciona com o sujeito humano [...] Se o discurso é, antes de mais, encadeamento de enunciações produzidas em contexto dialógico e comunitário, estudar a discursificação é estudar as condições de produção de discurso que se manifestam através de regularidades e se realizam através de redes de estratégias. Construir o texto como discurso é tratá-lo como resultado de uma instância de enunciação.[97]

No caso de um texto religioso como são os *Trabalhos de Jesus*, é o sujeito-leitor que percorre o texto enquanto tema, as suas paixões e desejos e a necessidade de os disciplinar, através das técnicas retóricas dos exercícios, dos colóquios e da oração. O leitor, mais do que um decifrador ou analista do texto, é um ser sofrente, apaixonável, que reconhece a sua identidade enquanto ser relacional, num processo generativo onde intervém uma rede de discursos significantes. Os exercícios criam um lugar no qual o sujeito leitor pode praticar uma intimidade intersubjetiva, em relação consigo mesmo e com o objeto de desejo – Deus. Nesse espaço ocorrem ruturas, deslocações, encontros. O leitor desempenha um papel ativo de modalização e transformação de valores, para o qual o género literário da oração desempenha um programa iluminativo. Em causa está a enunciação das paixões, a sua discursificação, os percursos que definem o sujeito, seja como sujeito fiduciário que crê num valor, seja como sujeito de desejo, em situação de falta com o objetivo de a transformar.

O corpo constitui a ancoragem do sentido enquanto situado num dado contexto relacional, definido não apenas em relação ao indiferenciado natural, como também à unicidade de cada indivíduo de desejo. É o teatro de operações do discurso místico. Na relação entre o corpo (fenomenológico) e a linguagem, dá-se a passagem do sentido. A antropologia aqui declinada, em uso no sistema semiótico, prefere o paradigma da relação e da comunicação ao

[97] Mourão, 93.

paradigma da consciência individual, da propriedade e da intenção do sentido. A subjetividade é lida como fenómeno discursivo, no qual o discurso envolve não apenas um sentido ou saber a transmitir, mas também uma força, uma realidade enunciativa complexa. Estas questões traduzem a problemática do discurso místico: será possível uma linguagem sobre Deus assente na interlocução enquanto espaço de crer e de dizer? Para Mourão, a escritura espiritual busca a articulação entre um movimento – o "dizer" – e um enunciado – "o "dito" –, categorias a que recorremos quando abordarmos o seu *corpus* poético:

> Por trás deste postulado está o princípio de conveniência entre o infinito e a linguagem e a convicção de que "deve haver um falar de Deus". A mística converterá a língua (a Escritura, a doutrina) em discurso, conversa, récita, reza. O dizer articula-se com o dito. A mística é um discurso do lado da fala.[98]

A semiótica trabalha a articulação da leitura com a enunciação, constituindo um sujeito e um discurso. O sujeito-leitor transporta para o texto o seu mundo – o conhecimento, a imaginação –, mas é nos elementos significantes do texto que se reconhece, na medida em que os organiza constituindo um discurso. A preocupação do método de semiótica literária consiste em superar o excessivo subjetivismo das teorias da leitura, centradas na intenção do autor ou do leitor, entre os quais circularia em linha direta um saber ou crença, consumidos passivamente. A relação do leitor com o texto não é passiva mas interaccional, assumindo um papel de enunciação, constituindo sobre o texto um discurso.

É na capacidade que mantém de gerar esta enunciação ou discurso que se avalia a energia significante de um texto, quando o leitor se torna capaz de o executar, na medida em que não domina o sentido. Ler é participar, não apenas observar, na heterogeneidade constitutiva do discurso, que vai além da estrutura de palavras e frases usadas para traduzir ou exprimir uma mensagem. A leitura de um texto é um trabalho que ilude a perceção imediata mas também a ilusão ideológica de um sentido último: trata-se de convocar as capacidades do sujeito para reconstruir o seu jogo de significação. Não se trata de cair numa interpretação

[98] Mourão, 148. A referência à fala e ao corpo enquanto lugares do discurso místico revela a influência do pensamento de Certeau: «Dans la mesure où le monde n'est plus perçu comme parlé par Dieu, où il s'est opacifié, objectivé et détaché de son Locuteur supposé, deux orientations organisent les manières de traiter cette nouvelle situation du langage. L'une reprend les énoncés désorbités du système qui leur donnait valeur de "paroles", soustraits par l'histoire à leur Énonciateur, pour les considérer en propositions susceptibles d'être appréciées et ordonnées selon des critères internes de vérité. L'autre se concentre sur l'Acte énonciatif lui-même, qui se faisait entendre à la foi : Je parle, dit Dieu, et il n'y a que moi. Le mystique se situe dans la seconde perspective. Puisqu'il doit y avoir de la Parole alors même qu'elle devient inaudible, il substitue transitoirement son je locuteur à l'inaccessible divin Je».». Michel de Certeau, *La fable mystique: XVI^e^-XVII^e^ siècle, vol. I* (Paris: Gallimard, 1982), 257.

infinita ou numa desconstrução do texto mas sim na sua compreensão, que exige uma atenção ao corpo da letra, em ordem à relação com o Outro.[99]

A lógica de um texto religioso, na esteira da experiência bíblica do profetismo em torno da Palavra, coloca o leitor numa condição de implicado na finalidade do texto:

> Também os pressupostos da leitura patrística convergem neste ponto: as palavras devem ser simultaneamente recebidas, possuídas e pronunciadas, o que implica que o leitor, no momento presente da leitura, se deve identificar com o papel da "amada" ou da "esposa". É assim que o leitor dos "exercícios" se apresenta ao texto que lhe é inteiramente destinado. O sujeito-leitor não é simplesmente o agente da leitura, é o seu "telos". Ora a condição da eficácia de tal leitura é que o leitor consinta em dialogar com o texto.[100]

A relação do leitor com o texto é explicitada em termos de movimento. O leitor aproxima-se do texto com o seu horizonte de expectativa, e é na medida em que se liga e alimenta o texto numa relação que este pode desenrolar as suas virtualidades significantes. Mas a leitura, no caso de um texto religioso como são os *Trabalhos*, é chamada a configurar o sujeito, não tanto como recetor da comunicação de um saber, mas sobretudo como sujeito de desejo, interpretante de uma mensagem que vem preencher uma lacuna. Nisto consiste a produtividade do texto.

> A "história" dos *Trabalhos* serve para suscitar um discurso, isto é, para transformar o receptor em sujeito activo da busca do objecto valor representado. Esta obra supõe uma operatividade intersubjectiva – espaço de fruição em que o sujeito nasce, não como resposta, mas como pergunta. É o sujeito em devir (a dizer). No acto de ler, como no seguimento de Cristo, o desejo é chamado a transformar-se. Como definir este sujeito? Digamos que se define como corpo ferido e sujeito de fala, como carne e palavra, constituído simultaneamente pela perda que o fere (os "valores") e pela palavra dada (uma "revelação"). O sujeito-leitor leu e ouviu na carne a injunção de um código que o faz partir. A "conversão" acontece no espaço de aliança entre carne e palavra, ilocalizável todavia nos enunciados. O espaço do sujeito é formado pelos corpos que se falam em verdade. Não há encontro sem separação: o "trabalho" do sujeito indica-nos as marcas da provação, mas a entrada misteriosa no tempo do desejo, na apóstrofe e na interlocução, deve-se à mediação da palavra dada. O espaço do sujeito é também um processo de reconhecimento que tem como primeiro efeito situá-

[99] Louis Marin prefere falar de "hemorragia de sentido" a "sentido último" de um texto, na medida em que este produz, não uma ausência, mas um percurso interminável de sentido. «On peut dire, d'une part, que tout le sens est dans le texte, que celui-ci contient une totalité de sens, que je mettrais une infinité de vies à l'épuiser. D'autre part, dès que je franchis la surface du texte et que je me mets à toucher au signifié, il se produit une sorte d'hémorragie du sens. Ici je dépasse de loin les exigences scientifiques de l'analyse : c'est peut-être ce qu'on entend par Dieu caché : un Dieu qui est toujours là et jamais là. A la question : "Y a-t-il un signifié dernier, et est-il encore de l'ordre du texte", si on répond qu'il n'y a pas de signifié dernier, cela ne signifie pas qu'il y ait absence de sens, mais que le sens est simplement le parcours interminable des signifiants». Marin, «Table Ronde», em *Exégèse et herméneutique*, 248. Recorde-se a expressão "leitura infinita" cunhada por Tolentino Mendonça para referir a aproximação ao texto bíblico: Tolentino Mendonça, *A Leitura Infinita: Bíblia e Interpretação* (Lisboa: Assírio&Alvim, 2008). Esta noção de "hemorragia de sentido" será fundamental na hora de percorrer o *corpus* homilético de Mourão.

[100] Mourão, *Sujeito, Paixão, Discurso*, 172.

> lo numa configuração relacional: a Deus é atribuído o ponto de articulação da carne e da palavra, isto é, a operação de conjunção que o texto sugere, mas que não podemos descrever.[101]

A leitura constitui-se assim como um dos modos de performativização do sujeito pela atração da letra, não apenas decifrando-a mas sofrendo com ela. Pela capacidade de sedução de um texto torna-se possível ao leitor constituí-lo em discurso, no qual a interpretação cria novos percursos de significação e de crença a partir do património simbólico textual.

> Podemos falar de mútua sedução: a do texto, tornado discurso (sujeito e objecto de sedução) e a do leitor (sujeito e objecto de sedução). O discurso do leitor será então visto como efeito da sedução que sobre si exerce o texto. É também aqui que a semiótica comunica com a antropologia, definida esta pelo interesse que dedica ao que se diz do sujeito humano. Ponto de contacto também da semiótica com a psicanálise. O sujeito do enunciado tende a ocultar o sujeito do desejo [...] A leitura pode então ser perspectivada como operação de linguagem que se produz sob o modo dum corte significante na ordem do dito, e que liberta a "linguagem primeira" do desejo inconsciente que se articula no dizer.[102]

Recorde-se a perspetiva de Marcel Viau segundo a qual o crer constitui um sistema ou modo articulado de habitar o mundo, mais do que uma correspondência a um objeto extralinguístico. Deste modo se compreende como um texto literário e religioso, num registo de linguagem predominantemente simbólico e não demonstrativo, pode alimentar o crer, ou seja, um modo de se situar no mundo. A interpretação de um texto literário ou religioso possibilita ao leitor acolher um advento de significação que se integra no corpo simbólico das suas crenças.

> A interpretação é a arte de descobrir outros percursos, de alertar para o facto de significação que não é comum a todos – donde a parte interpretável, interminável do texto. É neste sentido que se pode dizer que a interpretação é infinita. À interpretação cabe a surpresa, o achado. E porque tanto os textos ficcionais como os religiosos repousam sobre o metafórico, o semi-simbólico, o seu espaço de veridicção é o da crença, não o do saber. Compreende-se então por que motivo o crer recusa a descodificação do sentido. É que este é um facto de aliança, não uma operação cognitiva.[103]

Assim, o postulado essencial para Mourão é o de que o texto põe em cena uma língua, uma visão do mundo e um dizer do leitor, sinónimo de um advento ou geração de identidade pessoal. «Ler (interpretar) equivale a abrir os ouvidos e o coração àquilo que na letra fala e

---

[101] Mourão, 178.
[102] Mourão, 179.
[103] Mourão, 180. Refere Alfredo Teixeira, comentando o pensamento de Michel de Certeau: «A crença é da ordem da credibilidade e não da validade (Certeau). Ou seja, a credibilização diz respeito a operações sociais e não tanto a lógicas demonstrativas. A crença enquanto enunciado representacional (as "crenças") sofre modulações diversas dentro dos sistemas de crenças, distinguindo-se de outros enunciados, e articulando-se de forma mais ou menos eficaz com determinadas práticas». Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 85.

constitui a verdade (ou a mentira) do sujeito, o seu nascimento ou o seu abortar»[104]. Na leitura envolvem-se como coordenadas o suscitar do desejo, a refiguração do leitor, a abertura de mundos possíveis, a performativização do sujeito em termos de crença/descrença, a implicação do corpo para a ação movida pelo afeto, a fruição ou a agonia com o texto. «O texto acorda em mim o que não poderia dizer de mim sem ele».[105]

Ao mesmo tempo, a leitura do texto implica a sua superação, em ordem à constituição da intersubjetividade entre o texto e o leitor, à passagem da repetição à interlocução e ao ato de fala. No caso de um texto religioso, este convida o leitor a passar à oração, convertendo-se em lugar de trânsito para novas trocas e novos discursos, para o encontro com o figural que permite a compreensão da sua própria identidade.

> O princípio é o de que cada texto é um jogo intérmino com outros textos, sujeito portanto a expansões, roubos, deformações, recriações. Não há texto imóvel. Todo o texto é movimento, em interdependência com o contexto social e cognitivo e com as interacções comunicativas. Só a ideologia do texto absoluto pretendeu isolar as suas fronteiras, que são porosas, e os seus contextos, que são abertos ou contextualmente delimitados [...] Não há texto "passado", apenas uma relação presente entre textos. A miragem das fontes vive da ideia da origem, que é uma insídia. O que permite a tradição existir é exactamente o processo de imitação e de transformação das suas formas significantes.[106]

A intertextualidade está na raiz do processo de significância, centrando-se no texto, não enquanto documento do passado (as fontes), mas no presente das relações que estabelece com outros textos. Nesta intertextualidade, a relação é anterior à identidade, pois a cadeia de significância de um texto não se reduz a um ponto originante (autor-fonte) que o influenciaria segundo uma relação de forças e de provas demonstráveis. O princípio fundamental para Mourão quanto à textualidade assenta em características como a mobilidade, a provisoriedade, a tradução.

> O que se chama "original" não tem muito simplesmente existência própria, enquanto tal; o que há é sistemas de virtualidades de sentido, que requerem mediação, leitura, comentário, tradução. Ou, como escreve Blanchot, "o original nunca é imóvel". Todo o texto é sempre tradução e/ou citação dum "pré-texto", como seu enxerto múltiplo, sua transformação "a partir de". Sem existência própria dotada de autonomia semântica, nem sentido definitivo, nem autoridade definitiva.[107]

Daqui a noção de tradição, da cadeia de transmissão de significantes que constantemente interpretam e reescrevem o património cultural herdado, produzindo novos textos e colocando-

[104] Mourão, *Sujeito, Paixão, Discurso*, 182.
[105] Mourão, 183.
[106] Mourão, 195-196.
[107] Mourão, 198. A citação de Maurice Blanchot provém de *L'Amitié* (Paris: Gallimard, 1971).

os em circulação. A reflexão aqui desenvolvida sobre a textualidade e a leitura envolve uma problemática teológica, a da relação entre revelação e tradição, do arquitexto e suas ramificações assim como da inspiração e originalidade do autor e das mediações, comentários e traduções que geram novas virtualidades de sentido. Para Julia Kristeva, um texto literário (e podemos, com Mourão, referir também um texto religioso) é por excelência um género de discurso que envolve, em si, um conjunto de relações corporais por parte de um leitor.[108]

5. Prática: a semiótica e o texto bíblico

No panorama extenso da obra ensaística de Mourão, o volume de artigos especificamente dedicados ao texto bíblico e sua abordagem semiótica é relativamente reduzido, concentrando-se maioritariamente no período inicial do seu percurso.[109] Tem particular pertinência as sucessivas apresentações que Mourão faz do método semiótico aplicado ao texto bíblico, que vão em linha com o que foi referido anteriormente sobre este método.

O trabalho de interpretação de um texto pressupõe um método, e é esse trabalho que torna um texto legível, atualizando o leitor como sujeito de enunciação. Se um texto tem virtualidades limitadas de significação, o mundo a que o leitor pertence vive em constante mutação, não permitindo conceder a um discurso o estatuto de discurso último ou de interpretação última. Daí a pertinência da «leitura infinita» do texto. Em relação ao método estrutural com a sua abordagem objetiva do texto, o método semiótico representa uma prática regulada de leitura de um texto. Não se trata de uma concorrência de métodos entre o método

[108] «S'il y a donc un "discours" qui n'est pas seulement un dépôt de pellicules linguistiques ou une archive de structures, ni le témoignage d'un corps retiré, mais qui au contraire est l'élément même d'une pratique impliquant l'ensemble des relations inconscientes, subjectives, sociales, dans une attitude d'attaque, d'appropriation, de destruction et de construction, bref de violence positive, c'est bien la "littérature"». Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique* (Paris : Seuil 1974), 14.

[109] Enumera-se no essencial o conjunto de ensaios dedicados a este tema, por ordem cronológica: «Roland Barthes e a análise estrutural do texto bíblico», em *Leituras de Roland Barthes* (Lisboa: D. Quixote 1982): 167-182; «Crítica textual e modernismo», *Revista de Comunicação e Linguagens* 6/7 (1988): 365-371; «Apresentação», em Jean-Claude Giroud, Louis Panier, *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos* (Lisboa: Difusora Bíblica 1991), 3-7; «Quando ler é ligar», *Bíblica Série Científica* 2 (1994): 119-122; «Tradição oral e literatura bíblica», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 9 (1996): 163-175; «O drama do Bem e do Mal. A criação como combate: Gn 2, 4b-3, 24», *Revista de Comunicação e Linguagens* 24 (1998): 59-73; «Apresentação», em *Semiótica e Bíblia,* ed. José Augusto Mourão, 5-10 (Lisboa: Paulinas 1999); «A letra e o sopro», *Humanística e Teologia* 20 (1999): 323-336; «A lei, a palavra e o desejo», *Revista Ler* 22 (1993): 70-74. Na edição da *Obra Seleta* de José Augusto Mourão são apresentados dois textos inéditos que se relacionam com esta problemática: «O Mandamento e o Poema: do Génesis ao Cântico dos Cânticos» (*Obra Seleta*: 1449-1458): o título permite apontar este texto como resultado de uma comunicação apresentada em 2004 no Ciclo «Sermões sobre o Amor» (ver «Curriculum Vitae», *Cadernos ISTA* 25 (2012), 75); e «Bíblia e Literatura» (*Obra Seleta*: 1221-1252): o título permite apontar este texto como resultado de uma conferência apresentada em 2010 no Centro Cultural Dominicano com o título «Literatura e Bíblia. O Caim de Saramago» (ver «Curriculum Vitae», 77).

histórico-crítico e o método semiótico, mas de um diálogo e cruzamento de metodologias. Mais do que um método, a semiótica é uma ética de leitura. Pressupõe que o sentido não é descoberto, dado previamente ou terminado definitivamente, mas uma construção entre o texto, o leitor e o mundo do texto e do leitor. «O sentido, a significação que atribuímos ao texto não nos é dada, constrói-se através da leitura. Não há leitura sem construção consciente (ou inconsciente) de um discurso que representa uma hipótese de leitura, a ser verificada pelo texto».[110]

Se o sentido passa por uma descodificação objetiva do texto, a significação envolve as figuras e metáforas que resistem a essa descodificação, situando-se na opacidade do texto e na estrutura subjetiva do sujeito que busca chegar à linguagem. A palavra não se situa assim na letra do texto mas na linguagem do sujeito: este é convocado pelo texto para a escuta da palavra que recebe, na instauração, pelo texto literário, de um grupo de leitores ou ouvintes, «sem dispensar do incansável combate com aquilo que nos textos resiste ou como sujeitos nos convoca. Em todo o tempo é tempo de começar, de reaprender a ler».[111]

Podem-se elencar os princípios da leitura semiótica:

a) a autonomia da linguagem ou o princípio da imanência, segundo o qual os significantes são recolhidos no texto e não fora dele;
b) a resistência ao verosímil, ou a busca da singularidade do texto e não da sua conformidade;
c) o texto como microuniverso de sentido, a leitura como entrada num mundo possível;
d) o princípio estrutural, pelo qual o sentido reside nas diferenças e nas relações, mais do que nos seus elementos.

Trata-se, não de passar pelo texto para atingir uma mensagem, o autor ou o seu mundo, numa leitura rápida ou utilitária, mas sim de trabalhar com o atrito do texto, as suas diferenças e resistências. É um trabalho que se dá no próprio leitor: a despossessão dos hábitos e preconceitos, o reconhecer o texto na sua estranheza e alteridade de uma palavra que desloca o desejo, os limites, as margens e os marcos da narrativa e da existência. A história é reconhecida não apenas nos factos, mas na sua narração assumida, na sua linguagem, nos relatos, tradições e significações e no modo como compromete o leitor.[112]

---

[110] Mourão, «Apresentação», em *Semiótica. Uma prática de leitura*, 5.
[111] Mourão, 7.
[112] «Il ne suffit pas qu'il (le texte) soit déchiffré, avec les compétences particulières exigées par sa langue, sa forme littéraire et ses codes culturels. Il doit être mis en acte d'énonciation par un sujet-lecteur qui le devient en le lisant. Chaque écrit affirme sa particularité et le fait advenir lecteur de ce texte-ci, en l'obligeant à chercher, non seulement dans les dictionnaires et les encyclopédies, mais d'abord en lui-même et dans son affrontement au texte, le type de compétence auquel celui-ci fait appel. Et même s'il n'explore pas l'ensemble des possibilités signifiantes offertes, même s'il n'assume pas les affirmations du texte et les valeurs qui les sous-tendent et si, sollicité en sa liberté, il se retient, ce lecteur en devenir, du fait qu'il lit, construit un discours, est engagé dans une opération énonciative. Il est révélé à lui-même comme sujet déjà marqué par la parole et à nouveau touché en ce point de suture ou de

Para lá das circunstâncias históricas e das motivações psicológicas da redação, o ato de leitura busca a produção do sentido em diálogo com o texto. «Ler um texto, em semiótica, é aceitar não saber imediatamente o que o texto "quer" dizer, nem a "mensagem" onde leva a leitura. Há um pouco de aventura e não menor hesitação quando se procura o fio, a coerência, a articulação dos elementos observáveis por uns e por outros».[113] A semiótica procurar aliar o rigor de um método de leitura com a aceitação de uma significância em aberto.

> No caso da leitura semiótica da Bíblia, não se trata de acumular informações em torno dos textos, mas de os enfrentar, na sua singularidade, no detalhe do que dizem e da maneira como tecem a linguagem e as figuras. Em suspenso fica o saber certo, o sentido seguro e a explicação causal para dar razão do texto tal qual ele é.[114]

O método semiótico surge como um trabalho de superação do hábito ou da leitura óbvia ou já percorrida do texto, uma significação que não aceita as resistências levantadas pelo texto. A sua novidade contém pontos de contacto com a tradição exegética cristã no modo como encarou os paradoxos e dificuldade de leitura dos textos bíblicos.

O documento *A Interpretação da Bíblia na Igreja*[115]*,* preparado em 1993 pela Comissão Bíblica Pontifícia, constitui simultaneamente um ponto de chegada e um ponto de partida no que toca à utilização dos métodos de análise do texto bíblico, reunindo os progressos observados nas décadas posteriores ao concílio Vaticano II e apontando eixos de investigação. Este documento é analisado por Mourão na perspetiva do reconhecimento que faz do método semiótico no quadro da pluralidade de métodos de aproximação ao texto bíblico, perante o predomínio do método histórico-crítico.[116]

No quadro de «Novos métodos de análise literária» elencam-se três métodos de análise textual, considerados com bastantes elementos comuns, nomeadamente a abordagem sincrónica do texto: análise retórica, análise narrativa e análise semiótica. Faz-se uma apresentação sumária deste método tal como se desenvolveu na década de 70, apresentação que Mourão, numa nota, refere não estar completamente informada de atualizações feitas posteriormente. No documento, refere-se o benefício da aplicação deste método enquanto centrado no texto,

---

cicatrice mal fermée entre corps, désir et parole». Jean Delorme, «Exégèse, sémiotique et lecture de la Bible», *Sémiotique et Bible* 120 (2005), 20.

[113] Giroud, Panier, *Semiótica*. *Uma prática de leitura*, 67.

[114] Mourão, «Apresentação», em *Semiótica e Bíblia*, 8.

[115] Cf. *A interpretação da Bíblia na Igreja. Discurso de sua Santidade o Papa João Paulo II e documento da Comissão Pontifícia Bíblica* (Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1994). A edição portuguesa do documento encontra-se disponível também em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html, acedido a 21 de setembro de 2023.

[116] Mourão, «Quando ler é ligar», *Bíblica Série Científica* 2 (1994): 119-122. Sobre o método semiótico, ver *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, I, B, 1-3.

reconhecendo a natureza linguística da revelação divina e libertando de uma excessiva necessidade de conhecimentos históricos sobre a produção e contexto dos textos bíblicos.

Se o método histórico-crítico tende a centrar-se na leitura do texto em busca de um sentido primeiro, original ou exato, esta abordagem sofre a suspeita por parte das ciências da linguagem. Para estas:

> O sentido é uma estrada a decifrar, uma nebulosa a discretizar, um mapa a percorrer. E não há sentido senão discursificado. Por outro lado, as ciências humanas suspeitam de todas as inquirições sobre o "começo", a "origem". O estatuto que atribuímos a um texto depende da leitura que queremos fazer dele, como do quadro geral em que se inscreve a "lexologia" que a comanda.[117]

Ao invés, o método semiótico situa-se no âmbito da significação ou do sentido presente, que envolve também a posição do leitor no processo de interpretação. Se um texto é um dispositivo de virtualidades significantes limitadas, a sua interpretação por parte do leitor conhece o infinito dos contextos históricos nos quais o texto é apropriado, colocando a leitura e a significância num horizonte de abertura infinita. Continua Mourão:

> O estudo (entenda-se a leitura) da Bíblia é um trabalho interminável. Porquê? Porque o horizonte da interrogatividade humana e porque o processo de significância são intermináveis. E só deixará de ser assim quando a Palavra se tornar fétiche e o ícone ídolo. Ou quando a Letra deixar de questionar o sujeito que somos, submetidos à questão da verdade. Ao enigma do sujeito que somos responderá o enigma da Letra, que é um caminho obscuro, até que o "conhecimento matinal" da Palavra nos seja dado, graciosa, amorosamente. Até lá, o nosso tempo é o tempo da textualidade. Até lá, há que meter ombros a métodos e técnicas de interpretação, convivendo com uma pluralidade de métodos.[118]

No caso do texto bíblico, este possui a especificidade de ser considerado como "sagrado", colocando a leitura sob o risco da suspeita aos olhos de uma autoridade institucional e de uma tradição religiosa que reivindica as chaves da sua interpretação. Designar um texto de "sagrado" é situá-lo como um objeto de valor, constituindo-o como um laço capaz de congregar os leitores numa comunidade ou sujeito coletivo através do processo de significação. A relação dos textos bíblicos entre si e com os leitores dá-se na tensão da pluralidade de interpretações e de métodos.

Situando-se num espaço próprio que é o eclesial, a questão da interpretação da Bíblia surge, para Mourão, numa questão cultural mais ampla que é a do método de leitura, a suspeita sobre as ferramentas de análise e a tecnologia, a interdisciplinariedade, a ética em relação a si próprio e aos outros. O próprio percurso de Mourão situa-se nesta problemática.

---

[117] Mourão, «Quando ler é ligar», 120.
[118] Mourão, 120.

Como já foi referido relativamente ao processo de formação do CADIR, após a abertura inicial de Pio XII aos métodos histórico-críticos em 1943, com a encíclica *Divino Afflante Spiritu*, o concílio Vaticano II desencadeará um encontro, sob o signo da natureza processual da palavra, entre exegetas e pensadores da literatura, da psicanálise e da hermenêutica. Surge daí a análise estrutural ou semiótica do texto bíblico, a par da exegese histórico-crítica. «O estruturalismo aparece a quantos se preocupam com a "crise do biblismo" como um corretivo útil à prática da exegese antropocêntrica e subjetiva, impondo ao texto a sua verdade horizontal, sincrónica».[119] Tal surge em contraponto à leitura diacrónica praticada pelo método histórico-crítico, dividida em pré-história, integração no cânon e estádios sucessivos do texto, com a preocupação em relevar a sua "mensagem" coincidente com uma possível intenção do autor no ponto de partida do texto. Mas o próprio Roland Barthes, segundo Mourão, trocará a análise estrutural pela análise textual, prescindindo de um modelo universal de análise aplicado a qualquer narrativa para a aceitação da diferenciação dos textos.[120]

Se a exegese bíblica tende a buscar uma clausura da representação através do levantamento dos estratos mais primitivos do texto, a leitura desenvolvida por Barthes preocupa-se em manter a significância do texto aberto, não o reduzindo a um significado histórico ou querigmático. O modo de proceder será o de inventariar os atributos das personagens, as funções e ações, tendo em vista não a verdade do texto, mas a sua disseminação. Esta forma de aproximação do texto bíblico apresenta, para Mourão, desafios aos exegetas sobre o próprio modo de compreender a Revelação, não sob o signo do único e do fechado, mas sob o signo do Aberto:

> Tal revolução epistemológica consistiria em os exegetas deixarem, por "suspensão metódica", de trabalhar sob a movência da epistemologia do Centro, do Um e do Mesmo, rompendo com as ciências da "idade clássica" que repercutem um tema único, o do "ponto fixo". Isso libertaria a exegese de um conceito estreito de "significação", ou de "verdade", ou de "escritura", e de algumas outras pias

[119] Mourão, «Roland Barthes e a análise estrutural do texto bíblico», 170. A comunicação de Roland Barthes no congresso de Chantilly, a qual Mourão segue, foi publicada em: Roland Barthes, «L'analyse structurale du récit: à propôs d'Actes X-XI», em *Exégèse et herméneutique*: 181-204; a esta conferência seguiu-se uma mesa-redonda na qual participaram R. Barthes, L. Marin, F. Bovon, J. Gritti, J. Delorme e P. Ricoeur, cujas intervenções foram publicadas no mesmo livro em «Table Ronde»: 239-264.

[120] Mourão, «Roland Barthes e a análise estrutural do texto bíblico», 176. Mourão refere-se aos estudos desenvolvidos por V. Propp sobre os contos populares, em busca de um método universal passível de aplicar ao estudo de qualquer conto. Sobre essa passagem, referiu R. Barthes: «La méthode d'un texte, ce qui est à l'opposé du corpus, si on a le flair de bien le choisir, se retrouve toute la "grammaire" qui est derrière ; et en outre on atteint, non pas l'individualité du texte au sens plein du mot "individualité", mais le texte dans sa différence d'avec les autres textes. Autrement dit, la méthode inductive-déductive, qui consiste à étudier cent récits, à construire un modèle et ensuite à reverser ce modèle sur tous les autres récits, ne me satisfait plus et me paraît actuellement aberrante (…) Du point de vue didactique, je crois qu'il faut postuler le corpus. Mais le corpus, dans la mesure où il limite l'infini du langage, n'est pas non plus une bonne notion et finalement, didactiquement, un seul texte peut offrir une garantie de pluralité supérieure à plusieurs textes. Puisqu'on ne peut atteindre l'infini des récits, un texte respectera mieux la perspective plurielle que quelques textes – et un corpus, ce n'est jamais que quelques textes». R. Barthes, «Table Ronde», 245.

> ilusões. Os conceitos ou modelos operatórios de "significância", "escrita", "leitura" ajudariam certamente a partir para essa aventura do significante, a significância aberta.[121]

Sobre a Escritura, a exegese e o diferendo entre teologia e modernismo, num período em que vários discursos se cruzam e rompem a totalidade, a crise que os documentos pontifícios expõem (*Lamentabili* e *Pascendi*, em 1907), revela uma relação de formas e de sentido numa situação em fuga. Do âmbito da crítica textual, nomeadamente na interpretação da Escritura, dá-se uma mudança profunda no modo de compreender o literal de um texto e sua produção interna de sentido, passando do texto original, imutável e idêntico a si mesmo, para a transmutação com outros textos numa variação dialógica. A confrontação entre a teologia católica e a crítica moderna, no século XIX e primeira metade do século XX, tem na sua base a confusão de idiomas entre a exegese bíblica e a construção do discurso teológico. Por outro lado, o paradigma histórico comanda, segundo Mourão, todos os programas de investigação, inclusive o literário, podendo, no seu extremo, tornar o texto uma "camisa" de forças ao invés de o assumir como uma "matriz":

> A crença numa identidade indestrutível do "sentido visado pelo autor", a preocupação com o sentido originário, a pressuposição do sentido antes da palavra, do significado antes do significante são os avatares de uma concepção da linguagem e da escrita que obedecem a uma ideologia causativa ou expressiva. Os princípios directores da crítica textual – crítica verbal, crítica externa e crítica interna – não farão mais do que acentuar a impossível ciência do texto original. Que até a noção de texto original ou primitivo é uma noção imprópria: o texto é uma "matriz", uma malha de forças produtivas, com a sua sociabilidade, o seu plural, não uma relíquia exposta, uma "reserva".[122]

Assim, o método histórico-crítico, tal como praticado no século XIX, tem um carácter arqueológico e pré-textual, centrando-se nas fontes do autor. A prática medieval via a Escritura como uma história, mais do que um escrito. Por outro lado, o projeto modernista de resposta global às questões do princípio e do fim, com as suas insuficiências, dá origem por oposição aos processos característicos de uma pós-modernidade: «a prevalência do local, a flutuação dos referentes, a cascata significante, a deriva *ad infinitum*».[123] Tal implica retomar a relação e a complementaridade como princípios para um habitar ético e estético do mundo. Como é possível verificar, para Mourão a problemática da leitura textual insere-se no âmbito mais alargado da busca e da ética do sentido no quadro civilizacional.

Como compreender a relação entre o texto bíblico e a memória, a letra e a voz? A questão do corpo e da linguagem oral, liberta pelos novos meios audiovisuais da estrutura dos

[121] Mourão, «Roland Barthes e a análise estrutural do texto bíblico», 180.
[122] Mourão, «Crítica textual e modernismo (em torno do decreto *Lamentabili* e da encíclica *Pascendi*)», *Revista de Comunicação e Linguagens* 6/7 (1988), 369.
[123] Mourão, «Crítica textual e modernismo», 371.

códigos, é uma das questões da contemporaneidade. Não é fácil discernir nas origens da aventura humana o que será mais primordial, se a escrita ou a palavra falada; do mesmo modo com o texto bíblico e a busca da *ipsissima vox* de Jesus, por exemplo. A transmissão de um dizer implica uma visualização corporal e gestual, realidade evidente nas culturas orais; essa palavra oral pede uma socialização, uma identificação social. Oralidade e universo social cooperam num cânone, numa comunicação codificada, realidade a que o texto bíblico não é ausente.

> Durante muito tempo, a linha da oralidade e a da textualidade, da escritura e da tradição era suficientemente flutuante para permitir a dialéctica hermenêutica, a relação entre a experiência da comunidade fundadora e a formulação escrita da compreensão que ela tem de si própria. A relação entre a escrita e a tradição (escrita e oral) não era uma relação entre duas realidades separadas e *a fortiori* dois conjuntos de proposições reveladas.[124]

Na contemporaneidade, escrita e fala articulam-se por movências instáveis, graças aos meios audiovisuais. Se à palavra oral se atribui habitualmente a característica da provisoriedade e ao escrito a permanência e universalidade, antes da imprensa o discurso falado tendia a circular com mais velocidade do que o escrito, e a configurar-se com um corpo sólido, o do ouvinte. O escrito, ao invés, carece de um interlocutor imediato e da capacidade de se defender. Mas o escrito, no que toca à questão da tradição, separa o texto atual da sua fonte, permitindo verificar as mudanças: já o discurso oral, mesmo alterando os relatos, defende a sua identificação com a origem. Por isso os processos de reforma regressam aos textos escritos.

> A frescura, uma vez ou outra, chega-nos do lado da letra [...] Palavra e escrita estão ligadas como palavra e corpo (social). A escrita mantém a palavra, mas não só a mantém, relança-a, alimentando-a com uma energia que vem das camadas mais antigas da história. Se há corpo da humanidade é porque há escrita.[125]

O literário não coincide com o escrito, mas com a força enunciativa, isto é, a capacidade de instaurar um grupo de leitores aberto no espaço e no tempo. O estatuto da Bíblia enquanto texto escrito abre-o ao acontecimento da significação que se dá entre as possibilidades ou virtualidades do texto e o horizonte de expectativa da comunidade que o lê. A receção e atualização do texto constitui uma refiguração, um novo texto. Quer o método canónico, quer o método histórico-crítico caem, para Mourão, na concepção errónea do texto fixo, desligado

[124] Mourão, «Tradição oral e literatura bíblica», 175.
[125] Mourão, 168.

de uma comunidade viva a quem uma palavra se dirige e deixa traços, sem a ilusão de dominar um sentido último e total.[126]

A letra constitui a figura da "lei" na medida em que permite e bloqueia, simultaneamente, o acesso ao sentido: funda o simbólico na medida em que é o lugar das interpretações. Como resolver a tensão entre leitura literal e leitura espiritual que percorre a história do Cristianismo? A passagem de 2Cor 3, 14-18 introduziu uma oposição entre letra e espírito entendidos como o escrito ou a lei e o sentido profundo ou alegórico. Trata-se de um problema de leitura e de produtividade dos textos, e a necessidade de delimitar o signo. Deparamo-nos, no percurso de Mourão, com um projeto de reabilitação da letra, numa linha de pensamento que segue a obra de François Martin já apresentada, mas também o pensamento de Paul Beauchamp.[127] A letra do texto tem em si uma natureza plural, na medida em que limita e divide: a sua resposta exige uma interpretação a partir de um mundo que é diferente, aceitando o paradoxo da metáfora e não buscando a todo o custo o consenso – o carácter sofrente da letra. A Palavra situa o ser humano no viver com o outro e a sua interpretação do texto, libertando o sujeito do desejo mimético de eliminar a diferença. Do mesmo modo, a vitalidade do texto pode sofrer a usura do quotidiano se se limitar a uma modalidade de receção e concretização, nomeadamente eclesiástica. «Um texto é autónomo relativamente ao seu autor, não à comunidade que o recebe. Os textos, que são multidimensionais, não unilineares, respondem a expectativas, como um corpo que responde a um outro corpo».[128]

O elogio da letra é o elogio do seu papel de guardiã e lugar de passagem obrigatório do sentido, preservando com a sua obscuridade a excessiva transparência do ídolo. Mas permanecer nela enquanto fonte de poder e de domínio é recair no pecado dos escribas, com que Jesus se opõe. A fórmula de Paulo corresponde a uma leitura da economia salvífica e do tempo novo instaurado pelo Messias, mais do que o destino interpretativo da Escritura. Mais do que objeto de interpretação, o Evangelho é instância interpretativa da existência de quem o lê, numa circunstância histórica de usura das instituições cristãs: uma receção da palavra no corpo, pela mediação ou caminho da letra.

---

[126] Mourão, «A letra e o sopro», 326.

[127] «Pour nous, la lettre aussi vient de Dieu. On ne peut comprendre cette donnée traditionnelle, en restant dans une perspective où la relation avec Dieu est tout entière commandée, ou plutôt absorbée, par la dimension de la Parole, laquelle réduit toute autre dimension à être insignifiante ou inopérante. La catégorie du « maintenant », ou instant de percussion de la Parole, est, corrélativement, trop dispensée de se confronter réellement avec celles du commencement et de la fin. Or c'est la lettre, qui par sa répétition comme signe de la mémoire et du désir, se révèle comme porte, comme passage du commencement dans la fin. Pour que la lettre de l'Écriture devînt vraiment nôtre, il a bien fallu, en effet, qu'elle fût « détachée » du contenu des représentations de l'histoire passée. Mais ce détachement est le fruit d'un travail de répétition et de changement ». Paul Beauchamp, *Le récit, la lettre et le corps* (Paris : Cerf, 2007), 39.

[128] Mourão, «A letra e o sopro», 325.

> A palavra só pode ser apreendida quando é dirigida, quando deixa traços da sua passagem no sujeito que escuta. O leitor quando começa a ler deve renunciar à ilusão de um saber fácil e total, dum domínio do sentido. O mesmo para quem escreve e para quem se dispõe a praticar um método de leitura.[129]

Para Paul Beauchamp – cujo pensamento é seguido de perto por Mourão[130] – a letra constitui um lugar de passagem do silêncio, do ídolo e da abstração à Palavra. É um lugar de obscuridade no qual, em linguagem bíblica, se dá a escolha entre o único Deus e os ídolos. A letra é opaca e não transparente, representa o negativo, o domínio e o sofrimento: permanecer nela é permanecer na idolatria, atravessá-la é alcançar a sabedoria. Constitui uma prova entre o fascínio e a desobediência.

A Escritura não é transparente, envolve o tempo e a atualização, entre a geração que é viva na enunciação do texto – mas que, no tempo da leitura, já não se encontra presente – e a geração que faz a leitura. Envolve obstáculos, sinais de vitalidade. Se o ídolo se situa no âmbito do ver, a revelação de Deus dá-se na obscuridade da letra. Ao conceito de "letra" une-se o conceito de "corpo", ou a letra como intermediária entre palavra e corpo. Trata-se do lugar da dicção de Deus, da escrita ao fio do corpo que se atravessa de noite.[131] Para Mourão, a metáfora do texto enquanto "corpo" aponta para as relações complexas que o atravessam e que permitem, com o trabalho do leitor, produzir o sentido:

> Dizer que o texto "tem um corpo", ou melhor, encarar o texto como corpo é, em suma, dizer metaforicamente e sobretudo comprometer-se a mostrar a seguir que o discurso apresenta uma espessura e uma consistência próprias que fazem dele o lugar por excelência onde analisar o sentido, não como produto, mas na dinâmica das suas condições vivas de emergência e de apreensão. O sentido não depende só do texto, mas duma situação de comunicação que compreende um emissor, um receptor e um conjunto de condições (género textual, prática, social, etc.). Esta localização do sentido no coração duma troca comunicacional permite considera-lo como sendo a construir e não dado, fixado uma vez por todas.[132]

Para concluir este percurso, podemos enquadrar o pensamento de Mourão no quadro de uma teologia da leitura e do texto, enquanto recuperação do texto e reaprendizagem da leitura.[133] Mas é também da constituição de um discurso que se trata, na medida em que o

---

[129] Mourão, «A letra e o sopro», 326.

[130] Em «A letra e o sopro» são abundantes as referências a obras de P. Beauchamp, sobretudo a um artigo que aqui se refere: Paul Beauchamp, «Pour une théologie de la lettre», em *Pages exégétiques* (Paris: Cerf, 2005): 87-101 (publicado originalmente em *Recherches de Sciences Religieuses* 64/4 (1979): 481-494).

[131] «Le dire Dieu doit avoir lieu. Dire Dieu, mais aussi l'écrire sur les paumes de ses mains. Par cette écriture, le corps est sauvé de la généralité, promu en corps appartenant, corps propre. Il me semble que le silence qui fait valoir toute parole est d'abord le silence du corps, le silence déterminé par le corps, l'accompagnant jusqu'à la mort». Paul Beauchamp, «Pour une théologie de la lettre», 99.

[132] Mourão, *O Fulgor é Móvel*, 131.

[133] «Lecture: nous désignons ainsi le point de naissance d'un groupe à la Bible. Or il y a ou il n'y a pas lecture. Nous n'employons donc pas le mot dans le sens où il irait de soi que, pour étudier la Bible, il faut la lire. Bien au

trabalho em torno do texto (literário, religioso, espiritual) busca a criação de um sujeito de enunciação e de um sentido que resulta da integração entre o texto, o leitor e o mundo deste. Nos próximos capítulos continuar-se-á a revelar a aplicação deste método semiótico no estudo do texto, particularmente na literatura espiritual da tradição cristã e na literatura portuguesa. Colocar-se-á nesse capítulo a pergunta sobre a hipótese de um pensamento teoliterário na obra de José Augusto Mourão. Mas o texto bíblico continuará também presente no percurso de Mourão, ainda que de um modo diferente: se, de facto, os ensaios académicos em torno dos textos bíblicos ocupem uma parte reduzida do conjunto da obra ensaística de Mourão, não será possível, no entanto, compreender todo o seu corpus homilético sem fazermos referência aos princípios do método semiótico. Tal permitirá encarar o texto bíblico como um "texto que vem", isto é, cujo sentido advém do futuro e não do passado, do leitor e da comunidade que são gerados pela sua leitura.

Começando pelo texto bíblico e passando pela semiótica, para regressar de novo ao texto bíblico, este percurso mantém-nos nos trilhos da linguagem, da textualidade, da leitura e do sentido como as preocupações fundamentais com as quais Mourão dedicou o seu percurso intelectual. A procura de uma definição da semiótica, a partir dos artigos que o próprio Mourão dedicou a tal introdução, enquanto ciência da linguagem e enquanto método de construção do sentido, permite-nos enquadrar o paradigma fundamental que constituiu a base do trabalho e da obra do frade dominicano que nos propomos estudar. O pensamento de Greimas, brevemente exposto, situou as coordenadas de transição de um paradigma estático e estruturalista da semiótica para um paradigma no qual o sujeito que lê e enuncia um texto encontra o seu lugar central na construção de um sentido que, no encontro com o texto (um objeto textual, uma obra de arte), não é algo imediato e acabado. A auscultação de autores da área da teologia e dos estudos bíblicos como François Martin, Louis Panier, Daniel Marguerat e Jean Delorme – presentes desde as fases iniciais de formação de Mourão enquanto estudioso da linguagem e, especificamente, da linguagem religiosa, no quadro do CADIR – permitiu elaborar uma arqueologia da problemática da relação entre teologia, exegese bíblica e semiótica que confere um horizonte às interrogações lançadas por Mourão na sua obra. Outros nomes como Roland Barthes, Paul Beauchamp e Michel de Certeau – que, a partir de áreas e percursos bem distintos,

contraire, parce que la Bible a souvent donné l'impression d'être étudiée sans être lue (ou lue sans être lue, comme on peut écrire sans écrire), "lecture" a pris depuis peu des résonances nouvelles. Un traité de la lecture biblique serait même, sans doute, plus urgent qu'un traité de théologie biblique. Car lire doit s'apprendre. D'un mot : lire, c'est vouloir laisser venir, dans le silence qui entoure les décisions, le texte biblique comme l'appel d'un monde pas encore complètement né qui demande à naître à notre monde. Deux règles, à défaut d'un traité : 1. Lire c'est tout lire, 2. Lire c'est relire. Car la deuxième fois qu'on lit, on lit tout dans ce qu'on lit. C'est sans prix… mais c'est aussi pourquoi la deuxième lecture n'est que le commencement du renouvellement». Paul Beauchamp, «Théologie biblique», em *Initiation a la Pratique de la Théologie*, vol. I, 189.

têm em comum nas respetivas investigações a centralidade atribuída à linguagem humana e à textualidade – não deixam de acompanhar, quer a obra de Mourão, quer a presente investigação.

A partir de três eixos – a semiótica enquanto ciência, o paradigma impresso por Greimas e a aplicação proposta para a teologia e exegese no ambiente do CADIR – foi possível expor uma teoria do sentido, da leitura e da textualidade tal como Mourão a desenvolveu na sua tese doutoral. Será com esta teoria – construída, não a priori, mas no trabalho permanente de contacto com objetos textuais – que Mourão se aproximará dos diversos registos de linguagem e de textualidade com os quais o ser humano busca dizer-se a si no mundo. O texto bíblico, no quadro da obra de Mourão, foi já objeto de atenção neste capítulo, na sua vertente mais ensaística; estão presente, em gérmen, os elementos metodológicos que nos permitirão aproximar-nos, mais à frente, do *corpus* homilético de Mourão. No próximo capítulo ter-se-á em atenção o registo da literatura, campo ao qual Mourão dedicou a maior parte do seu trabalho ensaístico. Nos capítulos seguintes serão relevados os registos litúrgico – que seria, como já referimos, o ponto de partida para Mourão, com a sua tese de mestrado dedicada à Anáfora Eucarística nº 2, elaborada em 1977 – e o registo da imagem e da arte. Por motivo de limitação da presente investigação, o campo da literatura virtual e da comunicação digital – emergente na primeira década do século XX e motivo de atenção por parte de Mourão – estará presente ao longo do nosso trabalho de modo intermitente, na medida em que trará elementos para a compreensão da natureza da linguagem, da comunicação e da textualidade, tal como Mourão as compreendeu.

Capítulo 4

Escritura mística, literatura e ética da palavra

Não me importa a palavra, esta corriqueira.
Quero é o esplêndido caos de onde emerge a sintaxe,
os sítios escuros onde nasce o "de", o "aliás",
o "o", o "porém" e o que, esta incompreensível
muleta que me apoia.
Quem entender a linguagem entende Deus
cujo Filho é Verbo. Morre quem entender.[134]

O deserto não seria uma figura paradoxal da aporia? Não há passagem traçada ou certa, não há, em todo caso, estradas, somente pistas que não são vias confiáveis, os caminhos ainda não estão abertos, a menos que a areia ainda não os tenha coberto. Mas a via não-aberta não é também a condição da decisão ou do acontecimento que consiste em abrir a via, em transpor, portanto, ir além? A transpor a aporia?[135]

Analisados o método e os princípios fundamentais da semiótica literária com os quais Mourão desenvolverá um pensamento hermenêutico, e colocado este método em diálogo com a teologia, nomeadamente na área dos estudos bíblicos, importa prosseguir o nosso itinerário de estudo desta obra. Este capítulo encontra-se, em boa medida, em linha de continuidade com o anterior, na medida em que as questões da hermenêutica textual continuam a constituir o seu eixo fundamental de investigação. Após as Escrituras bíblicas, dois espaços textuais serão neste capítulo estudados na obra de Mourão: a escritura mística ou espiritual e a literatura portuguesa contemporânea. Estando em linha de continuidade, ao mesmo tempo a roda abre-se, isto é, alarga-se e aprofunda-se aquele que é o nervo fundamental da presente investigação: o mistério da linguagem ou do ser humano enquanto ser de linguagem, e a raiz fundamental que tal mistério representa para a constituição de um discurso teológico.

[134] Adélia Prado, «Antes do Nome», em *Tudo que existe louvará* (Porto: Assírio&Alvim, 2016), 20.
[135] Jacques Derrida, *Salvo o Nome*, trad. Nicia Bonatti (São Paulo: Papirus, 1995), 34.

1. O texto e o leitor: uma hermenêutica a partir de Ricoeur e Geffré

Depois de, no capítulo anterior, termos apresentado a receção da semiótica no campo da teologia, nomeadamente da teologia bíblica, com o CADIR, Louis Panier e François Martin, será útil, agora, alargarmos este horizonte teológico, convocando dois autores que refletiram a viragem hermenêutica e o repto da textualidade para o estudo e elaboração de enunciados teológicos: Paul Ricoeur e Claude Geffré. A breve análise do pensamento destes autores permitirá alargar o mapeamento das ramificações que o labor desenvolvido por Mourão encontra no campo da teologia.

1.1. Paul Ricoeur: a hermenêutica como discurso sobre os mundos abertos pelo texto

Para Paul Ricoeur, o centro da problemática hermenêutica situa-se no mundo projetado pela obra, ou da viragem do texto em si para o mundo por ele aberto, implicando a perda de uma visão metodológica inocente no contacto com os textos. O discurso e o seu acontecimento de sentido assentam na unidade da frase, e não no signo ou palavra, base de uma linguística da língua. O discurso implica uma concretização no tempo das virtualidades da língua, um acontecer num sujeito locutor. Este carácter concreto do discurso será significativo no que toca à teologia prática, na medida em que não existe uma compreensão da fé que não seja em forma de discursos concretos, tal como o perspetivou Marcel Viau. Um discurso é também relativo a uma realidade concreta, constituindo, por isso, a vinda à linguagem de um mundo.[136]

O discurso implica o acontecimento de uma troca, um interlocutor a quem se dirige. É, assim, a performatividade da língua ou da competência linguística. Esta dimensão performativa da linguagem é posta em relevo por Mourão, por exemplo, na forma como os discursos políticos e económicos constroem conceitos e figuras em torno de uma situação de "crise" económica, abrandando os efeitos produzidos em torno das expectativas do corpo social e dos processos de

[136] «Nous avons désormais perdu la naïveté méthodologique ; il ne va pas de soi que comprendre un texte soit chercher l'intention de l'auteur, même si, au terme du parcours, nous pouvons encore le dire, mais d'une autre façon, moins psychologisante qu'autrefois. Il n'y a non plus aucune innocence à croire que comprendre un texte ce soit remonter à ses sources, à ses états pré-rédactionnels, à son milieu ; entre ses sources et nous, de nombreux intermédiaires se dressent, dont certains peuvent nous paraitre des écrans : qu'est-ce que le langage ? Qu'est-ce que la langue ? Qu'est-ce que la parole ? Qu'est-ce que le texte ? Qu'est-ce que l'écriture ? Qu'est-ce que le sens ? Tous ces mots sont devenus problématiques et désignent des intermédiaires entre l'auteur et le lecteur dont chacun est le lieu d'un nouveau débat». Paul Ricoeur, «Esquisse de conclusion», em Barthes, *Exégèse et herméneutique,* 285.

confiança em torno de valores partilhados: neste sentido, as palavras criam, de facto, uma realidade.[137]

Se o discurso é acontecimento, é também significação. A significação exprime a intencionalidade da linguagem. Compreende não apenas a correlação das proposições, mas também a ação ilocutiva e perlocutiva do discurso. Esta exteriorização intencional converte o discurso em obra e em escritura, através de um trabalho ou produção. Compreendê-lo passa necessariamente pela explicação ou análise das estruturas objetivas de uma obra, mas vai além destas.[138]

Do mesmo modo, a escritura esta não é apenas a fixação por escrito de um discurso oral. Implica uma autonomização do discurso face ao seu autor e à sua intenção, às condições de produção, permitindo ao discurso, na forma de texto, recontextualizar-se na situação nova do leitor. As coordenadas do autor são diferentes das do leitor, incluindo as realidades às quais o discurso se refere: tal não-coincidência é o que funda e possibilita o carácter literário de uma obra. O discurso literário ou poético alcança a realidade, mas a um nível diverso em relação ao discurso descritivo ou didático.[139]

Deve o discurso teológico pertencer exclusivamente ao registo didático da linguagem? A natureza linguística plural da Escritura fundante do discurso cristão permite responder negativamente a esta interrogação. Uma obra poética ou ficcional possui uma dimensão referencial original. A tarefa da hermenêutica é, para Ricoeur, explicitar os mundos abertos pelo texto, não aquém do texto mas adiante dele, em rutura com a linguagem quotidiana, abrindo novas possibilidades de estar no mundo.[140]

Finalmente, para Ricoeur, a hermenêutica permite ao leitor compreender-se a si mesmo diante do texto, fazendo entrar em cena a subjectividade do leitor. O leitor apropria-se de uma

---

[137] Ver José Augusto Mourão, José Casquilho, «Catástrofes fiduciárias: o valor ondulatório do dinheiro», *Comunicação e Sociedade* 2 (2000): 193-204. O artigo faz uma análise semiótica do livro de J. K. Galbraith, *O dinheiro – donde veio, para onde foi* (Lisboa: Europa-América, 1975).

[138] «Une nouvelle époque de l'herméneutique est ouverte par le succès de l'analyse structurale ; l'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension. Non pas, je m'empresse de le dire, que l'explication puisse éliminer en retour la compréhension. L'objectivation du discours dans une œuvre structurée ne supprime pas le trait fondamental, et premier du discours, à savoir qu'il est constitué par un ensemble de phrases où quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un à propos de quelque chose. L'herméneutique, dirais-je, demeure l'art de discerner le discours dans l'œuvre. Mais ce discours n'est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l'œuvre». Paul Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II (*Paris: Seuil, 1986), 110.

[139] «C'est cette dimension référentielle absolument originale de l'œuvre de fiction et de poésie qui, à mon sens, pose le problème herméneutique le plus fondamental. Si nous ne pouvons plus définir l'herméneutique par la recherche d'un autrui et de ses intentions psychologiques qui se dissimulent derrière le texte, et si nous ne voulons pas réduire l'interprétation au démontage des structures, qu'est-ce qui reste à interpréter ? Je répondrai : interpréter, c'est expliciter la sorte d'être-au-monde déployé devant le texte». Ricoeur, 114.

[140] «Par la fiction, par la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être, non plus sous la modalité de l'être-donné, mais sous la modalité du pouvoir-être. Par là même, la réalité quotidienne est métamorphosée à la faveur de ce qu'on pourrait appeler les variations imaginatives que la littérature opère sur le réel». Ricoeur, 115.

obra na medida em que se distancia ou separa do autor e da sua intenção: a apropriação opõe-se à contemporaneidade. O sujeito não se compreende a si mesmo por intuição imediata, mas através dos signos de uma tradição cultural: as grandes experiências do humano são declinadas numa tradição linguística que a literatura articula. A obra abre, ou aponta, uma dada proposição do mundo.

O sujeito não possui assim uma chave de compreensão, não é um sujeito absoluto, mas expõe-se ao texto na medida em que permite que a sua subjetividade se ficcione, tal como o mundo do texto. A compreensão é, assim, mais desapropriação do que apropriação, distanciação ao invés de assimilação. O leitor encontra-se no texto na medida em que nele se perde.[141]

Ricoeur propõe a passagem da estrutura do texto ao mundo do texto: no caso bíblico, cada forma literária suscita um estilo de confissão de fé, uma significação teológica. A linguagem religiosa caracteriza-se assim por uma polifonia de formas, constituindo um sistema circular de significação. Se o cristianismo se reconhece no evento de uma palavra fundante, esta só acontece na relação com uma Escritura e, portanto, num trabalho hermenêutico. Este constitui uma tradição, uma cadeia de transmissão entre a pregação apostólica e a atividade contemporânea da Igreja. À análise estrutural do texto, Ricoeur acrescenta a compreensão de si (do leitor) e do mundo aberto pelo texto. Se o leitor tem um trabalho diante do texto, ele não é, no entanto, proprietário da leitura e dos seus efeitos.

No caso da hermenêutica bíblica, a revelação, mais do que uma insuflação psicologizante de sentido exercida no autor, é a energia significante gerada no confronto entre as formas do discurso bíblico, o mundo por ele suscitado e o confronto com a realidade da existência e da história. Também aqui o leitor não é o destinatário individual de um ensino ou instrução, mas é colocado no horizonte de um povo messiânico, de uma comunidade, de um cosmos. O referente último da Escritura e do discurso teológico, Deus, é ao mesmo tempo, o centro coordenador e o ponto de abertura e de fuga dos vários géneros literários bíblicos, incompletos e parciais. Pela hermenêutica, a experiência da fé permanece inarticulada: é na leitura dos acontecimentos salvíficos que suscitam a libertação do crente, inclusive das imagens e símbolos com que elabora a compreensão de si mesmo. Esta transformação do leitor diante do texto é um processo que envolve mais a imaginação do que a vontade, envolve novas possibilidades abertas pelo jogo literário da linguagem, pelas figuras poéticas desenhadas pelo texto.[142]

---

[141] «Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'ego. La métamorphose du monde, selon le jeu, est aussi la métamorphose ludique de l'ego». Ricoeur, 117.

[142] «De même que le jeu libère, dans la vision de la réalité, des possibilités nouvelles tenues prisonnières par l'esprit de "sérieux", le jeu ouvre aussi dans la subjectivité des possibilités de métamorphose qu'une vision purement morale de la subjectivité ne permet pas de voir. Variations imaginatives, jeu, métamorphose – toutes ces expressions cherchent à cerner un phénomène fondamental, à savoir que c'est dans l'imagination que d'abord se

A relação leitor-texto não se pode enquadrar na categoria de diálogo, na medida em que há uma ausência, seja do leitor em relação ao ato de escrever, seja do escritor em relação ao ato de ler. Tal como a palavra oral dialogada, o texto tem também um referente, mas diferido: reconstruí-lo é tarefa da hermenêutica. Tal diferimento permite que o texto se relacione com outros textos, criando um quase-mundo literário ou imaginativo.

A leitura, para Ricoeur, joga-se na tensão entre a análise estrutural, imanente ao texto, e a interpretação do texto, reabrindo o seu diálogo com o fora-texto. Se um mito ou relato bíblico pode ser explicado segundo o método estrutural, isto é, o estudo das formas linguísticas e as suas relações, a sua compreensão ou interpretação pede um habitar o texto pela leitura, um levantar a suspensão da sua significação atual. A leitura é, assim, a constituição de um discurso a partir da natureza aberta do texto, um discurso novo em torno a uma compreensão nova que o sujeito constitui de si mesmo e do mundo, mediando um conhecimento que não se alcança no curto-circuito da intuição imediata. O sujeito e o sentido emergem simultaneamente no processo de interpretação, realizando as possibilidades ou virtualidades semânticas de um texto, instaurando um evento de palavra, um discurso. A interpretação textual tem, portanto, um carácter dinâmico, situa e orienta o pensamento na direção aberta pelo texto. Este não joga, portanto, um papel passivo, mas possui um dizer que é reativado pela leitura.[143]

A noção de "discurso" desenvolvida por Paul Ricoeur adquire, assim, particular relevância para o estudo da obra de Mourão. Ricoeur apresenta quatro características do discurso que o tornam um evento de linguagem: 1) o discurso como realização concreta e presente das virtualidades da língua, seja em forma oral ou escrita – sendo a escritura o registo de um dito ou enunciado, não do acontecimento em si do dizer; 2) a necessidade de um locutor, uma instância autor-referencial, identificável numa frase por indicadores de subjectividade; assim, um texto continua a ter um autor, mas a escritura estabelece uma dissociação entre a significação do texto e a intencionalidade do autor; 3) o discurso tem um referente, um mundo que busca dizer, atualizando a função simbólica da linguagem; tal mundo excede as referências ostensivas presentes no texto, abrindo-se aos modos possíveis de estar no mundo indiciados

forme en moi l'être nouveau. Je dis bien l'imagination et non la volonté. Car le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir. L'imagination est cette dimension de la subjectivité qui répond au texte comme Poème. Cette dernière conséquence d'une herméneutique qui met la "chose" du texte au-dessus de la compréhension de soi est peut-être la plus importante, si on considère la tendance la plus générale de l'herméneutique existentiale à accentuer le moment de décision en face du texte ; je dirais, pour ma part, dans la ligne d'une herméneutique à partir du texte et de la "chose" du texto, que c'est d'abord à mon imagination que le texte parle, en lui proposant les "figuratifs" de ma libération». Ricoeur, 132-133.

[143] «Si la lecture est possible, c'est bien parce que le texte n'est pas fermé sur lui-même, mais ouvert sur autre chose ; lire, c'est, en toute hypothèse, enchaîner un discours nouveau au discours du texte. Cet enchaînement d'un discours à un discours dénonce, dans la constitution même du texte, une capacité originelle de reprise qui est son caractère ouvert. L'interprétation est l'aboutissement concret de cet enchaînement et de cette reprise». Ricoeur, 152.

pelo texto, projetado por um discurso. Sem tal função referencial, ainda que não apenas descritiva ou fática, o discurso permaneceria um jogo de significantes erráticos, excluindo as possibilidades de contrato social do crer; 4) o discurso tem um interlocutor, é uma troca; não se trata de um diálogo possibilitado pela copresença de sujeitos (no caso da escritura), mas aberto a um público criado pelo texto.

2.2. Claude Geffré: a teologia como hermenêutica

A problemática da discursividade teológica e da inteligência da fé na atualidade da Revelação centra o pensamento de Claude Geffré, numa viragem hermenêutica da teologia na interpretação dos enunciados bíblicos e dogmáticos, nomeadamente do magistério. Trata-se de um paradigma, de um modo de fazer teologia, no qual a leitura interpretativa de textos tem um lugar central no quadro da *Linguístic Turn*, em alternativa crítica a uma ontologia clássica ou ao primado do sujeito consciente. O desafio consiste em praticar a diferença entre uma compreensão metafísica e uma compreensão histórica da realidade, ou seja, entre um discurso sobre Deus e um discurso sobre as linguagens da fé. Tal advém das exigências do carater científico da teologia, que pede um método de experimentação, e a consciência da natureza mediada do conhecimento da realidade, através da verificação de hipóteses. O real é sempre linguisticamente mediado.[144]

A noção e a necessidade de uma hermenêutica advêm da consciência de que a Revelação vai além dos enunciados bíblicos ou dogmáticos. Tal exige uma receção ou acolhimento crente que constitui já uma interpretação e que é condição para um efetivo acontecimento revelador, não substituível por uma receção passiva das interpretações já efetuadas por outros: daí a necessidade de uma tradição, isto é, de uma constante incorporação e reativação do sentido recebido.[145]

---

[144] «Adopter un modèle herméneutique en théologie ne signifie pas qu'il n'y a plus de dogme, mais c'est prendre comme point de départ un texte. Qui dit herméneutique ne dit pas simplement la compréhension en général, mais le type de compréhension qui est engagé dans la lecture des textes, qu'il s'agisse de l'Écriture ou des relectures de ces Écritures dans la tradition. Comme le souligne Gadamer, c'est parce que je m'inscris dans la même tradition qui a suscité le texte que je puis essayer de le comprendre. Nous sommes toujours inscrits dans une certaine tradition de langage qui nous précède. Il est important de faire appel ici à une conception du langage selon laquelle le langage n'est pas l'instrument neutre el malléable d'une pensée toute-puissante. Il n'y a pas de pensée en dehors du langage et la tradition de langage dans laquelle je m'inscris m'offre déjà un certain nombre de ressources qui sont les chèmes interprétatifs à partir desquels j'appréhende la réalité et qui vont me permettre éventuellement de forger de nouveaux concepts». Claude Geffré, *Croire et interpréter : Le tournant herméneutique de la théologie* (Paris: Cerf, 2001), 17.

[145] É a perspetiva desenvolvida por Henri Bouillard, na linha da teologia hermenêutica de Geffré: «L'herméneutique a d'abord désigné la science des règles d'interprétation des textes bibliques, puis l'art d'interpréter les textes en général, puis l'art de comprendre, de déceler ce qui n'est pas manifeste. On l'emploie souvent aujourd'hui comme synonyme d'interprétation, mais comme synonyme enrichi. Ce qu'il ajoute, c'est

A questão de Deus não é colocada em suspenso, ela pertence ao núcleo da teologia. O sujeito leitor vive numa tradição linguística que lhe fornece recursos e ferramentas interpretativas, habitando uma dada cultura. Se o significado cristão é permanente, os seus significantes são múltiplos, segundo as culturas. Se uma teologia hermenêutica rompe com um pensamento representativo próprio da metafísica, ela assume, no entanto, a dimensão ontológica da linguagem, e não apenas instrumental, enquanto manifestação do ser. Não se trata de perseguir a adequação do conceito à realidade que é Deus, mas de uma aproximação sucessiva e coerente, sempre em devir, ao mistério revelado. Tal compreensão é sempre histórica, isto é, depende do espaço de experiência e do horizonte de expectativa que constituem o sujeito. É a partir dessas coordenadas que o leitor coloca questões a um texto e que, interpretando-o, gera um suplemento de sentido em relação, quer à intenção do autor e à compreensão dos seus primeiros intérpretes, quer ao mundo que o leitor já desenha e habita. A interpretação, ao invés de uma repetição confundida com fidelidade, liberta as potencialidades do texto.[146]

A teologia hermenêutica analisa criticamente as condições de produção do discurso e da linguagem, interrogando-se sobre a intencionalidade significante que está na sua origem. Não se trata apenas de buscar a inteligibilidade dos enunciados escriturísticos ou dogmáticos: trata-se de uma questão filosófica da modernidade, a da relação com o sentido. À noção de compreensão sobrepõe-se a noção de produção, à noção de signo sobrepõe-se a de traço ou arquivo. Há uma continuidade ou uma tradição de sentido na qual o sujeito disponha do papel principal? A linguagem exprime um pensamento global sobre o ser humano, ou constitui um sistema fechado de signos? O desenvolvimento da teologia hermenêutica parte das questões levantadas em torno da Revelação e da crítica de uma noção estática desta, do estatuto da Escritura e dos enunciados dogmáticos. O conhecimento é encarado no seu carácter histórico, discursivo, multiforme e provisório. A proposta de uma teologia hermenêutica de Geffré situa-se no diálogo com o repto lançado por Derrida em torno da desconstrução de quatro noções chave da teologia – "Deus", o "eu", a "história" e o "livro" – às quais não será alheio o labor ensaístico de Mourão.[147] A linguagem já não é compreendida como uma reserva substancial de signos de que o leitor decifra o sentido, mas como uma estrutura de diferenças, que produzem

---

l'idée que l'interprétation doit franchir la distance culturelle qui nous sépare des textes en même temps que l'écart qui sépare le discours de ce qu'il doit dire». Henri Bouillard, «Exégèse, herméneutique et théologie. Problèmes de méthode», em Barthes *et al*., *Exégèse et herméneutique*, 278.

[146] «C'est dans un acte herméneutique que la révélation divine devient réalité vivante. Ce qui fonde la possibilité et la nécessité d'une herméneutique théologique, c'est qu'il n'y a pas de révélation reçue sans une interprétation». Bouillard, 278.

[147] Sobre o pensamento de Derrida e sua relação com a teologia, ver a obra de Mark C. Taylor, *Errance. Lecture de Jacques Derrida. Um essai d'a-théologie post-moderne* (Paris: Cerf, 1985); «La dénégation de Dieu», em P. Gisel, P. Evrard (ed.), *La théologie en postmodernité* (Genève: Labor et Fides, 1996): 331-352. Sobre a relação entre o pensamento de Derrida e a noção de hermenêutica, nomeadamente na obra de P. Ricoeur, ver Jean Greisch, «Déconstruction et/ou herméneutique», em Gisel, *La théologie en postmodernité*: 353-386.

o sentido através de oposições. Assim, ler não constitui uma atividade de decifração de um sentido antecedente, mas de produção desse sentido através da reconstrução de uma cadeia de significantes. A busca de um sentido textual assemelha-se, assim, a um êxtase ou exílio, categorias que envolvem um movimento, uma saída, uma travessia.[148]

No caso da hermenêutica bíblica, a aproximação estruturalista ao texto põe em causa as noções de um significado último e de um autor divino. A distância histórica que separa um leitor da origem de um texto é, não um obstáculo, mas a possibilidade de uma disseminação de sentido. A Escritura constitui, assim, não o fundamento para um sentido único, mas o pretexto para uma multiplicidade de interpretações criadoras de uma diferença. Do mesmo modo, a constituição de um discurso teológico deve superar a ilusão de traduzir um sentido único numa pluralidade de línguas: o sentido não é anterior ou transcendente ao sistema de significantes que o constitui.[149] Para Geffré, as questões de pensamento em torno da hermenêutica, nomeadamente a sua crítica radical realizada por Derrida em *De la grammatologie*, constituem para o discurso teológico e sua pretensão de verdade um desafio superior até ao apontado pela crise modernista.[150]

Em última análise, é o próprio ser humano enquanto objeto das ciências humanas que é posto em causa: para o estruturalismo, o ser humano já não é o sujeito dador de sentido, mas o âmbito no qual se produz e manifesta esse sentido, através de trocas e combinações simbólicas. A questão em torno da linguagem prende-se entre considerá-la enquanto sistema diferenciador de signos ou enquanto palavra, mediação, intencionalidade significante dirigida a um destinatário e referente a um mundo. Para a teologia, a linguagem permanece com uma função semântica, um dizer enquanto manifestação de um ser, que implica uma aproximação ao texto – nomeadamente ao texto bíblico –, não apenas sincrónica, mas também diacrónica, uma tradição de sentido que liga a origem do texto ao leitor que dele se aproxima. Em todo o caso, a crítica estruturalista permite libertar a hermenêutica textual de uma certa ilusão romântica ou

[148] Uma análise da relação entre a teologia e as ciências humanas é desenvolvida por Antoine Delzant, «Le rapport du théologien aux sciences humaines», *Recherches de Science Religieuse*, 88/1 (2000): 115-146. O autor retoma os trabalhos de J. Audinet, J. Arnould e A. Vergote relativamente à significância da linguagem religiosa e do discurso teológico.

[149] «Et s'il faut renoncer à la présence d'une continuité de sens qui subsiste au-delà des écarts culturels et des ruptures historiques, il faut de même écarter la prétention de pouvoir retraduire un sens identique dans des langages différentes. Ce serait en rester à une conception insuffisante du langage et maintenir une coupure illusoire entre les signifiants et le signifié. Nous ne pouvons pas prétendre dire la même chose avec des mots différents». Claude Geffré, *Le Cristianisme au risque de l'interprétation* (Paris: Cerf, 1983), 43.

[150] «La crise moderniste est née de l'impossibilité de réconcilier la nouvelle pratique scientifique de l'histoire avec une compréhension théologique du dogme chrétien. Aujourd'hui, la crise de l'herméneutique est le symptôme du fossé toujours plus grand qui sépare une compréhension théologique du mystère chrétien et une approche du fait chrétien selon la pratique des sciences humaines et de l'histoire». Geffré, *Le Cristianisme au risque de l'interprétation*, 46 ; cf. Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris : Les Éditions de Minuit, 1967).

psicologizante do sentido, seja pela busca da intenção do autor, seja por uma afinidade natural entre o leitor e o texto.[151]

O destino da teologia enquanto hermenêutica move-se, para Geffré, na passagem do primado do sujeito e do *logos* para uma reflexão na qual as categorias da diferença e da alteridade ocupam um lugar central.[152] O seu objeto não consistiria num sentido original ecoado no texto nem nos factos de um acontecimento histórico, mas no mundo do crer aberto e estruturado pela Escritura. Trata-se da noção de «mundo do texto» desenvolvida por Ricoeur, a par da convicção fundamental de que a nomeação de Deus é polifónica. A viragem hermenêutica postula uma tradição, já não dotada de uma harmonia preestabelecida numa fusão de horizontes, mas segundo o regime da diferença e da produção criadora. Se a teologia reconhece um evento fundador, a vida e a páscoa de Jesus Cristo, este evento na sua plenitude de sentido não é definitivamente alcançável mediante uma mediação textual, inclusive a do Novo Testamento. A sua função não será, portanto, a de restituir o sentido originário de um acontecimento passado, mas produzir uma nova compreensão deste acontecimento em cada momento histórico, conduzindo a novas práticas significantes.[153]

A teologia fundamental – âmbito no qual Geffré se move, no substrato comum com a teologia prática em torno à linguagem – define-se como hermenêutica da Palavra de Deus e da existência humana; o paradigma hermenêutico significa uma leitura crítica e criativa da tradução e suas cadeias de transmissão. Em relação aos textos, trata-se de aceitar a sua alteridade, condição criadora de novas possibilidades. Para Geffré, embora não recorrendo já à terminologia escolástica, o concílio Vaticano II não deixou de procurar reconstituir um discurso totalizante sobre o mundo e o ser humano em torno da simbólica cristã, utilizando os conceitos relacionais da filosofia existencial, da psicologia e da sociologia.[154]

---

[151] É o que refere, no mesmo sentido, Jean Ansaldi : «Les Écritures fonctionnent bien comme clôture délimitant un espace et instituant le lieu symbolique d'un discours de l'Autre ; mais dans celui-ci, tout est effectivement jeu de renvois, différences, interprétations d'interprétations. Il serait vain d'y rechercher la Présence d'une Parole originaire, la Présence du Logos se donnant dans l'immédiateté du déchiffrement. Le Christ qui advient dans l'a-rencontre de la foi est bien absent de la lettre des Écritures. Justement, cette absence creuse une béance et permet du même coup le déplacement, la créativité, la nouveauté comme la mémoire. Il n'y a aucune "inscripturation" du Logos mais souvenir de son passage, trace à jamais incapturable dans la lettre». Jean Ansaldi, *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures* (Paris : Cerf, 1991), 130.

[152] «Le destin de la théologie herméneutique sera nécessairement conditionné par la modernité comme pensée de la différence et de l'altérité. Elle cherche encore sa voie à partir d'un double refus : à la fois celui de l'herméneutique romantique qui postule une harmonie idéale entre le lecteur d'aujourd'hui et l'auteur du passé et celui de l'historicisme qui – sous sa forme moderne – continue à identifier les faits du passé avec la vérité». Geffré, *Le Cristianisme au risque de l'interprétation*, 56.

[153] «Le christianisme est tradition parce qu'il vit d'une origine première qui est donnée. Mais il est nécessairement en même temps toujours production, parce que cette origine ne peut être redite qu'historiquement et selon une interprétation créatice». Geffré, 61.

[154] «L'herméneutique théologique, dans son souci d'actualiser la Parole de Dieu pour aujourd'hui, ne se contente pas de produire de nouveaux commentaires. À force d'habiter un texte qui est le témoin privilégié de la Parole agissante de Dieu, le théologien a la vocation exigeante de l'exercer, c'est-à-dire de proposer des pratiques signifiantes pour l'Église». Geffré, *Croire et interpréter*, 13.

Ainda que Mourão tenha desenvolvido um pensamento num caminho diverso do de Geffré – na medida em que não se centrou na problemática teológica da hermenêutica, ou nas questões de interpretação de textos teológicos –, é possível encontrar no seu pensamento um respirar desse mesmo ambiente. Em comum está a crítica a um proceder teológico que não tenha em conta a historicidade própria de qualquer discurso, assim como a crítica à procura de um sentido global e totalizante. A teologia deverá, na sua natureza plural e histórica, assumir um trabalho hermenêutico de todos os textos que, na sua diferença e na sua relação, permitem ao ser humano dizer-se e enunciar o Outro, assumindo sempre a polifonia de vozes e de discursos.

2. Um laboratório de trabalho: a escritura mística

Realizado este percurso em torno da "viragem hermenêutica" da teologia, à qual Mourão não foi indiferente, o próximo passo consiste em relevar o modo como Mourão trabalhou a hermenêutica textual em âmbitos específicos. Depois de, no capítulo terceiro, ter sido dada atenção à hermenêutica bíblica em Mourão, será a vez agora de atender um espaço de linguagem que ocupará um lugar fundamental no seu pensamento: a escritura mística ou espiritual. Duas obras principais receberão a sua atenção, a que corresponderão dois ensaios seus: a *Visão de Túndalo* e *Trabalhos de Jesus*. Analisemos cada um destes ensaios.

2.1. A "Visão de Túndalo": a reconstrução do sujeito enunciante

No quadro do percurso intelectual de Mourão, a literatura referida como "mística" ou "espiritual", enquanto objeto de estudo textual e semiótico, encontra um lugar importante durante a década de 80 do século XX, tendendo a perder predominância posteriormente. São diversos os artigos que, ao longo destas décadas, abarcam o conjunto de literatura espiritual portuguesa no período moderno (que podemos situar entre os séculos XVI a XIX), focando, pelo método da semiótica literária, as práticas de enunciação, as figuras e os elementos somáticos (corpo, desejo, paixão) presentes nesta literatura. Nesta etapa é mais notória a influência do pensamento de Michel de Certeau, facto a que o próprio Mourão alude.[155]

[155] «Mas a maneira que tinha este homem de escrever, ele que a lucidez feriu até à morte, era uma modalidade que habitava a minha própria escrita há muito». Mourão, «Michel de Certeau: evocação de um corpo em fuga», *Jornal de Letras* 190 (1986), 17.

São dois os ensaios fundamentais que balizam este período: *A visão de Túndalo: em torno da semiótica das Visões* e *Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus*.[156] As duas obras resultam de programas de investigação no quadro do itinerário académico de Mourão, sendo a primeira uma prova de competência científica para desempenhar a função de assistente de Teoria da Literatura na Universidade Nova de Lisboa, apresentada em agosto de 1983, e a segunda a consistir numa investigação conducente ao grau de doutoramento. Diversos artigos publicados neste período focam-se nesta temática.[157] Em *Sujeito, Paixão e Discurso*, como se evidenciou no capítulo anterior, verifica-se uma progressiva passagem do texto espiritual enquanto objeto para uma reflexão sobre a própria textualidade, ou a busca do possível sentido de um texto.

A *Visão de Túndalo* terá sido elaborada em 1149 por um monge irlandês no quadro da renovação penitencial suscitada pela pregação das ordens mendicantes. Está em causa uma questão teológica da época: se a alma que sofre penas após a morte possui algum nível de corporeidade em virtude desse sofrimento. Por sua vez, a obra *Trabalhos de Jesus* de Frei Tomé de Jesus (1529-1582), membro da Congregação dos Eremitas de Santo Agostinho, foi publicada em Lisboa em 1602 (a primeira parte) e 1609 (a segunda parte) e inscreve-se no género de manual espiritual para uso de quem o lê. Obra contemporânea dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, centra-se numa mística da paixão enquanto contemplação dos sofrimentos do Senhor, num caminho unitivo, e no qual a meditação metódica ocupa um lugar central.[158]

Mourão refere as duas possíveis abordagens de um texto: enquanto fascínio por um texto imóvel que influencia o leitor, e enquanto reconstrução estrutural, pela qual o texto só advém

---

[156] *A visão de Túndalo: em torno da semiótica das Visões* (Lisboa: INIC, 1988), e *Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus* (Lisboa: Vega, 1996).

[157] Vários artigos incidem sobre autores da tradição cristã portuguesa, nomeadamente: «Teatro e pedagogia da fé em Anchieta», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 7-12 (1981): 275-290; «As Orações de Santa Bárbara – semiótica da acção e da manipulação», *Revista Lusitana* 3 (1982): 5-36; «Da navegação dos afectos – as paixões no *Compendium spiritualis doctrinae* de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires», *Revista de Comunicação e Linguagens* 5 (1987): 49-54; «Inquisição e mística – Fr. Luís de Granada e a Monja de Lisboa», em Maria Helena Santos (ed.) *Actas do 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição*, vol. 1 (Lisboa: Universitária Editora, 1989); «Anchieta e Las Casas: Quem são eles (os índios)?», *Revista Portuguesa de Humanidades* 3 (1999): 421-436; José Augusto Mourão, José Eduardo Franco, *A influência de Joaquim de Flora na Cultura Portuguesa e Europeia* (Lisboa: Roma Editora, 2005); «A moralização das vergonhas naturais na literatura portuguesa do século XVI», *Asclepio* 49 (1997): 169-179; «Da redução das paixões selvagens: a territorialização da crença e as aporias da cultura em Anchieta», em *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, ed. Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira, vol. II, 753-768 (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000). Também a obra e a figura de Teresa de Saldanha mereceu a atenção de Mourão: «A palavra e o acontecimento», em *Cartas de Teresa de Saldanha na Primeira República 1910-1915*, 9-12 (Lisboa: Aletheia, 2006); «Teresa de Saldanha e a linguagem: quando dizer é fazer», *Faces de Eva* 7 (2002); «Teresa de Saldanha cedências: o amor, a circunstância, o aforismo», https://dominicanas-scs.pt/wp-content/uploads/2023/10/TeresaSaldanhaCendencias.pdf, acedido a 22 de maio de 2024.

[158] Em *A Visão de Túndalo* é possível identificar a influência dos estudos de José Mattoso em torno do imaginário medieval, nomeadamente de *A escrita da história: teoria e métodos* (Lisboa: Editorial Estampa, 1988).

mediante o leitor.[159] Em torno destes dois documentos Mourão desenvolverá um exercício de leitura textual sobre o sujeito que busca enunciar uma experiência religiosa ou mística: será este exercício que se procurará aqui relevar, enquadrando-o na problemática fundamental da constituição de um discurso teológico (na expressão de Viau, um "artefacto teológico"), na busca de uma linguagem por parte do sujeito crente para enunciar o invisível. Refere Mourão:

> Se o que falta à linguagem é a realidade, como podemos ainda nomear através dela o inominável? Irreal a obra, ausência a escrita. E contudo que necessidade leva o homem a escrever, a transcrever o além do visível que é também o além do dizível? Que consolação traz àquele que escreve/lê o acto de escrever/ler, assim fundado num insólito e obscuro desejo de ver (na página branca) o que os seus olhos não vêem nem lêem? Que poder alucinogénio transporta a escrita, que viagens promete o texto a quem dele parte?[160]

O tema da *Visão* é a realidade atual das penas escatológicas. Trata do real e da sua geografia, a antropologia e o horizonte da morte. A investigação realizada por Mourão debruça-se sobre os significantes que sustentam a mentalidade da época do texto e os seus horizontes de expectativa. A *Visão* alimenta o processo de fé arriscando-se na criação de um imaginário, numa aventura estética, ocupando os lugares vazios de compreensão da fé deixados pelas escrituras canónicas. Procura responder à necessidade medieval de ver as realidades em que acredita: o espaço é um campo de forças axiológico onde se joga a salvação individual.

O discurso religioso cai frequentemente, segundo Mourão, na ficção da neutralidade e superioridade exterior em relação aos lugares sociais nos quais o texto se produz e os interlocutores se integram, instaurando um sujeito de dever/fazer e dever/crer segundo um saber, ou mensagem, que lhe é transmitido. O método semiótico de leitura textual permite, no caso de um discurso religioso, relevar lógicas de poder e de imposição de uma receção na relação ao discurso referencial (Escritura, tradição, magistério), compreendendo o texto nas suas relações com o tecido social:

> O discurso não é uma produção original, sopro de nenhures; entende-se nas suas relações com outras práticas semióticas como um trabalho que ocupa um lugar muito preciso dentro de um conjunto de práticas semióticas do tecido social.[161]

O género literário das visões, como o sonho, a criação literária ou a experiência mística, move-se no campo da analogia, numa perspetiva cultural alargada. Situa-se na tradição bíblica

[159] Cf. Mourão, *A Visão de Túndalo*, capítulo 2: «Questões de método», 13-28. Este planeamento teórico de aproximação a um texto literário constitui o tema fundamental de *Sujeito, Paixão e Discurso*.
[160] Mourão, *A Visão de Túndalo*, 17.
[161] Mourão, «A clausura do discurso episcopal. Análise semio-linguística da Mensagem do Episcopado Português de 12 de dezembro de 1975», *Texto e Contexto* 1 (1982), 55.

do profetismo (1Re 9, 9), embora o termo hebraico *nabi* efetue uma deslocação da vidência para a escuta. Situa-se também em comum com as práticas indo-europeias do xamanismo, com os sábios gregos que contemplam a criação de uma geografia do sobrenatural, e com a corrente bíblica apocalíptica, na realização de uma função social de mediação entre a comunidade e o Além. As narrativas visionárias constituem documentos de mentalidade uma determinada época e contexto, cujo expoente se situa nos séculos XII e XIII, e que se situam frequentemente à margem do pensamento e das escrituras do corpo institucional religioso: «Transversais, de modo geral, ao que as instituições fixaram e definiram como credível, visionários, profetas e místicos representam as margens (mal-ditas) do não-dito dum corpo institucional fechado (e bem-dito)».[162]

Contemporânea de *Visões* é a emergência de uma subjetividade que analisa a sua consciência à luz de tratados e listas penitenciais, a par da crítica social das ordens mendicantes, praticantes da pobreza e da esmola, perante o enriquecimento burguês e citadino da sociedade da baixa Idade Média. No mundo do dia-a-dia, abrem-se fissuras imagéticas que recordam à alma o seu destino escatológico, gerando-se um sentido parenético: «A *Visão de Túndalo* apresenta-se-nos como um verdadeiro fresco poético por onde perpassa toda essa força de persuasão através de imagens».[163] O processo de enunciação implica uma apropriação, por parte do sujeito, de um dispositivo que é a língua, para se situar no espaço e no tempo do mundo, criando-o ao mesmo tempo que o habita. É neste processo de subjectivização que se situa a *Visão de Túndalo*, constituindo um discurso de verbalização de um dado imaginário: um "eu" que fala a um "tu", mostrando um "aqui" e "agora" em ordem a um fazer-crer, a produção de uma crença nos possíveis enunciatários da obra.

Uma narrativa é constituída pelo plano dos acontecimentos (dimensão pragmática), organizado pelo saber sobre esses acontecimentos (dimensão cognitiva). No caso da *Visão de Túndalo*, às transformações somáticas ou purgativas narradas pelo Autor, articula-se um saber ou discurso cognitivo sobre o Além. Este discurso cognitivo implica um fazer persuasivo (de quem fala) e um fazer interpretativo (de quem escuta/lê) que conduz ao nascimento de um discurso e à receção e interpretação de um saber. O programa narrativo da *Visão* é o desejo de Deus em oposição à cobiça do mundo, conduzindo os auditores não apenas a uma compreensão, mas a uma conversão através de uma estratégia de persuasão: «A *Visão* funciona aqui como um texto profético: é do futuro que esta história exemplar confronta o agir presente dos seus

[162] Mourão, *A Visão de Túndalo*, 37.
[163] Mourão, 41.

auditores no momento exacto (o *kairós*) da decisão de ruptura com o passado e o itinerário da conversão».[164]

A análise textual efetuada por Mourão é imanente, segundo o princípio semiótico já apresentado no capítulo anterior do "imanentismo aberto". A *Visão* desenrola-se num processo de fazer-saber (uma viagem ao "Além" que capacita para um conhecimento cognitivo), numa deslocação que figura o desejo: a busca gerada por um não-saber e por uma falta moral do sujeito, no caso Túndalo. Essa busca não parte do sujeito, mas de um Outro. Para Michel de Certeau, com quem Mourão dialogará neste tópico, o discurso místico organiza-se em função de um outro, ao mesmo tempo necessário e ausente. O historiador (como o hermeneuta ou o semiólogo, no caso de Mourão) versa sobre as condições de produção do texto, o ato de movimento e de rutura que instaura o sentido desse texto, sempre num processo dinâmico de perda e de reencontro (de "conversão", na linguagem religiosa).[165] Refere Mourão:

> Se um texto faz sentido para mim que o leio, se manifesta e transmite uma mensagem, é porque uma articulação, um código preside à disposição original de todos os elementos narrativos (a narrativa, as acções, os actores) e linguísticos (a linguagem, as palavras, as figuras do discurso) desse texto.[166]

O texto da *Visão de Túndalo* modeliza a partir do real em que é produzido, no quadro das ideias-força dos mitos que predominam: «A literatura, e singularmente a literatura narrativa, é sempre mais ou menos uma modalidade do "fazer ver"».[167]A experiência de limites pelos quais Túndalo passa provocam um duplo medo, do *mesmo* como repetição mimética e do *outro* como desconhecido. A superação deste medo dá-se pela escuta de algo contido na visão de que ela é significante, interpretando-a e designando-a. Aí se funda o crer: «O que separa o ver do crer é o "diferido", esse espaço de vacilação e de indeterminação que funda o sujeito e o que da passagem do outro o tortura e o altera».[168] Nota-se, nesta passagem, a influência da antropologia

---

[164] Mourão, 54.

[165] Sobre a categoria do "Outro" desenvolvida por Jacques Lacan, ver Denis Vasse, «L'Autre du désir dans l'oeuvre de Jacques Lacan», in *L'autre du désir et le Dieu de la foi: lire aujourd'hui Thérèse d'Avila* (Paris: Seuil, 1991): 235-245. Sintetiza Vasse: «Certes, on ne peut pas dire de l'Autre du désir qu'il est le Dieu de la foi. Mais la nécessaire position de l'Autre et du manque qui en est le signifiant laisse place, en quelque sorte, à la Vérité qui parle dans un corps ou qu'un Corps parle. La Vérité seule parle, alors que le langage ne peut que mi-dire la parole», 244.

[166] Mourão, *A Visão de Túndalo*: 56. Refere Certeau : «Le sens n'apparaît jamais comme un état, ou comme un objet de savoir, ni même comme une relation stable et dominée. Il n'est donné qu'en fonction d'un acte. Il est l'universel lié à une rupture, sans jamais être identifiable à l'un ou à l'autre. La vérité annoncée par le mouvement est l'indéfini rapport de différence et de nécessité entre l'"espace" de signification qu'ouvre chaque rupture et la "perte de lieu" qu'appelle toujours de nouveau, sur un mode ou un autre de conversion, la vie dans la "région du pur amour"». Certeau, *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique* (Paris : Gallimard/Seuil, 2005), 55. Sobre o pensamento de Certeau quanto à escritura mística, ver Carlos Alvarez, «La mística como síntoma de la modernidad. Una lectura del proyecto epistemológico de Michel de Certeau», *Revista Portuguesa de Filosofia* 76 (2020): 1451-1486.

[167] Mourão, *A Visão de Túndalo*, 63.

[168] Mourão, 65.

do crer desenvolvida por Michel de Certeau, para quem, a partir das práticas de trocas comerciais assentes na fidúcia de um contrato, o crer se desenrola como uma rede de permutas e partilhas, assentes na diferença e no tempo diferido do sujeito em relação ao outro.[169]

A narrativa da prova do medo produz uma conversão ou mudança de conhecimento induzida pelo saber apreendido dos significantes. Conclui Mourão: «Neste sentido, a literatura é salvação».[170] No caso da *Visão de Túndalo*, o sujeito (Túndalo) é arrancado de uma situação de falta atualizando o seu querer-ser (desejo) em ordem a valores positivos. Esta conversão ou reorientação do querer implica a comunicação de um saber sobre os valores a seguir ou a evitar, saber esse que é proporcionado por uma viagem extraordinária do sujeito ao Além.

É a imagem e o simbólico que entram em jogo como o específico da atividade humana: «O símbolo tem o poder de manifestar algo que escapa à percepção e à linguagem directa. É aí que o transcendente se revela».[171] A sua significação dá-se através da relação com o sistema simbólico ou imaginário de uma comunidade, através de constelações, circuitos de significação e associações textuais. No caso da *Visão*, o "Além" é descrito em termos geográficos como representação de imagens desejantes e de imagens repulsivas. Envolve relações e não apenas termos, um discurso e não apenas uma língua, um percurso figurativo e não apenas a transparência da comunicação. Os arquétipos simbólicos com que o autor estabelece pontes provêm dos textos bíblicos. Os mitos concretizam-se em elementos materiais e geográficos que levam à produção de discursos sobre a existência, a que acresce o dispositivo simbólico judaico-cristão, produzindo uma refiguração dos elementos da natureza ao serviço do crer.[172]

O texto envolve uma travessia, a produção de uma diferença: «o que constitui o texto não é tanto o seu ponto de chegada, aquilo em que se tornou atravessando o tempo, as classificações genéricas, mas a força subversiva que o coloca "outro" em relação ao regime de reduplicação».[173] Antes do seu contexto de produção e de receção, importa captar a sua estruturação e intertextualidade, o efeito transformativo que exerce noutros textos. O sentido de um texto encontra-se em produção contínua, entre o horizonte de expectativa presente no texto e o horizonte de experiência de quem o lê. A sua significação apreende-se, não apenas nas suas formas e conteúdos, mas nas funções ou atos de linguagem que exerce. Tais funções enquadram-se em situações sociais, não apenas dos primeiros destinatários de uma obra, mas também dos seus leitores atuais.

---

[169] Sobre a antropologia do crer desenvolvida por Certeau, ver Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, o capítulo 1: «O crer e a crença enquanto substrato das socialidades»: 29-50
[170] Mourão, *A Visão de Túndalo*, 65.
[171] Mourão, 70.
[172] Cf. Mourão, 89.
[173] Mourão, 95.

A *Visão de Túndalo* espacializa e configura simbolicamente uma doutrina sobre o juízo individual: o sonho e a visão possuem uma função didática, a de fazer entrever realidades escondidas. «São, portanto, textos integrados a estratégias comunicativas, exigindo do leitor (do fiel) um papel de interpretação activa, de execução ética, logo, textos de componente pragmática muito marcada, inseridos no circuito da comunicação social e no horizonte da palavra medieval».[174] A *Visão*, no seu horizonte escatológico, indica os desejos e crenças mais profundos de uma mentalidade coletiva: a figura do purgatório representa um esquema de mediação que liberta as consciências do horizonte trágico do dualismo entre dois absolutos, o paraíso e o inferno. O seu programa é figurativo e instrutivo, mas também cultural, que lê e interpreta a morte humana como um acontecimento que extravasa o âmbito natural:

> Se a cultura é um sistema de sinais, a linguagem é o principal de todos eles, o seu "interpretante" último, embora não o único. Donde que a *Visão* organize a relação da cultura com a palavra a partir da experiência da morte, quer dizer, arbitre a relação entre esses dois termos extremos, criando "jogos de linguagem", "fogos de linguagem". O mundo da cultura abre-se quando o sujeito escapa ao esmagamento da contradição do seu começo e do seu fim [...] Entrar no comércio do invisível é entrar na sintaxe do visível. Como se entra num acto de linguagem: fazer das coisas (das palavras) vistas a enunciação do invisível arco que as liga [...]. Com pesar se tornou Túndalo ao corpo para as viagens da escrita (da palavra e do louvor) que não acabam nunca, que apenas se interrompem, se adiam *ad tempus* ou prosseguem, mudadas as agulhas (as penas) e o lugar (a contextura).[175]

Um sistema de significância de um texto envolve um regime de referência, de enunciação e de interlocução. A religação a um corpo textual (a Escritura) exerce uma vigilância sobre a formulação religiosa. Trata-se de compreender o processo de textualização de um sentido religioso. No caso de um texto designado sob o género de "literatura mística", este é precedido de um pretexto, a Palavra contida na Escritura, que constitui o seu horizonte de estruturação para um corpo de experiência do sujeito, o horizonte de consumpção. A escritura mística articula-se em torno de uma questão que acompanhará o pensamento de Mourão: como se vincula a linguagem "divina" à linguagem dos homens, como se enuncia o invisível? Esta pergunta percorre também a tradição mística judaica, como expõe Gershom Scholem. É a linguagem uma revelação, decomposta, de um núcleo metafísico originante, um "Nome" divino? Na tradição bíblica, com a rejeição das imagens que ocupavam um lugar preponderante nas expressões religiosas dos povos vizinhos a Israel, a invocação do nome de YHWH ocupará esse lugar. Segundo Scholem, no pensamento bíblico e na tradição de leitura judaica que se lhe seguirá, as palavras ultrapassam o âmbito da compreensão da realidade, revelando uma natureza sensível, uma identidade palpável. É com esta identidade que os poetas também trabalharão,

[174] Mourão, 102.
[175] Mourão, 104-105.

reconhecendo na linguagem humana uma densidade superior ao seu uso instrumental ou comunicacional.[176]

Este percurso hermenêutico de Mourão ao longo de uma obra medieval, que aqui se procurou brevemente descrever, será, mais uma vez, uma aventura a que Mourão raramente regressará nos anos seguintes. Os textos pertencentes ao género "espiritual" que receberão a sua atenção de leitura pertencerão, essencialmente, ao período moderno. O que releva desta aventura, e que podemos realçar, é a compreensão do discurso espiritual como uma prática viandante, o risco de criação de um imaginário discursivo que assuma as lacunas e vazios da experiência crente para a partir delas arriscar uma enunciação que provoque uma deslocação do seu sujeito.

2.2. "Trabalhos de Jesus": a escrita mística e a modernidade

Se a *Visão de Túndalo* nos transporta para o imaginário medieval, *Trabalhos de Jesus* situa-se no século XVI. Enquanto texto que se pode considerar no campo da literatura mística, os *Trabalhos de Jesus* convocam o leitor para uma interpretação ativa ou uma construção dos valores semânticos presentes no texto – oração, conversão, configuração. Nesse sentido, para Mourão o texto vive de uma poética, de um fazer literário:

> Interpretar activamente é construir sobre os arquivos. Essa não é apenas a magia própria à coisa poética. A tonalidade emocional da linguagem mística partilha, a meu ver, desse horizonte. O trabalho de escrita do nosso texto, ao pôr em cena a leitura, evoca o traço encarnado do Espírito que insiste na letra ou que questiona na voz. Questão de poética, sem dúvida.[177]

Somos transportados para o contexto da modernidade, alvo preferencial da atenção de Michel de Certeau e que também ocupará, nos ensaios de Mourão sobre a textualidade mística, o lugar maioritário. Recorde-se que, para Certeau, é neste período que tem propriamente início a "mística" enquanto ciência, isto é, enquanto substantivo ou espaço próprio de exercício, e já

[176] «Dans le langage les mystiques découvrent une dignité, une dimension immanente ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui n'est pas vouée à communiquer ce qui peut l'être, mais qui bien au contraire, et c'est là le paradoxe de tout symbolisme, porte sur la communication d'un incommunicable dépourvu d'expression, et qui, même s'il en trouvait une, n'aurait en tout état de cause ni signification ni "sens" communicable». Gershom Scholem, «Le nom de Dieu ou la théorie du langage dans la Kabbale. Mystique du langage», em *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (Paris : Cerf, 1983), 56. Sobre o mesmo tema, o artigo de Emanuel Lévinas, «Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques», em *L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu,* ed. E. Castelli (Paris : Aubier Montaigne, 1969) : 155-167.

[177] Mourão, «A textualidade mística: em torno dos *Trabalhos de Jesus* de Fr. Tomé de Jesus», em *A Sedução do Real*, 243. Cf. Tomé de Jesus. «Trabalhos de Jesus», em *Antologia de Espirituais Portugueses*, editado por Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão, 367-396 (Lisboa: INCM, 1994); na mesma obra, o artigo de José Adriano de Carvalho, «Tomé de Jesus», 353-359.

não como característica ou adjetivo adjudicado a um texto. Após o século XVII, para Certeau, a sociedade já não se define como cristã nem se identifica com uma sabedoria do mistério da fé professado, mas com um conhecimento experimental progressivamente desligado da teologia tradicional e das instituições eclesiais. Nesta época, a "mística" torna-se um domínio científico e textual específico. No período medieval havia a certeza de uma voz divina, mas sem ser evidente que se escutasse e compreendesse as suas mensagens (mistérios). Na modernidade busca-se, ao invés, os enunciados claros e evidentes, mas já sem ter a evidência de que exista um locutor divino. Certeau situa no século XIII o início deste processo de marginalização da textualidade mística, em virtude da profissionalização da teologia escolástica, relegando o género literário espiritual para o domínio da fábula, o que se aplicaria já ao texto *Visões de Túndalo*.[178]

Que especificidade atribuir ao discurso místico e à sua textualidade, entendida como «o processo de significação que explora de diversos modos a materialidade da língua, bem como certas estratégias que conjugam a comunicabilidade com a referência»?[179] No caso do discurso místico, este refere-se a um Nome, ponto de interpretação de todos os discursos sobre Deus, e une os membros da comunidade a quem se oferece a ler. Veicula um modo de conhecimento afetivo, conceptual e cognitivo. Busca uma refiguração do mundo a partir do ato enunciativo do eu, que se auto-implica no que exprime, conferindo uma força ilocutiva ao enunciado teológico. O enunciador pretende também influenciar o juízo interpretativo do destinatário. Neste género literário o sujeito procura uma deslocação através de um esforço de modalização que consiste, paradoxalmente, na renúncia de si ou renúncia modal: essa deslocação é presidida por um desejo de "estar com", rumo a um espaço que o chama.

O discurso místico move-se numa necessidade de interlocução, um campo comunicacional no qual a linguagem é espaço de uma promessa, de uma Palavra de escuta e de resposta. O texto torna-se um "corpo falante" na medida em que reconfigura, na sua receção pelo leitor, os seus significantes, libertando-se do mundo do autor e da intenção originante, para influenciar, pela interpretação, o mundo do leitor. O sujeito que escreve compromete-se, numa relação terapêutica com o texto, na reforma de si mesmo, mais do que numa relação instrumental ou de busca de informação. Mais do que procurar um dito que caracterize a escrita mística, Mourão, na linha do pensamento de Certeau, analisa o seu dizer, isto é, a estruturação de um discurso que busca uma alternativa à pretensão de conhecimento objetivo desenvolvida

[178] Ver Certeau, *Le lieu de l'autre*, capítulo 14: «Mystique»: 323-341; *La fable mystique. Vol. I: XVI – XVII siécle* (Paris: Gallimard, 1982), 22. O projeto de Certeau em torno da escritura mística foi objeto de uma crítica em Alan de Libera, Fréderic Nef, «La mystique: fable ou discours», *Littoral. Revue de psychanalyse* 9 (1983): 79-102.
[179] Mourão, «A textualidade mística», 231.

pela teologia a partir da Modernidade.[180] Trata-se de suscitar um discurso, de transformar o leitor em sujeito ativo ou sujeito de enunciação, em busca do objeto de valor apontado pelo texto. Reconhece-se num outro espaço relacional:

> Como definir este sujeito? Este sujeito define-se como um corpo ferido e como um sujeito de fala, figurativamente, "carne" e "palavra", constituído simultaneamente pela perda que o fere (os "valores") e por uma palavra dada (uma "revelação"). O sujeito-leitor leu e ouviu na sua carne a injunção de um código que o faz partir. A "conversão" é um acontecimento que se passa no espaço da aliança da carne e da palavra, inlocalizável todavia ao nível dos enunciados. O espaço do sujeito é o espaço formado pelos corpos que se falam em verdade. Não há encontro sem separação: o "trabalho" do sujeito indica-nos as marcas da provação, mas a entrada misteriosa no tempo do desejo, na apóstrofe e na interlocução, deve-se à mediação da palavra dada. O espaço do sujeito é também um processo de reconhecimento que tem como primeiro efeito situá-lo numa configuração relacional: a Deus é atribuído o ponto de articulação da carne e da palavra, isto é, a operação de conjunção que o texto sugere, mas que não podemos descrever.[181]

Mourão procura dar uma maior atenção, por parte da semiótica, às regiões mais fluídas do ser humano: o sensível, a emoção e as paixões, o corpo e as práticas, e não apenas o sentido ou o sistema. A questão do corpo une-se à da enunciação, e à razão une-se a gestão das paixões, dos dinamismos do querer, dever e poder. A semiótica entra em diálogo com a psicanálise, destacando-se aqui a influência do pensamento de Julia Kristeva. A significação surge como cisão, como instauração de uma relação sujeito-objeto a partir da separação sujeito-mundo, e não apenas como uma mente que estabelece relações inteligíveis.

Tal significação, segundo Kristeva, envolve não apenas um trabalho cognitivo de estruturação como também a desestruturação, as trocas e a heterogeneidade vivida pelo desejo do sujeito no seu encontro com o outro do mundo.[182] Neste quadro antropológico, compreende-se como o texto místico – mas também o texto poético – instaura um espaço de linguagem no qual o desejo se possa dizer através da única linguagem que conhece, a linguagem do corpo. A relação presente no texto entre corpo e voz, ou entre o sujeito e a enunciação da sua experiência, é uma constante no trabalho de leitura de Mourão, reconhecendo-se sempre a influência do pensamento de Certeau:

> O texto é o corpo que nos damos na troca da nossa palavra/desejo – o espaço onde se constrói o corpo do nosso diálogo, feito de rixas, de ternura, de (des)encanto – variável, movente. Ou uma

[180] A esse respeito, ver o artigo de Patrick Royannais, «Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire», *Recherches de Science Religieuse* 91/4 (2003): 499-533.
[181] Mourão, «A textualidade mística», 242.
[182] «Ce que nous désignons par signifiance est précisément cet engendrement illimité et jamais clos, ce fonctionnement sans arrêt des pulsions vers, dans et à travers le langage, vers, dans et à travers l'échange et ses protagonistes : le sujet et ses institutions. Ce procès hétérogène, ni fond morcelé anarchique, ni blocage schizophrène, est une pratique de structuration et de déstructuration, passage à la limite subjective et sociale, et – à cette condition seulement – il est jouissance et révolution». Kristeva, *La révolution du langage poétique*, 15.

> teoria da leitura como escuta – itinerário dum cego, feito de tactilidade, de percepção dos relevos, de adivinhação das distâncias ou dos barulhos que povoam a casa: significâncias.[183]

O discurso envolve um espaço, uma posição e uma arquitetura, uma posição enunciativa com uma orientação axiológica. O sujeito do discurso descobre-se, não apenas como um *cogito* em busca da sua identidade, mas também como instância discursiva em relação com outras subjetividades, espaço relacional no qual se geram afetos, expetativas e tensões. O texto afeta o leitor através da sensibilização produzida pelas formas e pelas figuras. A leitura será a reconstrução dos efeitos do texto no sujeito. Refere Mourão:

> A subjetividade produz os textos, na medida em que está inscrita nesses textos e só a partir dos textos produzidos pode ser reproduzida. Não há discurso sem um sujeito que um objeto de desejo mova, modifique, afete [...] O afeto é a condição de possibilidade do discurso. E do sujeito.[184]

O princípio antropológico fundamental presente em *Trabalhos de Jesus* é dualista e neoplatónico. Trata-se de um projeto que busca a reforma da vontade de si mesmo, por contraposição à reforma eclesial prosseguido no contexto das Igrejas da Reforma. A tese fundamental consiste em que as paixões são a principal causa de sofrimento e a ordenação da vida, pela humildade, o seu remédio. O desejo conhece, nesta obra, uma verdadeira topologia: a alma estabelece uma trajetória em espiral e tensão entre a zona de identificação do desejo e o ponto de partida sensorial. Há uma deslocação progressiva, acompanhada de um permanente conflito entre a sua identidade inicial e a identidade almejada, a configuração com o divino. A noção de falta influencia o comportamento modal do sujeito. O tema das paixões situa-se no âmbito de figuras – cólera, tristeza, nostalgia – que constituem programas actanciais.

Mourão procura discursificar essas figuras e a sua enunciação. No caso de *Trabalhos de Jesus*, a figura regente é a obediência, reunidos os valores que identificam o sujeito patémico, o seu percurso actancial e a espacialização desses valores: «O Sujeito figura de mil maneiras a Paixão da sua paixão, para que como ele, afectemos aqueles a quem falamos (escrevemos) e para que, excitados pelo vivo das representações que descrevemos os persuadamos a imitar os trabalhos que o Outro padeceu, para passar da paixão à glória».[185] Para a semiótica, o sujeito

---

[183] Mourão, «Semiótica do espaço – o "Anjo" de Sophia de Mello Breyner», *Colóquio/Letras* 74 (1983), 43. Para Certeau, «La voix serait, faite de souffle, un fragment privilégié qui garantit un corps et qui annonce du sens. Ce serait enfin la promesse qui induit nos discours, et la seule chose du corps qui passe dans le texte. Mais elle n'est ni le corps ni le texte. Il faudrait lui trouver une définition angélique : ce qui dans le même temps arrive et se retire, s'en vient et s'en va. Comme elle l'a été dans la religion, il n'est pas surprenant qu'elle demeure dans l'expérience quotidienne, tour à tour érotique et douloureuse, l'élément tiers qui contredit le positivisme et l'idéalisme et qui constitue le foyer de nos fragiles appréhensions du corps, c'est-à-dire, aussi, de l'autre». Certeau, «Histoires de corps», *Esprit* 2 (1982), 185.
[184] Mourão, «*Ego affectum sum*: sujeito, paixão, discurso», *Revista de Comunicação e Linguagens* 33 (2004), 180.
[185] Mourão, «Paixão, discurso, sujeito», *Cruzeiro Semiótico* nº11/12 (1989), 146.

define-se em relação a um objeto que constitui um valor. A investigação de Mourão em torno de *Os Trabalhos de Jesus* incide nas questões relativas ao devir semiótico do sujeito, a sua subjetividade (no caso, o esvaziamento desta em função do Outro), a performatividade do sujeito e leitura desta, enquanto *mimesis* e repetição.

Seja na escritura espiritual que busca descrever a experiência de alteridade do místico, seja na escritura que, na modernidade, descreve os povos então desconhecidos para o europeu, está em causa o corpo do outro que faz falar, ainda que não fale. O outro inscreve-se como um valor, uma força de tensão e de resistência do qual o essencial não pode ser comunicado – o sonho, a dor, o sofrimento. O encontro com o outro no território da linguagem, com a herança simbólica que transportamos e da qual partimos, é manifestação e pedagogia do encontro com o radicalmente Outro.[186] Neste sentido, para Mourão, a escritura mística (tal como a literatura) nasce da exposição de um sujeito que, enquanto corpo de desejo, se abre à escuta de uma palavra capaz de o gerar:

> A palavra há-de ser instauradora. A palavra é o que há de mais frágil no mundo. É daí que se nasce. A palavra deve fazer nascer o sujeito. Esta ideia que podemos nascer da palavra do Outro – que encontramos hoje sob formas que já não são cristãs como tais – habita toda a experiência mística e vai até aos grandes poemas de Angelus Silesius que faz rimar *schricht* com *nicht* (a escrita é nada) e espera uma palavra que o faça filho [...] A questão é esta: que nos resta da palavra? O texto pelo qual João da Cruz introduz a subida ao monte Carmelo: escrevo porque há tanta gente que espera um ouvido, que os escutem e não há. Portanto uma expectação da palavra, fundamentalmente do género da fábula: como dar corpo a esta palavra, como oferecer um corpo à palavra, *i.e.*, um espaço. A palavra, recordemo-lo, é sempre um eco. A alma é um eco do Outro. Mas não há eco se não há espaço. É necessário dar um espaço em que ela possa ter eco do Outro. É o que se poderia chamar uma poética do corpo falante, um espaço em que a voz do outro, uma palavra de Outro, possa encontrar lugar, ter lugar.[187]

O estudo dos textos e documentos constitui o único caminho de acesso à explicitação de uma experiência mística e do modo como esta se inscreve na linguagem e constitui um discurso sobre o Outro. Como em toda a obra de Mourão, situamo-nos na problemática da linguagem. Se Certeau se situa no âmbito da história da espiritualidade, Mourão coloca-se no âmbito da semiótica literária. Mas as proximidades serão em maior número que as diferenças de método e de abordagem.[188] O objeto de estudo é o mesmo – os textos místicos; a questão

[186] Cf. Mourão, «Anchieta e Las Casas», 436.

[187] Mourão, «O corpo (de palavra) das Comunidades», em *O Fulgor é móvel*, 99. Sendo um artigo elaborado em torno do livro de Maria Gabriela Llansol *O Livro das Comunidades* (Lisboa: Relógio d'Água, 1999), Mourão estabelece a ponte entre a literatura e a escritura mística, sendo essa ponte a natureza potencial da linguagem e do texto. Este ponto será desenvolvido ao longo deste capítulo.

[188] Esta relação de continuidade estabelecida por Mourão entre escritura mística e literatura, que veremos a seguir, é retomada por Francisco Saraiva Fino na sua leitura da poesia de Daniel Faria: «O conceito de textualização mística proposto por José Augusto Mourão parece adequar-se com pertinência pela argumentação que propugna à caracterização do processo discursivo em muitas composições da obra de Daniel Faria». Francisco S. Fino, «Para

fundamental é a mesma: a constituição de uma linguagem que explicite uma experiência de um sujeito. O discurso místico não pode conter no seu enunciado o objeto ou conteúdo que enuncia Deus. Este referente é condição de possibilidade do discurso e da sua produção semântica, mas não se contém nesse discurso. Este move-se entre o dito e o não dito, uma estrutura – a linguagem – que é de abertura de sentido, e não de encerramento. Dizer o Outro, mais do que buscar na linguagem uma equivalência ontológica com um objeto, consiste em criar relações significantes entre termos por vezes contraditórios.[189]

3. A literatura como combate com o dizível e o real

Na análise da obra de Mourão é possível identificar uma linha de continuidade que vincula dois âmbitos distintos de leitura: a escrita espiritual, que estudamos antes, e a literatura. Ambos os géneros partilham, para Mourão, a mesma aventura do ser humano enquanto ser de linguagem, capaz de se arriscar na enunciação do seu desejo e na criação de novas relações significantes. O modo como Mourão habitou o património literário, particularmente o português, cruza a indagação académica e a sua biografia. Refiram-se os encontros em que participou e ajudou a dinamizar em torno da escrita de Maria Gabriela Llansol[190] ou o contacto pessoal com Natália Correia, de quem escreveu por ocasião da sua morte: «Natália Correia foi para mim uma irmã e uma provocação. Pela graça da língua, pela retorização dos motivos religiosos, pela virtude da indignação diante de uma "fé indúctil", de uma "fria liturgia" ou de teologias que separam o Céu da Terra».[191]

---

o instrumento difícil do silêncio. Fulgurações da palavra poética na obra de Daniel Faria: um percurso», *Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas* 23 (2008), 405.

[189] «La révolution qui s'opère ici consiste à remplacer la relation traditionnelle du mot (ou du langage) à une "chose", par des rapports internes au langage (c'est-à-dire par des rapports entre termes complémentaires ou contraires)». Certeau, *Le lieu de l'autre*, 52.

[190] Papel que é referido por João Barrento no quadro do Grupo de Estudos Llansolianos, precursor da Associação de Estudos Llansolianos: «O José Augusto é alguém a quem o Espaço Llansol e a Obra de Maria Gabriela Llansol devem muito. Não apenas pelo que escreveu, mas também porque, sem a sua mediação por altura da formação do grupo de estudos llansolianos (o GELL), que nasceu em 2000, com a própria autora e Augusto Joaquim, alguns de nós, os que agora integram o Espaço Llansol, não teriam provavelmente chegado à intimidade da Maria Gabriela, nem seriam hoje os legatários do seu imenso espólio». João Barrento, «José Augusto Mourão, *in memoriam*», acedido a 2 de abril de 2024, http://espacollansol.blogspot.com/2011/05/jose-augusto-mourao-in-memoriam-o-jose.html

[191] Mourão, «*In Memoriam* Natália Correia [1923-1993]», *Colóquio/Letras*, 129/130 (1993), 222. O texto seria republicado em *A Palavra e o Espelho*, 137-142. Sobre Natália Correia, Mourão dedicou os artigos: «A sedução do múltiplo. Natália Correia: literatura e paganismo», *Colóquio/Letras* 104/105 (1988): 85-92; «A mística pentecostal de Natália Correia», em Maria F. Abreu, M. Fernandes, Rosa M. Goulart, J. A. Mourão, *Natália Correia. A festa da escrita* (Lisboa: Colibri, 2010): 125-136; «Onde está o menino Jesus? (recensão)», *Colóquio/Letras* 104-105 (1988): 164-165; «A Sombra dos Deus, o Armistício», *Humanística e Teologia* 9 (1988): 339-359.

Mourão não se move no campo habitual de uma teoliterária, que busca no património literário enunciações de Deus e de uma experiência religiosa, seja como interrogação, defesa ou rejeição explícitas, seja numa linguagem implícita, oriunda da tradição bíblica e cristã. Podemos recorrer ao termo de "teologia ficcional", na senda de Marcio Cappelli, para designar a relação entre teologia e literatura a partir do substrato teológico presente no romance através da sua capacidade interpretativa e imaginativa de ler a realidade.[192] Se Mourão se move entre obras literárias, é a partir da semiótica literária e não de uma teoliterária, indagando os textos enquanto discursos constituintes de uma interrogação significante sobre o real. O "campo literário", para Mourão, é apresentado como um conhecimento prático, um modo com que o sujeito, na prática da sua língua e no diálogo com as suas tradições e o seu corpo de desejo, se abre à manifestação imprevisível do real e nele estabelece figuras.[193] A teoria e os estudos literários permitiram, a Mourão criar no campo literário uma residência para o pensar do humano, da sua linguagem e do modo como, nesta, se manifesta o real e o divino. Podemos, nesta longa citação, encontrar como que uma síntese da perspetiva com que trabalha:

> O discurso literário não representa um estado de coisas dado senão na medida em que, através das suas próprias formas discursivas, apresenta o modo como este estado de coisas é vivido pelo sujeito da enunciação e pelos sujeitos do enunciado. Pode acontecer que o leitor, ao ser introduzido num outro espaço-tempo, aí venha a sofrer o sacrifício como um dom de si trágico. Na coisa literária o importante é o signo, a letra. À espera da leitura. É a letra que testemunha do Aberto do mundo, que resiste [...] Permanecer de pé, na noite, não pode ser essa a tarefa do Poeta? Não será tarefa do Poeta actuar de modo a produzir novas formas de subjectividade? O sujeito não existe por si mesmo. O sujeito resulta da combinação de múltiplas instâncias de ordem simbólica, rítmica, semiótica, pulsional, etc. O sujeito é sempre uma produção. Que o Poeta faça o gesto da "dádiva das sombras", a "frágil dádiva", através do corpo subtil que é a linguagem. Dizem os teólogos que há como que uma impotência de Deus sem nós e que Cristo testemunha que Deus não seria plenamente Deus sem desposar a condição do homem. Se Deus é aquele que habita e autentifica a nossa obscuridade, o Poeta bem pode ser aquele que, mortos os deuses, nomeia em nós o Outro de nós mesmos.[194]

O discurso literário, como o poético, tem assim a capacidade, para Mourão, de colocar o sujeito num processo de enunciação de si mesmo, abrindo-se aos processos simbólicos que constituem o seu desejo. Assim, para Mourão, mais do que procurar indícios ou formas de

---

[192] «Ressaltamos como pressuposto fundamental a necessidade de repensar o fazer teológico, a importância de trazer para o trabalho teológico a literatura como interlocutora digna. Nosso intuito é interrogar sobre como a teologia pode aprender com a literatura caminhos inéditos para reconhecer a ação de Deus e, por meio de sua sensibilidade e linguagem, pronunciar algo sobre ela. Destacamos a contribuição específica que a literatura tem na tarefa reflexiva própria da teologia. Desejamos evitar uma aproximação à literatura a partir de uma divisão segundo a qual a teologia pense os conteúdos e a literatura apenas elabore as formas de expressão». Marcio Cappelli, *A Teologia Ficcional de José Saramago. Aproximações entre Romance e Reflexão Teológica* (Lisboa: Imprensa Nacional, 2019): 105. Cf. Jean-Pierre Jossua, *La passion de l'infini: littérature et théologie nouvelles recherches* (Paris: Cerf, 2011).

[193] Cf. Mourão, «O campo literário – o mundo que nos escreve», *Diacrítica* 10 (1995): 475.

[194] Mourão, «Fotologia frágil: em torno de *As armadilhas da luz* de Ângelo Monteiro», em *A sedução do real*, 152-153. Artigo publicado originalmente em *Perspetiva Filosófica* 2 (1993): 133-140.

experiência religiosa, a leitura do discurso literário deve relevar o modo como este exerce uma vigilância crítica e aberta sobre o modo como o sujeito se diz, a capacidade interlocutiva que o constitui.

Adélia Prado representa, para Mourão, um caso paradigmático de aliança entre um discurso literário e uma experiência religiosa, quer no respeito das fronteiras e espaços próprios da literatura e da teologia (Adélia é uma escritora literária, uma poetisa, não uma teóloga académica), quer no acolhimento e interpretação, na sua poética, do património espiritual cristão, não se dissolvendo numa vaga e evanescente memória religiosa. Esta poética trabalha a gramática cristã inculturando-a no quotidiano da escritora, que faz da aliança entre palavra (discurso) e corpo (experiência) a razão de ser da sua escrita. Deste modo, para Mourão, Adélia Prado representa um caso paradigmático da relação entre teologia e literatura enquanto trabalho comum de linguagem, de interlocução e de revelação.[195]

> O que melhor define o humano é a estrutura de interlocução: somos carne habitada pela palavra. Como chegaríamos a Deus se não fosse pela escada da linguagem, que não é propriedade privada, mas lugar de encontro, partilhável, universal, infinitamente traduzível, em que se espaçam o desejo e a visita de Deus?[196]

Podemos encontrar pontos de contato entre a abordagem feita por Mourão e o pensamento de Karl Rahner sobre a relação da teologia com o património que o teólogo alemão designa de «palavra poética».[197] Por ser uma religião de uma palavra revelada, de uma fé que escuta e de uma Escritura, o Cristianismo terá necessariamente uma relação especial com a palavra poética. A experiência cristã implica a capacidade de ter os sentidos abertos para a palavra enquanto revelação do mistério silente, ou seja, de Deus na sua inefabilidade, através da escuta da palavra que diz o ser humano no seu centro mais unificante, onde o Verbo encarnou. Esta capacidade de escuta constitui, já por si, um movimento de Graça, ou seja, insere-se já no processo teologal de relação do ser humano com Deus. Daí que o Cristianismo, para Rahner, deve defender a necessidade da poesia numa sociedade técnica e massificada, permitindo que o poeta diga o seu tempo e o seu mistério no quotidiano da existência. Trata-se,

---

[195] «Adélia Prado assim o entende. O religioso sem corpo é triste, incompreensível e anímico, porque é com o corpo que se ama a Deus. O corpo é que nos abre, como janela, para a transcendência: Deus só é experimentável a partir do corpo e na relação com o corpo». José T. Mendonça, Miguel C. e Vasconcelos, «O caso Adélia Prado», in Adélia Prado, *Tudo que existe louvará: antologia* (Porto: Assírio&Alvim, 2016), 7.

[196] Mourão, «Literatura e teologia em Adélia Prado», in *IHU online* 251 (2008), disponível em: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1641-jose-augusto-mourao, acedido a 26 de outubro de 2023.

[197] Cf. Karl Rahner, «La palabra poética y el cristiano», em *Escritos de Teología*, vol. IV (Madrid: Cristiandad, 2002): 411-422. Sobre o pressuposto fundamental do ser humano enquanto ser de escuta da palavra, ver *Curso fundamental sobre la fe*, cap. 1 «Grado primero: el oyente del mensaje» (Barcelona: Herder, 2007): 42-64. Sobre a dimensão simbólica da linguagem humana no pensamento de Rahner, ver David Sendrez, «Immédiateté médiatisée ou la médiation du langage théologique repensée par Rahner», *Recherches de Science Religieuse* 110, nº 2 (2022): 291-304.

assim, de um movimento da teologia em direção à literatura, de escuta e de defesa, respeitando o espaço próprio desta e aceitando, inclusivamente, a tensão paradoxal de tal palavra poética. Não se trata de busca de indícios ou de provas que apontariam, ao invés, para um movimento da literatura em direção à teologia. É neste prisma que podemos compreender o trabalho desenvolvido por Mourão.[198]

Ao mesmo tempo que partilham o chão comum da linguagem, teologia e literatura não se confundem: os seus "jogos" de linguagem distinguem-se enquanto praticados em formas de vida diversas e sob regras, registos e métodos de linguagem diversos. Teologia e literatura trabalham a linguagem como "meio", interpretando-a, segundo a terminologia alemã de Walter Benjamin, como *medium* (como matéria, ambiente, espaço) e não apenas como *mittel* (um meio instrumental para um fim, a linguagem enquanto signo), ou seja, como dimensão espiritual fundamental do ser humano e da própria realidade.[199] Ao mesmo tempo, para Benjamin – que Mourão comentará, seguindo Agamben –, linguagem, história e messianismo entrecruzam-se na sua dimensão tensiva e performativa, anterior, segundo Benjamin, na evolução humana, ao seu uso conotativo e comunicacional. A literatura, como a teologia, partilham esta busca pela tensividade da linguagem humana e pelo corte no tempo linear da história, capaz de fazer emergir o sentido.[200] Refere Mourão:

> Está claro que o jogo de linguagem que é a teologia e o jogo de linguagem que é a literatura não têm as mesmas regras, nem a mesma sintaxe, nem a mesma performatividade. Quem faz literatura não cura de fazer teologia explícita. Pode acontecer, é o presente caso, que o escritor, porque é crente, transporte consigo alguns lugares teológicos a que dá expressão literária. Um teólogo não escreve

[198] «Tiene [el cristiano] que estar iniciado en la gracia humana de oír la palabra que une recogiendo, y la palabra que es, en medio de su propria y clara finitude, la corporeidad del misterio infinito. Ahora bien, como se llama tal palabra? Esa palabra es la palabra poética». Rahner, «La palabra poética y el cristiano», 417. Sobre o repto da literatura para a linguagem teológica, ver o artigo de Alex Villas Boas, «Teologia e literatura entre Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar», *Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología "El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia"*, VI, 17-19 maio 2016, Universidad Católica Argentina. Disponível em: https://www.academia.edu/111920364/Teologia_e_literatura_entre_Karl_Rahner_e_Hans_Urs_von_Balthasar?email_work_card=view-paper, acedido a 10 de janeiro de 2024.

[199] A distinção entre *medium* e *mittel* é explicitada pelos responsáveis pela publicação no Brasil deste texto de Benjamin: W. Benjamin, *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*, trad. Susana K. Lages (São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2011), 53, nota 24. A edição publicada em Portugal, com tradução de Maria Luz Moita, mantém o termo *medium* na tradução e traduz *mittel* por "medial", sem explicitar esta opção: W. Benjamin, *Sobre arte, técnica, linguagem e política* (Lisboa: Relógio d'Água, 1992), 180.

[200] Cf. Mourão, «O tom apocalíptico em José Saramago e Eduíno de Jesus», acedido a 30 de janeiro de 2024, em https://www.triplov.com/semas/2011/apocalipse.html. Não obstante o título, no texto Mourão não chega a analisar qualquer passagem das obras de Saramago ou Eduíno de Jesus, limitando-se a uma introdução ao conceito de messiânico em Walter Benjamin. Trata-se possivelmente de uma comunicação apresentada na Conferência Internacional *A actualidade de Walter Benjamin* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 25 e 26 de março de 2008), com o título: «A linguagem messiânica (o tom apocalíptico – um poema de Eduíno de Jesus)». Ver Mourão, «Curriculum Vitae», *Cadernos ISTA* 25 (2012), 64.

> como um poeta, podendo ambos escrever sobre o mesmo "topos". O que muda é o registo de linguagem de onde ambos partem para abordar o mistério da Palavra feita carne.[201]

Mourão não explorará – senão de modo pontual, como no caso da poética de Adélia Prado – a leitura e levantamento destes "topos" ou lugares comuns entre literatura e teologia enquanto experiência explicitamente religiosa. No caso da poética de Adélia Prado, esta dimensão religiosa é explícita, não apenas pelas categorias cristãs aí presentes como também pelo modo como Adélia Prado contempla a natureza religiosa da poesia. Mas o trabalho fundamental de leitura desenvolvido por Mourão não consiste no levantamento destas categorias teológicas ou religiosas, e sim no modo como Adélia Prado encara a realidade e a linguagem humanas enquanto manifestação divina. A Mourão interessa a literatura e a poesia enquanto linguagens capazes também de subverter o real, interlocução do combate e de excesso com a palavra.[202]

Natália Correia é outro dos nomes que encontra na obra ensaística de Mourão um lugar de trabalho, a partir da segunda metade da década de 80 do século XX:

> A radicalidade das suas questões [de Natália Correia] coincide com aquilo mesmo que caracteriza a melhor literatura e que tem a ver com a interrogatividade do nosso desejo, o pensável e o impensável da nossa cultura que é uma cultura de debate, e não já de aceitação bovina de uma dóxica (que é a das maiorias). Se toda a grande literatura é uma cruz para a teologia, teremos, os cristãos, de aceitar entrar nesse debate, porque é aí que nos reconhecerão vivos navegantes das viagens do conhecimento que não acabam. A religião, a verdade, o itinerário interior, o bem ou a razão, não são problemas que exijam uma teoria filosófica, mas questões que sobrevivem à sua utilização instrumentalizada e ao seu interesse. E não é tarefa dos poetas figurar o combate com o indizível e o impensável do seu tempo?[203]

Se a relação entre teologia e literatura é objeto de reflexão por parte de Mourão, esta ocupa, no entanto, uma parte menor no conjunto da sua obra ensaística, e sempre em relação não só com a teologia, mas também com a filosofia. O texto é, para Mourão, um objeto semiótico e um objeto filosófico. No entanto, a problemática do discurso teológico ou da enunciação de Deus é, antes de mais, um trabalho de linguagem, e da linguagem que vive no

[201] Mourão, «Adélia Prado: poéticas ou a alegria da escrita», em *O mundo e os modos de comunicação*, 180. Artigo publicado originalmente em *Revista Portuguesa de Humanidades* 5 (2001): 405-415.
[202] Cf. Mourão, «Herberto Hélder: o nome do enigma», em *A sedução do real*, 194. No caso de Ruy Belo, Tolentino Mendonça refere a sua escrita poética como tensão existencial e crítica entre o desejo de Deus e as formas comuns de vivência religiosa tidas como tranquilização piedosa e coesão social: «Aventurando-se a um confronto pessoal com a questão de Deus, quando Deus era vivido como uma pacata e amortecida certeza. Por isso, afastando-se. Rompendo. Bradando». Tolentino Mendonça, «Ruy Belo, clandestino seguidor de Deus», em Ruy Belo, *Aquele Grande Rio Eufrates* (Lisboa: Presença, 1996), 15. A esse lugar da escrita poética como combate com o convencionalismo social da experiência religiosa não será estranha a própria obra poética de Mourão.
[203] Mourão, «*In Memoriam* Natália Correia [1923-1993]», 222.

risco da usura, da repetição, da perda de capacidade de significância, da incapacidade de estabelecer comunidades de discurso, assentes na fidúcia e na veridicção.

O trabalho da palavra, do discurso e da linguagem que conduz à análise dos textos e à leitura dos autores é o trabalho de recuperação do real, de interrogação de si mesmo. Esse é o caminho da literatura. E é graças a esse caminho que, para Mourão, se poderá recriar o discurso teológico, a enunciação de Deus: porque é na literatura que se redescobre as figuras do imaginário, os lugares de um excesso de desejo que conduz a um lugar outro. A posição de Mourão aproxima-se da crítica desenvolvida por José Pedro Angélico quanto a um concordismo entre teologia e literatura que não respeite, quer a diferença de âmbitos, quer a condição crítica e heterológica da segunda em relação à primeira.[204]

> O acto de leitura dos textos literários supõe, antes de mais, o reconhecimento obrigatório, mas tantas vezes abandonado, que um texto é um texto, isto é uma construção de linguagem – lugar da emergência e da articulação do sentido. A significação toma na linguagem uma consistência própria, irredutível à de um simulacro da realidade. Porque a ultrapassa. Abordar um texto é perguntar-se, antes de mais, não que ideias o autor desenvolve, mas de que experiência particular ele fala, de que relação ao mundo, à *physis* ele trata. Não há apenas o *logos*, anterior a nós, as coisas são os nossos interlocutores. Sem o corpo que regista ou transcreve, que ficaria a assinalar a nossa passagem?[205]

Se para Michel de Certeau o lugar do exílio da teologia é como historiador dos textos, das personagens da mística e da antropologia do quotidiano, para Mourão esse exílio é vivido no espaço da semiótica literária, diante dos textos, inclusive dos textos religiosos. Essa prática da linguagem que é a literatura vive em permanente mudança, transformação e reconfiguração graças ao excesso de desejo que a habita, mas que também vive de uma interrogação radical quanto à relação entre a linguagem e a representação, o real e a sua nomeação.[206]

> A teologia faz mais do que oferecer-nos conteúdos inéditos de experiência ou palavras inauditas, deixa-nos redeterminar as nossas habilitações para a experiência, a palavra, a escuta das palavras. A teologia é filha da história, filha da paciência do Deus que permite que a história continue, filha dos trabalhos que esta permissão lhe impõe. A palavra chega-nos ferida. A condição alusiva da presença de Deus no mundo faz dele uma realidade não manipulável, indisponível, porém certa e incrivelmente próxima do ser humano. Uma enunciação poética de Deus vigia o dia e a noite, pronta a captar o sentido em toda a parte em que ele se manifesta, sempre em busca.[207]

---

[204] «A impossibilidade de uma teopoética, por outro lado, andará sempre de mãos dadas com o teologismo e com o inclusivismo concordista e apologético, de tonalidade quase sempre *kitsch*, que não suportam a convivência com o paradoxo nem com a transgressão, lugares privilegiados para o irromper do inesperado, e condição de possibilidade para o reconhecimento do estranho que excede». José Pedro Angélico, *In illo tempore: Breve ensaio sobre a (im)possibilidade de uma teopoética* (Maia: Officium Lectionis, 2021), 68.

[205] Mourão, «Poesia obscura», em *Chão de Signos*, 42. Este artigo consiste numa conferência de apresentação do volume de poesia de José Tolentino Mendonça, *A Noite abre os meus olhos* (Lisboa: Assírio&Alvim, 2010), a 25 de outubro de 2010 em Lisboa.

[206] Cf. Michel de Certeau, «Histoire et Mystique», em *Le Lieu de l'Autre*: 45-57; «Histoires de Corps», *Esprit* 2 (1982): 179-185.

[207] Mourão, *Deus na Literatura* (Lisboa: Associação de Professores de Filosofia, 2004), 20.

Para Mourão, a literatura e a teologia habitam a espessura da linguagem e questionam-na: a Deus, vai-se pela palavra. A escrita literária constitui um lugar teológico enquanto lugar de criação e renovação do vocabulário que permite ao discurso teológico, por sua vez, renovar-se. Mas é também para a literatura uma questão sobre se conseguirá renovar o modo como diz o ser humano nas questões fundamentais, em relação ao concreto da experiência quotidiana. A questão essencial – à luz da qual podemos compreender o pensamento de Mourão – reside no valor da linguagem humana enquanto malha capaz de gerar uma abertura ao absoluto.[208]

> O problema que permanece é este: em que medida a teologia e a expressão da fé encontram no "poder criador" de escritores cristãos ou não cristãos uma fonte de renovação do seu vocabulário? Isto evidentemente em função da enunciação (poética) de Deus.
> A questão da sobrevivência da literatura está ligada à reformulação do sentido que ainda possa haver em acender um fogo, em pensar a vida e a morte, e as necessidades, verdadeiras ou falsas, através da sua precariedade, da sua resistência, sem trair a sua vocação de concreto, de vida aqui, desta experiência, e sem esquecer que o fogo, o "fogo real", o "deus familiar", desapareceu deste mundo. Quererá isto dizer que iremos perder as sedes, as fomes, os desejos antigos?[209]

Trata-se de desenhar o ser humano no espaço da literatura, numa crença fundamental. A escrita poética reconhece-se como um discurso dialógico do crer, não incidindo sobre enunciados de saber, mas postulando o valor de uma experiência estética de sentido. A sua vocação fundamental não é propor condutas ou verdades, mas deslocar os horizontes do possível, apresentando, não uma visão totalizante do sujeito ou do mundo, mas as possibilidades de passagem para um lugar-outro da linguagem e do sentido. É, assim, uma técnica do imaginário. Não encontramos, na obra ensaística de Mourão, nenhuma tentativa de levantamento da questão de Deus na literatura portuguesa contemporânea.[210]

O desafio maior prende-se com um tempo que parece não dispor de mapas, seja de afetos, de verdades ou de criadores a quem responsabilizar pelo mal. A literatura busca

---

[208] Capacidade de interrogação que, para Scholem, os poetas partilham com os místicos, ainda que estes recaiam numa crítica apofática da mesma linguagem: «Quelle sera l'éminence du langage d'où Dieu se sera retiré, c'est la question que doivent se poser tous ceux qui croient encore percevoir dans ce monde l'écho diffus du verbe créateur. C'est une question à laquelle les poètes sont aujourd'hui les seuls à pouvoir apporter une réponse, eux qui ne partagent pas le désespoir de la plupart des mystiques du langage et qu'une chose au moins rapproche des maîtres de la kabbale, même s'ils en rejettent la formulation théologique du fait qu'elle est au premier plan : il s'agit de la croyance au langage conçu comme un absolu, si déchiré qu'il soit par la dialectique, la foi en un mystère que l'on peut entendre dans le langage». Scholem, *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, 99.

[209] Mourão, «A literatura e o mal: Torga, Celan e Duras», em *A Sedução do Real*, 107.

[210] Tal como realiza, por exemplo, Isabel Allegro de Magalhães com numerosas referências: «Numa infinidade de exemplos antes de mais reconhecemos a dimensão ética como primordial, habitada ou não por um dizer de Deus como "o substantivo absoluto". A "presença" ou inclusão de Deus, ou de uma dimensão que aponte ao Transcendente, com ou sem nome, é evidente em marcas, fortes ou ínfimas, indiciando o Divino como "presença da ausência", conforme expressão de alguns místicos. Isto é legível, entre tantas outras vozes, nas de Miguel Torga, Agustina Bessa Luís, Jorge de Sena, Vergílio Ferreira, Fiama Hasse Pais Brandão, Gastão Cruz, Pedro Tamen, Armando Silva Carvalho, Nuno Júdice, Manuel Gusmão». Isabel A. Magalhães, «Presença e Ausência: indícios literários do Divino», *Didaskalia* 39 (2009), 175.

comunicar sem cair na instrumentalização de uma ideologia de comunicabilidade: daí a necessidade de uma ética da leitura, arriscar um dizer e um vigiar sobre a densidade do viver humano. Para David Le Breton, há uma necessidade de situar em conjunto palavra e ética, na consciência de que a linguagem, não sendo instrumento, também não é moralmente neutra.[211]

Permanece a recusa da comunicação sob o registo do fático.[212] Mourão dedica a sua atenção a autores que discursificam o ser humano a partir do seu lugar biográfico, e o humano no que tem de mais poroso ou vital: a questão do mal e da morte. O regime do crer e do semântico pertence também ao discurso literário, enquanto discurso sobre o humano e o seu sentido, na medida em que busca uma transgressão, uma aliança entre a linguagem e o sujeito. Daí que se possa falar de uma ética da literatura, não enquanto orientação ou sentido do agir humano, mas enquanto disposição para questionar, dialogar e manter em aberto o horizonte do humano, implicando um regime de troca e de comunicação:[213]

> A ética da literatura talvez se manifeste na sua disposição para o diálogo, no carácter aberto das suas "respostas", a saber, na sua indeterminação, no seu pudor. Escrever verdadeiramente é questionar, entrar no jogo do desejo do outro, sem procurar a sedução fácil, a manigância das palavras, a obediência passiva.[214]

Uma ética literária permanece mesmo quando um texto literário pratica o oposto da obra orientada, narrativa, em que a questão da verdade dá lugar ao jogo da linguagem, não cumprindo os objetivos do prazer estético e da utilidade social, características do romance contemporâneo. A pergunta que percorre a literatura contemporânea, para Mourão, é: pode a linguagem nomear o mundo? Possui um poder significante? Também na literatura se pratica um apofatismo da linguagem, a nomeação da ausência, a recusa dos limites, uma prática da noite e da morte. O sujeito unificado, sem falhas, é posto em causa, dando lugar ao que a modernidade e o *cogito*

---

[211] «A linguagem é poder, poder de obrigar o outro, de lhe impor ideias, de lhe dar ordem de se calar ou de falar. A palavra não é inocente naquilo que implica que um outro se cale e se subordine a ela, principalmente às suas consequências que podem ser mais ou menos pesadas. É muitas vezes um monopólio ou uma prioridade que aproveita ao detentor do poder ou da autoridade hierárquica». Le Breton, *Do silêncio*, 78.

[212] Podemos encontrar uma síntese desta deriva fática ou banal da comunicação numa citação de Maurice Blanchot: «L'essentiel n'est pas que tel homme s'exprime et tel autre entende, mais que, personne en particulier ne parlant, et personne en particulier n'écoutant, il y ait cependant de la parole et comme une promesse indéfinie de communiquer, garantie par le va-et-vient incessant des mots solitaires». Maurice Blanchot, *L'entretien infini* (Paris : Gallimard, 1969), 358. Não será difícil adotar este diagnótico de Blanchot, com cinco décadas de existência, ao contexto atual da comunicação realizada nas redes sociais onde, à exceção das mensagens pessoais, os discursos tendem a ser realizadas sem um interlocutor definido e identificado, verdadeiras "palavras solitárias".

[213] Refere José Pedro Angélico: «A linguagem poética pode, desse modo, recuperar o sentido do mundo a partir de uma referencialidade aberta ao advento da verdade, ou enquanto expectação do ainda por manipular. O mesmo se diga para o discurso teológico – também ele sequestrado pelo positivismo dogmático, que em muito pouco se distingue do científico – e para a compreensão da revelação que o funda: a linguagem poética pode redimir o sentido da (im)possível nomeação do divino e das suas manifestações, recuperando uma linguagem referencial aberta ao advento da verdade, ou enquanto expectação do ainda por manipular». Angélico, *In illo tempore,* 25.

[214] Mourão, «A literatura e o mal: Torga, Celan e Duras», em *A Sedução do Real*, 129.

cartesiano deixaram de fora: a falha no sujeito, o inconsciente, a memória do corpo. Trata-se, para Mourão, de um diagnóstico dos eixos da literatura contemporânea. Na semiótica também se procede a esta crítica da ideologia do sujeito: este é um conjunto de relações, um actante e não um ator, fornecido pelas marcas textuais e não pela biografia do autor empírico.

Diante de um poema, a pergunta por um sentido totalizante sofre uma fuga em virtude do ritmo poético que se articula no regime da significância, mais do que no regime da significação. Para acolher o interesse da teologia, não é necessária uma transcendência que seja a origem ou o destino de uma obra de arte ou de uma obra literária: basta que a obra mantenha em aberto o enigma da presença e do dom, a interrogatividade do sujeito, a potenciação do horizonte de expectativa, através da figuração – metáforas, motivos, temas, relações – que aguarda um constante exercício de interpretação, o arriscar de hipóteses interpretativas: «A altura de um romance, de uma obra, mede-se pelo grau (altura) das suas questões».[215] Para Mourão, é o desejo de interlocução, mais do que a descrição do real, que alimenta a tensão utópica da literatura:

> Se a literatura é obrigada a emigrar, a mudar de lugar, é porque a partir daquilo que ela "faz" um outro lugar, alternativo, se mostra como possível sítio da alegria ou da revolta. A literatura pode abrir portas – esse é o seu horizonte utópico. Ou a literatura vai ao encontro do deserto para enfrentar as tentações do poder e do saber.[216]

O sentido de um texto literário distingue-se da informação textual e da mensagem imprimida pelo autor ao texto, nomeadamente através de prefácios ou epílogos: o sentido consiste no efeito produzido pelo texto no leitor. Aproximar-se de uma obra literária implica entrar no jogo da intertextualidade e suas sabotagens, isto é, o modo como o texto articula os outros textos que o influenciam, criando um mundo novo e novas comunidades interpretativas. As relações intertextuais podem ser cooperantes ou deformantes, desenvolvendo novos percursos e figuras. Como refere Silvina Rodrigues Lopes, o trabalho literário tem a capacidade

[215] Mourão, «Vergílio Ferreira: inquietação cega – O impensável na tua face», em *A Sedução do Real*, 171.
[216] Mourão, «Utopias da linguagem», 547-548. A poesia de João Miguel Fernandes Jorge é, para Mourão, um exemplo do modo como a linguagem poética busca ver e dizer o real através do "combate" das figuras: «A insuficiência do poema e da linguagem fazem apelo ao "dizível", ao simples, às humildes coisas terrestres. J. M. F. J. é aqui o poeta das "coisas". A escrita não pode alimentar-se da ilusão. O problema da poesia não é a beleza, mas a verdade, o esplendor da verdade das coisas bem-ditas. Centrada na questão ontológica, a poesia não é separável da relação com a terra e com o lugar da vida. A poesia não é o seu próprio fim: ela tende a ajustar-se ao homem e ao mundo. Ajustamento ontológico. Aprofundar a experiência do mundo sem que a obscuridade das imagens impeça a crítica do imediato. Dar às coisas o seu brilho absoluto, a sua ontologia, não o seu dourado, a sua retórica. Fazer com que as palavras possam deixar ver». Mourão, «*Terra Nostra*, de João Miguel Fernandes Jorge (recensão)», *Colóquio/Letras* 132/133 (1994), 241.

de construção de mundos, de trabalho da imaginação e do desejo num registo definido pela heterogeneidade, isto é, pela abertura ao outro.[217]

O destino da letra (do texto) é a disseminação: esta é a chave para ler as escritas literárias que escolhem os Evangelhos ou o discurso cristão como ponto de partida ou de interlocução. Mourão defende a possibilidade da hermenêutica, ainda que sempre com carácter penúltimo: o leitor não dispõe de total arbitrariedade diante do texto, deve organizar modelos e percursos significantes, numa tensão entre os polos da compreensão (objetivo) e da imaginação (subjetivo). O leitor torna-se leitor na medida em que, diante do texto, se converte em sujeito de discurso, na medida em que o texto pede um contrato de leitura que acolha a sua reserva de significado.

> Os contratos de leitura terão de ser permanentemente renovados. É a experiência do luto e da promessa que institui a comunidade e lhe proíbe que se contraía sobre si própria. A leitura vive de contratos, de comunidades a vir, em função de obras que "consistem" em não se contrair sobre si próprias.[218]

Enquanto deslocação de lugares da linguagem, a literatura é criadora de mundos, recusa de caminhos únicos. Para Mourão há uma relação entre a interrogação da linguagem realizada pela literatura e a teologia negativa da tradição mística cristã, de Mestre Eckhart a João da Cruz. Um sinal desta cumplicidade é o facto de estas figuras (a que se juntam a de Hadewich e das Beguínas) estarem presentes na obra de Maria Gabriela Llansol. Trata-se de um trabalho de ausência e de ruptura que permite a instauração de um discurso, categorias trabalhadas por M. de Certeau nos seus estudos sobre a linguagem mística a que já se aludiu.[219]

Se a literatura e a poesia não se identificam com a teologia mística ou negativa, possuem, no entanto, afinidades no modo como trabalham a linguagem, o seu chão comum: a capacidade de explorar o estranho da linguagem e do mundo, o seu encantamento, o espaço tensivo da sensibilidade. O trabalho da linguagem permite sair do mutismo de uma teologia negativa estrita, do Nome – enquanto mistério de silêncio – sem Forma – a circulação de palavras, as nomeações penúltimas, as alusões que partem do chão comum, da vida como interrogação.

---

[217] «Aprende-se com o que é outro, não apenas com o outro próximo, mas em encontros e ficções como apelo do longínquo. Textos e imagens, para cuja leitura supomos um autor desconhecido, convocam-nos para o longínquo e assistem a imaginação e a curiosidade. Em certo grau, confirmam a nossa experiência (memória/imaginação), mas para além disso suscitam confrontos de perspectivas e desencadeiam o desejo de mudança. A relação com o longínquo gera inquietude, mas é também fonte de confiança no mundo e intensificação da potência ficcional que vem da infância. Sair de territórios conhecidos, que seria a maneira económica de recuperar até a perda (até a morte), mas como participação de agenciamentos heterogéneos, e como tal fuga à pulsão de morte, à regressão». Silvina Lopes, *O nascer do mundo nas suas passagens* (Lisboa: Edições do Saguão, 2021), 127.

[218] Mourão: «Teofagias – O Evangelho segundo J. C. de Saramago», em A *Sedução do Real*, 162. Cf. «Ética e Literatura (Sobre *Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago)», *Revista Ler* 24 (1993): 72-75; «O nome do enigma (sobre Herberto Hélder)», *Revista Ler* 14 (1991): 61-64.

[219] M. Certeau, «Mystique», em *Le Lieu de l'Autre*: 323-341.

"Nome" e "Forma" são duas figuras que, presentes no título da edição que reúne a obra poética de Mourão (estando também presentes no título de um dos seus livros poéticos anteriores), permitem encruzilhar este labor poético. O chão da linguagem, partilhado com a escrita literária, situa a interrogatividade do discurso no âmbito, quer da literatura, quer da poesia religiosa, sendo possível reconhecer a influência do pensamento apofático de Jacques Derrida.[220]

4. Maria Gabriela Llansol: reinventar o ser humano, reinventando a língua e o texto

A escrita de Maria Gabriela Llansol representa certamente uma das mais originais e paradoxais entre as surgidas nas últimas décadas em Portugal: a sua leitura, difícil, exige um esforço de compromisso e ao mesmo tempo de ausência (de ideias, preconceitos, esquemas de pensamento), que nos recorda uma teologia negativa ou apofática. A sua obra pede uma leitura não-neutra ou sequencial, expressa pela figura do "legente" como tipo de leitor que entra em comunhão com o texto. A escrita de Llansol faz a passagem de um mundo-objecto (passivo, dominável através de um discurso lógico, apto a uma ação de catalogação-domínio), a um "Alguém-mundo", o contexto de uma epifania, de um encontro vivencial e sensível. Observa Mourão:

> Talvez a principal novidade desta Obra assente nas intuições fulgurantes com que, fora do "atalho das representações" ou "fora da luz comum", nos mostra o Aberto e a Dobra do mundo, na *ordo amoris* com que o faz, movida pelo prazer de "ver almas crescendo".[221]

A aproximação ao texto llansoliano gera um horizonte de leitura, buscando uma reconfiguração do humano.[222] Mediante o trabalho literário das figuras, declina-se um discurso sobre o ser humano mediante uma "douta ignorância" das definições já percorridas, e sem procurar uma imobilização nessa reconfiguração, assim como a recusa da fatalidade da história mediante a revisitação de personagens situadas no seu lado perdedor. Não se busca uma mudança somente nas representações e crenças, mas também na perceção e na sensibilidade,

[220] «Salvo o nome que não nomeia nada que afirme, nem mesmo uma divindade (*Gottheit*), nada cujo ocultamento desloque qualquer frase que tente comparar-se a ele. "Deus" "é" o nome desse desmoronamento sem fundo, dessa desertificação sem fim da linguagem. Mas o traço dessa operação negativa se inscreve no e sobre e como o acontecimento (isso que vem, isso que há e que é sempre singular, isso que encontra nessa *kenose* a condição mais decisiva de sua vinda ou de seu surgimento)». Derrida, *Salvo o Nome*, 37.

[221] Mourão, «Maria Gabriela Llansol: coisas radicais, coisas de textos», em *Chão de Signos*, 122.

[222] Trata-se, nas palavras de Manuel Gusmão, de «uma poderosa *poiesis* antropológica aberta». Manuel Gusmão, «Llansol, ou uma "Lírica/antropologia"», *«Nada ainda modificou o mundo...»: Actualidade de Llansol*, ed. João Barrento (Lisboa: Mariposa Azul, 2010), 68.

mediante uma comunidade não-hierarquizada, não apenas com o humano, mas com todo o vivo. A escrita de Llansol busca, assim, não apenas descrever o humano (segundo os cânones da narrativa realista), mas reconfigurá-lo mediante a escrita fragmentária e descontínua, a prática da figura que recusa converter-se em metáfora que se apaga, para atingir o significado referencial da comparação.[223]

No centro da textualidade llansoliana está a estrutura relacional do ser humano que busca dizer-se, não apenas comunicando um dito, mas apelando a uma entrega e a uma interlocução. Convoca uma antropologia, não de uma origem ou de uma natureza universal, mas de um corpo plural, exposto, não definido *a-priori,* mas capaz de gerar o novo pelo poder da palavra. A significação é observável apenas na interação entre corpos: a escrita de Llansol traduz um "cogito corporal", um corpo que busca dizer-se nos seus afetos e na sua vida de desejo, não apenas como sensibilidade passiva que recebe as impressões do real, mas como potência e ato de existir. A literatura, e concretamente a escrita de Llansol, constituem-se para Mourão como escrita deste corpo de desejo, pedindo um acolhimento da singularidade desta textualidade, a sua virtualidade de sentido, a sua realidade não imediata, mas problemática.[224] Para Mourão, à luz da obra de Llansol:

> O homem não se define como um corpo que tem a palavra, mas como o corpo que é enquanto sujeito que fala a um outro que, escutando-o, lhe responde. Reconhecemo-nos no Dizer, que não é comunicação de um dito mas como uma maneira de se entregar. O «dizer» enraíza-se mais profundamente que a língua falada de que se serve. Por baixo das palavras há esse «dizer» antes de qualquer «dito» através do qual um sujeito se afirma, se apresenta, faz apelo a um outro, mesmo ausente. O Eu não é uma substância, mas uma relação. A estrutura do humano é interlocutiva. Disso testemunha o ambo llansoliano.[225]

Assim, encontramos em Llansol uma obra que desperta para os sentidos do quotidiano, dos objetos e do corpo. A sua escrita busca a apreensão e experiência destes sentidos, numa emergência de vida por entre os processos de real. A sua textualidade situa-se fora do comum e das representações mais comuns, apresenta-se como um encontro de amor com o leitor/legente na captação dos excessos, do mundo como "aberto" e "dobra", ou seja, para lá de um plano clausurado de sentido. Daí a necessidade de uma leitura que supere o caminho estrito da

---

[223] «Quem quer reinventar o humano tem de forjar ou dotar-se de uma língua nova, de uma língua em estado de nascimento». Gusmão, «Llansol, ou uma "Lírica/antropologia"», 75.

[224] A passagem de uma antropologia universal, fundada numa origem natural, para um discurso que acompanhe a eventualidade histórica do ser enquanto ser de corpo, é a tese que Gianni Vatimo propõe para um regresso pertinente do fenómeno religioso: «O Deus trinitário não é alguém que nos convide a um regresso ao fundamento no sentido metafísico do termo, mas, segundo a expressão evangélica, Deus chama-nos antes a ler os sinais dos tempos». Gianni Vattimo, «O rasto do rasto», em *A religião*, ed. J. Derrida, G. Vattimo (Lisboa: Relógio d'Água, 1997), 109.

[225] Mourão, «O háptico e a "quididade" da presença em *O Jogo da Liberdade da Alma*, de Maria Gabriela Llansol», em *Nada ainda modificou o mundo*, 88.

narrativa linear e do discurso unívoco para mergulhar os seus sentidos nas figuras criadas pelo texto. Para Mourão:

> Um "legente", como um amante, não se escolhe, acolhe-se, como se acolhe uma visitação, um rosto. O legente é filho da promessa de uma comunidade a vir de vivos, com cães e lobos à mistura, desligado antes de mais da cena da leitura. Como poderia um leitor apoderar-se da evidência que desaparece e de uma narrativa que permanentemente se des-noda? O legente é um cúmplice da singularidade que faz o texto, construído a partir de um ponto de vista singular [...] O legente define-se como aquele que é capaz de construir silêncio à volta do texto.[226]

Recusa-se uma atitude neutra ou passiva do leitor perante uma palavra escrita ou transmitida: para que um texto se torne palavra, isto é, fonte de renascimento e geração para aquele que o lê ou escuta, é necessária a criação de um espaço de atenção, de silêncio e de sentido. Produz-se uma relação de cumplicidade, uma participação do leitor no quadro do texto que fala, formando uma comunidade. Encontram-se termos que contradizem as normativas de uma sociedade de comunicação: uma comunicação de massas, neutra, feita à distância, que uniformiza ao invés de personalizar. De leitor de um texto literário, podemos passar para o trabalho de escuta de uma pregação, de leitura de um texto bíblico, de leitura dos sinais dos tempos.[227] A Palavra convoca um ouvinte ou um legente, um sujeito disposto a abrir um espaço de silêncio, escuta e leitura:

> O sujeito individual ou colectivo, uma comunidade, um povo, enquanto consciência dos signos em que consiste é, fundamentalmente, a sua relação com a sua língua. A sua identidade é fundamentalmente linguística. Dar-se conta da heterogeneidade do processo da significância é entender a alteridade no uso da linguagem. É um treino para a escuta, o acolhimento, a hospitalidade.[228]

A escrita de Llansol obriga a um trabalho de despossessão das representações e de uma compreensão da linguagem como instrumento direto de transmissão de uma mensagem entre um emissor e um recetor. Trata-se de repensar a noção de linguagem, acolhendo categorias como o desejo, o excesso, a figuração e a mudança no imaginário, fornecendo ao discurso uma bagagem experimental e imaginativa que permite, quer a lucidez interrogativa perante o real e as manifestações do mal, quer a saída para itinerários de escrita não percorridos.[229] Para Silvina

---

[226] Mourão, «Maria Gabriela Llansol: coisas radicais, coisas de textos», em *Chão de Signos*, 126.
[227] Podemos evocar, neste tópico, a noção do ser humano enquanto "ouvinte da palavra" desenvolvida por Karl Rahner: *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofia de la religión* (Barcelona: Herder, 1967); cf. Domingos Terra, «Karl Rahner enquanto filósofo», *Theologica* 39 (2004): 399-405.
[228] Mourão, «Um entre os outros (à escuta do outro, o outro somos nós)», *Cadernos ISTA* 23 (2010), 79; a mesma temática é desenvolvida também em Mourão, «À escuta do outro. Em torno de "Paulo e a tensão messiânica" de Jorge Leandro Rosa», *Cadernos ISTA* 22 (2009): 61-69.
[229] Cf. Mourão, «Literatura e comunicação. O fantasma da linguagem (que salva)», em *O Fulgor é Móvel,* 61.

Rodrigues Lopes, essa despossessão consiste na renúncia em exercer um domínio sobre o real mediante um registo apenas representativo da linguagem, aceitando-se uma escrita em registo de laboratório.[230]

Linguagem, literatura e ética relacionam-se assim, ao longo do texto llansoliano, na busca de uma utopia da comunidade humana. Para Mourão, esta aventura literária constitui um exemplo paradigmático da linguagem sob o signo de Babel, isto é, da necessidade contínua de tradução, de enunciação penúltima (recusa de qualquer palavra última) e de uma capacidade de sedução pelo real para além das camadas da eficiência, da produção e do visível: «para que serve, afinal, a literatura, se não for habitada por uma sensibilidade ao intolerável e à dor de se estar no mundo, anunciando, através da utopia da linguagem, a utopia de um mundo outro dentro deste mundo?».[231] Como procuraremos relevar no capítulo oitavo, dedicado à escrita homilética de Mourão, a prática de uma escrita tatuada por uma disruptividade e por uma busca permanente de intuições e figuras suscitadas pelo confronto com o texto bíblico, encontrarão no estilo llansoliano uma fonte de inspiração. Praticando uma leitura alternada entre os dois textos, o literário de Llansol e o homilético de Mourão (sobretudo na sua versão mais recente, em *Quem vigia o vento não semeia*), será possível verificar os pontos de contacto, as linhas de fuga, a admiração pela mediação da textualidade. Quem desejar compreender o estilo da escrita homilética de Mourão e desenhar um mapa de navegação para a sua leitura não poderá abdicar de contactar, e acolher, a utopia literária que é a obra de Llansol, no que esta representa enquanto utopia da linguagem.

5. A leitura e o texto como uma questão ética, no signo de Babel

O ser humano vive submerso na linguagem, enquanto traço de finitude no mundo, num regime de ambiguidade e de claro-escuro que torna a transparência do sonhar e do querer uma utopia: a de uma língua única. Vivemos, para Mourão, no regime de Babel, que é o regime das heterogeneidades discursivas, colocando o desafio do viver em comunidade. Trata-se de uma relação de contrato e fidúcia que se reflete também na linguagem: esta não é apenas formada por vocábulos, mas também por vontades, intenções e relações. É veículo de um crer que funda

[230] «A escrita é um mal sublime: os bens que nos retira, e que se resumem na segura representação de um mundo e de um poder sobre ele, são substituídos por um mal (um bem? A distinção deixa de fazer sentido) maior: a doença do infinito». Silvina Lopes, *Teoria da Des-possessão* (Lisboa: Averno, 2013), 9.
[231] Mourão, «Agustina e Duras: comover-se com a vida ou desesperar alegremente dela», *Cadernos ISTA* 5 (1998), 63. Cf. Maria Filomena Molder, «A interrupção catastrófica da tradução: a torre de Babel», em *O absoluto que pertence à terra* (Viseu: Vendaval, 2005): 81-125.

uma comunidade social, ao mesmo tempo que articula "restos" de saber, enigmas, sombras e questões.[232] Para Mourão:

> A linguagem "religa e divide ao mesmo tempo". Nós não estamos nem na língua adâmica nem na língua messiânica, mas entre as duas, no "corte" derridiano das duas, isto é na palavra como entre-tradução duma língua numa outra. Babel não significa a incompreensão generalizada ou a intraductibilidade caótica que tornariam qualquer tradução inútil, mas, no fundo, o reino da palavra, na sua função intersubjectiva, isto é traductiva. Falar consiste em entrar na temporalidade do ainda não.[233]

A figura bíblica de Babel representa, assim, para Mourão o regime interlocutivo de linguagem no qual o ser humano vive, na necessidade permanente tradução. Este regime, na perspetiva cristã, é chamado à comunhão e à partilha de línguas e saberes simbolizadas no Pentecostes, que não significa, para Mourão, uma superação da comunidade de línguas em que vivemos em nome de uma linguagem única e transparente, mas sim na superação das situações de bloqueio e conflito que tal regime linguístico plural por vezes implica. Enquanto utopia, a linguagem atravessa não apenas o eixo ético e estratégico de formação social, mas também a cultura imaterial da estética, celebração que questiona os discursos dominantes e permite a emergências de novas ideias. O sonho de uma linguagem "única" que, para Mourão, se materializa na sociedade da comunicação tecnológica, corresponde ao sonho de uma linguagem de morte. A sua dispersão ou bifurcação histórica, representada pelo símbolo de Babel, coloca o desafio da estabilidade de um universo de sentido: implica um acordo mútuo entre formas de vida, em vista do dizer.[234] Observa Mourão:

> O pensamento é discursivo, o discurso é dialéctico, a comunicação é interactiva. A vida e a linguagem avançam juntas no "humano" que somos. Donde a necessidade de ligar a ética da palavra à ética da acção. Se viver é viver-com; se falar é dizer alguma coisa a alguém, não há vida nem fala sem uma comunidade de viventes e falantes.[235]

As figuras da "árvore" e do "jardim", por oposição ao "deserto", são retomadas por Mourão para refletir sobre a construção da comunidade humana e o papel ético fundamental

---

[232] É fundamental, neste tópico, o artigo de Mourão «Utopias da linguagem: vislumbres, demoras, moradas», em *Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, ed. A. Borges, A. P. Pita, J. M. André, volume II, 533-554 (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000).

[233] Mourão, «A linguagem messiânica: a palavra ao fio do corpo», *Cadernos ISTA* 14 (2002), 22. Neste artigo é evidente a influência do livro de Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Um commento alla Lettera ai Romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000), que Mourão cita com frequência.

[234] Como refere George Steiner no prefácio à segunda edição de *Depois de Babel*: «Aquilo que se passou em Babel foi ao mesmo tempo um desastre e – como a própria etimologia da palavra "desastre" o indica – uma chuva de estrelas caindo sobre o homem». *Depois de Babel*. *Aspectos da Linguagem e Tradução*, trad. Miguel S. Pereira (Lisboa: Relógio d'Água, 2002), 22.

[235] Mourão: «A Árvore de Palavras: o espaço livre da interlocução», em *Jardins do Mundo*, 694.

desempenhado pela linguagem.[236] O jardim surge como figura da convivência humana e vital, como união sem fusão entre natureza e cultura, como construção humana (paisagem), criadora de formas e sentidos a interpretar, sonho e busca sempre imperfeita do espaço e do tempo utópicos, a incarnar. Interroga-se a convivência humana na relação com o cosmos natural e no imaginar da esperança. O "deserto" da linguagem é figura da perda da interlocução, da esterilidade em gerar novos mundos possíveis, da intolerância que impede a relação do diverso no parque social. Linguagem, espaço e ética relacionam-se enquanto comunicação, não apenas na transmissão cognitiva de ideias, mas na expectativa afetiva da hospitalidade e da voz:

> O jardim parece fazer parte dessas figuras impossíveis como o são o perdão, o dom, o amor. Se a palavra é messiânica, então o seu espaço de enunciação é o porvir. É debaixo desta árvore de palavras que um "nós" se constitui como uma comunidade a vir no espaço aberto do mundo que é a nossa morada.[237]

As utopias da linguagem encontram, para Mourão, um caso paradigmático na escritura mística que analisamos antes. Daí a pertinência de colocar os dois regimes de linguagem, o místico e o literário, numa proximidade de estudo. Para dizer tais utopias recorre-se à natureza simbólica e fiduciária da linguagem, que permite a enunciação sobre um outro de quem o sujeito apenas pode reconhecer e acolher a promessa. Deste modo, a linguagem tem uma dimensão ética na medida em que prefigura outros mundos possíveis, mediante o acordo de vozes diferentes, e não mediante a uniformização. Para Mourão, «se vir ao mundo é vir à linguagem, habitar o mundo como uma casa comum obriga a uma comunidade de diálogo, livre do fantasma do domínio».[238] A literatura ocupa, nesta dimensão utópica da linguagem, um papel central de defesa e preservação, quer da capacidade de prefigurar outros mundos possíveis, quer da reserva de ambiguidades e afetos fundamental nas relações humanas, numa sociedade que busca a exposição total e transparente, a comunicação hipertrofiada de fático. Para Giorgio Agamben, a fecundidade do pensamento situa-se na experiência do limite e da ambiguidade da linguagem, na tensão entre a sua homonímia (a identidade ou correspondência com as "coisas") e a sua anonímia (a sua incapacidade em dizer plenamente tal identidade).[239]

---

[236] Refiram-se os artigos «Os jardins do mundo: figuras, bifurcações, metamorfoses» (33-36) e «A árvore de palavras: o espaço livre da interlocução» (693-702), em *Jardins do Mundo: discursos e práticas,* ed. J. E. Franco, Ana C. Gomes (Lisboa: Gradiva, 2008); «A árvore da vida – figuras, bifurcações», em *As artes decorativas e a expansão portuguesa. Imaginário e viagem*, ed. Isabel G. Mendonça, Ana P. Correia, 83-90 (Lisboa: CCCM, 2010). Sobre a árvore enquanto figura de pensamento, ver Robert Dumas, *Tratado da árvore: ensaio de uma filosofia ocidental*, trad. Maria V. Figueiredo (Lisboa: Assirio&Alvim, 2007); Maria L. Sampaio, José E. Reis, Marinela Freitas (ed.), *O Conhecimento das Árvores. Árvores do Conhecimento* (Porto: Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa, 2022), DOI: https://doi.org/10.21747/978-989-53476-4-3/cass9.

[237] Mourão, «A árvore de palavras», 701.

[238] Mourão, «Os Jardins do mundo: figuras, bifurcações, metamorfoses», 36.

[239] «Justamente este carácter finito e equívoco da linguagem humana torna-se a via aberta para a "viagem dialéctica" do pensamento. Se toda a palavra humana pressupusesse desde logo outra palavra, se o poder

A linguagem permite a espera: para manter a sua liberdade e interlocutividade deve defender a sua tensão negativa e a sua desfiguração, não reduzindo o horizonte da palavra ao da evidência. Transportado pela linguagem e nela habitando, o sujeito percorre o jogo de perguntas, a fidelidade à terra que habita na experiência da fuga, da migração e da errância, discernindo as fraturas da lei. O paradigma de Babel situa a experiência humana da linguagem como plural, provisória, carente de tradução, como heterogeneidade discursiva. No contexto de uma sociedade tecnológica que vive a utopia da comunicação transparente, da total produção e da força de sentido no visível, a comunidade humana deve conciliar a possibilidade de dizer o não-lugar, a abertura do desejo enquanto movimento e enquanto procura ética da verdade.[240] A literatura possui essa missão de vigilância, de defesa da negatividade do simbólico e do fiduciário, prefigurando na esperança e não apenas representando o que é já visível. Mantém-se desse modo a interlocutividade e a confiança na palavra:

> Se a arte e a linguagem perdem a tensividade e a negatividade, passando de linguagens subtis a paradigmas do instrumento, também o seu potencial de liberdade se perderá e a sua interlocutividade. [...] Não há utopias da linguagem fora desse lugar de desfiguração. A ordem da palavra não sabe o que é a evidência. Falar não é ver ou mostrar. Aquilo para que a utopia tende não se decide em termos de julgamento, exactidão ou adequação empírica, mas como um efeito particular da conjunção do sujeito, do corpo e do significante.[241]

O aspeto ético da leitura é assim uma das linhas fundamentais do pensamento de Mourão. Podemos identificar como dois os tópicos para esta ética da leitura. O primeiro tópico consiste no respeito pela autonomia do texto, no sentido é construído primariamente a partir elementos fornecidos pelo objeto textual, ainda que em diálogo com as intertextualidades que seja possível estabelecer, com os contextos do autor e do leitor que seja possível reconstruir, e com os referentes sobre os quais o texto procura estabelecer representações. Situamo-nos, quanto a este tópico, no âmbito estrito do método semiótico desenvolvido por Mourão. Mas a este tópico de uma ética da leitura acresce um segundo: a responsabilidade do leitor em assumir as opções metodológicas que a sua leitura, nunca perfeitamente neutra, envolve, e em permitir

---

pressuponente da linguagem nunca tivesse fim, então não poderia haver experiência dos limites da linguagem. Por outro lado, uma linguagem perfeita, da qual tivesse desaparecido toda a homonímia e em que todos os sentidos fossem equívocos, seria uma linguagem absolutamente privada de ideias». G. Agamben, «A ideia da linguagem», em *A Potência do Pensamento*, trad. A. Guerreiro (Lisboa: Relógio d'Água, 2013), 33.

[240] Recorde-se a leitura crítica realizada por Byung-Chul Han em torno da "sociedade da comunicação" em *A Sociedade da Transparência* (Lisboa: Relógio d'Água, 2014).

[241] Mourão, «Utopias da linguagem», 552-553. Steiner, partindo da poética da Paul Celan, refere por sua vez a importância da face negativa da linguagem poética e literária: «Até que essa linguagem possa ser falada e, o que importa muito mais ainda, possa ser escutada, o poema absoluto implica um diferir de todo o sentido garantido, de toda a ordem de inteligibilidade susceptível, ainda que hesitantemente». Steiner, *Gramáticas da Criação*, trad. Miguel S. Pereira (Lisboa: Relógio d'Água, 2002), 228. Cf., sobre a interrogatividade de uma obra literária, Mourão, *Sujeito, Paixão, Discurso*, 40.

que o texto o interrogue e afete a sua visão do mundo. Não se trata apenas de modificar o texto, na medida em que se produzem sentidos de leitura novos a partir dos seus elementos estruturais, mas também em modificar o leitor, em testar os limites da sua capacidade discursiva de dizer o real e o desejo que o atravessa.[242] Para Mourão:

> Este é o tempo da impotência diante das misturas e dos excessos. É o tempo em que somos todos simultaneamente vítimas e cúmplices. Por isso se apela tanto à ética. Também na leitura. A ética da leitura tornou-se um tópico importante para os estudos humanísticos que vivem sob a ameaça do "tudo vale". Ler é uma tarefa árdua. Porque ler implica uma decisão, uma responsabilidade.[243]

A semiótica, como se analisou no capítulo terceiro da presente investigação, move-se entre a atenção ao signo, enquanto correspondência a um referente ou noção que lhe é pré-existente, e o conjunto significante, que gera o sentido (semântica) a partir das relações que se estabelecem no discurso. O texto, como discurso escrito, coerente e reconhecido literariamente, é móvel. Entre o texto, o leitor e o intertexto dá-se uma interferência mútua, uma produtividade do sentido que não é recebido passivamente ou deformado subjetivamente. Se para a coexistência humana é indispensável uma ética da linguagem, entendida como esforço permanente de tradução e diálogo, para a ética da linguagem é indispensável, segundo Mourão, uma ética da leitura que, diante do texto, permita que este produza um "dizer":

> Como resolver a relação assimétrica que o diálogo hermenêutico, entre o texto e o leitor, instaura? Como interpretar, sem cair nem na falácia da "intencionalidade", nem na falácia da "objetividade"? O texto não fala, mas o leitor não pode fazer-lhe dizer o que quiser – o texto não é uma criatura do leitor, mesmo se depende dele para ser reconhecido como coisa textual, isto é, um sentido virtual. Que é interpretar? Apropriar-se do que é dito? Operar a fusão dos horizontes? Considerar o texto como conversação com um sócio, e em que relação? Dissolver no subjectivo/ocasional? Calar-se diante do texto, pondo de lado os seus próprios conceitos e pensando apenas nos conceitos da época?[244]

Trata-se, por um lado, de superar uma leitura limitada à paráfrase, ao comentário contínuo, à descrição biográfica ou psicológica do autor, numa relação com o texto obediencial e passiva que evita a inflação do signo e da interpretação. Por outro lado, para Mourão, a leitura de um texto não é infinita, uma vez que o leitor se encontra perante estruturas semióticas – a língua, o signo, as figuras – que colocam um limite à variabilidade das leituras. Se o exercício

---

[242] Perspetiva desenvolvida por Mourão em «Acerca da autonomia do texto e do conceito de criação (em torno de um texto de Ramos Rosa)», *Itinerarium* 191 (2008): 233-259: «Nomear o que ainda não tem nome, dizer o inesperado, produzir o real, tal parece ser a tarefa reservada à escrita moderna [...] A escrita moderna é de facto substancialmente uma experiência dos limites (Bataille): limite da língua, limite da identidade subjectiva, limite da sociabilidade», 257.

[243] Mourão, «Prefácio», em J. Hillis Miller, *A Ética da Leitura* (Lisboa: Vega, 2003), 7

[244] Mourão, «Os limites da interpretabilidade», em *A sedução do real*, 36.

de leitura é um exercício de questionamento e de fluidez, precisa também de se situar numa "casa", uma língua com as suas estruturas internas. Pressupõe que o real seja inteligível, ainda que o seu conhecimento seja sempre localizado. Tal inteligibilidade necessita da estabilidade da significação. Daí o estatuto da letra. Esta pede uma compreensão dos seus mecanismos intrínsecos e uma interpretação num contexto diferente do da sua produção, no qual as mesmas palavras não têm a mesma significação. Os modelos de concretização de um texto, nomeadamente de um texto religioso, ligam-se à capacidade de produção de discursos significantes, isto é, capazes de concretização. Para Mourão:

> O grau zero da recepção de um determinado texto equivale ao reconhecimento do texto como texto morto no devir do sistema literário (ou religioso). Um texto literário pode ainda tender para um paradoxal grau zero de recepção, não por escassez de concretização, mas pela sua sujeição frequente a um tipo rigidamente canónico de concretização que provoca a usura formal, semântica e pragmática do texto – uma modalidade de concretização que não é matriz de uma renovada "vida" do texto, mas que exaure ou anula a "a vida" do texto mediante um *ersatz* de leitura – v. g. a leitura-estereótipo imposta, defendida pelos mecanismos de engrenagem eclesiástica. O apelo à criatividade, que tem regras, faz-se em nome da resistência à usura do quotidiano.[245]

A interpretação tem assim como finalidade a de assegurar a passagem do texto ao sujeito mediante a constituição de um discurso, capaz de superar a situação deficitária de uma "usura" provocada pela imobilidade da receção estereotipizada. Pela interpretação, o sujeito atualiza a sua representação do mundo. O discurso literário dispõe um universo de representações configurantes. O sujeito assume esse discurso na medida em que informa – dá forma – ao texto e o constitui como objeto de significação. Um texto tem virtualidades, vive em estado de promessa, aguardando um sujeito com competência discursiva que o atualize produzindo um discurso.

O texto é assim suporte de um processo comunicativo aberto em que o leitor não é apenas "parteiro" de um sentido a receber, mas cocriador desse sentido, supondo estruturas estáveis de linguagem e de realidade. Enquanto o dito ou o enunciado, o texto convoca o leitor a tornar-se sujeito de fala, de um dizer, de um discurso: «Podemos sobretudo praticar os textos, exodicamente, convocados pelo dito a chegar à fala, ao dizer, como sujeitos que falam situados frente ao horizonte comum da Verdade que nos (re)liga».[246] A natureza do hipertexto, tal como Mourão a entende, reforça este caráter exódico da prática de leitura. A narrativa bíblica do Êxodo representa uma metáfora do projeto utópico de libertação advogado pela escrita hipertextual:

[245] Mourão, 53
[246] Mourão, 64.

> Afinal, o hipertexto advoga uma idêntica saída da prisão da linguagem e da escrita, uma páscoa da palavra a dizer, oral, comunitária, que não negoceia com a sedentarização, com o ídolo da presença de que vive o poder biopolítico mas que é frequentemente desassossegado pela palavra profética da errância, do nomadismo.[247]

George Steiner aponta a categoria de "cortesia" para referir a relação dialógica entre o leitor e uma obra estética (seja literária, musical ou artística), capaz de fazer advir o sentido da mesma enquanto construção provisória e provocativa. O trabalho de leitura, enquanto trabalho que envolve também uma ética e a ela conduz, implica uma aceitação da liberdade da obra estética, isto é, de algo que "poderia não ter vindo ao mundo". Por isso a receção do seu sentido implica uma relação de acolhimento e de confiança, envolvendo um certo tato de sensibilidade pelo pulsar humano do tempo e da identidade enraizados na gramática literária. Trata-se de desenvolver, no encontro com o património literário e estético, uma capacidade de abertura ao excesso de sentido e às zonas de margem e de alteridade da experiência humano.[248] Do mesmo modo, para Mourão, o ato de ler, mais do que figurado numa "inspeção" subordinada a um discurso correto (uma "ortodoxia"), consiste numa abertura consciente ao acontecimento provocado pelo encontro com o texto:

> A sabedoria não se compraz com a "inspecção", o ofício normal do ver e do bem ver, que se esgota ao considerar o que existe. O acontecimento, reduzido a um simples traço, é um ruído, que é a excepção da monótona e tranquilizante inspecção. "O espírito desperta". O pensamento só é diurno e vigilante sob o efeito de um acontecimento. De pouco vale a questão: "como explicar?", vale mais a questão do nome: "como dizê-lo?". Este nome é uma composição poética (um *mal dit*), uma surpresa dentro da língua, atribuída à surpresa do acontecimento (um *mal vu*). Este acordo produz um "luar de esperança" que se opõe à tortura da inspecção. Apenas um começo que vem ao pensamento como uma graça. Que começo? A esperança de uma verdade. A graça da sabedoria.[249]

Trata-se de uma relação assimétrica: o texto depende do leitor para falar, isto é, para ser reconhecido como objeto de virtualidades (possibilidades). Mas o leitor não pode fazer o texto dizer qualquer coisa (numa deriva interpretativa), eliminando as condições de comunicação. É a partir da organização figurativa do texto realizada pelo leitor que advém o sentido. A leitura move-se entre os polos da compreensão e da variação (imaginativa). Em termos de comunidade leitora, esta pressupõe um contrato de fidúcia e de leitura que, conservando o texto enquanto

---

[247] Mourão, *Para uma poética do hipertexto*, 33.

[248] «Esta inanalisabilidade é a essência da liberdade. É a licença instante da imaginação e do pensamento. A literatura, a arte e a música são condensações deliberadas desta liberdade. A sua abertura indefinida à compreensão e ao mal-entendido, ao acolhimento ou à rejeição, a sua inesgotabilidade, são o melhor acesso de que dispomos à "alteridade", à liberdade, ao mesmo tempo exaltante e abissal, da própria vida. Quando fazemos entrar a poesia, a música, a arte do nosso ser (lhes damos, dentro de nós, "direito de cidade" vemos a presença nua – cujo aspecto talvez seja inumano – da própria liberdade». George Steiner, *Presenças reais*, trad. Miguel S. Pereira (Lisboa: Presença, 1993), 150.

[249] Mourão, «Da Criação maior à Criação menor», em Ana Paula Guimarães, *Cuidar da Criação* (Lisboa: Apenas Livros, 2002), 13.

objeto vivo, permite que as suas virtualidades de sentido ultrapassem a própria capacidade interpretativa da comunidade, abrindo-a ao Outro – no espaço e no tempo. A leitura é, assim, uma questão comunitária:

> O ideal de uma comunidade ledora é o ideal de uma comunidade que sabe que o seu *limite* é a sua *abertura*. Desde que ela pense ter compreendido, recolhido, interpretado, guardado o texto, então algo deste, algo nele de absolutamente outro lhe escapa, resiste, que exige uma outra comunidade, que não se deixa nunca totalmente interiorizar na memória duma comunidade presente. Os contratos de leitura terão de ser permanentemente renovados. É a experiência de luto e de promessa que institui a comunidade e lhe proíbe que se contraia sobre si própria. A leitura vive de contratos, de comunidades a vir, em função de obras que "consistem" em não se contrair sobre si próprias.[250]

Um significado ético no ato de leitura será uma questão que envolve, não apenas os estudos literários, mas também a teologia e a construção do discurso teológico. Que responsabilidades, que decisões envolvem o ato de leitura? Subordina-se a atos políticos e cognitivos ou, pelo contrário, está na sua origem? Associada à questão ética está a insuficiência da abordagem das obras literárias pelos seus contextos político, social e histórico. Estes são inerentes à textura do texto, pertencem ao estudo da linguagem. O estudo retórico de uma obra permite refluir o fluxo unidireccional que a história ou o contexto teria sobre aquela, dando espaço para o desvio, a idiossincracia, a liberdade ou a performatividade. Nesta linha, encontrar-se-ia numa obra aquilo que o leitor já conhece a partir de fontes mais claras ou diretas, fornecidas, nomeadamente, pela história ou pela sociologia.

> Vamos ter de lutar, não pelos meios de produção, mas pelos meios de definição. O modo de definir uma coisa, um estado de alma, uma situação muda o nosso modo de comportamento. Resposta ao medo ou à angústia? É na definição que se joga a superação do medo.[251]

A literatura seria produto da história e não apenas produtora desta. Não se trata de uma leitura desconstrutivista que rejeite as estruturas do saber (referentes, significados) na hora de fazer o texto significar. A questão de uma ética de leitura situa-se, para Mourão, numa relação comum entre teologia, literatura e teoria textual, quanto à pergunta: o sentido advém? É possível um consenso quanto à verdade, sempre provisório e em tradução? Pierre Gisel aponta as derivas de uma pós-modernidade que constituem, para a teologia, um desafio mas também uma possibilidade de trabalho.[252] A capacidade de figurar, ou dar um lugar teológico ou literário, às

---

[250] Mourão, «Teofagias – O Evangelho segundo J. C. de Saramago», em *A sedução do real*, 161.

[251] Mourão, «Dialogar é preciso», em *Cidadania global, que compromissos?*, ed. Augusto Mateus (Benedita: Barafunda, 2008), 86.

[252] «Ce sont ceux d'un pur nomadisme, d'une dissolution ou d'un nihilisme (une "parousie de la mort de Dieu" ?), où rien n'a "lieu" (où rien ne se lie ?), où rien ne trouve écho, ne s'inscrit ou ne s'écrit ; c'est également celui d'un pur esthétisme, du plaisir et de la jouissance arbitraires, d'une affirmation de virtualités anonymes devant s'exprimer comme telles, c'est-à-dire, ici, s"intensifier", hors l'humain, hors toute délimitation, et donc hors toute

múltiplas singularidades contingentes que habitam o nosso tempo, foi um desafio a que Mourão aderiu na hora de assumir a textualidade como trabalho de leitura:

> Que os livros deixem de ser, não objectos de admiração, de passividade, ou de repetição, mas códigos para partir, para entrar na experiência, para criar a partir de si um outro livro e o mesmo. Mais ainda: para criar-se a si próprio, diferente e o mesmo: a imagem do Único.[253]

Dos elementos apresentados, expõem-se os objetivos a que a presente investigação se propõe: a análise da obra ensaística de Mourão no que se refere ao estudo da linguagem enquanto fenómeno humano, tendo em vista a sua relação com problemática da linguagem teológica; do quadro epistemológico da semiótica literária no qual Mourão desenvolveu a sua obra, elencar os possíveis eixos para o exercício de uma teoliterária ou teologia da experiência literária; os modos de "contaminação" entre o trabalho de crítica literária de Mourão e os estudos em torno da linguagem da tradição mística cristã, tal como estes foram desenvolvidos por Michel de Certeau; os itinerários nos quais a linguagem literária contribuiu para a criação, em José Augusto Mourão, de um novo discurso teológico ou da busca de uma enunciação poética de Deus, presente não apenas no registo ensaístico, mas também na criação de outros formatos literários como a poesia e a homilia, tatuados pela experiência litúrgica; finalmente, os eixos teológicos fundamentais que relevam deste discurso teológico, na compreensão do mistério de Deus e do ser humano enquanto aproximações e modos de dizer a experiência da crença, do desejo e do corpo.[254]

As categorias do texto, que na escrita de Llansol se apresenta como uma "matéria viva" na plasticidade da sua linguagem, do corpo – enquanto espaço de experiência pessoal e de constituição de uma comunidade em torno ao livro –, e da voz – como força e energia de exercício da língua – constituirão possíveis matrizes para compreender este projeto de discurso teológico.

---

articulation possible ; c'est celui d'une impossibilité nue du soi (ou d'un soi), d'articulations sociales discursives, politiques, culturelles, religieuses ou ecclésiales, et donc, a fortiori, de régulations ; celui, donc, d'un refus ou d'une dénégation de l'institutionnel, par delà l'espace où l'homme et Dieu ont "lieu", comme s'il n'y avait qu'identité (pure) et/ou négation (pure), sans interaction pensable ni jeu de médiation possible. Mais les chances ne doivent pas être oubliées. Elles valent contre les certitudes appropriantes ou trop sûres d'elles-mêmes et de leurs tâches, contre les positions immunisées ou pas assez travaillées d'inquiétude. Ce sont les chances de faire réentendre, fût-ce de façon différée, l'excès ou le hors l'homme, la particularité irréductible qui marque chacun d'entre nous (sa singularité ?), ainsi que le monde, la corporéité et la contingence, comme réalités qui tout à la fois nous précèdent et demandent à être figurées ou, pour le moins, "donnent lieu" à figuration. C'est la chance enfin de laisser résonner la question de Dieu ou de l'absolu (au sens du non-lié ou du strict transcendant)». P. Gisel, «Résonances et mise en perspective. La théologie en condition postmoderne», em *La théologie en postmodernité*, 409-410.

[253] Mourão, «Introdução a Angelus Silesius», em Angelus Silesius, *A rosa é sem porquê* (Lisboa: Vega, 1991), 23.

[254] Cf. Mourão, «Literatura e mística, o mesmo combate», *O Escritor* 13/14 (1999): 302-310.

Capítulo 5

Figura, corpo, imagem e a experiência estética do crer

> Tu deves amar a Deus sem espírito, isso quer dizer que a tua alma é desprovida de espírito
> e despojada de toda a espiritualidade; porque, enquanto a tua alma tiver uma forma espiritual,
> ela terá imagens. Mas enquanto ela tiver imagens, ela terá algo de medianeiro [...]
> Tu deves amá-lo, como Ele é um não-Deus, um não-espírito, uma não-pessoa, uma não-imagem.[255]

> Mas que coisa pode significar a visão de uma cegueira? Eu quero apreender a minha obscuridade,
> aquilo que em mim permanece não-expresso e não dito: mas essa é precisamente
> a minha própria não-latência, o meu ser apenas rosto e aparência intransponível.
> Se eu pudesse verdadeiramente ver o ponto cego do meu olho, não veria nada
> (é esta a treva que, segundo os místicos, é a morada de Deus).[256]

No quadro da sua obra ensaística, e com um panorama teológico a preceder, Mourão reflete sobre o estatuto da imagem no seu sentido plural, em relação com a palavra: enquanto elemento de linguagem (analogia, figura, poética do imaginário), enquanto parte de dispositivos de comunicação e retórica, em interação com a natureza corporal do ser humano (arte, moda, fotografia), e enquanto elemento de um discurso teológico sobre Deus. A obra de Mestre Eckhart representa um ponto essencial nesta reflexão, relacionando a busca de uma ética de imagem com as características necessárias para a enunciação do mistério divino.

O espaço litúrgico, este é por excelência um espaço estético entendido como perceção de uma experiência de Deus e geração de uma consciência crente, no entrecruzamento de palavra, corpo e desejo. Numa contemporaneidade caracterizada pela multiplicação de dispositivos e seu efeito na densidade imagética, o tradicional género literário da homilia é objeto de novos desafios. Se a experiência humana na atualidade é marcada pelos riscos de uma perda do valor da imagem e da linguagem, tal realidade é também transposta por Mourão para a sua própria poesia, nela fazendo eco de uma busca do crer nas metáforas do espelho e do deserto. Interessa-nos, assim, percorrer o fio da reflexão de Mourão em torno da natureza estética, imagética e corporal da linguagem, assim como da experiência de Deus.

---

[255] Mestre Eckhart, *Tratados e Sermões* (Lisboa: Paulinas, 2009), 272-273.
[256] Giorgio Agamben, *Ideia da Prosa*, trad. João Barrento (Lisboa: Cotovia, 1999), 125.

1. A imagem, uma questão teológica: perspetivas atuais

Do espaço eclesial protestante chegam-nos duas abordagens distintas de compreensão da imagem no discurso teológico, de que será útil fazer eco.[257] Para Jacques Ellul, a emergência das imagens nas igrejas associa-se à busca de poder, da evidência, da eficácia e do visível, procurando mostrar o mistério ao sair do âmbito simbólico. Na história da Igreja, a imagem surge associada ao triunfo da instituição religiosa[258]. A própria corrente teológica designada de teologia mística enfatiza o ideal da contemplação de Deus, através da visão de imagens piedosas. A voz ou língua litúrgica, a partir da Baixa Idade Média, tornam-se incompreensíveis, ao mesmo tempo que multiplicam os efeitos e instrumentos visuais. Os episódios bíblicos são representados, mimetizados corporalmente, num processo de «redescoberta do corpo» ao longo do século XIV. A imagem passa de signo a reprodução do real, prescindindo do discurso. A emergência de uma teologia de pendor negativo e místico é derivada da existência de um poder político e eclesial instituído, capaz de separar o espiritual do profano – ainda que correntes espirituais tenham sido alvo de condenação por heresia.

Trata-se da exclusão do oculto, velado ou escondido, conferindo ao real manifestado na profusão de imagens um valor último. Não é a imaginação do sujeito que lida com a sua realidade concreta, mas a construção de um real através dos dispositivos de comunicação, consistindo aí a referência última para o ser humano que aí deposita a sua crença[259]. Para Ellul, o predomínio do visual e do evidente significa uma negação do Cristianismo, uma vez que o testemunho cristão impele a transitar do visual à escuta da palavra, à livre adesão à fé, à separação pela palavra. O aparato imagético dos edifícios eclesiais já não é capaz de conduzir o crente num processo de geração simbólica, ao contrário do que sucedeu entre os séculos VIII e XI. O aparato atual não é uma construção original, mas um assumir dos elementos passageiros fornecidos pelos dispositivos contemporâneos. Os grandes meios audiovisuais, as multidões reunidas, constituem uma imagem poderosa de que a palavra é apenas um fundo sonoro. A

[257] A opção pela leitura vertical ou diacrónica do pensamento destes autores, em detrimento de uma leitura horizontal ou sincrónica que coloque em relevo os pontos de diálogo e convergência possíveis entre eles, justifica-se pela melhor explicitação do que de específico se reveste cada um. Sobre a estética da imagem, é de referir a importância do pensamento de Jacques Rancière e Hans Belting. Cf. Jacques Rancière, *O destino das imagens* (Lisboa: Orfeu Negro, 2011); *As margens da ficção* (Lisboa: KKYM, 2019); Hans Belting, *A Verdadeira Imagem entre a fé e a suspeita das imagens: cenários históricos* (Porto Dafne Editora, 2011); *Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem* (Lisboa: KKYM / Escola de Arquitectura da Universidade do Minho, 2014).

[258] «Constatons simplement la relation véritablement indiscutable entre : volonté de puissance – volonté d'agir dans la réalité concrète avec efficacité – visualisation d'un message qui n'était que parole – création des images comme suite de cette visualisation – évacuation de l'amour au profit de la Vérité formalisée en dogmes – institutionnalisation dans tous les domaines. Cette gerbe est indissociable. Et la clé de tout, c'est la vue et l'image». Jacques Ellu, *La parole humiliée* (Paris: Seuil, 1981), 205.

[259] «La réalité visible transférée dans l'illusion des images devient notre référence ultime pour vivre». Ellul, *La parole humiliée*, 215.

evangelização dá o primado ao real e à necessidade em detrimento, segundo Elull, da liberdade e do mistério da palavra humana, única mediação da Palavra Divina. O visual pertence ao âmbito da separação e da divisão, do presente instantâneo, da ação e eficácia, do artificial. Já a escuta, a palavra, exige a duração de um discurso, um ritmo, um entre-tempo. Implica a incerteza[260].

Também na perspetiva da tradição protestante, Jérôme Cottin[261] coloca uma pergunta fundamental: o que significa ser uma Igreja da Palavra numa civilização da imagem na qual os *media* são omnipresentes? Para o autor, uma teologia da palavra implica uma teologia da imagem, numa articulação necessária. Palavra e imagem articulam-se numa teologia aberta ao real, ao corpo e à experiência, e não apenas com a função de descrever ou contestar a realidade, mas de a transformar, de propor uma visão do mundo. Enquanto exercício teológico, a reflexão sobre a imagem envolve necessariamente a própria linguagem e experiência de Deus, numa tensão entre o dizível e o visível[262].

A imagem, em termos materiais, envolve vários meios e dispositivos, da pintura à fotografia e ao vídeo[263]; mas a imagem é também um sistema de significação complexa, que releva do simbólico. Pertence ao âmbito do objeto, da função e da relação. Em termos filosóficos, envolve o sentido e a analogia, a visão e o conceito, a imaginação e a corporeidade do ser humano. Envolve um suporte material e uma forma significante, seja como representação, seja como uma simbólica de uma ideia. A imagem é perceção e reflexão, ambas culturalmente influenciadas. Assim, um processo semântico de geração de significação, como o discurso teológico, envolve uma hermenêutica articulada de palavra e de imagem, um processo complexo de significação. Tradicionalmente, a questão da imagem, da representação

---

[260] «La parole est incertaine, porteuse d'informations mais aussi de tout un univers fluide, sans contenu, sans cadrage, sans prétention, et riche de toute la complexité non dite de la relation» : Ellul, *La parole humilée*, 21.

[261] Seguimos a sua obra Jérôme Cottin, *Le regard et la Parole: Une théologie protestante de l'image* (Genève : Labor et Fides, 1994).

[262] «Une théologie de la Parole ne peut en rester à une simple dénégation. D'une part, parce que ce serait aller à l'encontre de la Parole elle-même, qui est plus qu'un simple phénomène linguistique ou acoustique. Comme telle, elle est ouverte au visuel dans la mesure où elle est en prise avec le réel, le corps, la représentation, et donc indirectement, l'image. Si la Bible est à l'origine d'une telle production d'images dans le christianisme occidental et oriental, ce n'est pas, croyons-nous, le résultat de simples influences extérieures ou de transgressions internes. Entre les images verbales et narratives et les images plastiques, il y a bien sûr une rupture, mais aussi une continuité. D'autre part, parce que ce serait faire l'aveu d'une non créativité fondamentale de la théologie. Celle-ci ne peut en effet se limiter à contester la réalité ; il faut aussi qu'elle puisse la transformer, c'est-à-dire qu'elle prenne en compte le réel en tant que tel, donc également l'image. Elle n'est pas simplement force de protestation, elle est aussi force de proposition. Le rapport à l'image restera toujours marqué par une exigence de réflexion critique, il devra néanmoins être positif. La théologie ne peut pas se contenter de dire une parole de contestation prophétique contre le monde et ses prétentions idolâtres ; elle doit aussi proposer une vision d'un monde réconcilié avec lui-même et avec Dieu». Cottin, *Le regard et la Parole,* 8-9.

[263] Para Huberman, foi um padre néptico, Filoteu de Batos ou Filoteu Sinaíta que, nos seus *40 Capítulos sobre a Sobriedade*, criou o verbo "fotografar" (*phôtonographestai*) enquanto geração da imagem de Cristo no crente: Georges Didi-Huberman, *Phasmes. Essais sur l'apparition* (Paris: Minuit, 1998), 51. Cf. Yannick Courtel, «Là oú la vie d'efface, le corps», em *Le Christ Réenvisagé. Variations photographiques contemporaines,* ed. Jérôme Cottin (Gollion: Infolio, 2016), 118.

e do símbolo pertenceu, na teologia, à reflexão sobre os sacramentos. Na teologia bíblica, a reflexão sobre a imagem permitiu a recuperação do género bíblico apocalíptico, a que Mourão dará particular atenção nas suas homilias. Relacionando o episódio bíblico da Transfiguração de Lc 9, 28-36 com o mosaico da abside da basílica de Santo Apolinário em Ravenna, Jérôme Cottin realça o lugar da imagem e da visão no próprio relato, enquanto figuras significantes. A noção de "imagem narrativa" – que se aproxima da noção semiótica de "figura" – permite conciliar a relação entre imagem e palavra, ou visão e escuta, sendo de muita utilidade na hora de analisarmos o corpo homilético de Mourão.[264]

A característica mais evidente da imagem é a analogia: a capacidade de representar a realidade ou um determinado objeto. Para Mourão tal característica será também a mais suscetível de provocar um reducionismo na procura de um sentido. Se a imagem é uma representação perfeita de um objeto, tal significa que é um objeto sem código: esta é uma perspetiva ingénua sobre a imagem. Mas onde se situa o código de uma imagem: na sua origem, o objeto referente, ou no sujeito que a vê? Numa perspetiva filosófica, desde Platão que a questão da imagem, como representação, se associa à questão da verdade e do erro. É a analogia, a imagem enquanto representação, o único modo possível de expor a realidade? Ao contrário da escritura, a imagem é compreendida quer de um modo total, quer de modo imediato, mais completa ao nível da perceção que da significação: envolve uma abertura polissémica de leituras, não ao nível denotativo, mas conotativo, enquanto sobreposição de uma metalinguagem cultural ao objeto que é a própria imagem. A linguagem agrafa-se assim à imagem enquanto texto figurativo. A imagem é uma forma significada que envolve uma palavra que a reconheça.[265]

Enquanto objeto, a imagem é um elemento material, conceptual e técnico. Distingue-se, por isso, da palavra e da ideia enquanto pertence à ordem da matéria. Move-se entre o idealismo – a busca de uma verdade para lá da realidade sensível – e o materialismo – centrado no objeto e seu excesso, a imagem sem materialidade dos media, passado da representação à simulação.

---

[264] «Aidé et encouragé par la contemplation de la moïsiaque de Ravenne, qui m'a rendu attentif au pouvoir de signification de l'image, je proposerai une nouvelle lecture de ce récit biblique. Les commentaires bibliques anciens – sous l'influence de la théologie de la proclamation de Barth, ou de la démythologisation de Bultmann – sous-estimaient en effet le langage de l'image et la dimension symbolique en général, au profit de la seule parole proclamée. On privilégiait la voix et dévalorisait – ou ignorait – la vision, qui était considérée comme un simple cadre narratif ; on insistait sur la nuée d'où sort la voix, et non sur la métamorphose (le changement d'aspect) du Christ. Le langage de l'œuvre d'art nous aide à nous réapproprier une dimension importante présente dans ce texte, celle de l'image narrative, qui devient elle aussi kérygmatique, porteuse d'une Parole de vie et de libération». Jérôme Cottin, *Quand l'art dit la résurrection* (Genève: Labor et Fides, 2017), 35.

[265] «De cette première enquête, on retiendra que l'image n'est pas qu'une simple forme, mais qu'elle est une forme signifiée. Elle n'est proprement image que si une parole la reconnaît et la signifie comme telle. Au regard de ce constat il s'avère artificiel d'opposer parole et image comme deux entités signifiantes en soi. Il n'y a pas de représentation iconique sans signification linguistique. Par ailleurs l'image n'est pas qu'un objet de signification, elle est aussi un objet». Cottin, *Le regard et la Parole*, p. 36.

Mais do que um rutura entre palavra e imagem, o século XX conheceu uma rutura entre imagem e civilização da imagem, entre realidade e simulação. Na receção teológica desta realidade, Cottin critica a posição de Ellul, referindo, a partir da semiologia, que, se palavra e imagem se opõem no âmbito da materialidade, elas articulam-se no plano da expressão.

A imagem repousa hoje, não numa estrutura histórica, mas numa estrutura ideológica, sujeita a mecanismos de produção, consumação e comunicação que tornam insuficientes as aproximações estética ou litúrgica da imagem. Não vivemos, por isso, numa civilização da imagem, mas numa sociedade do espetáculo, retomando a expressão de Guy Debord[266]. O tempo real dos eventos mediáticos sobrepõe-se ao tempo e ao espaço diferidos da história humana. Cottin situa esta mudança qualitativa do estatuto da imagem de uma perspetiva semiótica: na pós-modernidade, o objeto (a imagem é um objeto) é valorizado mais pelo seu valor estrutural – o código, signo ou significação – que pelo seu valor pragmático – a necessidade a que responde, o real a que corresponde. Em termos económicos, predomina o consumo sobre a produção. Cottin enuncia as consequências desta mudança estrutural na noção de imagem. Esta é consumida como qualquer objeto, como transmissão de um código indiferenciado (a publicidade). A expressão cunhada pelo canadiano Marshall McLuhan em 1964, *The medium is the message*[267], sintetiza este paradigma de consumo de imagens, imersas num discurso conotativo e, portanto, sem uma relação específica com o real e a verdade.[268]

A realidade transforma-se no seu duplo icónico: o ver do ver, o rever, num desdobramento especular. Cottin enumera três consequências deste desdobramento: desrealização (*déréalisation*) pelo hiper-real (a visão do real é mediada pelos meios de comunicação), a espetacularização (*le spectaculaire*) – a realidade torna-se excecional pela força dos eventos e imagens transmitidos – e a estetização pelo predomínio do design, da moda, da forma. Ao invés de transportar ou traduzir o real, o mundo das imagens especulares é um mundo imaginário.[269]

Cottin propõe o caminho do desafio das imagens, tomando-as como objeto de pensamento, forma e sentido. Trata-se de uma perspetiva existencialista, num intermédio entre idealismo e materialismo: o ser humano é encarado enquanto corpo e enquanto discurso. Está

[266] Cf. Guy Debord, *A sociedade do espectáculo* (Lisboa: Antígona, 2012).
[267] Cf. Marshal McLuhan, *Understanding media* (London: Abacus, 1974).
[268] «Cette transformation quantitative du réel (aujourd'hui tout est devenu visible) devient qualitative : l'image devient plus vraie que le vrai ; la copie se substitue à l'original. Ce n'est plus simplement le monde qui devient un immense spectacle, c'est l'inverse : l'image (la réalité spéculaire) devient le monde réel qu'il s'agit d'imiter». Cottin, *Le regard et la Parole*, 62.
[269] Cf. Cottin, 63-65.

em causa uma ética da coexistência humana.[270] Nenhum meio material se pode separar do sentido que lhe é conferido pela mensagem. Cottin centra-se na questão dos *media*, decido às características sociológicas de que a imagem se reveste na contemporaneidade. A mensagem cristã permanece real enquanto incarnada em realidades comunitárias e proféticas. A imagem envolve, assim, a realidade humana quer na sua dimensão corporal e sensível (a perceção por parte de um sujeito), quer na sua dimensão linguística (a interpretação pela palavra). Desligada de um real ou existencial, a imagem é reduzida a puro signo ao serviço de um sistema ideológico: representa uma realidade falsificada, ainda que sob formas estéticas perfeitas. Cottin situa a relação cristã com a imagem na estrutura existencial que estas representam e conduzem ou na estrutura imaginária que fabricam.

Do âmbito católico, François Boesflug situa a sua reflexão sobre a imagem na experiência religiosa em linha com o trabalho de Jèrôme Cottin.[271] Imagem e palavra são irredutíveis e, ao mesmo tempo, articulam-se de modo inseparável. Enquanto Mourão tende a acentuar a dimensão linguística da imagem enquanto forma de discurso – alegoria, figura, metáfora – Boespflug realça a sua dimensão física ou plástica, de objeto a duas ou três dimensões, de que a tradição cristã fez uso. *Imago* (do latim) e *eikon* (do grego) são os termos mais habituais para designar a imagem nas línguas clássicas, mas a pluralidade de termos utilizados (*icona, imago, simulacrum, idola, statua, effigies; agalma, eidôlon, eikôn; çèlim, pèsèl, massékât*) revela o rico significado nestes contextos. A tradição cristã dos primeiros três séculos permanece num âmbito imagético restrito – destacando-se as representações do orante e do Bom Pastor – expandido-se apenas com as mudanças institucionais operadas pelo imperador Teodósio em 386. A evolução posterior a Niceia II é diferente no Ocidente e no Oriente: se o oriente aprofunda a teologia do ícone no seu sentido espiritual de santificação e escatológico de antecipação, o ocidente permanecerá numa perspetiva pedagógica e bíblica da imagem. A emancipação dos artistas urbanos na Baixa Idade Média coloca já no ar o desejo de reformas da arte religiosa contra os abusos e de uma defesa do primado da palavra (nomeadamente com Bernardo de Claraval ou Erasmo de Roterdão). A problemática da representação trinitária, e sobretudo de Deus-Pai, dividirá o Ocidente e o Oriente cristãos.

De uma perspetiva linguística, imagem e palavra distinguem-se na relação com o interlocutor: ao contrário da palavra, que varia e é afetada por aquele que a escuta (exceto no caso de uma logofania, a pura entrega de um discurso), a imagem não é plasmada por aquele

[270] «S'intéresser aujourd'hui l'image consisterait donc à apprendre à exercer un jugement critique pour distinguer entre les images qui rejoignent la réalité-vécue, et celles qui nous font entrer dans une réalité seulement signifiée, c'est–à–dire imaginaire». Cottin, *Le regard et la Parole*, 79.
[271] Cf. François Boesflug, «Sens et non sens des images au regard de la parole», *Lumière et Vie* 275 (2007) : 43-57.

que a vê. Uma vez produzida, não sofre alterações. Na transmissão do sentido, imagem e palavra têm papéis distintos. Num contexto contemporâneo de proliferação de imagens, a interpretação de Niceia II acerca do trânsito entre a imagem e a realidade histórica e encarnada é, para Boespflug, posta em causa, precisamente pela mudança de paradigma: de uma imagem que se contempla passa-se a uma imagem que se difunde[272]. A problemática da imagem permanece uma questão fundamental, ainda que a teologia, para Boespflug, tenda a centrar-se nos dispositivos ou suportes ligados ao poder e à persuasão (evangelização), como é o caso dos *mass media* e das imagens virtuais, sem se deter na compreensão desta mudança de paradigma social e no modo como, na pregação cristã, imagem e palavra devem trabalhar em conjunto.[273]

Finalmente, a tese de doutoramento de Pierluigi Lia dedicada à relação da teologia com a arte reflete a problemática da imagem no quadro da linguagem cristã.[274] Enquanto linguagem, a arte possui um caráter intersubjetivo e comunicativo que a transcende da mera emotividade subjetiva; pertence a uma comunidade comunicativa, embora encontre fora da comunidade paradigmas de significação. A língua falada tende a reduzir-se a um instrumento prosaico de transmissão, deixando as outras formas de comunicação para especialistas e reduzindo a arte a uma função decorativa ou didática. Tal constitui um empobrecimento da linguagem crente e da sua visão do mundo.[275]

A linguagem não é um instrumento neutro, mas parte de uma vocação e da constituição de uma identidade plural. A linguagem dos media tende a submeter o interlocutor, e será de modo impune que a comunidade cristã utilize o seu paradigma. Não basta aos cristãos tomar emprestado um paradigma externo para superar a anemia e indigência da sua linguagem e da sua identidade. Também o confronto com enunciados linguísticos da tradição implica a

---

[272] «Dans un monde où l'image abonde, et où son rapport au réel se défait, on peut se demander si la théorie du *transitus* peut être maintenue sans équivoque. L'image religieuse, en effet, risque actuellement de se voir amputée de la fonction que lui assignaient les Pères de Nicée II : témoigner de la réalité historique et "non illusoire" de l'incarnation. L'accumulation quotidienne des images croisées mais contemplées déporte celles-ci vers la fiction et les déréalise. Comment pourraient-elles continuer dès lors à témoigner d'une vérité historique ? La réponse appelle une nouvelle pratique chrétienne de l'image, à la fois frugale, attentive et sélective. Cette pratique implique à son tour une formation chrétienne à l'usage de l'image religieuse, et une réappropriation cristique du patrimoine tradicionnel». François Boespflug, «Images», em *Dictionnaire Critique de Théologie*, ed. Yves Lacoste (Paris : PUF 1998): 553-557 (556).

[273] «Entre manifestation et proclamation, en définitive, la tension apparaît constructive, comme entre les deux pentes d'un toit. Si la tension se relâche, le toit s'écroule. Longtemps l'image fut au service de la prédication (*imago ancilla praedicationis*). La servante était belle, et point très malheureuse, apparemment. Ce temps est révolu. La situation est inverse, aujourd'hui : la parole est souvent le marchepied de l'image. Et cela ne lui profite pas: elle s'enlaidit. Le silence constitutif de l'image peut sauver la parole de la perdition. La servante pourrait devenir pour un temps instructrice. L'image fixe, notamment dans l'enseignement, pourrait contribuer à éduquer la parole et à lui apprendre à écouter le silence, à se concentrer et à dire ce qu'elle a à dire, en choisissant les mots pour le dire comme le peintre ses couleurs». Boesflug, «Sens et non-sens des images», 57.

[274] Cf. Pierluigi Lia, *Dire Dio con arte: un approccio teologico al linguaggio artistico* (Milano: Ancora, 2003).

[275] «L'attuale trascuratezza aggrava, infatti, l'impoverimento della coscienza credente (che non vive che nelle parole in cui si articola), provoca la dissoluzione della visione che ne sostanzia la speranza, determina la perdita della varia qualità della testimonianza che isterilisce. A dispetto della retorica corrente, ne deriva anche una crescente opacità della specificità cristiana dell'amore». Lia, *Dire Dio con arte*, 154.

constituição de uma identidade aprofundada, sob o risco de cair num literalismo. Poucos vocábulos, imagens comuns, algumas práticas constituem a capacidade linguística da comunidade cristã, com frequência reunida apenas no léxico ritual. Constitui uma responsabilidade primeira a constituição de uma inteligência, de um cuidado, de um afeto e de uma prática da linguagem cristã, recebendo e traduzindo o vocabulário da tradição. A partir das Escrituras é possível reconhecer na linguagem cristã a pluriforme dimensão de sinais e palavras, acontecimentos e testemunhos, oralidade e textualidade, sincronia e diacronia, visão e escuta ressonante. Crer é aprender esta linguagem sem confiar na falsa segurança conferida pela mera repetição do vocabulário da fé. A imagem, na Escritura (os sinais, gestos, invocações) não têm uma função meramente exemplificadora da palavra, mas constitui uma célula lexical e sintática do discurso cristão. A verdade cristã realiza-se manifestando-se ou revelando-se.[276]

O percurso por estes quatro autores, alguns deles citados na obra ensaística de Mourão e oriundos de contextos eclesiais e teológicos distintos, permite relevar como a questão da imagem permanece um tema central na hora de refletir sobre o discurso teológico. Também Marcel Viau relevou o caráter plural, não apenas cognitivo ou discursivo, de que se reveste um discurso teológico constituído em artefacto, capaz de gerar no crente a sua fé ou, seguindo a terminologia apontada por G. Agamben que à frente se explicitará, de mediar no sujeito o seu processo de subjectivização. Neste discurso e neste processo, não apenas a palavra é um elemento constitutivo, mas também a imagem. Para tal, como refere Cottin, é urgente uma compreensão do estatuto que a imagem, o símbolo e o visual adquirem na contemporaneidade. Este breve percurso permite contextualizar a reflexão que José Augusto Mourão desenvolveu na sua obra ensaística, no quadro mais amplo da linguagem, permitindo compreender também a sua própria escrita homilética e poética.

2. Analogia e figura na economia da linguagem

O pensamento de Mourão sobre a imagem remonta aos seus primeiros estudos sobre a literatura espiritual portuguesa, nomeadamente a *Visão de Túndalo* (trabalho analisado no capítulo anterior), desenvolvendo aí uma poética do imaginário como representação do *Além*.[277]

[276] «La lingua che articola la scena originaria, quella lingua visionaria che tesse in uno immagine e verbo, immagini e parole, è dunque forma della verità e non semplicemente strumento della sua esposizione». Lia, *Dire Dio con arte*, 154.

[277] No quadro da sua obra ensaística, os seguintes artigos são especialmente dedicados ao tema da imagem e da figura: «O trabalho da figura: metamorfose/anamorfose, in *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994): 121-129; «A carne do imaginário», *Comunicação e Sociedade* 4 (2002): 81-95; «A cegueira da imagem», em *Obra Seleta*: 51-56; «O Cristo sofrente na arte contemporânea», *Cadernos ISTA* 12 (2001): 109-124; «A visão impura – o desenho a traço sobre a monja que pintava chagas: o triunfo da alegoria», em *Comunicação e Cidadania,* ed.

Este género literário, no qual a linguagem apocalítica se conjuga com as expressões simbólicas, representa uma reabilitação da imagem e do símbolo como expressões teológicas. A representação de uma realidade que ultrapassa o espaço e o tempo recorre a uma cartografia de projeção do desejo humano, segundo categorias que pertencem à linguagem, como o medo ou a busca de felicidade terrena. Paraíso e inferno associam-se a lugares de relação, de conflito e de louvor, de felicidade como de terror. Desse lugar, o trabalho sobre a linguagem humana é também um trabalho sobre as imagens que tecem o discurso, a relação deste com a imaginação e o imaginário simbólico:

> A nossa cultura opõe a imagem visual à linguagem verbal, enquanto linearidade. Mas é possível linearizar a imagem simultânea, assim como é possível espacializar a linguagem verbal, através de paralelismos, do isomorfismo dos morfemas, das simetrias, assimetrias, etc., que lhe dão características de simultaneidade. Trata-se de gramaticalizar a imagem.[278]

A figura constitui um trabalho de interpretação da realidade, de mediação entre a perceção e o que é reconhecido ou criado para lá do imediato; neste sentido, a figura é uma instância entre o material e o imaterial, uma palavra ou frase utilizada num sentido não literal ou desviado do seu sentido comum. A questão da figura envolve tanto a exegese bíblica como o trabalho poético e literário: o figurativo constitui o excesso em relação ao sentido, ao significado, à estrutura e à retórica da objetividade. Assim, a figura constitui um desafio perante a busca da linguagem transparente e imediata, tal como o preconiza a sociedade da comunicação. Refere Mourão:

> Obscuridade arborescente: seria essa a forma constitutiva da figura e o seu trabalho o da *translatio*, a deslocação. Além do mais, porque a figura está conexionada com o desejo, como a espessura, em que aquilo de que falo, se subtrai a uma rigorosa denotação ou mostração.[279]

Seguindo o pensamento de Mourão, na linguagem, a figura constitui a presença de uma situação dinâmica, associada, por exemplo, aos movimentos da dança. A figura revela margens e imprevisibilidades de sentido. Não resulta de uma codificação nem tem por função fazer conhecer um significado por meio de um significante, mas permite ao discurso referir-se ao

---

Moisés Martins, Manuel Pinto (Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, 2008): 2844-2850; «Metafísica da imagem de Tomás de Aquino a Ch. S. Peirce», em *Imagem e Pensamento,* ed. Moisés L. Martins (Coimbra: Grácio Editor, 2011): 21-27; «A palavra e a imagem», em *Frei Bento Domingues e o incómodo da coerência*, ed. Maria Julieta Mendes Pinto, Paulo Mendes Pinto (Lisboa: Paulinas, 2012): 283-295.

[278] Mourão, *Para uma poética do hipertexto*, 13.

[279] Mourão, «O trabalho da figura», 121. Cf. «Posfácio», em Benito Feijóo, *Um não sei quê* (Lisboa: Vega, 1998), 67.

implícito, deslocar o leitor da expectativa para uma outra resposta. Constitui a possibilidade não-literal do discurso.

Hebreus 11 e 1Cor 10, 11 representam o paradigma bíblico do cumprimento das figuras. O trabalho bíblico da figura assenta na crença de que o real contém outro real, que o mundo é lugar de manifestação do Verbo criador. A linguagem figurada constitui uma promessa presente nas figuras que as coloca em movimento, o movimento da leitura, na convicção fundamental de que a linguagem não tem apenas uma função de transmissão de informação. No entanto, a figura não consiste na errância infinita ou da deriva sem fim: mantém uma tensão parabólica com a realidade. As figuras convocam-se mutuamente, transpondo o limiar das palavras, anunciando um algo mais que não deixa de ser real e histórico, defendendo a figura da deriva alegórica e abstrata.

Em termos interdiscursivos, a figura entrelaça-se com a alegoria, vista na modernidade com suspeita: procura-se a passagem do objeto textual ao discurso e ao sujeito, e não a busca de um enunciado segundo, edificante, de acordo com uma significação convencionada. Mas também há a suspeita sobre a «letra que mata» (2Cor 3, 6), privilegiando o pensamento e a mensagem. A obscuridade da letra é superada pela exegese patrística e medieval através da reinterpretação livre, pelo critério, exterior ao texto, da *analogia fidei*. A alegoria reduz a potencialidade da figura à manifestação duma verdade conceptual. Sendo já sentido, o literal move e move-se, transporta a figura numa diferenciação, não com um mundo paralelo, mas com o termo ou horizonte que cumpre a letra. Assim, para Mourão, o combate pela figura aproxima a exegese bíblica e o campo da poesia e da literatura, na defesa da linguagem perante a redução tecnológica e moralizante:

> Tornada ideia, a figura cega; domesticada, enfastia; ora, o seu vestido é a verdade como reposição permanente de enigmas, o seu jogo é a actualidade como crítica das imagens, o seu horizonte a liberdade livre. Sem a glória das figuras a terra seria mais irrespirável, o deserto seria só deserto e a noite não sucederia ao dia, nem o silencio à palavra do começo. A modernidade era sublime, a nossa cultura é trivial. A figura, que honra o invisível no visível, pertence ainda a essa época em que a interpretação era procurada de cima, isto é em que era da ordem da promessa. Sem o acto figurante que ajunta o que o tempo dispersou, os fragmentos da memória desintegrada, é o mundo da significância que se perde, e perdido o acesso ao jardim, perde-se também para o homem o acesso à liberdade.[280]

Todas as formas de discurso de natureza predominantemente simbólica colocam a ênfase na relação entre corpo, fenómeno e imaginário – o sonho, o mito, a ficção – como

[280] Mourão, «O trabalho da figura», 129. Sobre o trabalho da figura no quadro do comentário e pregação homiléticas, ver «Uma figura em movimento: a Misericórdia», em *Terceiro centenário da morte do Padre António Vieira: congresso internacional: actas*, ed. Universidade Católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, volume III, 1665.

também no modo como se compreende a visão do mundo – mundialização, hipertextualidade, *media*. Imaginação, corpo e linguagem são intrinsecamente ligadas e, se tal reflexão pertence à partida ao âmbito das ciências da linguagem, as conclusões daí resultantes interessam à teologia na medida em que situam a constituição do discurso teológico na intersecção entre palavra, imaginação e corpo, enquanto perceção e construção da realidade. O desafio atual reside na relação entre imagem, imaginário e ficção, na qual o primado transita do imaginário para a ficção em virtude da predominância dos meios de comunicação virtuais.[281]

> Em *A guerra dos sonhos* Marc Augé discute a diluição das fronteiras entre o imaginário individual (o sonho), o imaginário colectivo (os mitos, rituais e símbolos) e a ficção. Nas sociedades contemporâneas essa diluição traduziria o primado da ficção, nomeadamente nas representações do real construídas pelos *media* e nos novos modelos comunicacionais suportados pelas redes globais (Internet). Se o real passar a ser percebido como ficção desaparecerá o espaço para a construção do imaginário, colectivo e individual, ameaça que só poderá ser vencida com o desenvolvimento de uma moral de resistência: a guerra dos sonhos.[282]

Marc Augé traça, em *A Guerra dos Sonhos*, um estatuto do imaginário no presente à luz da etnografia e o modo como a imagem pode converter-se num instrumento incapacitante de inscrição na realidade e de relação com a alteridade pessoal e social: nesse sentido, preconiza uma moral de resistência. Na obra de Augé, encontramos a expressão «jogo de espelhos» para traduzir esta virtualização alienante, expressão que encontrará eco em numerosos escritos de Mourão. Em causa está um movimento no qual o estatuto de ficção, através da proliferação das imagens virtuais, absorve por completo a realidade até com ela se confundir, absorvendo o espaço de diferenciação entre o imaginário coletivo e as narrativas ficcionais (fossem as oriundas das religiões politeístas, do Cristianismo ou das utopias modernas), espaço esse que permite o movimento do crer e o pensamento filosófico crítico.[283]

---

[281] «Esta pertinência das metáforas confirma o seu parentesco profundo: mostra que a linguagem não se reduz a um sistema de signos verbais sem qualquer relação ao corpo; e que este não é apenas um "objecto" susceptível de descrição objectiva (como o da ciência médica), um organismo sem expressão nem "fala", quer dizer, sem qualquer laço de linguagem». José Gil, «O corpo, a arte e a linguagem: o exemplo de Alberto Caeiro», *Revista de Comunicação e Linguagens* 10/11 (1990), 59.

[282] Mourão, «A carne do imaginário», 90.

[283] «Quem serão amanhã os resistentes? Todos os que, não renunciando à história passada nem à história por vir, denunciarem a ideologia do presente, da qual a imagem poderá ser um poderoso meio de transmissão. Todos os criadores que, mantendo de uma maneira ou de outra a circulação entre imaginário individual, imaginário colectivo e ficção, não renunciarem a suscitar o milagre do encontro. Todos os sonhadores, enfim, suficientemente hábeis a cultivar dos seus próprios fantasmas, a fim de operarem a ridicularização íntima do pronto-a-vestir imaginário dos ilusionistas do completamente ficcional. Todos aqueles que, em suma, se preocupam mais com construir que com curto-circuitar a realidade. À falta de uma tal vigilância, existirá o risco para uma parte da humanidade de se deixar captar pelo jogo dos espelhos que lhe estendem para que nele não pare de se buscar e de se perder». Marc Augé, *A Guerra dos Sonhos* (Oeiras: Celta, 1998), 145.

Para Georges Didi-Huberman[284] – a cujo pensamento Mourão faz referência –, o Cristianismo desenvolveu uma teoria da figurabilidade, em torno dos poderes da figura e do apelo a um inconsciente do visível, uma dialética do desejo. A figura pertence, quer ao vocabulário retórico, quer ao domínio da imagem. Para Huberman, a figura surge no Cristianismo na dupla problemática do Verbo e do Ver, o visível e o legível, duas ordens de realidade *a priori* heterogéneas. Tal problemática percorre a diversidade de mistérios que constituem a economia cristã: encarnação, ressurreição, transfiguração na morte, eucaristia...

O Cristianismo, nos seus primeiros séculos, moveu-se na tensão entre a figuração excessiva do paganismo envolvente e o iconoclasmo mosaico do judaísmo, procurando uma reconfiguração do estatuto do visível e da imagem. A figura cristã ultrapassará os âmbitos clássicos da arte, envolvendo rituais, poemas, atitude sociais, arquitetura, êxtases. Mas também a noção de legível é reconfigurada pelo Cristianismo através da Escritura: esta apela a uma realidade outra, através da exigência e existência de figuras, pela perspetiva escatológica que reconhece na realidade uma tensão entre a falta atual e a plenitude futura (1Cor 13, 12: «Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face»). A Escritura não é ainda transparente, obedece a um jogo estruturado de interpretação, numa relação de apelos recíprocos. Essa necessidade permanente de leitura e tradução constitui um dos elementos fundamentais do pensamento de Mourão.[285]

A figura cristã procura, para Didi-Huberman, escapar ao fascínio do infigurável: o mistério não é infigurável, ele não é senão figurável – pelo desvio e pela relação indireta. A figura pede um termo final, não o é ela mesma. Se o historiador do Renascimento define a figura pela *mimesis* ou representação unívoca e transparente, tal corresponde, para o autor medieval, não à figura mas ao literal; para este, a figura correspondia ao aberto, ao equívoco, ao virtual, ao transparente e à alteridade, ao deslocamento.

O trabalho da figura é, assim, o de afastar-se para dar a ver: é um trabalho poético. A figura trabalha a memória na medida em que estabelece associações entre tempos e lugares distintos, mas também o futuro enquanto destino contido já na memória, constituindo a figura

[284] Cf. Georges Didi-Huberman, «Poderes da figura. Exegese e visualidade na Arte Cristã», *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994): 159-173.

[285] Refere Didi-Huberman: «Ora esta relação que se multiplica, quase infinita, de apelos recíprocos, de comunicações e de explicações recíprocas de cada parte com o todo da Santa Escritura – foi justamente apelidada por todos os que praticavam a sua incessante pesquisa, incessante invenção e incessante desvio de: a relação de figura. Porque postulava, após S. Paulo, que a verdade não se atinge (pelo menos por enquanto) numa relação directa, mas no elemento do enigma, a doutrina cristã inventava assim a sua própria noção, a sua própria prática da figura com a interminável obrigação de se perder num labirinto de relações indirectas. Mas ela ainda suscitava mais intensamente o perpétuo desejo de encontrar, e por conseguinte de percorrer, todas as nervuras, todos os ramos, todas as árvores da floresta... Compreende-se então que uma tal dialéctica do percurso e do desvio, da verdade e das suas refracções, tenha podido fundar uma heurística da figuração e fundá-la como um dos motores mais potentes – porque torna infinito o desejo de ver – da crença religiosa». Didi-Huberman, «Poderes da figura», 166.

em dispositivo de suspensão e desejo. «A grande eficácia da figura consistiria, portanto, menos em representar do que em perturbar a própria ordem da representação, na qual, no entanto, se empenha de início».[286] Para a exegese medieval, Cristo é figurado, não pela pintura de um belo jovem de barba, mas pelo rochedo milagroso de Moisés narrado em Ex 17, 1-7. É na região da dissemelhança, do ser humano ferido, que se constroem as figuras capazes de tocar o Deus desejado, a função anagógica que deve despir a imagem de qualquer representação direta. «A figura não se encontra num lugar: a figura é o lugar enquanto trabalho dos espaços impossíveis».[287]

Encontramos, num artigo elaborado na etapa inicial do percurso de Mourão, uma defesa da necessidade de trabalhar as figuras evangélicas como possibilidade de superação da falência do discurso institucional cristão. Recorde-se, neste ponto, a importância que Algidras Greimas atribui ao género literário das parábolas evangélicas (conforme expusemos no capítulo terceiro da investigação) enquanto género que transporta um efeito estético, mais do que uma verdade categorial, e que instaura um espaço de leitura, de interpretação e de crer. É esse o trabalho da figura evangélica. Do mesmo modo, para Mourão, as figuras evangélicas como o "Reino" projetam um espaço enunciativo no qual o crente se redescobre no seu corpo e no quotidiano da sua existência:

> Os Evangelhos são a história da morte e ressurreição de Jesus. A história dum conflito e história do que se tornou um sujeito. Memória do corpo ausente: Escritura. O Cristianismo instaurou um discurso (o *logos* evangélico) que "consola" da perda do corpo.
> O sintagma "reino dos Céus" é a denominação geral desta história em termos de programa axiologicamente orientado. Eixo que sustenta e de que derivam essas pedras lançadas ao ar que são as parábolas, curvas abertas que focalizam a narrativa primária (o Evangelho) e lhe expõem o sentido; eixo em que se encaixam esses enclaves narrativos que são os milagres, acções simbólicas que, se põem em jogo o extraordinário, é para restaurar o ordinário da vida humana.[288]

A presença da imagem no texto, através da figura ou metáfora, não se limita a uma figura de estilo. O figurativo representa a passagem para o texto de representações do mundo possibilitadas pela perceção e pelos sentidos, conjugando-se com o significado temático ou conceptual, a fim de permitir uma inteligibilidade textual do mundo. O discurso integra os elementos figurativos numa representação e tematização narrativa do mundo com a

[286] Didi-Huberman, «Poderes da figura», 171.
[287] Didi-Huberman, 173.
[288] Mourão, «Palavras sobre a Palavra», in *Panorama do cinema dinamarquês / Carl Th. Dreyer* (Lisboa: Cinemateca Portuguesa, 1983), 6. Refere François Genuyt: «Parmi les figures certaines sont décodables en rôles ou valeurs thématiques tandis que d'autres résistent et concourent à l'opacité du texte. Et pourtant si elles n'ont pas de sens objectivable, elles ne sont pas dépourvues de signification. Mais un renversement s'est produit : à un sujet maître de ce qu'il dit ou lit, se substitue un sujet qui se reconnaît dans ce qui est dit. Il est parlé de lui plus qu'il ne parle». Genuyt, *L'épitre aux Romains*, 12.

significância de um sujeito de enunciação. Mas também o leitor ou interlocutor se constitui como sujeito de fala ou de discurso, na medida em que desenvolve um trabalho de interpretação, um ato de palavra: nesse trabalho o objeto textual constitui-se em discurso, operando uma significação. Para Louis Panier, «o discurso é uma construção do conteúdo num percurso coerente de figuras».[289] Regressando a Mourão:

> A metafórica pode operar-se como transfiguração viva, i. e., incarnação do sentido possível na carne sensível do mundo, transcendendo embora este mundo para o possível: incarnação-transcendência temporal. A figuração que se confessa como tal não é mentira mas abertura sobre o Além. Cabe à metáfora um duplo papel: desfiguração reificante de sentido (metáfora morta) ou transfiguração dinâmica de sentido (metáfora viva). Só o reconhecimento de uma diferença escatológica impede a metáfora de cair na mentira. Para Derrida a metáfora é um círculo que recusa a saída, uma *reductio ad absurdum*. A metafísica da presença não escapa ao círculo vicioso da metaforicidade morta e mortificante. Mas há saída. Metafórica transfiguradora e iconoclasta – só essa liberta do fetichismo metafísico do próprio sem nos entregar ao não-sentido de uma desconstrução à deriva. Pensar mais: entrelaçamento quiasmático entre a figuração primária da nossa experiência e a figuração crítica e reflexiva. Verdade tensional da poesia.[290]

Em suma, a figura, enquanto elemento de linguagem, possui assim um número variado de formas. Surgem no texto, não tanto com a função de representação de uma realidade que a substitui ou anula, mas com a função de orientar o programa narrativo, produzir novas leituras e obrigar o leitor a estabelecer um caminho não direto e imediato com a verdade. Se a sua presença nas Escrituras constitui o elemento fundante do discurso teológico ensaiado por Mourão, este encontrará em correntes de escrita literária – sobretudo na escrita de Llansol – a inspiração que alimentará a sua discursividade, recorrendo à figura, não para representar uma mensagem ou uma realidade, mas para as reconstruir. Tal recurso discursivo será estudado de novo a partir do seu *corpus* homilético.

3. A imagem e sua relação com a palavra enquanto mediação teológica

Marie-José Mondzain – com quem Mourão dialoga nesta temática – desenvolveu uma reflexão em torno à questão política da imagem a partir da tradição cristã e das suas problemáticas iconoclastas.[291] A imagem é uma potência inaugural, uma tomada de distância

[289] Louis Panier, «Figuras em discurso. Algumas reflexões sobre a semiótica discursiva», *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994), 102.
[290] Mourão, «A cegueira da imagem», em *Obra Seleta de José Augusto Mourão*, 53. Do que foi possível apurar, trata-se de um texto inédito não publicado anteriormente. A citação bibliográfica mais recente deste texto é de 2003.
[291] Cf. Marie-José Mondzain, *Homo spectator: ver-fazer ver* (Lisboa: Orfeu Negro, 2015).

para representar o real e o próprio rosto; daí as políticas de monopólio da imagem e do sensível perseguidas pelas forças políticas, religiosas ou económicas. A imagem é um elemento de construção subjetiva, não como objeto de desejo, mas como domínio do excesso, como ecrã diáfano de leitura do real e como vaivém entre o visível e o invisível onde se constrói o território da crença.

Não se trata de educar a imagem (ela simplesmente existe), mas o olhar do sujeito sobre ela. São as imagens do medo mais do que o medo das imagens que produz o medo do outro e do diferente e o regresso à comunidade do mesmo. Tais imagens de medo não ajudam a formar e resolver a angústia pela imaginação, mas procuram eliminá-la através de figuras de estacamento, impedindo qualquer movimento vital. A verdade envolve uma potência ficcional que constrói a semelhança e a similitude. Um regime de palavra e de imagem é a única resposta a um palco do mundo onde se pode, pelo fascínio, subordinar o desejo do espectador numa indústria de consumo. No regime da linguagem convivem o sopro da palavra e a devoção do outro: a linguagem é, assim, uma economia do desejo.[292]

A imagem é assim também uma questão de linguagem e de autoridade: envolve um estatuto e uma política do olhar. Tornar-se humano é imaginar, produzir imagens e dá-las a ver, enquanto reconhecimento e autoridade. A criação e nomeação artística permite conjurar os medos existenciais criando uma separação ou intervalo perante o real – separação que os meios de comunicação virtuais procuram eliminar. Perante a possível definição de uma *sociedade da imagem*, Mondzain alerta para a distinção entre o domínio visual promovido pelo capitalismo e as operações imagéticas que conferem ao sujeito uma potência viva de criação e partilha de mundos.[293] A imagem escapa às tentativas de apropriação, a sua turbulência constituição uma fonte de preocupação para as forças de poder. Perante a natureza imagética e simbólica do ser humano, capaz de representar a realidade e de criar uma mediação de sentido entre si e esta, os dispositivos virtuais e audiovisuais promovidos pela sociedade capitalista tendem a abafar esta capacidade através da eliminação do excesso criativo e da mediação reflexiva.[294]

---

[292] «Existir é ser visto no espelho transparente que exige a suspensão das mãos, a detenção dos passos e o silêncio das bocas cheias. Bulimia do todo-visível numa sociedade subitamente alarmada pela obesidade de uns ou pela anorexia de outros, como se as políticas do visível nada tivessem que ver com as patologias da visibilidade nem com a história dos nossos apetites. O invisível tende a desaparecer. Nunca antes houve uma desaparição mais visível. Doravante, a pretensão do visível em valer por um todo evidencia a falta de ausência que obstrui toda a abertura e todo o jogo na malha apertada do que nos é dado ver». Mondzain, *Homo spectator*, 86.

[293] Este predomínio imagético da comunicação é realçado também por Eduardo Lourenço: «Como a forma mais eficaz de comunicação tem como suporte a imagem, comunicar é criar imagens, convertê-las nos ícones dentro dos quais, de olhos permanentemente abertos, a cidade universal, sem sono, se extasia, sonha, reza, se comove, se exalta, se instrui e pensa espontaneamente acompanhar o ritmo mesmo da cultura humana, quer dizer, as pulsações da nossa alma e as interrogações enigmáticas do nosso destino». Eduardo Lourenço, *O Esplendor do Caos* (Lisboa: Gradiva, 2012), 39.

[294] Mondzain, *Homo spectator*, 76. Refere, igualmente, R. Barthes: «Este é sem dúvida um paradoxo histórico importante: quanto mais a técnica desenvolve a difusão das informações (e nomeadamente das imagens), mais ela

Para Mourão, a questão da linguagem é também a questão da imagem e da estética. Ambas se orientam à geração do sentido, à experiência de fé, à enunciação do mistério. E ambas são necessárias para compreender, quer a produção poética, quer o espaço da ritualidade. É possível encontrar na sua obra uma reflexão sobre o lugar da imagem, da analogia, da metáfora e da figura na comunicação humana, na leitura da Escritura, na linguagem crente e na interpretação do mundo. A imagem não surge como uma linguagem "branca" ou transparente, capaz de fazer prescindir da mediação textual e do método de interpretação. A questão da imagem vai além do âmbito do meio ou instrumento de comunicação, envolve o regime da perceção do ser humano, da leitura dos sinais da existência e da perceção de um corpo em fronteira: é, em suma, uma questão teológica. É no ver e no dizer do crente que se coloca a questão de Deus:

> O que melhor carateriza a idade moderna é que o mundo se converte em imagem. O desenho, a "pintura" alegoriza-se. Já não é o corpo que fala, que finge, que ficcionaliza, mas a legenda, o discurso legendado, a nova ordem que se instala.[295]

O trabalho da imagem insere-se, na perspética da semiótica literária, no seio do próprio discurso, ainda que não abdique dos suportes materiais e seu efeito retórico nos sentidos (nomeadamente a moda e a fotografia). É em torno da criação linguística de imagens – figuras, metáforas, analogias – que se centra a atenção de Mourão, mas o uso do método semiótico de reconstrução do sentido e do seu discurso vai além do objeto textual: alarga-se, em espiral, a outras formas comunicativas, nas quais a imagem surge num plano central.

A relação do Cristianismo com a imagem conhece uma história complexa[296]: nascendo da cultura hebraica de corte iconoclasta, a primitiva pregação kerigmática assentou na palavra oral e na leitura das Escrituras, sem recorrer à imagem e à arte. A envolvente cultura greco-romana, prolixa em imagens e ídolos, é vista com suspeita pelos Padres da Igreja, conotando-a com a idolatria, a magia, a adivinhação e a sensualidade. Paralelamente, a categoria teológica da imagem, presente na Escritura para designar quer o ser humano (Gn 1, 23), quer a Cristo (Col 1, 15), permanece como um ponto constante de elaboração teológica.

Se a tradição filosófica clássica, com Platão, considera a imagem na linha da representação, segundo um modelo de referência, a imagem caminha ao longo da história do pensamento entre o idealismo – a imagem como representação – e o realismo – que a considera

---

fornece os meios de mascarar o sentido construído sob a aparência de sentido dado». R. Barthes, *O óbvio e o obtuso* (Lisboa: Edições 70, 2018), 40.

[295] Mourão, «A visão impura», 2845.

[296] Expomos, neste ponto, a visão que o próprio Mourão apresenta sobre a história desta relação, em «A palavra e a imagem», 284-293.

como um objeto. A tradição cristã, de Gregório Magno a Tomás de Aquino (passando pelo Concílio de Niceia de 787), confere uma tríplice função à imagem: a rememoração dos mistérios da Escritura (os acontecimentos narrados) e da vida dos santos, a instrução das verdades de fé junto das camadas iletradas da população, e a comoção pela força das representações visuais, suscitando a veneração.

Na profusão das imagens religiosas que a Idade Média conheceu, a tradição dominicana permaneceu num primado da palavra, distanciando-se da imagem em virtude da sua dimensão de poder e de riqueza, e não apenas de pedagogia. Fra Angelico representará, na Ordem, uma reconciliação com uma função poética da imagem, não redutível à ilustração: a constituição de uma comunhão com a tradição. Tomás de Aquino situará a imagem no âmbito da especulação teológica, entre a Encarnação e o Corpo glorioso de Cristo. Mas será sobretudo no pensamento de Mestre Eckhart que Mourão explanará um pensamento estético, em torno de uma metafísica da «desimaginação» interpretada como uma ética da imagem.

No contexto da experiência religiosa, a imagem não é considerada como uma forma inerte, mas como um suporte de vida: daí a problemática de que se reveste. A imagem e o texto são âmbitos irredutíveis: uma imagem pode pedir um discurso, uma linguagem segunda que a elucide, mas esse discurso não a substitui; do mesmo modo, nenhum texto articulado é substituível por uma imagem, na medida em que é interativo, traduz um visível não presente – uma ideia, um sentimento – pela descrição ou narração.

Na economia cristã, palavra e imagem caminham em conjunto sob a categoria de signo ou figura, como uma forma própria de discurso distinto do deliberativo, suscitando o comentário e a ação. A imagem surge assim no registo do indireto e da abertura, em oposição ao caráter direto e fechado do ídolo. Jérôme Cottin, num artigo dedicado à exegese de Gal 3, 1 («A vós, perante cujos olhos Jesus Cristo foi exposto crucificado»), sublinha o lugar dos diversos registos imagéticos na tradição cristã e o seu caráter de signo indissociável da linguagem e da palavra. A *figuração* de Cristo perante Paulo e os crentes é, segundo Cottin, ao mesmo tempo barrada a uma apropriação imediata e compreendida numa apropriação pessoal, mediante a interpretação da Escritura e a escuta da pregação querigmática.[297] Refere, no mesmo sentido, Mourão:

[297] «Les expériences de vision, à la fois intérieures (images intérieures, songes, rêves, hallucinations) ou extérieures (le monde constitue un système de signes qui renvoient à Dieu), sont nombreuses chez Paul et dans tout le Nouveau Testament. Ces expériences sont vécues comme d'authentiques expériences de foi, et n'ont aucun caractère pathologique. Elles sont communicables par le moyen du langage. Véhiculées par la parole, elles sont en fait là pour faire jaillir une Parole, laquelle devra à son tour être interprétée. Comme dans la photographie, ces images sont à la fois signe indiciel, signe visuel et signe linguistique. Elles constituent une expérience sensitive et visuelle de dépassement de la parole, mais sont aussi nécessairement portées par elle». Jérôme Cottin, «Sous vos yeux a été dépeint Jésus-Christ crucifié», em *Le Christ Réenvisagé*, 147.

> Não podemos opor uma Igreja da Palavra (*Sola Scriptura, verbum solum*) a uma Igreja dos Sacramentos, das relíquias e das imagens, como se fez no século XVI. O uso cristão da imagem levou a atribuir-lhe um *kerigma* visual, uma catequese pelos olhos. Será o pintor um "pregador mudo"? À *fides ex auditu* (Rm 10, 17) parece ter sucedido a *fides ex visu*. A fé supõe uma renúncia ao desejo de ver: "Nós caminhamos através da fé, não da vista", escreve Paulo (2 Cor 5, 7; 4, 18). Se Cristo é a imagem de Deus, a imagem plástica (o ícone) não é a imagem de Cristo – a única imagem de Cristo, segundo a Bíblia, é o humano (Rm 8, 29; 1 Cor 15, 49). Uma relação directa é, neste sentido, problemática e traz o risco de fazer ressurgir o ídolo. Uma relação indirecta é possível: Cristo deixou signos, traços da sua presença. A imagem pode ser um dos seus signos. Não sacramental, mas metafórico.[298]

Perante o desafio iconoclasta lançado por Calvino, o concílio de Trento aprovará, em 1563, um decreto sobre as imagens sacras reafirmando a sua legitimação e veneração através do efeito de *translatio*, de transporte do devoto da imagem para a realidade que ela alegoriza. Essa *translatio* pode ficar em risco, quer pela austeridade da imagem, quer pelo seu excesso. O tema do controlo das paixões, sentido e desejos mediante a exposição das virtudes será uma constante na pintura barroca pós-tridentina. Do âmbito da semiótica, a imagem pode ser tratada como um texto através da explicitação dos seus constituintes (mensagem, morfologia, sintaxe), de que a imagem publicitária constitui um exemplo paradigmático. A alegoria, por seu lado, remete para um regime de significação de um âmbito diferente, através de uma linguagem oblíqua, incorporando-se o significado desejado num dado objeto através de um contexto e de um ato intencional.[299]

Pode-se representar o Divino? A querela iconoclasta de Niceia (783) percorre toda a história do cristianismo. A arte contemporânea parece apropriar-se do património cultural cristão, atribuindo diversos papéis e mantendo, ao mesmo tempo, em descrédito a instituição eclesial. Mas também a ênfase discursiva da liturgia coloca o corpo, e por isso a arte, em exílio, caindo numa logorreia.[300] A leitura por parte da teologia das expressões artísticas que se apropriam de temas cristãos é, para Mourão, inseparável do regime que vive a experiência religiosa na contemporaneidade, que pode ser apontada na tensão entre o esvaziamento – imposto pela filosofia crítica e pelas ciências positivas – e a proliferação dispersante de novas aberturas ao transcendente sem nome, de que a estética e a arte são espaços e linhas de força a ter em conta.[301]

---

[298] Mourão, «A palavra e a imagem», 291.
[299] Cf. Mourão, «A visão impura», 2847.
[300] Cf. Mourão, «O Cristo sofrente na arte contemporânea», 123.
[301] Cf. Mourão, 111. Encontramos, neste ponto, contactos com o pensamento de Marcel Gauchet sobre a experiência estética como um dos "restos" do fenómeno religioso na contemporaneidade: cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* (Paris : Gallimard, 1985); Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion* (Paris: Grasset , 2007); Sintetiza Tolentino Mendonça o contributo de Gauchet neste tema: «Podemos dizer que a habitação que fazemos do real não se resume a um neutral registo perceptivo de dados. Ela é marcada (e muitas vezes redimida) pela virtualidade de uma experiência estética. Para Marcel Gauchet, a nossa capacidade de emoção perante o desabalado espectáculo das coisas provém, de um modo

A economia das imagens na experiência liga-se ao mistério da Encarnação, na qual se professa que o mistério de Deus se manifesta na visibilidade. A economia da imagem – a arte, a pintura – situa-se na lógica da figura para escapar ao regime do ídolo interdito: a figura constitui a potência da redirecção e da transitoriedade pelo qual nenhuma imagem é última, mas conduz o fiel à imagem próxima. A figura, como a metáfora, incarna a possibilidade, o sentido aberto, no corpóreo do tempo e do sensível, transfigurando-o e transcendendo-o.

> A imagem cristã não reproduz, convoca o olhar, olha-nos, a partir do monte das transfigurações, nunca deixando de ser um índice do invisível. Ora, é isso que o papel da figura melhor manifesta. As figuras são imagens em devir, ou mensageiros e que se definem por intensidades e redundância (excesso), não por extensão. São pólos de energia. A figura é o que nasce "quando se deita fora a escada depois de ter subido por ela" (Wittgenstein). A figura vem do futuro e instala-se no claustro da experiência como "hóspede de rara presença". Como aquilo que é susceptível de ressuscitação ou metamorfose, e que incorpora um princípio de vida sempre inacabada.[302]

Na economia cristã, a imagem parece deslocar-se do âmbito da representação para o da convocação, do transporte e da relação, do desvio como o da aproximação. A Escritura apresenta figuras quer no sentido de prefiguração – o sentido de uma figura apresenta-se numa figura outra e próxima – quer no sentido de desfiguração – o sentido dá-se de um modo paradoxal e absurdo, como no exemplo do Servo Sofredor. Recusar a imagem é rejeitar a mediação, é perseguir o puro e o virtual, a desencarnação, o que constitui uma das caraterísticas da pós-modernidade: a recusa da escrita da história, da narratividade, do sentido. A procura do sentido, de uma palavra nova, dá-se na exegese conjunta do texto e da imagem, irredutíveis e, portanto, insubstituíveis.

4. Uma ética da imagem no centro do discurso teológico: Mestre Eckhart

No quadro da sua reflexão sobre a imagem, Mestre Eckhart merece especial atenção por parte de Mourão. A inscrição do teólogo renano neste contexto justifica-se pela densidade da questão que representa a linguagem, com as suas figuras e imagens, na possibilidade de enunciar o mistério de Deus.[303]

---

fundamental e recôndito, da inscrição no ser, e através dessa inscrição, nós comunicamos com isso que foi por milénios o sentido do sagrado». Tolentino Mendonça, «O que resta de Deus», *Didaskalia* 43 (2013), 290.

[302] Mourão, «A palavra e a imagem», 292.

[303] Artigos artigos são especificamente dedicados a este tema: «Da metafísica do fluxo à treva luminosa: Eckhart e a tirania da imagem», *Cadernos ISTA* 15 (2003): 99-123; «A pele da imagem: em torno de Eckhart e Maria Gabriela Llansol», *Revista de Comunicação e Linguagens* 31 (2003): 135-151; «Do "amor puro" ao "puro amor" sem distinção": Hadewijch de Antuérpia e Mestre Eckhart», em *Europa em sobreimpressão. Llansol e as Dobras da História*, ed. João Barrento (Lisboa: Assírio&Alvim e Espaço Llansol, 2011): 33-49. Sobre Mestre Eckhart, é

Enquanto dominicano, Eckhart desenvolve uma atividade que pode ser dividida em três linhas fundamentais: a *lectio*, ou explicação das Escrituras, a *disputatio*, ou a argumentação teológica, e a *praedicatio*, a pregação da Palavra. O «desapego» é a categoria que centraliza o seu pensamento, cujos principais interlocutores são Agostinho de Hipona e pseudo-Dionísio Areopagita: deste, Eckhart utiliza a noção de «êxtase» como superação das imagens e dos pensamentos, levando o ser humano ao conhecimento de Deus. Inserido na chamada mística renana ou mística especulativa, assim se designa esta corrente espiritual, sem que se possa distinguir entre uma corrente de pendor mais afetivo e uma corrente de pendor mais intelectual. Também a corrente cisterciense se insere neste movimento. Temas como a deificação do ser humano, as doutrinas da luz e da iluminação, da alma e do intelecto, de processão e de emanação, da vacuidade, do uno e do nada.

Alain Michel analisa os autores medievais – entre os quais Mestre Eckhart – na óptica de uma problemática fundamental que percorre as suas múltiplas obras: a problemática da linguagem e da sua possibilidade e capacidade de dizer Deus. Quer a corrente escolástica, com o rigor das suas regras retóricas (Tomás de Aquino, Boaventura), quer os poetas himnológicos, quer os autores mais próximos da mística apofática (Pseudo-Dionísio, Eckhart), não cessam de buscar a transparência da linguagem e de encontrar nessa busca, paradoxalmente, uma espessura incessante. O progressivo desenvolvimento das línguas vernáculas, a par da fidelidade criativa ao latim, move estes autores na prática de um bilinguismo que, para Michel, é uma característica comum, quer ao período medieval, quer à contemporaneidade. A prática de uma linguagem figurativa (com o recurso a metáforas, anáforas e metonímias), sem pôr em causa os eixos fundamentais da revelação objetiva, permite às múltiplas teologias medievais praticar um combate singular com a linguagem, não apenas na sua dimensão retórica, como também estética: uma poética que retira da ambiguidade das palavras (a começar pelas palavras bíblicas) um prazer, a descoberta de sentidos desconhecidos. A riqueza de géneros literários – sumas, breviários, hinos, visões, tratados bíblicos, sermões – que povoa a teologia medieval constitui outra das características que revela este combate pelo valor teológico da palavra, combate esse que encontra na questão dos universais uma expressão fundamental. Mestre Eckhart situa-se no quadro desta problemática, e será neste quadro que Mourão lerá a obra do dominicano alemão.[304]

possível encontrar uma introdução ao seu pensamento e pregação em: Alain de Libera, «Introduction», em Maître Eckhart, *Traités et sermons* (Paris: GF-Flammarion 1993); Marie-Anne Vanier, «La prédication, axe de l'oeuvre de Eckhart», *La Vie Spirituelle* 742 (2002): 829-841; Alois M. Haas, «Maître Eckhart: son programme spirituel de prédication», *La Vie Spirituelle* 742 (2002): 855-872; Alois M. Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual* (Barcelona: Herder, 2002).

[304] «Autant que d'une théologie négative, il s'agit, pourrait-on dire, d'une théologie hyperbolique. Le sur-être divin ne peut ainsi être approché qu'à travers une figure métaphysique du style. Denys le confirme d'une manière plus générale dans un autre traité qui concerne *Les Noms divins*. L'absolu est indicible. Mais il appartient à la rhétorique

Nos Países Baixos, florescem associações femininas próximas dos mosteiros – as beguínas. Ao mesmo tempo, a Europa central é percorrida por movimentos espirituais de oposição à Igreja hierárquica, e por esta condenados. Associam a vida de pobreza e ensino à leitura das Escrituras e ao aprofundamento da vida espiritual, por oposição ao discurso racional dos Escolásticos. Com a literatura trovadoresca, estão nos inícios das línguas modernas. Uma mística unitiva, de retorno da alma ao seu ser, Deus, através do desapego. Eckhart situa-se nesta corrente teológica e espiritual.[305]

Uma imagem não é por si mesma nem para ela mesma: provém e pertence à realidade de que é imagem. Seguindo a tradição de Génesis 1, pensar a imagem é pensar a natureza do ser humano enquanto imagem. A imagem refere-se unicamente ao modelo (*Urbild*) de que é cópia (*Abbild*). A grande intuição de Eckhart consiste na unidade fundamental, precedente a qualquer diferenciação, entre Deus e a alma, e entre a alma e as suas potências, intuição que valeu a Eckhart disputas difíceis com os seus censores. A busca desta unidade primordial da alma com Deus implica um deserto ou solidão interior para superar o mundo das aparências e das coisas transitórias, das imagens secundárias e efémeras. É necessário suprimir as próprias mediações, a visão especular, a captação da verdade: esta abolição de espelhos, imagens e modelos permite o encontro com a Divindade presente na alma: trata-se de um conhecimento sem imagens. Seguindo o pensamento patrístico – nomeadamente Gregório de Nisa – Eckhart situa esta liberdade perante todas as imagens na própria natureza inapreensível não só de Deus, como do ser humano enquanto sua única imagem. Se o modelo não pode ser compreendido, a imagem tão pouco o pode ser, sob pena de deixar de ser imagem. A reflexão de Eckhart, no limiar da passagem entre o latim e o nascimento da língua alemão, lança os fundamentos de um pensamento filosófico, quer sobre a palavra, quer sobre a imagem.

---

et à la poétique de dire l'indicible. Là où le mot propre n'existe pas, parce que ses limites sont trop étroites, on peut employer les approximations, qui sont capables de tendre vers l'infini et de le suggérer. Les *tropes* (métaphore, métonymie, hypallage) et les figures trouvent donc une application que suggérait déjà le *Traité du sublime*. Dans ces conditions, la parole sur Dieu, comme la parole de Dieu, relève d'une poétique transcendante». Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge* (Paris : Gallimard, 1997), 33. Recorde-se, neste ponto, a obra clássica de Henri de Lubac *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture* (Paris : Aubier, 1959-1964).

[305] Joana Serrado faz uma síntese desta corrente teológica: «No dealbar do século XIII, com o emergir da urbanização, novos movimentos religiosos, fixação do vernáculo e classes mercantis, estabeleceu-se uma teologia vernácula, usando outros géneros literários, como a hagiografia, auto-hagiografia, cartas, visões, poemas, tratados, protagonizado por homens e mulheres, em primeira ou segunda pessoa, leigos e mendicantes, que serviram como verdadeira concorrência à teologia monástica rural ou especulativa urbana praticada nas universidades, ambas em latim, exercida por homens clérigos oficiais». Joana Serrado, «Beatriz de Nazaré, filósofa do amor», in Beatriz de Nazaré, *Sete maneiras de amor sagrado* (Porto: Afrontamento, 2018): 10. Podemos, no entanto, matizar o termo "concorrência", referindo a influência que tiveram, nesta corrente, quer autores monásticos rurais (Bernardo de Claraval), quer autores urbanos (Abelardo, escola de São Vítor). Talvez se possa falar de uma "terceira via", não excludente ou concorrente, mas original, na medida em que dialogou com elementos extrínsecos criando uma linguagem própria. Para um estudo introdutório às diversas autoras medievais que situaram, no registo escrito, uma experiência mística, ver: Victoria Cirlot, Blanca Garí, *La mirada interior: mística feminina em la Edad Media* (Madrid: Siruela, 2022).

No centro da questão da analogia está a atribuição de um mesmo nome a Deus e à criatura: o mesmo nome pode ter sentidos diferentes (equívoco) ou um mesmo sentido (unívoco). Há uma heterogeneidade absoluta, impedindo qualquer ponte comum de conhecimento entre Deus e o ser humano, ou uma homogeneidade coincidente? Eckhart inaugura uma terceira via: a negação como via de conhecimento para Deus tem em si uma dimensão possessiva: ao negar em Deus uma imperfeição está-se a afirmar uma dimensão positiva que exclui uma imperfeição. Se a univocidade está excluída, a equivocidade não tem a última palavra: há uma relação de criação entre Deus e o ser humano, relação que se explica através da analogia. Pela analogia, um mesmo nome designa uma mesma coisa encarada de modos diferentes e em espécies diferentes. Enquanto signo, a criatura não indica apenas a Deus, mas revela algo d'Ele: não se trata de uma relação por convenção, mas de uma realidade comum. Não obstante, Eckhart não dirige o pensamento para Deus a partir do mundo, segundo uma representação proporcional, mas procura atingir o ser absoluto através da consideração do nada criatural, num abandono místico de que o deserto, enquanto lugar de silêncio como de tentação, é símbolo.

Eckhart liga o despojamento à pobreza entendida como humildade e pobreza interior, numa época (século XIV) em que a questão da pobreza se envolvia em polémicas doutrinais e eclesiais. A pobreza interior ou humildade conhece a Deus na ignorância, não numa visão beatífica: o homem humilde é aquele que reconhece que não conhece a Deus porque se identifica já com Ele, nada pede e nada espera porque é já uma só vida com Deus. Eckhart situa-se numa posição crítica à corrente filosófica de inspiração aristotélica dominante a partir do século XIII, que culmina num amor intelectual a Deus, mas também aos teólogos franciscanos da escola de Paris que hostilizam o humanismo filosófico. O seu pensamento sobre a humildade na teoria metafísica do fluxo desenvolvida por Avicena, segundo o qual o superior flui para o inferior pela sua própria natureza – pobreza, nobreza e humildade sintetizam-se no desprendimento: é o vazio, e não a ascensão da alma, o abaixamento pela interiorização, e não pela saída de si num eu ficcionado e submetido. O homem desapegado nada tem de pedir a Deus porque o ser de Deus consiste no dar-se: a alma deve apenas tornar-se receptiva a este dom pela humildade, até se identificarem numa só unidade. O pecado é a perda de causa e, consequentemente, a perda do ser no nada: a teologia do fluxo, da união com a Causa que se dá no efeito, é a teologia da Incarnação e da Graça, que produzem a divinização do crente.

O regime moderno da imagem é metafísico ou materialista? Na modernidade, a semelhança deixa de ser entendida como substância fixa, para ser entendida como processo. A imagem é vista como janela ou visão do mundo, sintoma e não símbolo, provoca um choque,

uma reação, uma recusa até. Será a "desimaginação" de Eckhart uma forma de iconoclasmo? Refere Mourão:

> Eckhart deprecia as imagens para glorificar aquilo de que elas são a imagem. Não é portanto iconoclasta. Remete para uma ética da imagem e para uma crítica da representação. Não pode, num tempo dividido entre a fanopeia e a abstracção da imagem, esta ética da imagem ser o melhor remédio para a cura dos olhos? [...] Em Eckhart, a ética da imagem liga-se ao desapossamento do poder ilusório das imagens da região "de dessemelhança infinita". Obriga a ir além da imagem.[306]

Mourão situa assim a Eckhart numa «ética da imagem» e numa «crítica da representação», como cura do olhar. Um desapossamento do poder ilusório das imagens, como ascese na busca do Nome divino. «Como casa o negativo com o positivo da palavra profética e da encarnação para afirmar o inconhecível de Deus? Não pode o inconhecível fazer de Deus não uma imagem particular mas um nome próprio, o inesgotável dum encontro e de uma procura?»[307].

O mesmo tema da imagem nos escritos de Eckhart é retomado por Mourão num artigo onde coloca em paralelo o pensamento do teólogo renano com a obra de Gabriela Llansol, sendo que o primeiro não é estranho à escrita da segunda. O pensamento de Eckhart situa-se na fronteira de duas tradições filosóficas, a do ser e a do uno. A ontologia das imagens situa-se na sua doutrina espiritual, filosofia e mística constituem uma síntese que dificilmente se encontra, tal como a síntese, no desapego e humildade, entre grandeza e pequenez, divino e humano, repousar em si mesmo e no mundo, entre imagem e desimaginação. A vida espiritual é apresentada por Eckhart como progressão para a realização da imagem perfeita, através do esvaziamento de todas as imagens criadas. Não se trata de negar o mundo e suas imagens, mas de o reformar ou de o «reencantar», processo presente na escrita de Llansol.[308]

O *Livro das Comunidades*[309] situa-se no signo da mobilidade e do fluxo do sentido, da transposição, conversão e mutação, uma viagem imóvel em busca do fulgor, uma escrita que não mostra – o sentido, o significado – mas que se mostra, uma iconografia na qual o legente vê. A imagem situa-se, na escrita de Llansol, no regime da presentificação e não da

---

[306] Mourão, «Da metafísica do fluxo», 120.
[307] Mourão, 122.
[308] «*Les merveilleux nuages*, la *wonderful cloude*: las nubes son maravillosas, en el caso de la teología negativa medieval porque sirven de imagen para la experiencia de Dios en su absoluta alteridad con respecto al ser humano y a la creación, y en la modernidad, porque permiten construir mundos otros, substitutivos de este. En ambos casos, su maravilla se fundamenta en su negación». Victoria Cirlot, *Imágenes negativas. Las nubes en la tradición mística y la modernidad* (Viña del Mar: Mundana, 2017).
[309] Cf. Maria G. Llansol, *O Livro das Comunidades* (Porto: Assirio&Alvim, 2017; orig. 1977). Esta obra é reconhecida pela própria Autora como sendo o «livro-fonte» da sua escrita, na medida em que inicia a sua primeira trilogia, *A Geografia dos Rebeldes*, a que se juntariam os livros *A Restante Vida* (1982) e *Na Casa de Julho e Agosto* (1984). Sobre esta obra, ver João Barrento (ed.), *O livro-fonte: o Livro das Comunidades* (Lisboa: Mariposa Azul, 2018).

representação. «Ver, em literatura, deve ser tocar a pele da imagem e entrar indemne no rio da escrita».[310]

A tradicional crítica da imagem, com antecedentes na teologia mosaica da invisibilidade de Deus, denuncia a sua inconsistência sensível e espiritual, um mero reflexo ilusório do real inferior ao rigor do raciocínio lógico. Pode substituir, no desejo, a realidade que este procura. «Se nos deixarmos cair na armadilha do jogo das imagens em espelho, falhamos a realidade do encontro com o outro»[311]. Llansol trabalha numa sensualidade imagética que Eckhart recusa pela desimaginação; mas há um espaço comum que Mourão releva e percorre: «Como chamar a esse lugar: fulgor imóvel, pobreza, "devir tudo"?»[312]. Uma tensão entre o pensar e o criar, o visível e o invisível, a liberdade face a todas as ortodoxias enquanto primado do conceito. O trabalho constante de superação das palavras e das imagens, a liberdade face ao discurso representativo e o caminho espiritual do «êxodo», de passagem de todas as metáforas e analogias são características que encontramos à medida que percorremos a poesia de Mourão, como também o seu *corpus* homilético. A biografia de Eckhart ilumina a escrita de Mourão, na enunciação de Deus na linguagem e suas imagens e o constante trabalho de crítica e superação dessas imagens e dessas palavras, numa difícil síntese entre o pensar teológico e o caminho espiritual.

Eckhart busca uma «palavra nova», através de um esforço especulativo mas também de tradução e criação de um discurso novo num contexto onde o surgimento das línguas modernas constituía um dos principais sinais de mudança. Na ordem dominicana, Alberto Magno e Tomás de Aquino precedem a Eckhart na busca filosófica da verdade, acompanhados pelos filósofos árabe-judaicos (Avicena, Averróis, Maimónides). Mas são Agostinho e Proclo quem mais influencia o pensamento de Eckhart.

De Hadewijch advém a noção de «abismo» que Eckhart desenvolverá, para apresentar a mútua interpenetração de Deus e do ser humano no amor de união. O caminho para este «abismo» de não-conhecimento é a humildade do «homem nobre» e pobre que conhece Deus em douta ignorância, cuja alma é um espelho da divindade. A ideia de «fluxo» percorre toda a literatura mística renana, como inabitação do Espírito pela graça: tal noção seria antes desenvolvida, em termos filosóficos, por Avicena. Considerar a realidade como um fluxo, um processo contínuo de geração e movimento, pede um estilo de pensamento não definitivo ou estável, capaz de uma inquietude na superação da inércia:

[310] Mourão, «A pele da imagem», 146.
[311] Mourão, « 147.
[312] Mourão, 149.

> As ideias da teologia negativa impregnam todo o sistema especulativo do grande místico alemão Eckhart. Abster-se de aplicar a Deus qualquer afirmação positiva é o princípio dominante da sua teologia. A maior virtude religiosa a seus olhos é a abnegação (*abgeschiedenheit*) no sentido de afastamento, de renúncia, de não-apego. Desprendimento em Eckhart diz a essência, o ser de Deus, com um sentido ontológico e não ascético-moral. Não estar preso a nada, a não ser a si mesmo é o próprio de Deus. Não se trata de desapego, de carência, mas sim da plenitude do ser da liberdade.[313]

O pensamento de Eckhart é suspenso, em tensão e espera, no despojamento que permite a sua plenitude em Deus, para lá de qualquer forma espiritual, identificada como desejo, virtude e esperança de recompensa eterna. A representação intelectual ou imaginativa de Deus soçobra, abrindo, segundo Mourão, espaço para a linguagem paradoxal e simbólica:

> O *lebemeister* (mestre da vida) descura as imagens e os símbolos recorrendo a fórmulas violentamente paradoxais que esgotam os subterfúgios da linguagem e revela um espaço vazio, obscuro, em que soçobra a representação intelectual ou imaginativa de Deus [...] A teologia negativa de Eckhart leva não à transcendência, mas à imanência total de Deus: deixa de haver fronteira entre Deus e a criatura, a sua diferença é abolida pela unicidade.[314]

Há uma tensão entre as manifestações da Trindade na criação e na história e a inacessibilidade da Divindade. Trata-se de um método teológico dialéctico, marcado pelo paradoxo, com o qual Eckhart procura apreender a natureza do real, superando as conceções comuns e habituais (*doxa*) do pensamento. «A abolição da imagem, da figura e da distinção é a descrição, em termos técnicos, do processo de purificação necessário ao contemplativo»[315].

Enquanto teólogo, Eckhart é um «mestre do texto» e um «mestre da vida», autor de uma obra dialéctica na qual as injunções e conceitos da teologia mística são transportados para a experiência do crente. A humildade ou abaixamento da alma transporta-a não só para baixo, mas para o centro: «Há abaixamento, mas abaixamento interior, do alto para o centro. A coincidência dos opostos faz-se assim na alma. É a interioridade absoluta do interior e do exterior. É o lugar que ocupa Deus: *totus intra, totus extra*».[316]

Entre as figuras de Mestre Eckhart e os místicos renanos, de Joaquim de Fiora até Tomé de Jesus, há uma linha de confluências que Mourão percorre. O trabalho da imagem e a busca de uma «palavra nova» num contexto cultural em mutação, com o espaço da linguagem em transformação, exige uma leitura da história e uma navegação dos afectos. Este trabalho difícil é o único que possibilita a criação de um dizer novo sobre Deus, capaz de abrir caminhos novos

[313] Mourão, «Do "amor puro" ao "puro amor sem distinção"», 43.
[314] Mourão, 44. Refere Jacques Derrida: «A teologia negativa não seria nada, simplesmente nada, se esse excesso ou esse excedente (em relação à linguagem) não imprimisse alguma marca sobre acontecimentos singulares de linguagem e não deixasse algum resto sobre o corpo de uma língua...». Derrida, *Salvo o Nome*, 36.
[315] Mourão, «Do "amor puro" ao "puro amor sem distinção"», 47.
[316] Mourão, 49.

para lá dos discursos repetidos, estereotipados e percorridos. O trabalho de leitura da história permite abrir os traços do sentido nas sucessivas camadas do texto. De um modo provisório, a leitura da obra de Eckhart por parte de Mourão permite situar o primeiro como uma referência para compreender o segundo, não só a título de pensamento como ao nível de percurso existencial: o trabalho posto na pregação enquanto exercício intelectual de exploração, a procura de um dizer sobre Deus unido à experiência crente e uma poética teológica da criação de novos conceitos e imagens num registo de exploração. Um caminho que levará Mourão à literatura do século XX.

5. A corporeidade, os desafios da tecnologia e a emergência de discursividades apocalípticas

A experiência cristã surge, no pensamento de Mourão, como o projeto de uma ética e de uma estética do tempo presente, do questionamento do outro, do prazer, da fé e do corpo, incluindo as práticas humanas significantes assim como as suas zonas de sombra. Trata-se da busca de uma gramática da experiência humana no horizonte de expectativa que é a fé, contrato fiduciário implicado na força performativa da sua enunciação. Tal força performativa advém somente da interligação entre a palavra e o corpo nas coordenadas da vida, nas quais o Nome (Deus) surge como uma memória subversiva:

> A fé não é uma ilha no meio do continente que seria a vida, o prazer de viver, o amor ou a líbido, mas como um barulho de fundo, um corpo branco, ela reflecte tudo, comunica tudo. Não do cimo duma transcendência diáfana, mas emergindo do volume, as energias balbuciantes do que faz o homem a partir do que é e do que recebe, o rumo das vozes que falam o corpo – a fé nasce do corpo (os seus prazeres – desprazeres), como nada é alheio à fé (esse horizonte do Reino envolvendo todos os caminhos da vida.[317]

Durante as décadas de 1990 e 2000 encontramos na bibliografia de Mourão um conjunto de artigos que se debruçam sobre os reptos lançados às ciências humanas a partir dos avanços tecnológicos e científicos em torno da genética, da nanotecnologia, da medicina e da robótica. Esta reflexão antropológica interliga-se com a análise, por parte de Mourão, a partir do método semiótico, de objetos literários e cinematográficos que apresentam novas conceções do ser humano, num processo de hibridização entre o humano e o robótico. João Manuel Duque identifica os desafios lançados pelo ambiente cibergnóstico à experiência estética do ser

[317] Mourão, «Dos labirintos do prazer e da epifania do outro na fé e nos afectos», *Reflexão Cristã* 38 (1984), 12; ver, igualmente, «O sacrifício – entre a epifania e o apocalipse», *Reflexão Cristã* 56/57 (1987): 88-98.

humano enquanto corpo, onde o dualismo imediato de redenção enquanto libertação do corpo se converte num monismo posterior de nivelação das diferenças e especificidades de cada ser humano (a sua identidade pessoal enquanto ser de corpo).[318]

Sendo a figura do "corpo" uma presença habitual na poesia de Mourão, é pertinente analisar os desafios que Mourão lhe diagnostica como oriundos de múltiplos eixos.[319] Para Mourão, a realidade do corpo humano é complexa em termos semânticos: corpo-objeto, corpo-sujeito, corpo-biológico, corpo-cinemático, corpo-glorioso, corpo-a-vir, corpo-manequim, consoante as abordagens sejam feitas pela medicina, pela religião, pela economia política, pela semiologia.[320] Vinculada à dimensão corporal surge a realidade sexual, também alvo de mutações no quadro do ciberespaço:

> O desencantamento do mundo, o recuo das grandes religiões, o enfraquecimento dos agenciamentos simbólicos, o desenvolvimento duma vulgata cientista, são factores que tendem a esvaziar os códigos corporais de qualquer substância simbólica e metafísica e a reduzi-los à estandardização e à uniformização. À ritualização e estetização do corpo tradicionais opõe-se então o vazio simbólico de um jogo semiótico que convive com um padrão estabelecido e uma combinatória. A mercantilização do corpo, das práticas e dos signos corporais numa economia generalizada aparece-nos como a exacerbação do corpo barroco. A cena contemporânea do corpo espectáculo, do corpo barroco, do corpo estilhaçado, domina a esfera da representação.[321]

O corpo, nomeadamente na dimensão da sua sexualidade, constitui um discurso não experimental que regula determinadas práticas, um «teatro de operações» em conformidade com os quadros de referência de uma sociedade, submetendo-o a uma regulação.[322] No âmbito

---

[318] Cf. Mourão «Evocação da tecnologia: fantasmas, determinismo da utopia?», *Comunicação e Sociedade* 12 (2007): 11-22; «O mundo das redes: a euforia rizomática», *Cadernos ISTA* 13 (2002): 33-51; «A ficção electrónica: mudanças e permanências», *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 12 (1998): 409-425; «Virtualidades tecnológicas e comunidades virtuais», *Cadernos ISTA* 3 (1997): 39-61; «Cibercultura e nomeações de Deus», *Cadernos ISTA* 4 (1997): 59-86. Sobre os avanços tecnológicos e seus desafios para a teologia, diz João Duque: «Este aparente dualismo não passa, no fundo, de um monismo que tudo domina, pois a meta do cibermundo é a superação de todas as diferenças, absorvidas na absoluta unidade e igualdade do mundo digital ou virtual. A rede é constituída apenas a partir de pontos ou nós que, em realidade, representam uma eterna repetição do mesmo». João M. Duque, «A Estética Teológica e os desafios da modernidade tardia», *Theologica* 47 (2002), 303, https://doi.org/10.34632/theologica.2012.2270.

[319] Podemos apontar, da bibliografia Mourão, os seguintes artigos: «Anjos e mutantes: o hibridismo apocalíptico», *Cadernos ISTA* 8 (1999): 97-111; «Sexo, texto e corpo virtual: cultura eletrónica e "pós-humano"», *Cadernos ISTA* 16 (2003): 105-124; «Os monstros no naturalismo» (com Maria E. Guedes), em *Folha de rosto. Miguel Bombarda (1851-1910) e as singularidades de uma época*, ed. Ana L. Pereira, João R. Pita, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006); «Onde se fala da abolição do humano», *Cadernos ISTA* 21 (2008): 61-75. Dos múltiplos interlocutores que Mourão cita, é possível identificar como mais frequentes os seguintes: Donna Haraway, «Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialista feminismin the 1980s», *Socialist Review* 80 (1985), 65–108; Katherine Hayles, *How we became posthumane: Virtual bodies in cybernetics, literature & informatics* (Chicago: University of Chicago, 1999); José Gil, *Metamorfoses do corpo* (Lisboa: A Regra do Jogo, 1980); Pierre Lévy, *La machine univres. Crátion, cognition et culture informatique* (Paris: La Découverte, 1987); Michel Serres, *La legende des Anges* (Paris: Flammarion, 1993).

[320] Cf. Mourão, «Sexo, texto e corpo virtual», 105.

[321] Mourão, 109.

[322] Cf. Mourão, «Sexo, texto e corpo virtual», 112.

semiótico, o corpo constitui um signo, não que seja transparente em relação a outra realidade significada, mas no sentido em que envolve um conjunto de sentidos e valores, como o dito e o não-dito, as prescrições e interdições; é signo enquanto interação, não como instrumento. Possui as suas formas de expressão quando a repressão se torna total sobre os jogos de significação: a convulsão, o gemido, o grito.

A problemática do discurso cristão surge na pretensão de uma verdade universalizante, sem ter em conta a ambiguidade do agir humano, as suas zonas de sombra. Trata-se de um discurso que tende mais para a doutrina do que para a investigação, que se pretende guardião de todas as práticas humanas significantes. Daí a necessidade de abertura a outros olhares epistémicos, aberto às facetas do vago, do fluxo, do plural e do diferente que caraterizam o ser humano.[323]

Entre o corpo mortificado e o corpo hedonista, surge o "corpo-a-vir" proclamado por Paulo e os místicos.[324] Mourão faz a ponte com o estudo do corpo e da escrita mística desenvolvido por Certeau, ao qual já se fez referência no capítulo anterior. Para Certeau, o ser humano enquanto ser de corpo constitui uma experiência em fuga, à qual se busca alcançar mediante discursos.[325] O Cristianismo, com um papel determinante na história do corpo no Ocidente, surge com a experiência de um corpo ausente, lugar de instauração de um novo corpo eclesial, desvinculado da realidade familiar e étnica do judaísmo, e de um novo corpo escriturístico e sacramental; e à semelhança da prática cristã, a sociedade ocidental também criou os seus corpos sociais.[326]

O corpo místico é sujeito de fala e de voz, não obstante o mutismo a que a modernidade científica impôs sob o primado dos enunciados lógicos. A voz é o meio de apreensão do outro enquanto corpo, ausente e presente, visível e inapreensível. Contra as tentativas de uniformização ou equivalência da significação sexual, o corpo mantém a sua ambivalência simbólica fecunda, expressa pela arte, pela poesia ou pela mística.[327]

---

[323] Cf. Mourão, «Poder e desejo ou o discurso da Igreja sobre a sexualidade», *Jornal de Letras* 79 (1984): 20-21.
[324] Cf. Mourão, «Sexo, texto e corpo virtual», 120.
[325] «Nous cherchions partout le corps et nulle part nous ne le trouvions. L'analyse n'en décèle que des fragments et des gestes. Elle repère des têtes, des bras, des pieds, etc. qui s'articulent en façons de manger, de saluer ou de soigner. Ce sont des éléments mis en séries particulières, mais le corps, on ne le rencontre jamais. Il est mythique, au sens où le mythe est un discours non expérimental qui autorise et règle des pratiques». Michel de Certeau, «Histoires de corps. Entretien avec Georges Vigarello et Olivier Mongin», *Esprit* 2 (1982), 179.
[326] «Il est possible de prendre le problème par un autre biais, a partir des moments historiques qui onte organisé l'expérience occidentale du corps. Ainsi, le christianisme a joué un rôle décisif. Il s'est installé sur l'absence d'un corps, sur le tombeau vide. Cette absence a une forme événementielle avec le perte du corps de Jésus, qui devait tenir lieu de tous les autres. Mais elle a une forme plus globale avec le détachement qui a séparé le christianisme de son origine ethnique et de la réalité biologique, familiale et héréditaire du corps juif. Le discours évangélique, ou Logos, s'est instauré à partir de cette perte, et, à la différence de la parole sémitique ancienne, il doit prendre en charge la production de corps ecclésiaux doctrinaux ou sacramentaux qui servent de substituts à ce 'corps manquant'». Michel de Certeau, «Histoires de corps», 181.
[327] «En effet, il n'y a pas de foi sans audition de voix : *fides ex auditu*. Mais faute de l'entendre, on est obligé de supposer que d'autres l'ont entendue et qu'il y a eu des voix à l'origine. Mais quelque chose de plus fondamental

Mourão parte desta noção de "corpo ausente" para a retrabalhar, já não tanto a partir da história da espiritualidade, como Certeau, mas a partir da semiótica. Por "corpo ausente" entende-se a ambivalência simbólica presente na dimensão corporal do ser humano. «O perigo que nos espreita é a libertação do corpo que não o abre à ambivalência, antes o encerra na monovalência duma sexualidade que se torna inteiramente positiva».[328] A ambivalência simbólica de um corpo produz um valor na medida em que interrompe a circulação preestabelecida dos signos. O horizonte do corpo biotécnico, "limpo" de paixões e de sentido, anula esta ambivalência simbólica:

> Digo "o corpo que vem", no sentido em que se entende "a comunidade que vem" (Agamben), para indicar um potencial (um devir), uma utopia ("Hic est locus"), uma distopia ("Crash"), uma estética do caos, para dizer a invenção dum corpo no tempo. Digo "o corpo que vem" para sublinhar que só há partilha autêntica entre os seres onde eles se reconhecem num corpo a corpo em que a carne fala de presença real, quer dizer num encontro em que o sistema pulsional está ordenado para o desejo do reconhecimento fundador, para a vida eterna.[329]

Como compreender a relação entre corpo e comunicação? Mourão cunha o termo "meta-carne" para referir o corpo na pós-modernidade. O Novo Testamento conhece a diferença entre *sôma* e *sarx*, manifestando nesta dualidade tensiva de conceitos a realidade pluriforme e complexa que é o ser humano enquanto ser de corpo. A contemporaneidade submete o corpo aos desafios das próteses, clonagens, genética. O corpo torna-se ciber-corpo; fala-se do outro ou do diferente em relação ao humano: anjos, cyborgs, monstros, *aliens*. O conceito de *hibridação* é chave: as identidades desencarnadas do ciber-espaço. Dá-se o interface humano-máquina:

> O homem electrónico não tem essência carnal. O corpo pós-humano é uma tecnologia, um ecrã, uma imagem projectada. Só uma corporalidade espiritual e intuitivamente pensante nos pode salvar dessa deriva não perdendo de vista que a singularidade do "eu" se tece no interior do espaço social, logo da comunidade. É inevitável perguntar neste contexto que acontecerá à qualidade da relação corpo a corpo no ciberespaço.[330]

---

est en question. La voix serait, faite de souffle, un fragment privilégié qui garantit un corps et qui annonce du sens. Ce serait la relique par excellence, celle qui fonde des lieux là même où le corps demeure inconnu. Ce serait enfin la promesse qui induit nos discours, et la seule chose du corps qui passe dans le texte. Mais elle n'est ni le corps ni le texte. Il faudrait lui trouver une définition angélique : ce qui dans le même temps arrive et se retire, s'en vient et s'en va. Comme elle l'a été dans la religion, il n'est pas surprenant qu'elle demeure dans l'expérience quotidienne, tour à tour érotique et douloureuse, l'élément tiers qui contredit le positivisme et l'idéalisme et qui constitue le foyer de nos fragiles appréhensions du corps, c'est-à-dire, aussi, de l'autre». Michel de Certeau, «Histoires de corps», 185.

[328] Mourão, «Sexo, texto e corpo virtual», 121.

[329] Mourão, «O corpo que vem», em *O Mundo e os modos de comunicação* (Coimbra: Minerva, 2005), 9-10.

[330] Mourão, 15.

A corporeidade do ser humano traduz a natureza relacional da sua identidade, o seu lugar com os outros no mundo. O ser humano apresenta-se em devir, enquanto antropomorfose (transformação) e antropogénese (geração), conceitos que traduzem a superação de uma antropologia estática, seja natural ou metafísica. O corpo torna-se, pela cultura audiovisual, corpo representado e libertado, ocultando as múltiplas marcas do seu quotidiano. Mourão entrecruza múltiplos eixos de reflexão: o *corpo* enquanto categoria antropológica, a *literatura* nas novas formas de textualização eletrónica, a *ética* enquanto modo de habitar o mundo descrito sob formas de apocaliptismo. Termos como "hibridismo", "bricolage", "interatividade" e "fluxo" situam as novas formas literárias nas quais a linearidade narrativa, a origem, o sentido enquanto centro e a teleologia são rejeitadas.[331]

Contra esta hibridação, surge a necessidade de pensar o "eu" corporal enquanto ser social, inscrito no interior de um espaço social, de uma comunidade. A subjetividade humana é posta em causa no contexto do cyberespaço. A própria experiência cristã tende a ser lida mais em termos de terapêutica do que de salvação. Duas perguntas surgem: que humanos somos nós, e quem são "eles", a "nova carne", o "pós-humano"? Falar de corpo significa falar de identidade e de relação: a metáfora do "território" é usada por Mourão para descrever esta dimensão da corporeidade. A perda da contemporaneidade é não apenas da bússola e do mapa, mas do próprio território. Que função desempenha o corpo numa cultura imaterial? O corpo extenuado do quotidiano é substituído pelo corpo-espetáculo, libertado do mediático. Corpo, comunicação e tecnologia interligam-se colocando desafios a interpretar, nomeadamente no que toca ao papel das instituições de autoridade que caracterizam a modernidade.[332]

Mourão pensa o "corpo a vir", parafraseando Agamben, como a "comunidade a vir", num duplo sentido: o da leitura do real, nas novas formas de vivência e manifestação do corpo suscitadas pelas novas tecnologias; e o sentido ético e estético de responsabilidade de pensar os limites da ciência e da experiência e de, pelas artes, os superar, sem perder de vista a singularidade do eu no seu espaço social e comunitário. O fenómeno designa-se de antropo-morfose: um determinado humanismo que caracterizava a modernidade dá lugar a formas de transcendência difusas, onde se perdem os limites do corpo:

> O não-lugar tornou-se o terreno de todos os estudos empíricos realizados sobre as redes. É aí que os quase-objectos e os quase-sujeitos proliferam traçando trajectórias hesitantes, formas de natureza e formas de sociedades. Para os modernos, os híbridos são a figura do horror que evitam. Mas os híbridos estão aí, local e globalmente conectados, meio-objectos, meio-sujeitos, corpos maquínicos,

[331] O romance *Metacarne* de Manuel Pais (Lisboa. Oficina do Livro, 2000) é um dos pontos de partida para a reflexão de Mourão sobre as novas formas de literatura e discursividade ligadas aos meios digitais. Mourão, «"Metacarne", ou a vida depois da carne», em *O mundo e os modos da comunicação*: 21-31.
[332] Cf. Mourão, «A biblioteca e o livro: entre dois mundos». *Cadernos ISTA* 18 (2005), 51.

> corpos post-humanos, cyborgs. Uma transcendência sem contrário permanece, onde pululam os mediadores, delegados, fetiches, anjos, máquinas, porta-vozes, querubins. Este é o nosso mundo, ainda dificilmente reconhecível, mas que urge interpretar.[333]

Está em causa a imagem e as interrogantes sobre o ser humano enquanto ser de corpo, assim como a distinção entre máquina e ser orgânico. A multiplicidade e indefinição que envolve a noção de "corpo" constitui-o em signo de um desejo diferido, um discurso que institui e autoriza práticas. O corpo converte-se em "teatro de operações" consoante a mundividência e o conjunto de valores que preside a uma dada sociedade.[334] A semiótica estuda a ordem do sentido e dos valores, dos interditos e das prescrições que envolvem a vida corporal do ser humano: assim, o corpo é um signo, quer para o médico (que, a partir de sintomas, investiga a causa), quer para o semiólogo; mas, para este, o corpo humano faz sentido, não como um instrumento transparente que remete (desaparecendo) para outra realidade, mas como interação. Ao mesmo tempo, no seu corpo, o ser humano resiste ao discurso completo e transparente, apresentando silêncios ou formas irracionais de comunicação (gritos, choros). Para Mourão, a modernidade nos seus múltiplos eixos (ciência, exegese, Estado), ao procurar os enunciados claros e evidentes, silenciou a voz ambivalente do corpo do Outro (erótica, mística, escritura). É na sua ambivalência – e não na equivalência – que o corpo se converte em símbolo relacional, inter-dito, interrompendo uma circulação transparente e automática dos signos.[335]

> A sensibilidade apocalíptica, presente na ficção, na religião, na ciência ou na filosofia, não constitui um "mundo à parte", mas impregna a pluralidade irredutível dos jogos de linguagem enraizados no *plurale tantum* que é o "mundo da vida", no modal dos afectos, na "medida" que governa a pluralidade, a textura aberta dos mundos que habitamos. A verdade tensional da poesia (e da ficção) está no entrelaçamento quiasmático entre a figuração primária da experiência e a figuração crítica e reflexiva.[336]

Os progressos no campo das tecnociências põem em causa uma noção de natureza humana imutável, assim como a noção de "humanismo". Instaura-se um "não-lugar", um "hibridismo" ao falar do ser humano enquanto corpo e enquanto identidade. A figura do "anjo" revela como não é apenas na modernidade que o ser humano estabelece fronteiras (humano/divino, natureza/cultura, humano/natural, humano/tecnológico) e ao mesmo tempo as transgride com objetos e figuras híbridas. A ideia de metamorfose, de transformação corporal

[333] Mourão, «O corpo que vem», 19.
[334] Mourão segue o pensamento de Michel de Certeau, referindo-se nomeadamente ao já citado artigo/entrevista «Histoire de corps: entretien avec Michel de Certeau».
[335] Mourão, «Sexo, texto e corpo virtual», 120-121.
[336] Mourão, «A palavra contra a palavra», em Frank Kermode, *A Sensibilidade Apocalítica* (Lisboa: Edições Século XXI, 1997): 19-20.

remonta à literatura clássica, ainda que se mantenha a suspeita em torno de tudo o que transgride as noções socioculturais de ser humano.[337]

Na contemporaneidade, para Mourão, o "anjo" representa a vontade de uma comunicação transparente e total, proporcionada (ou ambicionada) pelo progresso tecnológico, que supere a espessura corporal que carateriza o regime de linguagem no qual o ser humano vive, mediado pelos signos, pelo espaço e pelo tempo.[338] A comunicação "angélica" é transparente, não exige a veridicção nem a construção de uma discursividade. Mourão transporta a utopia de uma linguagem angélica – que Chrétien situa no campo da experiência quotidiana, mas também no campo da poesia ou da literatura – para o campo da informática e da comunicação virtual.[339] Tentação que acompanhou desde sempre o discurso teológico, esquecendo ou prestando pouca atenção às condições e exigências da sua construção.[340]

> O Anjo é um campo de forças, enquanto portador-delegado da Palavra (*Dabar*) que não é só linguagem, mas força. O nascimento do Anjo equivale à sua morte: entrar na comunicação sem comum medida com a experiência tanto esta é marcada pelo conflito latente e patente. Nascer deixa o desejo ferido. Entregar-se incondicionalmente a um Outro é deixar aberta a possibilidade de uma outra comunicação, aceitar a não-quietude, abrir-se a um devir que não dominamos nem imaginar podemos. O acto de falar, de suscitar uma resposta, corresponde ao fim da transparência do outro, sendo um confronto com os limites de um mundo fissurado [...] A entrada no campo da linguagem marca também o início do luto da infinidade do anjo e a emergência do desejo.[341]

Outro eixo pelo qual Mourão retrata a contemporaneidade reside na figura do "apocalíptico", no qual o *Ensaio sobre a cegueira* de José Saramago representa uma lúcida textualização:[342]

---

[337] As *Metamorfoses*, de Ovídio, serão o exemplo mais evidente: Ovídio, *Metamorfoses*, trad. Paulo F. Alberto (Lisboa: Cotovia, 2018).

[338] Neste ponto, Mourão dialoga com Jean-Louis Chrétien e a sua análise da questão medieval em torno da linguagem angélica: Jean-Louis Chrétien, «Le langage des anges selon la scolastique», in *La voix nue: phénoménologie de la promesse* (Paris: Les Editions de minuit, 1990), 81-98. Refere Chrétien: «Au cœur de cette dispute, se manifeste une compréhension de soi de l'homme parlant qui, pour archaïque qu'elle paraisse, n'en est pas moins toujours présente aujourd'hui – et elle s'y manifeste avec plus de clarté qu'ailleurs. L'utopie du langage angélique, nous avons tous rêvé à nos heures de l'accomplir ici, par le poème, le regard, la musique ou le corps», 81. Cf. Michel de Certeau, «Le parler angélique», em *La Fable mystique*, vol. II, 257-285.

[339] «Ainsi le langage angélique satisfait-il deux désirs qui pour l'homme sont toujours difficilement compatibles. Que notre verbe intérieur puisse être connu immédiatement d'autrui, qu'il puisse être sans résidu manifesté à l'autre, que nous puissions être pour ce dernier d'une parfaite transparence, c'est là source d'angoisse dans la vie quotidienne». Chrétien, «Le langage des anges selon la scolastique», 91.

[340] «Le langage humain, c'est le langage angélique plus… Plus la corporéité, l'espace et le temps. Et donc plus le signe, la médiation, la discursivité. Toutes ces additions sont des soustractions – des diminutions de perfection, des interpositions d'obstacles. Par elles toutes les propriétés du langage sont inversées, et il ne semble plus qu'un substitut assurant très partiellement, très imparfaitement, très aléatoirement, la communication – communication toutefois pensée comme du même ordre que la communication angélique. Déchéance du langage angélique, le langage humain ne cesse de l'avoir pour horizon». Chrétien, 97.

[341] Mourão, «O mito da linguagem angélica: as asas do desejo de W. Wenders», em *O mundo e os modos de comunicação*, 193.

[342] Cf. Mourão, «Em nome de nada: niilismo e crítica», *Cadernos ISTA* 1 (1996): 43-64.

> O triunfo do áudio-visual é afinal o triunfo do simulacro. Em semiótica diz-se que o parecer promete o ser. No áudio-visual ser, é ser percebido, parecer é ser. Quem olha o simulacro é tentado a tornar-se simulacro. O esplendor do falso, seduzindo, cega. O livro de Saramago denuncia essa tentação, convocando para a vigilância crítica e para a compaixão.[343]

Paradoxalmente, para Mourão, a contemporaneidade é marcada por um predomínio da linguagem apocalíptica, mas esvaziada da sua potência vigilante e transformante que a constituía, pelo trabalho da imaginação (a capacidade de criar as figuras) e pelo trabalho da interpretação (a capacidade de ler os sinais do presente):

> A linguagem apocalíptica era a linguagem do desejo, tensivo-fórica: «Vem!»: «O esposo e a esposa dizem: vem!». Era também a linguagem do juízo, da catástrofe, da sanção, que obrigava a interpretar, a desocultar. Por causa do momento da decisão. Por causa da ética. Era a linguagem da vidência e da lógica da proximidade [...] Era a linguagem da proximidade, da tactilidade e da verdade.[344]

A indefinição da linguagem apocalíptica em torno de cenários políticos, ecológicos ou sociais induz o medo e a atração por estratégias de controlo e manipulação comunicativa, mantendo o caráter catastrofista retido numa banalidade quotidiana. Não é difícil verificar, mesmo que sem o aprofundemos neste ponto, a pertinência da reflexão de Mourão num tempo presente onde os termos «desinformação», «manipulação» e *fake-news* fazem o seu percurso.

6. A estética na fronteira da experiência de Deus

Os temas da imagem, da arte, do corpo e da perceção constroem o edifício da estética, lida por Mourão como lugar de experiência de Deus. Falar de estética significa falar de experiência, de perceção e de valor, de fronteira no corpo do outro, de emoções e paixões; e também neste quadro passa a experiência de Deus. «A experiência de Deus não se reduz à

[343] Mourão, «A litote do insuportável – literatura e micro-física do poder (em torno do *Ensaio sobre a cegueira de Saramago*)», em *O mundo e os modos de comunicação*: 173. Mourão acentuará, noutro artigo, o romance de Saramago como exercício de leitura sapiencial e ética da perda de sensibilidade diante do humano e das suas figuras: «A cegueira, como bem viu esse vidente que é Saramago, é a impossibilidade da figura. Se não dispomos desse recurso, se a insensibilidade nos tocou a todos com a sua doença de morte, que nos resta?». Mourão, «Anjos e mutantes»: 104. E, mais à frente, prossegue: «Mortos-vivos, híbridos que a microfísica do poder contorna, domestica, clona. "O mal branco atinge-nos a todos". Cito o *Ensaio sobre a cegueira* de Saramago como a parábola, escrito sapiencial, escatológica por excelência. Ficou o cronista que assegura a ética do rosto e insiste: visto isto, olhemos aquilo; fica o vidente que circula entre cegos, sem perder a esperança. Fica a literatura como uma das figuras que mantêm viva sobre a terra a veemência da justiça e da beleza». «Anjos e mutantes», 106-107.
[344] Mourão, «Anjos e mutantes», 104-105.

experiência do *logos*, é também uma experiência estética – um complexo de emoções e paixões – na fronteira dos nomes, do mundo e do corpo».[345]

A dimensão estética do discurso e da comunicação é um dos eixos que preside ao pensamento de Mourão. O real constrói-se como mundo na medida em que um sujeito o constitui mediante o discurso, colocando hipóteses e respondendo a interpelações que jogam, não apenas com a constatação de factos, mas também com hipóteses imaginativas e afetivas. A linguagem torna-se, não apenas um instrumento de análise, mas também um objeto de contemplação e de procura formal, num contexto contemporâneo onde a relação entre imagem e texto tende a sair da complementaridade para a hibridação.[346] No caso dos registos literário ou poético, seja em registo oral ou escrito, mais do que expressão de uma interioridade, envolve um trabalho de técnica e modelagem da linguagem por parte de um corpo, desautomatizando o seu uso corrente. A estética situa-se nesta confluência entre corpo, linguagem e quotidiano:

> Enquanto a linguagem corrente é o sinal de uma realidade que a ultrapassa, a linguagem poética significa-se a si própria. A sua opacidade é o equivalente da sua densidade de existência, do seu volume de linguagem. Por outras palavras, a linguagem poética faz-nos escutar o dizer no dito, a enunciação no enunciado, levando-nos a perceber a linguagem na sua ação, na sua performatividade. O poema é de uma solidez icónica, não de signo.[347]

Na sua etimologia, «estética» designa a apreensão do real através dos sentidos e da perceção, e corresponde ao termo «beleza» enquanto prazer ou fruição. Na cultura ocidental clássica, a beleza tende a ser associada à proporção correta e harmoniosa. A perceção é uma realidade do corpo enquanto habitante do mundo, modo de habitar o espaço conferindo-lhe valor, ao mesmo tempo que é informado e moldado, na sua sensibilidade, pelos objetos de valor. Tal experiência encontra-se influenciada, hoje, pelo design, que faz chegar a beleza através dos objetos quotidianos fornecidos pela indústria: a saturação hiperestética que caracteriza a sociedade urbana facilmente conduz à anestesia ou ausência de perceção.

Falar de fronteira é falar do horizonte de expectativa e de limite no espaço e no tempo, de forma enquanto controlo, abertura e acontecimento. No seu limite corporal, o ser humano é afetado na experiência, produzindo, pela repetição e pelo hábito, um saber. Do âmbito da semiótica vem a noção de semiosfera: o ser humano vive mergulhado num universo de signos

---

[345] Mourão, *A estética, na fronteira da experiência de Deus* (Lisboa: Mosteiro de Santa Maria, 2010), 2. Para este ponto, este artigo de Mourão reveste-se de particular importância, sendo possível nele reconhecer uma etapa de maturidade e síntese de reflexão entre vários eixos: estética, corpo, linguagem e experiência de Deus.

[346] Cf. Mourão, «Jorge Pinheiro, Maria A. Babo, "Figurações ou diálogos da pintura para a escrita" (recensão)», *Revista de Comunicação e Linguagens* 28 (2000), 472.

[347] Mourão, «Poéticas da comunicação: literatura tradicional oral e rap», *Imprensa da Universidade de Coimbra* (janeiro de 2015), 53. O artigo seria publicado originalmente em Ledo Andion (ed.), *Comunicación na Periferia Atlántica. Actas do congreso internacional (Santiago de Compostela, 8-10 de novembro de 1995)* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1996).

interpretando os objetos. A linguagem envolve a natureza corporal do ser humano, possibilidade de experiência do sensível pela perceção e pela emoção. «O discurso é uma prega somática do dizer, como tão bem o entendem os místicos»[348]. O outro é descoberto (a alteridade) no corpo próprio olhado, preservando-se a diferença. Quanto à experiência de Deus, essa implica uma forma, um nome ou um dizer de que o crente permanece na ascese de não possuir ou definir em termos últimos: a experiência dá-se nas suas condições, implica um dizer.

Os modos de relação com o divino implicam o movimento do dizer ou de se dirigir, antes de consistir em palavras: o gesto ou atitude de dizer parece preceder o discurso ou o conteúdo, o dito. Para Mourão, «oração, invocação, apelo, endereço, imploração, celebração, saudação são outros tantos modos da relação com o infinito, modulações do sopro, palavras do sopro, pneumáticas, em que importa mais o sopro do que as palavras»[349]. No discurso teológico a linguagem assume-se como indigente, contém em si a afirmação e a negação: mas é nela que é possível a experiência de Deus, no depósito de confiança que constitui a palavra. A estética, enquanto experiência, inscreve-se num espaço de linguagem que, mais do que no âmbito do conceito, é no âmbito da metáfora, da imagem, da interrogação, do traço:

> Deus é uma construção da nossa linguagem: mais trabalhamos nela, mais vacila. Encontra-se na vacuidade de todas as construções. Também se pode dizer que o movimento da linguagem é o espaço em que se elabora a experiência de Deus: há sempre uma relação estreita entre a maneira de dizer e o conteúdo do que há a dizer. Deus é o nome do desmoronamento sem fundo dessa desertificação sem fim da linguagem, ou da permanente interrogação sobre que forma de presença lhe atribuir no meio dos seres. O traço dessa operação negativa inscreve-se sobre o acontecimento (o vestígio é um ferimento).[350]

Assim, a experiência estética parece pertencer aos enunciados somáticos, e não tanto aos enunciados cognitivos. Dimensões como o sofrimento, a dor ou a morte, inscritas na dimensão corpórea do ser humano, inscrevem a memória e o limite diante do encontro com Deus. A linguagem evangélica conhece a linguagem corporal para expor o encontro com o Outro, dos gestos de sanação aos odores do perfume com que Jesus é ungido. Enquanto experiência estética, os traços do crer extravasam o âmbito discursivo para chegar ao corpo, aos sentidos, à poética, à liturgia e ao sofrimento. Aí é possível ao crente evitar a rigidez dos sentidos e sofrimentos, da linguagem canónica, do adormecimento do gosto e da perceção. A palavra ao fio do corpo, tal poderá sintetizar o pensamento estético de Mourão. «O cristão é um corpo tatuado, tangível, sensível».[351]

---

[348] Mourão, *A estética, na fronteira da experiência de Deus*, 13.
[349] Mourão, *A estética, na fronteira da experiência de Deus*, 16.
[350] Mourão, 18.
[351] Mourão, 23.

A razão humana é potência de interrogação, admiração e descoberta; a experiência de fé implica a superação de uma monoestesia ou o uso de um sentido apenas, normalmente o ver associado ao conhecimento intelectual. No caso da arte, a sua capacidade de referenciação religiosa depende, para Mourão, mais do recetor que do produtor, nos efeitos perlocutivos que provocam; a atitude que pede é a da vigilância ou resistência perante as forças de encerramento ou habituação dos sentidos, do prazer ou da fruição. A experiência do mundo e de Deus coloca o crente no paradigma do caminho e da passagem:

> O espírito não está fora do mundo, abre-se no meio dele. Há transformações silenciosas que fazem o seu caminho em nós, que se infiltram, se ramificam e deixa no corpo as marcas da sua passagem. Assim a passagem de Deus por nós. Podemos aceitar a inadequação da linguagem e da história para revelar totalmente os traços da sua passagem, a "súplica", a "adoração" que suplantam a "cognição" como modos da experiência de Deus.[352]

É possível colocar neste campo da experiência estética o pensamento de Mourão em diálogo com a proposta teológica de Pierangelo Sequeri quanto à estética, intrinsecamente ligada ao espaço litúrgico.[353] A estética teológica é entendida por Sequeri como a disciplina do discernimento crítico da afetividade cognitiva e performativa, envolvendo o dispositivo sacramental e litúrgico como regime performativo do significante.[354]

Na história do pensamento filosófico, Sequeri enuncia cinco sentidos do termo *estética*: a) a teoria da perceção enquanto forma sensível da consciência; b) a teoria do sentido de fascínio e de discernimento do gosto; c) a teoria do belo e da sua essência ontológica e formal; d) a teoria da arte como domínio da produção de obras belas; e) a teoria do ornamental, do decorativo e do embelezamento.[355] Todos estes motivos interagem na história e na teoria da experiência religiosa. Confundem-se com as narrativas das manifestações do sagrado (fenomenologia da religião) e com a tradição ritual e celebrativa do mistério: o religioso experimenta-se no belo.

A dimensão estética da consciência pode ser entendida numa tensão fecunda entre dois polos: 1) a sensibilidade para a experiência, para lá das suas qualidades utilitárias ou intelectuais, numa descoberta da interioridade e do sentido qualitativo originante, pedido um universo reflexivo poético e ritual; 2) uma reflexão sobre si mesma, sobre a experiência estética

---

[352] Mourão, 30.
[353] De modo particular, a obra *L'estro di Dio* (Milano: Glossa, 2000), dedicada à estética teológica, que conheceu um aprofundamento posterior na obra *Il sensibile e l'inatteso: lezioni di estética teológica* (Brescia: Queriniana, 2016).
[354] «Il dispositivo sacramentale dell'affezione – che attiene radicalmente al regime performativo, ossia alla potenza trasfigurante del significante, e non a quello formativo, che si rivolge alla figuralità del significato – lavora su un base di profonda economia dell'*aesthêsis*». Sequeri, 242.
[355] Cf. Sequeri, *L'estro di Dio*, 81.

e a beleza, através de um distanciamento em relação às formas de representação e do desejo, procurando uma conciliação na consciência crente entre *intellectus* e *affectus.*[356]

O cristianismo atual tem, para Sequeri, a grande necessidade de reencontrar o sentido da sua própria forma: a uma teologia mais aberta à complexidade do pensamento hermenêutico e simbólico, hospitaleira no encontro com as expressões contemporâneas da cultura e do humano, corresponde, no entanto, uma capacidade muito modesta de se propor nos sentidos materiais, na impressão de um estilo cristão, na qualidade estética e inventiva dos sinais. Está em causa a forma da teologia, capaz de dar beleza ao anúncio do Evangelho. O sentido estético, nas suas elaborações artísticas, tem uma função originante na constituição da consciência humana. A experiência surge como *aisthesis*, contato que ativa uma consciência sensível, no horizonte semântico da beleza, através do qual a experiência da pessoa é afetivamente atingida, nos timbres da sua memória, pelas figuras e palavras de uma musicalidade. A estética é assim, não só uma questão de arte sacra, mas sobretudo uma questão de substância teológica e de forma antropológica da fé, entrelaçando-se com uma teologia fundamental centrada no seu diálogo argumentativo com a modernidade.

Mantém-se o défice de pesquisa sistemática da estrutura da consciência crente e da fé religiosa, isto é, da perceção de um significado verdadeiro e incondicional, ao qual a consciência consente. Tal figura de sentido supera os horizontes de busca do sujeito. Daí a experiência da beleza. A teologia tem assim o desafio de retomar a ligação entre consciência crente e consciência sensível: a fé na ordem dos afetos e a fé na ordem do conhecimento. A verdade só é aderida pela consciência numa justiça persuasiva e digna de respeito, passível de ser confiável. Na consciência ou estrutura psíquica do ser humano dá-se a busca pelo sentido a partir do interior da experiência sensível.[357]

Para Sequeri, à aridez das discursividades técnicas e científicas responde uma estetização difusa da sociedade contemporânea. Uma experiência comum – a conexão da ordem dos afetos com a experiência estética e religiosa – foi relegada pela teologia para a mística ou a fé devocional. Mas a relação efetiva do ser humano com a verdade da sua existência, no investimento da liberdade e da fé, é sempre determinada na esfera do ético, do sentimento, da emoção, da sensibilidade e da imaginação (tradicionalmente designados de "sentidos espirituais").

---

[356] «L'espansione poetica e la stilizzazione rituale della parola, del gesto e della rappresentazione, sono le modalità da sempre storicamente predisposte per mediare e ospitare, custodire e incrementare, la densità di questa modalità tipicamente umana dell'accesso estetico alla dimensione meta-fisica dell'esperienza che annuncia "l'anima"». Sequeri, 29.

[357] «L'esperienza della bellezza, con la percezione della sua nativa capacità di alludere ad una libera signoria del senso, capace di transcendere i limiti della ragione informativa e strumentale, illumina questa profondità ultima dell'esperienza possibile all'uomo a riguardo della giustizia. Essa evoca infatti un senso della verità altrimenti nascosto: la suprema persuasività della sua non dispotica signoria sull'essere». Sequeri, *L'estro di Dio,* 25.

A reflexão de Sequeri intersecta a experiência estética, a dimensão afetiva constitutiva do processo crer e o dispositivo litúrgico-sacramental de que a fé cristã dispõe. Esta reflexão será de novo abordada na presente investigação no capítulo dedicado à espaço poético da liturgia, no qual a poesia de Mourão se inscreve, em articulação com a sua análise da linguagem litúrgica anteriormente analisada. Embora não se circunscrevendo à dimensão litúrgica, a dimensão estética da experiência cristã encontra aí um espaço privilegiado, em diálogo com a criação artística. Pedindo emprestadas à arte as possíveis categorias para uma experiência estética, Patrick Collins enumera cinco categorias: a experiência, a imaginação, a transformação, o ritmo e o singular[358]. Para Collins, a reforma litúrgica pós-Vaticano II teve um cunho marcadamente erudito, incidindo mais sobre questões teológicas e históricas em torno dos textos litúrgicos do que nas formas de experiência e expressão litúrgicas. É através do trabalho de imaginação sobre o crente que a liturgia atua, mediante símbolos, gestos e palavras, aproximando-se assim de uma forma de arte. Assim, a dimensão artística pertence à liturgia mais do que lhe é agregada, tal como a música, a poesia ou os gestos se integram, e não se acrescentam, ao texto ritual.[359]

Enquanto experiência, a arte exprime a relação do ser humano com o seu meio, relação estética de perceção e transformação simbólica; é esta relação estética que converte o ser humano em mais do que um mero observador dos fenómenos. A participação e comunicação do ser humano na realidade que o envolve dá-se graças à imaginação como elemento cognitivo de integração interior e exterior, de síntese, gerando novas possibilidades. O acesso ao mistério, nomeadamente no espaço litúrgico, envolve não apenas a razão discursiva, mas também as formas expressivas da imaginação. A singularidade da experiência estética situa-a no espaço do quotidiano mas nele criando uma unidade própria, uma reconstrução ativa da perceção mediante a reflexão e a imaginação, dialogando com o passado. Dá-se assim o processo de transformação presente na criação de uma obra de arte, envolvendo um ritmo e uma simetria. Transportando estas características para o espaço litúrgico, a participação ativa envolve não.[360] Para Joaquim

[358] Cf. Patrick Collins, «Liturgie et esthétique», *La Maison-Dieu* 199 (1994): 99-115. Collins segue, quanto à noção de arte como experiência, o pensamento de John Dewey, *Art as experience* (1935).

[359] «On a produit un nouveau jeu complet de textes liturgiques, et établi de nouveaux rôles liturgiques que les membres des assemblées célébrants ont articulés ensemble. Mais la liturgie, comme forme expressive, s'adresse à l'imagination des hommes par l'intermédiaire de formes imaginatives. C'est à travers des images chargées d'énergie, de symboles, des histoires et des rituels que la liturgie conduit le système imaginatif à connaître et éprouver la présence du mystère du Christ dans l'Église et dans la vie. Si c'est ainsi que l'on comprend l'acte célébratoire, alors la liturgie devient une forme d'art». Collins, «Liturgie et esthétique», 100.

[360] «Il nous faut rendre la liturgie moins déclarative, et plus expressive sur le plan esthétique. La parole déclarative explique en termes prosaïques et scientifiques, attirant l'attention sur autre chose qu'elle-même à la manière d'un signe, indiquant la signification d'une expérience et faisant connaître une intention. Par contre, un objet expressif, d'une manière poétique et esthétique, explore et symbolise, faisant du présent immédiat la réalité qu'il représente. Il contient son sens qu'il livre sous forme de signification. L'objet esthétique constitue une expérience en soi». Collins, 114.

Félix de Carvalho, a dimensão estética da liturgia – que possibilita uma aproximação enquanto arte – pressupõe a sua consideração enquanto «jogo» e não apenas como «trabalho», na perspetiva mistagógica desenvolvida por Romano Guardini.[361] Mas o diálogo com as expressões artísticas contemporâneas implica também a perceção de que as suas formas não se regem, com frequência, pelos princípios da completude, de harmonia ou da totalidade.[362] A noção de beleza encontra-se, assim, em mutação, tendo em conta as feridas da existência humana, o quotidiano e o inacabado como aberturas de um sentido que vem. Mas a própria experiência litúrgica precisa de ritmo, de tempo, de envolvimento dos sentidos e sentimentos, para que arte e liturgia se convertam num corpo extenso ou alargado.[363]

7. O «combate com as imagens»: entre a ética do visual e a dicção de Deus

A história da relação do cristianismo com a imagem, desde o interdito mosaico às disputas iconoclastas balizadas por acontecimentos tão espaçados como o II concílio de Niceia (século VIII) e o ensino de João Calvino (século XVI, revelam como o tradicional primado conferido à palavra na geração da fé convive com o surgimento regular da questão da imagem. A atenção dada por Mourão a esta dimensão inscreve-se na sua visão abrangente da linguagem humana, segundo as categorias fornecidas pela semiótica e pelos estudos da comunicação, que extravasam o registo locutivo ou categorial para assumir a imagem, a figura, a poética e o imaginário.

O percurso pela obra ensaística de Mourão permite relevar um pensamento estético, já antes apontado quanto à análise do espaço e da linguagem litúrgicas. Se na presente investigação tal suceder de temas se opera numa lógica diacrónica ou progressiva, estes encontram, na obra de Mourão, formulações paralelas e coincidentes no tempo. A complexidade desse pensamento estético resulta dos diversos eixos que nele se intersectam e se encontram numa origem: desde os estudos sobre as categorias imagéticas da linguagem (metáfora, figura, analogia), presentes de modo particular na história da escrita espiritual, até à análise dos dispositivos contemporâneos de comunicação e imagem. Na linha do pensamento de Jérôme Cottin e Marie-José Mondzain, encontramos em Mourão, não uma rejeição

[361] Cf. Joaquim Félix Carvalho, «Via sapiencial das artes na liturgia: desafios contemporâneos», *Fórum Teológico XXI* 3 (2020): 25-57.
[362] «Não raras vezes, a forma pode enganar. Atualmente, a beleza pode dizer-se no instante, no fragmento, no inacabado. A integridade passou a ser vista como ilusão, quando não como pretensão. Além disso, há quem explore o diverso, o disforme, o brutal; e não obstante, o sentido ou a pluralidade de sentidos está presente. Mais: a arte tende a explorar mais do que a luminosidade, a claritas, porque também fazem sentido a sombra, a penumbra, a treva e a opacidade, a dobra e a velatura». Carvalho, «Via sapiencial das artes na liturgia», 42.
[363] Cf. Carvalho, 55.

iconoclasta da dimensão imagética da linguagem em nome de um primado do textual, mas uma análise crítica do modo como a imagem é utilizada pelos dispositivos de comunicação e espetáculo contemporâneos. A interseção, à primeira vista paradoxal, entre a análise semiótica da imagem na contemporaneidade e a tradição mística e teológica de Mestre Eckhart permite a Mourão expor a importância de uma ética da imagem que, em última análise, implica a compreensão do ser humano e do mistério divino. O programa em causa é o de uma função transitiva ou pascal da imagem, que rejeite quer o fixismo centrado no suporte (esteticismo da forma, desligado da realidade), quer a representação pura pela analogia, desligada da história, da narrativa, da mediação.

Importa sublinhar que o tema da imagem está presente também na escrita poética e homilética de Mourão, percebendo-se aí quer a crítica, em tom profético, à sociedade do espetáculo, quer a afirmação de uma pertença intrínseca da imagem ao discurso e à experiência da fé. No *corpus* poético, a estética surge unida à experiência de uma luta ou combate («que desse combate com as imagens / nos aproximemos do horizonte da tua casa»[364]) perante a proliferação e excesso de imagens e dispositivos, enunciada sob as metáforas do deserto e do espelho, o signo da purificação do desejo e a busca de um conhecimento e dicção do mistério de Deus.

Neste combate, as tentações consistem quer na busca de uma imagem pura ou «branca», associada à violência de uma linguagem totalitária («guarde-nos a figura do teu anjo / não nos afogue o excesso da figura ou da visão / que leva à violência cega»[365]), quer na perda de vigilância de uma fé em busca («chegamos do deserto do nosso quotidiano / desolado, cego, / do espectáculo das pequenas mortes / que olhamos sem estremecimento nem remorso»[366]), quer na aceitação da dispersão e na desistência da busca de um sentido e de um Nome («restam-nos as sombra de um deus decepado / num teatro de sombras nos movemos / sabendo que um mundo sem Nome / é insuportável»[367]). A função da imagem consiste, em suma, no efeito transitivo do sentido, na capacidade de transportar do real para o horizonte do novo: «livra-nos da mordedura venenosa da culpabilidade, / do horror de um real sem Outro, / da morte da imagem que não remetesse / para o advir de nós»[368]. O poema "vacilação de imagens"[369] será paradigmático, apontando a realidade imperfeita das imagens, sentidos, nomes, dicções e desejos que situam o ser humano numa luta com a palavra, inscrita no seu corpo.

[364] Mourão, *O Nome e a Forma*, 116.
[365] Mourão, 126.
[366] Mourão, 219.
[367] Mourão, 205.
[368] Mourão, 78.
[369] Mourão, 99.

O trabalho de leitura da obra ensaística de Mourão permite também perspetivar os eixos a que abre o seu pensamento estético. Os seus trabalhos iniciais relevam sobre a reabilitação das categorias linguísticas próprias do imaginário poético a partir da literatura espiritual portuguesa: de que modo se articula, nesse campo, imagem, imaginação e discurso sobre a fé? Que importância detêm os géneros literários distintos do género lógico ou discursivo na enunciação crente?

A importância dos recursos literários da figura, metáfora e analogia foram já apontados, mas será necessário aprofundar o modo como Mourão explicitou a compreensão destes recursos, nomeadamente a partir da análise literária. Será a figura mais propícia à enunciação do mistério de Deus do que o conceito? Se sim, quais as consequências para a constituição de um discurso teológico que, a partir da proposta teológica de Marcel Viau, se considera na óptica de um artefacto, capaz de ir além do âmbito discursivo?

A natureza estética da experiência, exposta por Mourão, vai de encontro com o pensamento teológico de Pierangelo Sequeri, que a vê como fundamental na geração da consciência crente. Feito o estudo da natureza linguística do espaço litúrgico e do lugar da imagem na própria linguagem, falta aprofundar a constituição desse espaço litúrgico em termos das suas estruturas não estritamente locutivas, que permitiram o nascimento da obra poética de Mourão. Estética e poética litúrgicas continuarão a ser objeto de análise, pedindo também o aprofundamento de conceitos como corpo e desejo na obra de Mourão.

Finalmente, a reflexão sobre a relação entre linguagem e crença ou, como será eventualmente mais próximo do pensamento de Mourão, a questão da crença na linguagem, da qual faz parte também a imagem. Entra-se aqui na questão fundamental que orienta a presente investigação, à qual, na obra de Mourão, a figura de Eckhart teve um papel central: a possibilidade de uma enunciação poética de Deus.

Capítulo 6

A liturgia como espaço de linguagem

figuremos um espaço tangente
a outro espaço
unificador e universal
contra a expansão avassaladora
da máquina cega,
eficaz, veloz que nivela os signos[370]

A obra poética de José Augusto Mourão, assim como a sua produção homilética, encontra-se, na expressão de Alfredo Teixeira, «geneticamente tatuada pela liturgia cristã»[371]. O seu surgimento dá-se neste *habitat* próprio da experiência cristã, e esta marca permanece ainda quando este património poético vive como que um êxodo, aquando da sua publicação editorial, chegando a um meio diferente, o do *habitat* pessoal do leitor.

Paralelamente a este percurso poético, o trabalho ensaístico de Mourão compreendeu, particularmente no período entre 1998 e 2008, um conjunto de artigos nos quais se analisa de modo direto a problemática da liturgia cristã.[372] Esta análise é feita a partir da sua área de formação, as ciências da comunicação e da linguagem: interpreta-se a liturgia sob o signo da palavra e da linguagem, isto é, utilizando a categoria desenvolvida por Austin em *How to do things with words*, como «lugar ilocutório».[373] Paralelamente a estes ensaios, que analisaremos ao longo do presente capítulo, a experiência litúrgica é com frequência referida por Mourão sempre que a temática da linguagem religiosa é analisada, mesmo em artigos que se podem considerar estritamente do âmbito das ciências da comunicação.[374]

A ausência de referências à obra de Mourão, quer poética quer ensaística, no breve percurso que Ângelo Cardita faz da reflexão teológico-litúrgica em Portugal nas últimas

[370] Mourão, «programa mínimo», em *O Nome e a Forma*, 264.
[371] Teixeira, «A errante sonoridade de Deus», 415.
[372] Podemos indicar, como núcleo deste labor ensaístico, os seguintes artigos de Mourão: «Liturgia e Estética. A memória e o Ritmo», *Humanística e Teologia* 19 (1998): 81-100; «Cultura pop, pop-liturgia: A tecno-euforia do P. Rossi», *Revista de Comunicação e Linguagens* 30 (2001): 233-245; «Liturgia, comunicação e modernidade», *Communio* 18 (2001): 15-27; «Para uma estética da comunicação litúrgica», *Communio* 25 (2008): 307-317.
[373] Cf. J. L. Austin, *How to do things with words: the William James lectures delivered at Harvard University in 1955* (Oxford: Oxford University Press, 1990).
[374] Cf. Teixeira, «Dicção de Deus», 279.

décadas do século XX, é sintomático da sua relativa discrição. Se a aproximação ensaística de Mourão ao espaço litúrgico pode, a uma primeira leitura, ser considerada como exterior ao âmbito da teologia, esta vai, no entanto, de encontro ao projeto teológico desenvolvido por Cardita, o de uma recondução antropológica da teologia litúrgica. Em sentido inverso, é de salientar a referência feita por Cardita à celebração sacramental como lugar de "articulação" de Deus, que ressoa como próxima da «enunciação poética de Deus» trabalhada por Mourão.[375]

Ao longo da sua reflexão, Mourão parece não estabelecer uma distinção clara entre os termos *liturgia* e *ritual*, que aparentemente utiliza como sinónimos, ainda que o termo *ritual* aponte mais ao dado antropológico da celebração cristã e *liturgia* ao seu dado teológico e institucional. Há uma preferência clara pelo termo *ritual* em relação ao termo *rito*, ainda que não se encontre uma explicação para essa preferência: podemos intuir que o foco se situe na adjetivação dos comportamentos, discursos, espaços e objetos, em detrimento da sua substantivação.[376]

Começaremos, no presente capítulo, por analisar aquele que constituiu o primeiro trabalho académico de fôlego de José Augusto Mourão, a sua dissertação de mestrado, em torno da Anáfora Eucarística número 2. Aí estão presentes as linhas fundamentais de análise semiótica do discurso religioso praticadas no CADIR. Em seguida far-se-á um *excursus* em torno de quatro autores, referidos na escrita ensaística de Mourão, que fizeram do espaço litúrgico e ritual uma aproximação linguística e antropológica, ainda que com matizes diversas: Jean Ladriére, Louis-Marie Chauvet, Antoine Vergote e Giuseppe Bonaccorso. A análise breve destas abordagens permitirá relevar o ambiente e as ramificações com que o trabalho ensaístico de Mourão se entrecruza. A obra de outro autor, Yves Hameline, acompanhará como interlocutora a análise da reflexão de Mourão neste tópico. Esta análise incidirá sobre dois eixos fundamentais: a liturgia enquanto experiência de palavra e comunicação, e enquanto espaço comunitário.

---

[375] Ângelo Cardita, «A teologia litúrgica em Portugal. Um começo a retomar», em *O Mistério, o Rito e a Fé*: 33-43. Refere Cardita: «O diagnóstico da situação da reflexão teológica sobre a liturgia, entre nós, é paradoxal. Se, por um lado, constitui um âmbito largamente desatendido, pelo outro não deixa de aparecer como um dos mais prometedores caminhos para o aprofundamento do *intellectus fidei*, quer dizer, da própria teologia. A nossa reflexão litúrgica "clássica" deteve-se no paradigma do *locus theologicus*. Contudo, nestes últimos quarenta anos em contexto pós-conciliar, algumas intervenções mais ou menos dispersas, ainda que apresentadas aqui numa leitura em filigrana com o objetivo de recolher a intencionalidade comum, constituem o estímulo para retomar aquela reflexão. O aspecto a sublinhar é que estas "achegas" situam-se no terreno de um modelo onde a celebração sacramental tende a ser vista como lugar da "articulação" de Deus, ou, se quisermos, como *locus theologiae*». Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé*, 33-34.

[376] Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 436.

1. O Estudo da Anáfora Eucarística nº 2

No quadro do CADIR encontramos o primeiro trabalho académico de Mourão, que interessa abordar. Trata-se de uma dissertação de mestrado (*mémoire de maîtrise*) apresentada em 1977 em torno da Anáfora Eucarística número 2.[377] No quadro da relação entre a teologia e as ciências humanas (sobretudo a sociologia e a psicologia), a aplicação específica destas ao estudo da liturgia teve, em 1967, um marco importante com a realização de um congresso internacional em Louvain. As primeiras aproximações à liturgia do âmbito da ciência linguística têm como matriz o estruturalismo. Registam-se duas tendências quanto a esta aproximação linguística, com objetos de estudo diversos: em relação às relações simbólicas produzidas no espaço litúrgico, e em relação aos textos rituais propriamente ditos.[378]

1.1. Primeiras aproximações linguísticas à liturgia: entre o simbólico e o textual

A primeira aproximação, exposta num artigo de Michel Amalodoss[379], compreende os "sacramentos cristãos" (o autor coloca a tonalidade neste termo, ao invés de "liturgia"), enquanto realidades simbólicas complexas, das quais a semiologia procura compreender a sua estrutura comunicativa e geradora de significação: trata-se de analisar o modo como o sacramento, enquanto ação ritual que envolve múltiplos registos de significação (gestos, sons, imagens) é capaz de transmitir uma mensagem.

O sacramento é compreendido como uma totalidade ritual, uma prática ou ação: a semiologia busca a estrutura imanente de significação do sacramento nos seus diversos níveis, que envolve, neste caso, mais do que os textos rituais. A semiologia, ou a linguística (o autor navega entre os dois termos), isola o sacramento enquanto programa ou sistema ritual, abstraindo-o dos modos concretos de o pôr em prática, numa aproximação sincrónica cujo sentido é imanente à sua estrutura. Trata-se da convicção de que o próprio sacramento é uma instituição social, independente dos grupos sociais que o atualizam, à semelhança de uma

[377] José Augusto Mourão, *Approche semiotique et théologique de l'Anaphore nº 2* (Lyon: Faculté Catholique de Théologie de Lyon / Centre d'Analyse du Discours Religieux, 1977), documento policopiado. O facto de este documento não se encontrar acessível numa versão publicada justifica um reforço maior do número de citações que colocaremos em rodapé a acompanhar a análise.

[378] Ver o número da *La Maison-Dieu* 91/3 (1967), com as atas deste congresso. O campo das ciências da linguagem encontrará eco na mesma revista com uma edição em 1973 dedicada à relação entre semiologia e liturgia, com artigos de Michel Amalodoss, Jean Caloud (orientador da dissertação de Mourão) e Jean-Yves Hameline, que apresenta uma bibliografia seletiva sobre o tema: cf. *La Maison-Dieu* 114/2 (1973).

[379] Cf. Michel Amalodoss, «Sémiologie et sacrement», *La Maison-Dieu* 114 (1973): 7-35. Como referido no início do artigo, este constitui a síntese de uma mais ampla investigação de doutoramento.

sinfonia musical que pode ser analisada sem ter em conta as suas múltiplas execuções por diferentes grupos ou orquestras.[380]

O rito é uma palavra e não apenas um código ou uma língua, na medida em que contém uma mensagem ou um discurso em programa, aguardando a sua atualização nas condições concretas e indispensáveis de uma comunidade, um contexto, um emissor e um recetor. No caso da economia cristã, o sacramento existe não apenas como símbolo, mas também como um índice de uma realidade histórica, o mistério pascal de Cristo, criando uma conexão com o tempo que o distingue do mito enquanto fenómeno cultural. A semiologia analisa este processo de significação nos múltiplos níveis simbólicos: do rito enquanto simbolizante (a sua execução, os seus elementos materiais) à realidade simbolizada (a integração do crente em Cristo) pela mediação da comunidade humana dos crentes. A passagem obrigatória por este nível intermédio é condição para evitar os desvios ideológicos ou idolátricos de uma ligação direta entre o simbolizante e o simbolizado. Em suma, a semiologia retoma o sacramento enquanto realidade cultural e construção humana, e não como uma realidade natural ou imediata.

Uma segunda aproximação linguística à liturgia processa-se, não a uma análise global dos elementos que constituem o sistema ritual, mas especificamente sobre os textos litúrgicos que dela formam parte. É nesta linha que se insere um artigo de Jean Calloud[381], orientador da investigação de mestrado de Mourão. A liturgia cristã é considerada igualmente como um universo de signos, possuidora de uma dimensão horizontal ou antropológica de comunicação inter-humana submetida aos processos de significação. O sistema ou estrutura constitui uma gramática facilmente esquecida em favor da atenção aos efeitos de sentido. No caso do CADIR a atenção é orientada preferencialmente a um dos elementos de significação da liturgia, os textos litúrgicos.[382]

A análise de um texto litúrgico permite uma reflexão sobre o género literário da oração, caraterizado pelo estatuto da abertura e do possível. Explicar a produção de sentido de um texto no ato de leitura implica considerar o texto enquanto superfície ou textura de relações

[380] «Dire que le rite liturgique est un système, c'est dire qu'il contient une multiplicité d'éléments réunis structuralement dans une totalité par une ensemble de signification. La signification de chaque élément est déterminée par sa fonction dans la totalité. Une phrase, par exemple, est une totalité. La signification d'un mot dépend de sa place et de sa fonction dans la phrase». M. Amalodoss, «Sémiologie et Sacrement», 18. Quanto ao exemplo musical, ver as páginas 12 a 13 do mesmo artigo.

[381] Cf. Jean Calloud, «Sémio-linguistique et texte liturgique», *La Maison-Dieu* 114 (1973): 36-58. Sobre o trabalho de Calloud no contexto do CADIR e da semiótica bíblica, ver Pierre Marie Beaude, «Jean Calloud: lecteur des écritures», *Sémiotique et Bible* 185 (2022): 5-15.

[382] «Dans ce cadre, un groupe de travail de la Faculté de Théologie de Lyon s'est interrogé sur l'apport d'une théorie du texte et d'une méthode d'analyse inspirées des travaux de A. J. Greimas. Le propos était doublement limité. Dans le champ liturgique concret, il s'agissait d'étudier des textes (oraisons, préfaces, prières eucharistiques…), donc de sélectionner l'un des ensembles constitutifs du phénomène liturgique, celui précisément qui est le plus franchement signifiant, celui dont le système obéit ouvertement aux impératifs de la communication, celui sur lequel un secours de la linguistique et de ses dérivés s'avérait d'emblée utile et productif». Jean Calloud, «Sémio-linguistique et texte liturgique», 38.

significantes (e não apenas de termos ou conceitos), fazendo emergir as relações entre as várias unidades ou figuras segundo dois eixos: o sintagmático, assente no desenrolar linear do texto, e o paradigmático, que seleciona uma reserva semântica e a coloca em relação com o património lexical de uma língua.

Quer a abordagem de Amalodoss quer de Caloud dependem ainda em grande medida de uma matriz estruturalista da semiologia, característica das décadas de 60 e de 70, de que progressivamente Mourão se desvinculará. Este afastamento terá como princípio a abordagem do texto, não apenas como enunciado, mas como processo de enunciação. Para Gerard Lukken[383], nenhuma ação ritual se desenrola fora das circunstâncias específicas de espaço, iconografia, música ou atores. Mas mesmo a aproximação às dimensões não literárias se faz por métodos literários. Assim, segundo Lukken, a ação ritual é um campo de estudo no qual interessa uma semiótica enquanto ciência dos signos, inclusive dos signos não-verbais, método que Greimas desenvolverá e que Mourão seguirá. Para Greimas, tal como se apontou no capítulo terceiro, interessa o percurso generativo do sentido, pelo qual este se apreende num percurso segundo diversos níveis, do concreto ao abstrato e do imediato ao profundo, incluindo formas não-verbais de manifestação da linguagem.

É possível verificar estes vários níveis de linguagem nos livros litúrgicos: encontramos aí, quer as rubricas, de estilo claro, sintético e analítico, quer as orações rituais, de estilo poético, que envolvem uma dicção e uma *performance* conectada com a expressão corporal e emocional. Os rituais são criadores de sentido de um modo que não coincide, nem com o de um texto poético ou dogmático, nem com o das artes performativas, na medida em que, na ação ritual, intervém o papel da narrativa, dos atores institucionais e da ausência de distinção entre atores e público. Tal criação de sentido na ação ritual dá-se através do sincretismo das suas várias linguagens e na formação de estruturas narrativas. Faz apelo às várias camadas que constituem o ser humano na sua corporeidade e integridade.

1.2. Aproximação semiótica: integração das múltiplas camadas literárias do texto

Na dissertação *Approche semiotique et théologique de l'Anaphore nº 2,* Mourão aproxima-se do texto litúrgico com este aparato metodológico da semiótica generativa. Na Introdução é referido o propósito de trabalho: aplicar sobre o texto da Anáfora a teoria e a

[383] Cf. Gerard Lukker, «Une approche intégrale de la liturgie comme lieu théologique», *Questions Liturgiques* 68 (1987) : 242-255; *Per visibilia ad invisibilia : Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments* (Kampen: Kok Pharos, 1994).

prática de análise estrutural do texto, desenvolvida por Greimas, complementada pela teoria das funções de linguagem de Jakobson e pelos contributos de Benveniste e Austin sobre as questões da enunciação e da performatividade da linguagem. Procuraremos relevar os princípios fundamentais pelos quais Mourão compreende o trabalho da linguagem e particularmente do discurso teológico a partir do estudo textual, assim como a natureza da linguagem que constitui o espaço litúrgico. Nesta etapa do percurso intelectual de Mourão, nota-se ainda uma influência fundamental da filosofia analítica, de inspiração anglo-saxónica, que busca a compreensão de uma determinada problemática mediante a análise dos seus enunciados ou expressões, estando em causa, no caso da teologia, a validade dos enunciados.[384]

A questão orientadora da pesquisa é desde o início apontada, permanecendo ao longo da obra ensaística de Mourão: não é possível restringir a noção de comunicação como a transmissão de uma mensagem (um fazer-saber), mas como um processo mais alargado de significação (um saber-fazer), que implica não só o enunciado, mas também as funções de enunciação e de interpretação. A escolha de um texto litúrgico como objeto de estudo – quando, no âmbito de investigação do CADIR, a predominância era dada ao texto bíblico – é justificada por Mourão pelas camadas linguísticas presentes no texto, que o constituem não apenas como a comunicação de um saber – a forma conotativa –, mas também com a forma de relato narrativo, atualizador de uma história, e dos elementos performativos presentes na forma da oração. A interconexão entre o texto da Anáfora número 2 e os relatos evangélicos da Última Ceia é de grande proximidade, facto que está também presente neste estudo.

O relato evangélico de Instituição da Eucaristia representa para Mourão um esforço de interpretação do acontecimento que se seguiria, a Paixão. A expectativa da morte infligida a Jesus, constituindo um sem-sentido para os discípulos, é assumida e dotada de sentido no quadro de uma Ceia. O ato ritual da Ceia assume-se como um trabalho de significância, uma interpretação de figuras textuais que envolve gestos (o abençoar, o partir, o partilhar), símbolos (pão, vinho) e narrativas (a travessia do Êxodo), resultando na construção discursiva de uma performance, de uma identidade entre pão, corpo e palavra. Se Jesus é entregue à morte, na Ceia constitui-se em sujeito de poder e de vontade, capaz de se entregar à morte através da autodoação como corpo, pão e palavra aos seus discípulos. Institui-se um programa de sentido que supera o programa delineado pelas autoridades.

A palavra é instituída como operativa, de valor ilocutivo, desviando a ênfase da materialidade física da "presença real" – questão tradicional no âmbito dogmática – para uma compreensão pragmática de constituição de um sentido por parte de um sujeito, no quadro mais

[384] Problemática desenvolvida por Francis Jacques em «L'approche analytique des énoncés théologiques», em *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. 1: 509-534.

amplo do relato/narrativa da vida entregue de Jesus. À receção do objeto do dom une-se o reconhecimento do seu sentido. Tal é o propósito do relato ou narrativa da Ceia: à palavra instauradora une-se o crer daquele que a escuta e acolhe, estabelecendo-se um contrato fiduciário.

A linguagem, neste âmbito, eleva o objeto (o pão, o vinho) do âmbito utilitário ou biológico para a ordem da significação, para um fazer interpretativo – um crer. O gesto eucarístico é um fazer pragmático e simbólico que pode somente ser interpretado como um dom no quadro de um reconhecimento de sentido. Instaura-se um lugar simbólico, o de um corpo relacional gerado pela palavra, livremente doado por Cristo. Mourão delineia quatro níveis de configuração do relato: o alimentar (pão/vinho), o somático (corpo/sangue), o discursivo (comensalidade/comunhão) e o religioso ou interpretativo (a Aliança).[385]

O texto em análise pode distinguir-se entre o género de oração (caracterizado pelo pronome "nós" e pelo tempo verbal do presente) e o género de relato ou narrativa (caracterizado pelo pronome "ele", referido a Jesus, e pelo tempo verbal passado). O tempo anterior do Prefácio instala um saber persuasivo e um dever-fazer para o sujeito coletivo, o de render graças a Deus. Se o Relato da Ceia realça a instauração de um objeto-valor (a Aliança), o Prefácio eucarístico incide sobre a transformação do sujeito de troca, a comunidade, que se torna participante do saber-fazer do próprio Jesus, o de dar glória a Deus. Instaura-se assim um contrato fiduciário que é condição de uma comunicação efetiva e significante.[386]

Mourão apresenta a distinção entre enunciação e enunciado: se o enunciado é o que na linguagem pode ser analisado como um objeto, isto é, o produto de uma enunciação, a enunciação é o ato individual de apropriação da língua, envolvendo o enunciador, o enunciatário, o mundo referente e a utilização de uma aparelhagem de funções destinadas a persuadir. O ato de enunciação só pode ser apreendido no seu resultado, o enunciado. No caso de um texto eucológico como o da Anáfora, o sujeito de enunciação manifesta-se

[385] «Ce faire verbal (face pragmatique du faire) représente la réalisation du valoir pour. Ceci nous amène à dire que la production d'actants-objets valant pour le sujet : "ceci est mon corps" / "ceci est mon sang", représente finalement la mise en question d'une interprétation purement "matérialiste" de la séquence. Ni le pain partagé, ni le corps livré ne sont du "matérialisme". Ce qui, au premier abord, était définissable sous un programme pragmatique ne l'est plus à partir du moment où le sujet du don intervient comme sujet de parole et situe cet événement dans un ensemble de sens plus vaste. Une interprétation "matérialiste" de cet énoncé sera un interprétation qui refuse le sens même du dispositif signifiant construit par le récit». Mourão, *Approche semiotique*, 19.

[386] «Le repas eucharistique est à la fois métaphorique et métonymique, du fait de la conjonction : pain-corps-savoir. Il y a en effet un parallélisme qu'on peut établir entre la nourriture et le savoir comme il y a une équivalence entre les contrats, les destinateurs et les destinataires du contrat, les faire(s), les objets et les sujets de la communication ; la reconnaissance des objets et des sujets et les contre-objets et contre-sujets ; la convivialité et le contrat fiduciaire. Mais il y a également une articulation possible entre le programme nourriture et le programme savoir qui constituent un programme d'usage vis-à-vis d'un programme principal : manger/boire/rendre grâce. Le fait que ces deux configurations soient homologables c'est ce qui permet le mieux la définition du "symbolique"». Mourão, 48.

necessariamente como um "nós" ou um "eu". Mas no contexto da liturgia, o orante identifica-se com o narrador na enunciação do relato eucarístico, assumindo o contrato que é narrado pelo relato.[387]

O destinatário da oração litúrgica é convocado pelo texto, mas não se manifesta como agente: manifesta-se apenas através das enunciações do locutor. Ao contrário do que acontece num texto poético, em que pode não ser explicitado um texto anterior ou uma experiência fundante, a oração eucarística parte de um significante fundador, o relato da Última Ceia. É a relação com essa memória que permite a experiência linguística que é a oração e que eleva o rito, no trabalho de um corpo de desejo em torno de objetos, a uma prática significante, isto é, a converter os objetos em signos.[388] Em termos semióticos, isto é, enquanto função de linguagem, a oração é definida como um exercício inscrito na "ação" (fazer-ser) e na "manipulação" (fazer-fazer), em ordem a um agir somático.[389]

Mourão observa que não é suficiente analisar uma oração eucarística somente como um enunciado, no âmbito estrito da semiótica: é necessária a sua análise como uma enunciação. A oração existe apenas num estado virtual, pedindo um ato de leitura e de dicção por parte de um sujeito ou de uma comunidade.[390] Permanecendo numa análise do discurso textual, esta relação entre enunciado e enunciação é fornecida pelos elementos performativos deste discurso, na medida em que a recitação de um relato, associada ao movimento de orar e dar ação de graças, produz uma conversão do sujeito. Trata-se de um vocabulário ilocutivo. Recitação e oração constituem um programa de leitura da Anáfora pelo qual, se separados, perdem o valor performativo da enunciação e a constituição de um sujeito coletivo, mediante um contrato fiduciário. Seguindo o pensamento de Jean Ladrière[391], Mourão retoma as categorias pelas quais a linguagem litúrgica é performativa: a rememoração, a proclamação e a sacramentalidade.

---

[387] «La Prière, en tant que texte, énonce objectivement les actes que doit accomplir le disciple. Le récit avait donné les contenus du contrat. La prière dit comment accomplir le contrat, elle trace un parcours narratif». Mourão, *Approche semiotique*, 53.

[388] «Seule l'articulation de la pratique de la langue (énonciation – expérience) avec la mémoire (corps reçu, savoir autorisé) rend possible une "nomination de l'expérience", la prière dans le cas qui nous occupe. Il va sans dire que la citation n'est jamais neutre et qu'elle renvoie aux fondements idéologiques et textuels du discours citant. Mais ré-citer la prière ce n'est pas la répéter : c'est se reconnaître dans une expérience de langage s'autorisant d'un discours précédent (mémoire et modèle formel), devenir parole». Mourão, 55.

[389] «Si nous définissons le rite comme une pratique signifiante, son point de départ est d'ordre non-somatique et son activité se résume dans la soustraction des objets à l'ordre des choses pour les ériger en signes». Mourão, 56.

[390] «Les énoncés, inscrits dans les livres liturgiques, ou présents dans la mémoire individuelle ou collective, ne passent à l'état actuel que dans la mesure où ils sont repris dans un acte de lecture ou de diction, c'est-à-dire proférés par un locuteur ou un groupe de locuteurs. Que se passe-t-il quand les énoncés liturgiques sont à nouveau actualisés, produits, effectués dans un acte d'énonciation à l'intérieur d'une célébration liturgique ?». Mourão, 61.

[391] Jean Ladrière, «La performativité du langage liturgique», *Concilium* 82 (1973): 53-64. O artigo será retomado em *L'Articulation du Sens,* vol. II: 55-65.

Nestas constitui-se um campo de estruturação da fé pela linguagem, assim como um corpo comunitário.[392]

1.3. Aproximação pragmática: a conversão do texto em ato de palavra

A segunda parte da dissertação é dedicada à dimensão pragmática do discurso, isto é, à utilização da oração eucarística. Como se converte um texto em ato ou evento de palavra e comportamento? São dois significantes – o texto e a comunidade – que buscam o significado último, Deus. A análise estrutural de um texto encontra aqui o seu limite: o sentido é efetuado pelo leitor ou comunidade que se apropria do texto, no quadro de uma instituição linguística (a Igreja) que confere um valor normativo de uso do texto e da prática significante (a Eucaristia).[393]

Entra em jogo, além do enunciado e da instância de enunciação, o problema da interpretação.[394] A hermenêutica retoma o horizonte do texto e lê-o numa situação, a do leitor, diferente da que lhe deu origem. No entanto, o exercício hermenêutico de interpretação e crítica tem de ter por base a apropriação do texto: este tem de permanecer o ponto de partida, como conjunto de possibilidades que o leitor atualizará. Um texto tem um valor semântico, resultado da sua organização interna, e um referente, o mundo a que se refere: ler o texto é compreender a relação entre o sentido e o mundo e atualizá-lo na situação atual do leitor.[395]

Aplicando-se a hermenêutica de leitura ao caso concreto de um texto litúrgico, este submete-se habitualmente a um pré-critério de leitura, o da tradição da comunidade eclesial. Mourão define o discurso litúrgico como uma grelha de leitura simbólica instituída, pela qual um sujeito ou uma comunidade produz uma significação.[396] Compreende um depósito linguístico próprio da tradição de uma comunidade, que lhe fornece uma legitimidade de uso,

---

[392] «Le langage est le lieu dans lequel et l'instrument par lequel un "nous" se constitue, en même temps que le champ de structuration qui permet à la foi de venir au langage, en devenant chant». Mourão, *Approche semiotique*, 67.

[393] «Dans la structure la parole ne crée rien. Ce n'est que par l'émergence d'un sujet de désir, marqué à la fois par une "mémoire" (une référence) et la possibilité de donner du sens à ce qu'il dit, qu'on peut parler de "clôture ouverte du culte". Alors, fondés et ouverts par la parole où viennent s'articuler notre désir et le désir de l'autre, nous pourrons continuer à jouer l'étrange mimodrame du pain et du vin (…) Seul le croyant peut devenir sujet performateur de l'ordre par lequel se termine le récit et commencer à chanter». Mourão, 71.

[394] «Comprendre une œuvre c'est comprendre avant tout ce qu'elle dit, même si c'est toujours la parole qui fait le lien entre la Tradition (le faire mémoire) et le futur». Mourão, 73.

[395] «Il nous fait dire que la production du sens, œuvre de l'interprétation, n'est pas une reproduction, une seconde création succédant à la première. Il y a bien un même texte, mais en l'actualisant, je le dis autrement. La répétition est donc exclue. Produire du sens, c'est appliquer le texte à la situation présente de l'interprète. Ainsi l'interprétation sera toujours nouvelle. Et le texte inépuisable». Mourão, 78.

[396] «Entendons le discours liturgique comme une grille de lecture instituée symbolique, au travers de laquelle un agent (un groupe ou un individu) produit des significations qui sont une mise en ordre culturelle symbolique de son monde social». Mourão, 87.

produzindo uma significação cultural a partir de uma instituição que pode já não se relacionar com outras instituições sociais criadoras de linguagem significante.[397] O trabalho semiótico permite exercer, sobre a linguagem litúrgica (enquanto prática imaginativa de uma instituição) uma vigilância crítica sobre as possíveis formas patológicas de que se revestirá a sua carga ideológica. Tais formas patológicas identificam-se, segundo Mourão, com a imposição de uma grelha de leitura de sentido único que anule a pluralidade do desejo e da sua capacidade de transgressão, num endurecimento repressivo da linguagem em relação a formas outras de expressão.[398]

A liturgia move-se assim entre duas tentações fundamentais: a regressão nostálgica em direção a um passado perdido e perfeito (polo ideológico), e a recusa de toda a tradição herdada em torno de uma necessidade obsessiva de começar do zero (polo utópico). Por outro lado, da análise textual da Anáfora e do relato da Última Ceia nela presente, conclui-se que não é possível separar, no âmbito simbólico, a fração do pão e do vinho (polo positivo) do horizonte da entrega sacrificial de Jesus na sua morte (polo negativo). A polivalência destes dois polos salvaguarda a liturgia eucarística de um desvio ideológico, seja positivo (recusa da dimensão sacrificial), seja negativo (enfatização da morte do sujeito). A pluralidade de registos de linguagem presente na liturgia – oração, oferecimento, súplica, ação de graças, narração – constitui também uma salvaguarda à redução ideológica a um dos polos ou signos.

Ainda que partindo da leitura semiótica de um texto litúrgico, Mourão alarga o seu trabalho de leitura à natureza do discurso litúrgico enquanto prática de uma instituição, no qual se joga uma tensão entre utopia e ideologia. Parece, assim, transportar-se do âmbito dos textos litúrgicos enquanto um dos registos de linguagem presente na liturgia, para o todo da ação litúrgica enquanto ação significante enquadrada numa realidade institucional e comunitária. A dimensão política e simbólica não se dissocia da análise semiótica, na sua dimensão pragmática. No caso do texto litúrgico e sua utilização, jogam-se dois riscos: o de romper com a tradição buscando obsessivamente começar do zero, ou o buscar uma determinada etapa do passado e nela permanecer, em busca do tempo perdido.

---

[397] «La prière eucharistique se déploie comme la constitution d'un actant collectif, un "nous" compétent qui s'approprie progressivement plusieurs rôles. C'est là, à notre avis, que se situe le travail et l'histoire du rite : le dialogue initial, les lectures, l'homélie, l'offertoire, etc., représentent autant de "cases vides" que le sujet de la prière (l'orant collectif "nous") remplit dans la mesure où il leur procure une voix et un désir. Le rite est une institution sociale, une convention, mais son efficacité ne lui vient que par l'articulation du dire et du faire assumée dans un contexte fondamental (l'assemblée)». Mourão, 95.

[398] «Nous parlons ici d'idéologie dans ses formes pathologiques telles qu'elles se manifestent : passion de l'absolu, annulation des contradictions qui font d'un sujet un sujet divisé, donc capable de transgression, pour lui imposer une grille de lecture à sens unique, négation de toute ambivalence et de la fonction symbolique, négation du désir qui est pluriel, avec la négation de la mort et du sacrifice qui deviennent de purs signes. Idéologie aura ici pour nous le sens d'une auto-mutilation, sélection orientée de certains messages avec l'exclusion d'autres, durcissement répressif dans le langage». Mourão, 98.

A tensão entre o institucional e o imaginário alimenta a ação litúrgica: nesta habita a tentação de buscar um "dizer-puro", liquidando a necessária ambivalência entre a morte de Jesus (sacrifício) e o partir do pão (comunhão). Substituir uma pela outra significa anular a ambivalência da linguagem litúrgica num dos polos. O jogo litúrgico é uma conduta regulada na qual a linguagem simbólica assenta num contrato fiduciário entre uma comunidade de crentes, e não num signo que substitui realidade por uma representação. Em causa está, para Mourão, a busca de uma terceira via, a da memória e do símbolo, da palavra e do corpo, na qual este tem um papel central. Trata-se de passar da ocultação ou da transparência do sentido para a sua manifestação diferida do percurso de Jesus, a sua promessa que interpela o desejo: uma narrativa simbólica e interpretativa da condição humana à luz da Última Ceia e da Morte de Jesus, geradora de significação para a comunidade que a retoma.[399]

A liturgia tem, assim, uma função a-narcisista de vigilância crítica, em defesa da diferença perante as formas de ideologização. Entre ideologia e utopia, a imaginação deve, pois, circular em tensão entre os dois polos, não se limitando a ser puro signo de representação que substitui uma realidade. A linguagem simbólica estabelece uma relação significante e não apenas instrumental com os objetos, permitindo ao ser humano descobrir a sua identidade em relação com o Outro, numa lógica de despossessão. Os vários registos de linguagem presentes na liturgia – a prece, o relato, a ação de graças, o gesto, o canto – situam a liturgia como um lugar de passagem, capaz de, a partir do corpo entregue de Jesus que funda o cristianismo, constituir corpos significantes.[400]

Não é possível encontrar, no extenso corpus ensaístico de Mourão, qualquer outro trabalho de análise semiótica de um texto litúrgico. Esta dissertação, sendo o primeiro esforço, foi também o último. Será o texto literário, e depois o hipertexto e o digital, o substrato sobre o qual Mourão trabalhará como semiótico, além do trabalho contínuo sobre os textos bíblicos que alimenta a escrita homilética. Mas a reflexão que conclui esta tese, sobre a natureza da linguagem e da ação litúrgica, receberá por diversas ocasiões a atenção de Mourão, necessário para lançar luz sobre sua obra poética e homilética. Em todo o caso, podemos encontrar nesta

[399] «Nous pensons la liturgie comme la pratique chrétienne de l'espérance qui n'existe pas si elle n'est pas dite, le lieu à la fois de la production du sens et de sa reprise : glorification de l'ordre de la création et de la rédemption et reprise à l'échelle humaine du jeu total de l'univers qui a un sens. En quelque sorte une espèce de récit interprétatif, et récit métaphorique (pratique symbolique) d'un autre récit, celui de l'expérience humaine (poétique, poïétique et politique) où Dieu est devenu homme : *Et Verbum caro factum est* (Jn 1, 14). Comme si, pour célébrer cet "avènement" il fallait remonter le temps, munis d'un récit (une mémoire) d'un futur!». Mourão, 101.

[400] «Entre une liturgie qui regarde en haut et rêve, sans pouvoir jamais trouver de miroir suffisamment satisfaisant, et une autre qui se regarde le nombril et le glorifie, il doit y avoir un lieu – non-lieu pour une liturgie attentive aux pas de Dieu qui advient en récit et en symbole. Attentive aussi à l'artificialité du signe qui commande tous nos échanges (…) S'engendrer continuellement comme corps signifiants, orientés sous la faille originale qu'a rendue possible le christianisme (l'absence de Jésus), la même errance et le même désir de continuer au-delà de notre ombre, c'est poser les conditions pour que la liturgie devienne le lieu symbolique où s'effectue progressivement la renonciation à la possession illusoire de soi-même dans la reconnaissance de Dieu comme Autre». Mourão, 102.

dissertação alguns elementos fundamentais que permanecerão na reflexão e na criação textual de Mourão em torno do espaço litúrgico, e que serão abordados de seguida.

2. Aproximações teológicas à liturgia como linguagem

A aproximação ao estudo litúrgico a partir do âmbito da linguagem e da comunicação encontrou a partir da década de 70 do século XX algumas referências que podem ajudar-nos na leitura do pensamento de Mourão. Um breve percurso por quatro autores, oriundos de períodos diversos e todos eles em algum momento referenciados por Mourão, pode ajudar-nos a contextualizar a sua reflexão neste âmbito. Nos quatro autores escolhidos – Jean Ladrière, Louis-Marie Chauvet, Antoine Vergote e Giuseppe Bonaccorso – encontramos uma comum preocupação pelo diálogo entre a teologia e as ciências humanas, optando cada um dos autores por enfatizar algum eixo de investigação (da filosofia à psicologia, da comunicação à antropologia). A nossa opção pela leitura "vertical" ou diacrónica de cada um destes autores, em detrimento de uma maior intersecção entre eles, permitirá relevar melhor a especificidade de cada um, pospondo o tratamento de questões comuns para a análise posterior do pensamento de Mourão.

2.1. Jean Ladrière: a natureza ilocutiva da linguagem litúrgica

Para Jean Ladrière, a expressão da fé na liturgia dá-se em três registos: vocal, gestual e simbólico.[401] Como pode a análise da linguagem ajudar a compreender a expressão da fé na liturgia? A linguagem litúrgica não trabalha segundo o registo da informação: não consiste em informar, mas sim em operar, possuindo uma natureza operativa. Não comenta apenas uma ação exterior, mas é em si mesma uma ação. A questão que coloca é: qual a força ilocutiva das frases que constituem a linguagem litúrgica?

Na pluralidade de formas que compõem a linguagem litúrgica (louvor, exortação, súplica, confissão), estas formas ilocutivas congregam-se formando uma unidade pragmática, isto é, fornecida pelo próprio modo de operar da linguagem litúrgica. Não são as frases em si,

[401] Cf. Ladrière, «La performativité du langage liturgique», em *L'articulation du sens II*: 55-65. Sobre a dimensão pragmática e ilocutiva da linguagem litúrgica, a partir do pensamento de Jean Ladrière, ver as monografias de David Hilborn, *The Pragmatics of Liturgical Discourse* (University of Nottingham: 1994), e Van der Zwan, *The Pragmatics of Prayer. A linguistic-pragmatic approach to the Liturgy of the Catholic Mass* (University of Leiden, 2017).

separadamente, que fornecem a capacidade operativa desta linguagem, mas o seu princípio geral de operatividade. Ladrière reconhece na linguagem litúrgica uma tripla performatividade: de indução existencial, de instituição e de presentificação.

A indução existencial de uma frase consiste na disposição afetiva que essa frase ou forma expressiva produz no sujeito que a pronuncia. Esta performatividade depende dos pronomes pessoais e dos verbos utilizados: os pronomes pessoais situam o locutor de um enunciado no espaço desse discurso e assume as regras próprias da linguagem, situando também o outro (o interlocutor) na frase.

Pela utilização do primeiro pronome do plural, a linguagem litúrgica institui uma comunidade que assume os atos de linguagem postos em ação. Implica os verbos performativos que são postos em ação no contexto litúrgico: tais verbos não descrevem apenas uma atitude subjetiva, mas constituem a própria atitude, geram-na através do ato ilocutivo subjacente à sua enunciação. Integradas em sistema, estas atitudes geradas pelos enunciados crentes constituem uma disposição fundamental da ordem da afetividade e não da representação, na medida em que operam um comportamento. A afetividade é um estado fundamental, uma recetividade constitutiva que permite ao sujeito a receção das manifestações do real. A linguagem litúrgica permite ao crente, na sua afetividade, acolher a realidade salvífica manifestada nas diversas mediações que constituem este espaço, das escrituras aos sinais, dos gestos às orações. Uma disponibilidade manifesta na presença do lugar litúrgico adquire uma figura específica através das formas de linguagem que nele habitam.

A linguagem litúrgica não constitui assim apenas uma preparação, mas institui uma comunidade. Através das suas regras específicas, este jogo de linguagem não depende arbitrariamente de um locutor, mas pode ser assumido por cada membro de uma comunidade, reunido no espaço objetivo desenhado pelos atos linguísticos. A linguagem litúrgica não descreve apenas uma comunidade preexistente, mas constitui-a na medida em que opera uma reciprocidade entre os seus membros, colocutores dos mesmos atos linguísticos.[402]

Além dos atos ilocutivos, a linguagem litúrgica é constituída por proposições específicas, seja sob a forma de preces ou de dons recebidos. Tais proposições apontam para uma realidade maior que transcende os atos linguísticos, embora seja por estes significada: a história da salvação operada por Deus, a edificação do Corpo de Cristo. A linguagem litúrgica torna presente para os crentes a realidade que significa, o mistério de Cristo, não como um espetáculo a representar ou uma mensagem a descrever, mas como uma produção efetiva que

[402] «Il est le lieu dans lequel et l'instrument par lequel la communauté se constitue; c'est dans la mesure où il donne à tous les participants, en tant que collocuteurs, la possibilité d'assumer les mêmes actes, qu'il établit entre eux cette réciprocité opérante qui fait la réalité d'une communauté». Ladrière, «La performativité du langage liturgique», 61.

opera na comunidade crente. A sua performatividade ocorre por três meios: a memória, a proclamação e a sacramentalidade.

Pela memória, a linguagem litúrgica reassume nos seus atos as palavras pronunciadas no passado. Assumindo as suas indicações, o locutor põe em ato as palavras da tradição transportando-as para o presente, conjugando-se uma dupla performatividade, a da comunidade presente e a da palavra memorial. Na medida em que assume como sua a palavra memorial, a comunidade confessa a sua fé através da proclamação. Esta possui uma força ilocutiva de compromisso e confirmação, manifestando o mistério acreditado. Finalmente, a linguagem litúrgica é sacramental na medida em que, pela fé da comunidade, a recitação se converte em memória efetiva e performativa.[403]

Ladrière sintetiza o carater performativo da linguagem litúrgica na sua dimensão escatológica e na fé que a comunidade crente experimenta. Esta fé não é descrita pela linguagem litúrgica, mas assume-a e é por esta assumida: a fé confere à linguagem a sua eficácia e é por esta estruturada no presente e no contexto vivido. O seu fundamento último é a encarnação do Verbo na linguagem humana.

À reflexão desenvolvida por Ladrière sobre a dimensão expressiva da linguagem, aplicada aos enunciados rituais, importa contrapor brevemente a crítica feita por Pierre Bourdieu.[404] Para Bourdieu, a dimensão performativa da linguagem depende, não apenas do seu valor retórico, mas também da autorização que recebe o locutor por parte da instituição que detém o capital simbólico de supervisão ou autorização da crença. A dimensão da "autorização" do dizer será fundamental na hora de analisar as condições de produção de um discurso teológico em Mourão, especialmente no que toca à sua obra poética e seu lugar de dicção no espaço litúrgico. Este tópico abordar-se-á no capítulo nono desta investigação, dedicado ao estudo do *corpus* poético de Mourão.[405]

---

[403] «Ce langage, on l'a vu, est remise au présent des paroles en lesquelles s'est annoncée la bonne nouvelle du salut, il est proclamation du contenu même en lequel la foi prend véritablement corps et, par-dessus tout, il est effectuation sacramentelle du mystère qui est ainsi annoncé et attesté. C'est donc dans sa triple performativité qu'il donne à la foi de s'articuler. Il n'y a pas extériorité de la foi par rapport à la parole, mais surgissement de la foi dans le dire même de la parole». Ladrière, «La performativité du langage liturgique», 64.

[404] Cf. Pierre Bourdieu em *Ce que parler veut dire. L'Économie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982).

[405] Refere Alfredo Teixeira: «Nas suas observações sobre a eficácia do discurso ritual, Bourdieu explorou de forma ampla as correlações entre o facto discursivo e o facto social. Criticando o acento posto por Austin na força de elocução das expressões (*illocutionary force*), o sociólogo francês substituiu a "força das palavras" pelas "condições sociais" da sua utilização. Ou seja, a autoridade não está no enunciado, mas no lugar de enunciação [...] Os elementos retóricos do discurso autorizado são, quando muito um elemento, entre outros que "representa" a autoridade; o acesso a essa linguagem autorizada é, ele próprio, um dos elementos de participação na autoridade da instituição. À atenção dada por Austin aos actos de enunciação que, ultrapassando o registo descritivo ou afirmativo, têm o poder de executar uma acção, Bourdieu acrescenta o facto da posição social do locutor. Assim se descobre no regime de adequação recíproca entre locutor e discurso pronunciado a primeira característica dos enunciados que Austin qualificou de performativos». Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 70.

2.2 Louis-Marie Chauvet: a linguagem litúrgica como expressão da fé

Louis-Marie Chauvet situa a linguagem litúrgica no quadro da expressividade da fé.[406] Na segunda metade do século XX, a teologia, em diálogo com as ciências humanas, adquire consciência da incontornabilidade das mediações: qualquer conhecimento deve prestar atenção ao lugar a partir do qual fala. As mediações – entre as quais, a linguagem – entendem-se, não como intermediários que fornecem a expressão ou como mediadores que participam de duas realidades, mas como "meio" no qual o sujeito advém enquanto corpo de palavra e de desejo.[407]

Uma celebração sacramental é constituída de um conjunto de significantes (visuais, sonoros, táctil, gestuais, posturais), através do qual se manifesta a graça divina, produzindo ou visando produzir um trabalho de conversão nos membros da assembleia celebrante. Trata-se de um trabalho simbólico na medida em que estrutura os sujeitos como crentes, nas suas relações com Deus e com os outros. As celebrações litúrgicas constituem uma mediação concreta para a emergência da identidade cristã ou da estruturação da fé nos crentes.[408]

Daqui a necessidade de especificar a noção de "expressão": significa esta que qualquer realidade humana se alimenta da sua própria manifestação. Uma compreensão habitual tende a dividir a realidade humana entre uma interioridade primeira – afetos, sentimentos, ideias – de uma exteriorização segunda ou posterior, que traduz ou exprime essa interioridade através de gestos ou palavras. A correção desta perspetiva, fornecida nomeadamente pelos estudos etnográficos e fenomenológicos, permite compreender que uma expressão linguística é a mediação, e não apenas um instrumento, na qual qualquer realidade humana se produz, isto é, advém como forma significante – incluindo a realidade da fé.

Alimentando-se na sua própria expressão, a fé cristã pressupõe um trabalho de discernimento intelectual, formulado em enunciados que vão além de uma opinião subjetiva ou de uma emoção. Enquanto ato linguístico, a fé implica o assumir de uma posição por parte do crente em relação aos outros e ao mundo: a dimensão ilocutiva da linguagem tem um papel prioritário na medida em que o crente é autoimplicado nos enunciados que pronuncia, envolvendo quer o seu intelecto, quer a sua afetividade.

A mediação litúrgica constitui um lugar importante na emergência da fé, a par da escuta de uma mensagem (a palavra) e na transfiguração corporal do crente (o agir ético). Constitui um jogo de linguagem particular assente no seu carácter "urgico", de uma ação ritual e

---

[406] Cf. Louis-Marie Chauvet, «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles», *La Maison-Dieu* 174 (1988): 75-95; «Quand la théologie recontre les sciences humaines», em *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements* (Paris: Bayard, 2010): 15-32.

[407] «Milieu dans lequel advient le sujet». Chauvet, «Quand la théologie recontre les sciences humaines», 18.

[408] «Les célébrations liturgiques et sacramentelles constituent une médiation concrète d'avènement des sujets à leur identité de chrétiens ou de structuration de la foi en eux»: Chauvet, «La structuration de la foi», 76.

simbólica, no qual têm particular importância o aspeto ilocutivo da linguagem, isto é, as relações de lugar e de aliança que se instauram entre os sujeitos. Tornar-se sujeito, e sujeito crente, de acordo com Chauvet, é aprender simbolicamente a encontrar um lugar adequado, um lugar de palavra e de desejo em relação com os outros. Trata-se de uma palavra prévia a uma dimensão discursiva, nos interstícios que modulam a vida do sujeito.[409]

No espaço litúrgico, a fé é enunciada e proclamada segundo diversos registos (recitação, profissão, proclamação) e operada de modo simbólico. A ênfase numa consciencialização teológica dos gestos e passos litúrgicos, embora vital para a sua vivência aprofundada, pode por outro lado desviar a atenção do seu papel estruturante das camadas do ser humano prévias à dimensão discursiva, lógica ou intelectual. A prática ritual atua como expressão simbólica nas junturas do corpo e da palavra que, de um modo afetivo e vital, constituem o ser humano enquanto humano e enquanto crente, enquanto filho e enquanto irmão.[410]

A dimensão simbólica e ilocutiva própria do jogo de linguagem litúrgica implica um relativo desprendimento do desejo ou vontade de avaliar a posição subjetiva de uma pessoa diante da liturgia e da fé aí professada. Sendo tal autenticidade importante, pode facilmente recair na ambiência crítica face à experiência religiosa que carateriza a cultura ocidental. A categoria conciliar de participação consciente e ativa dos fiéis na liturgia pode conduzir a uma confusão entre uma «fé consciente» e uma «consciência da fé», esquecendo que, não obstante a importância da assunção crítica, a fé é primariamente um movimento de confiança em relação a Deus. A acentuação da consciência da fé pode conduzir a uma liturgia de tipo exortativo, recaindo numa crispação subjetiva que elimina a ingenuidade simbólica e aberta do espaço ritual: a conformação das atitudes do crente às palavras pronunciadas na liturgia depende do primado desta palavra, da iniciativa divina à qual o crente responde no seu corpo. O rito investe a existência graças à palavra, o que não significa reduzir a celebração a uma utilidade teológico-moral: aceitando a matriz simbólica e afetiva do espaço ritual, este por sua vez aceita dar lugar à consciência crítica de escuta e ao compromisso ético do agir que constituem, a par da liturgia, os âmbitos de emergência crente.[411]

---

[409] «Hors parole, nul ne peut s'entretenir comme sujet. Parole qui se situe en deçà des discours, dans les failles, les blancs, les reprises, les intonations qui viennent moduler ceux-ci. Parole qui fait vivre; qui fait tellement vivre que c'est elle, en définitive, qui constitue le déterminant peut-être majeur des discours et des actes de chacun». Chauvet, 82.

[410] «C'est bien connu (même si c'est toujours oublié): le moins conscient n'est pas le moins effectif! Or, c'est justement, pour une part, dans la mesure où ces enjeux de la pratique rituelle se situent en deçà de la conscience que nous pouvons en prendre, à la jointure du corps et de la parole, qu'ils sont si efficaces dans la structuration des sujets comme chrétiens». Chauvet, 86.

[411] «À trop faire porter l'accent sur la conscience de la foi, on aboutit presque inévitablement à une liturgie verbeuse, de type explicative ou exhortatif, qui finit par la ruiner en rendant impossible la démarche en quelque sorte "naïve" que requièrent les symboles pour fonctionner à leur niveau propre. Enfin, et du même coup, cela ne fait que renforcer une crispation narcissique des sujets sur eux-mêmes qui est déjà l'une des caractéristiques majeures de notre société postmoderne». Chauvet, 88.

Sem estas dimensões da palavra e da ética, a ação ritual pode recair numa ambiguidade ligada à manipulação que opera à relação entre o crer pessoal e o crer comunitário. A eficácia ritual liga-se à validade dos gestos executados e à legitimidade dos agentes envolvidos, ao consenso social, sendo de difícil medida a autenticidade da fé pessoal. O repto consiste, para Chauvet, em manter em tensão quer o polo pragmático e simbólico próprio do jogo de linguagem que é a liturgia, quer a necessidade de compreensão crítica e intelectual própria da cultura moderna. Trata-se de permitir que a linguagem litúrgica, nas suas características simbólicas e afetivas, ocupe o seu lugar na estrutura da fé dos crentes, exercendo sempre uma vigilância por parte da palavra evangélica que permite desmistificar e autentificar o rito, sem recair no excesso intelectualista. Um equilíbrio difícil e uma tarefa sempre a realizar.

2.3. Antoine Vergote: o fundamento antropológico e afetivo da liturgia

A dimensão expressiva da experiência ritual radica no seu substrato antropológico, e possui uma importante componente afetiva. Esta dimensão é posta em relevo por Antoine Vergote, que situa esta experiência no quadro da afetividade humana. Se o transfundo deste estudo radica na antropologia ritual (e não tanto na linguagem litúrgica), a sua análise da afetividade será, não obstante, útil para a presente investigação.[412]

Em diminuição expressiva no mundo ocidental, a participação ritual dos cristãos não possui já um apoio cultural e social considerado universal, no qual as matrizes rituais e simbólicas da sociedade já não são tidas como naturais: trata-se de uma regressão da prática ritual cristã. Vergote analisa a matriz antropológica do rito, considerando as práticas rituais cristãs, em termos teológicos, como sacramentos, e em termos antropológicos como ritos. Nesta abordagem, Vergote associa o seu declínio com um certo desfasamento e empobrecimento das suas matrizes antropológica e espiritual.[413]

O autor propõe uma abordagem fenomenológica da afetividade no espaço ritual, através das suas expressões. Pode manifestar-se numa linguagem simples ou familiar, através de pedidos e agradecimentos, ou no reconhecimento da divindade, conferindo-lhe um lugar ritual. Este sentido de dependência e dever religioso, comum às várias pertenças religiosas, engloba quer o conteúdo referencial, quer a disposição afetiva. O subjetivo de uma sensibilidade

[412] Cf. Antoine Vergote, «L'affectivité qui anime le rite», *La Maison-Dieu* 218 (1999): 117-129; «Le rite: expression operante», em *Interprétation du langage religieux* (Paris: Seuil, 1974): 199-215; «Éclipse ou renouveau du sens du sacré dans l'actuelle liturgie?», *La Maison-Dieu* 128 (1976): 111-115; «L'impur et la dette dans le rite», em *Dette et désir: deux axes chrétiens et la derive pathologique* (Paris: Seuil, 1978): 129-162.

[413] «Ces pratiques chrétiennes, qui sont théologiquement des sacrements, sont anthropologiquement des rites»: Vergote, «L'affectivité qui anime le rite», 118.

primária e o objetivo das referências religiosas caminham em conjunto. A afetividade surge associada à significação que o rito adquire para aqueles que o praticam. As dimensões divina e humana do rito não se cindem. O espaço litúrgico torna-se um "espaço transicional", isto é, um espaço terceiro no qual, mediante a interação criativa com objetos, se desenrola a identidade do sujeito.[414]

A linguagem, quer religiosa quer ritual, nunca é uma linguagem apenas constatativa ou objetiva. Formula uma relação na qual a pessoa se envolve em todas as suas dimensões. A afetividade de um sujeito consiste nos modos como a perceção e o pensamento do outro produzem um valor para a própria existência, podendo essa perceção ser modelada pela consciência. As expressões – incluindo as expressões religiosas – constituem esses sentimentos como o tecido da relação. Como tomada de consciência e expressão de sentimentos, a afetividade implica faculdades ativas designadas de paixões, que exprimem quer a dimensão passiva de afetação do sujeito, quer a dimensão ativa de projeção no mundo. Constituindo uma dimensão vital da realidade processual da pessoa, a afetividade representa a substância viva de um rito que conserve a significação de uma relação interpessoal religiosa.[415]

2.4. Giuseppe Bonaccorso: o espaço litúrgico como circularidade comunicativa

Giuseppe Bonaccorso[416] situa a análise linguística da liturgia no quadro de uma aproximação antropológica ao fenómeno ritual. Constituindo, não obstante, dimensões habitualmente associadas, a filosofia contemporânea tende a contrapor o rito aos meios de comunicação. Para Habermas, estes meios, através de uma argumentação racional sem o recurso à tradição, substituem o rito na manutenção dos vínculos de convivência humana e social. Há, assim, uma incompatibilidade entre o rito e a razão comunicativa. O que está em causa é a noção de comunicação: reduz-se esta compreensão ao âmbito da informação e da argumentação?[417]

---

[414] O conceito foi desenvolvido por Donald Winnicott em «Transitional objects and transitional phenomena», *International Journal of Psycho-Analysis*, 34 (1953): 89-97. Ver, igualmente, Julia Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire* (Paris: Bayard, 2007), 14.

[415] «Indéniablement, la personne est intimement présente dans l'affectivité lorsqu'on la considère dans sa réalité processuelle composée de passivité et d'activité. Aussi l'action qui fait sens pour l'existence est toujours pénétrée d'affectivité. Il n'y a pas de symbole non plus qui ne soit pas motivé affectivement. L'affectivité constitue donc la substance vive d'un rite qui a conservé sa signification de relation interpersonnelle religieuse et qui n'est pas devenu le rite mort du pur ritualisme»: Vergote, «L'affectivité qui anime le rite», 123.

[416] Cf. G. Bonaccorso, «La dimensione comunicativa della liturgia», *Rassegna di Teologia* 41 (2000): 485-515.

[417] Cf. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol. 2: «Critique de la Raison Fonctionnaliste» (Paris: Fayard, 1997).

Bonaccorso coloca a possibilidade de uma epistemologia do testemunho como uma forma de compreensão alargada da comunicação humana. Na base do testemunho está o reconhecimento de que a construção e identificação de um mundo por parte do sujeito implica um horizonte mais alargado que ultrapassa a sua própria experiência. A abertura intersubjetiva e a compreensão da comunicação como envolvendo processos de consciência humana não estritamente cognitivos permite superar um certo solipsismo comunicativo, no qual o interlocutor deve apenas receber uma dada mensagem de um emissor recorrendo a um código comum. A consciência da complexidade da linguagem humana obriga a superar o código linear, substituindo-o por modelos de comunicação circular, interativos e dialógicos. Como compreender o ambiente ritual da comunicação? A comunicação dos *massmedia* e da globalização pretende ser transparente, eliminando os resíduos e embaraços provocados pela dimensão corporal.[418]

É necessário, em primeiro lugar, ter em atenção o plano semântico da comunicação litúrgica, na relação entre a mensagem e o código. Na liturgia têm lugar diversos códigos, nos quais se expressa a mensagem da fé, envolvendo diferentes formas expressivas que lidam com a sensibilidade humana, para lá do âmbito intelectual. A liturgia implica uma tensão entre códigos verbais e códigos não verbais, que se interpenetram: ao contrário do código verbal, o código não verbal possui uma unidade simbólica constituída por signos não autonomizáveis. Na liturgia há uma revalorização do significante (a dimensão somática do sujeito) em relação ao significado (a dimensão mental), e é reconhecido o aspeto não evidente ou escondido da comunicação humana, contrariando assim a tendência transparente vinculada pela comunicação digital.[419]

Na liturgia, a figura central da palavra liga-se ao mistério cristão da incarnação, que assume todas as formas de linguagem humana – nomeadamente a somática – e não apenas a mental. Mais do que transmissão, a palavra, na liturgia, é acolhimento e presença. Envolve também o silêncio como respiração, não apenas para o significado, mas também para o significante. Bonaccorso fala de um «código icónico» para explicitar a comunicação litúrgica: a liturgia joga não apenas com o sentido auditivo, mas também com o sentido visual, com as formas de luz, cor e símbolo que velam e revelam um mistério que não se limita à transmissão de uma mensagem, mas aponta à sua origem.[420]

---

[418] «Tanto la semantica della comunicazione rituale, ossia i suoi messaggi e i suoi codici, quanto la pragmatica della comunicazione rituale, ossia gli scambi tra i suoi mittenti e destinatari, devono rimanere fedeli alla dinamica interna tra corpo, alterità e indicibilità». Bonnacorso, «La dimensione comunicativa della liturgia», 494.

[419] «Potremmo dire che, nel rito, la frequenza di tanti codici non verbali realizza lo spostamento dalla prepotenza del significato al fascino del significante, non per eliminare o sottovalutare il significato, ma per non imprigionarlo in una trasparenza univoca e senza sorprese». Bonaccorso, 498.

[420] «Sotto il profilo del codice iconico, la liturgia modella la comunicazione sulla rivelazione: il centro di interesse non è occupato dal messaggio ma dall'origine del messaggio. Non si sottolineerà mai abbastanza questo passaggio,

Envolvendo o tempo com a sua estrutura narrativa, o rito implica também o espaço e o movimento, uma arqueologia como revelação de uma estrutura de sentido na história. O templo cristão testemunha a tradição de uma comunidade que se reúne, mas é também um "lugar outro" que comunica uma situação e um tempo novos, a que o crente se dispõe através da escuta. O espaço realiza-se não só através do templo como também através do gesto e do tato, que configuram a comunicação litúrgica como um espaço aberto, de proximidade e distância.[421] Pelo código gustativo, o corpo humano é transformado, há uma interiorização ao mesmo tempo violenta (sacrifício) e de comunhão. Na interrelação destes códigos (gestual, gustativo e auditivo) dá-se uma relação global entre o crente e Deus: com a correlação entre linguagens verbais e não verbais, a liturgia não é um instrumento de comunicação de uma mensagem adquirida noutro lugar ou âmbito, mas é fonte de comunicação. O rito faz compreender da fé aquilo que só pelo rito se pode compreender.

Num congresso realizado em julho de 2021 e organizado pela *Societas Liturgica*, dedicado ao tema *La liturgie et les arts*, Bonaccorso defende que o programa ritual conjuga as duas dimensões presentes no termo francês *sens* (como também no termo português "sentido"): os sentidos corporais e o sentido gerado pelo conjunto de significações, conhecimentos e intuições. É sempre na tensão entre estes dois polos (o corporal ou sensorial, o cultural ou histórico) que o programa ritual posto em prática num dado espaço litúrgico é capaz de gerar uma significação crente: seguindo a terminologia de Marcel Viau, um artefacto teológico.[422]

Quanto ao plano pragmático, Bonaccorso estuda as figuras operativas da comunicação, os sujeitos que comunicam no rito ou ritualmente, implicando a dimensão poética da linguagem. Refere a relação da liturgia com os textos e a questão das rúbricas: sendo uma ação, a liturgia serve-se de textos em função das interações entre os sujeitos celebrantes. A liturgia é, assim, um texto celebrativo, uma ação que vai para lá do texto escrito pondo-o em ato ou executando-o, numa experiência próxima da realidade do teatro, que envolve uma relação tensiva entre a

senza il quale il tema della comunicazione, confrontato con la fede, finirebbe per distruggere la fede». Bonaccorso, 501.

[421] «L'aspetto rilevante non è ciò che vedo o compio ma ciò che "sento". E ciò che sento è la resistenza di uno spazio occupato, il limite insuperabile dell'altro, e l'emozione di questo limite che certifica una presenza. Nel contatto rituale, il contenuto della fede nell'intangibile Dio è tutt'uno col sentire l'inviolabilità dell'altro». Bonaccorso, 505.

[422] «Le rite est une "mise en scène", c'est-à-dire un réseau plus ou moins complexe de gestes, de paroles, d'images, d'espaces, tenu par un programme : tout est dans l'ordre de la sensibilité […] En même temps, le rite est une "apparition de la scène", un dévoilement de significations, d'intuitions, de sentiments, de connaissances : tout est dans l'ordre du sens, tel qu'il est apparu sur le chemin de la culture, c'est-à-dire dans le processus historiques qui caractérisent les sociétés humaines. Le rite est entre nature et culture, sensibilité et sens». Bonnaccorso, «Esthétique et rite», *La Maison-Dieu* 310 (2022), 71.

fidelidade aos parâmetros herdados de uma tradição normativos para a execução dessa palavra, e a liberdade criativa para a atualizar à geração contemporânea.[423]

Enquanto a rúbrica permanece interna ao texto, a ação ritual exterioriza-o nas circunstâncias próprias de um contexto e nos vários códigos linguísticos. O texto torna-se não só um indicador de um comportamento, mas um objeto de troca. Tal como, em relação com a Escritura, o texto cresce com o leitor, também na liturgia a textualidade (a rubrica) cresce com os atores que a põem em ato na celebração, nas suas circunstâncias específicas. O protagonismo pertence não ao compositor do texto litúrgico, mas às pessoas envolvidas na celebração ritual: envolve um contexto singular, uma potencialidade a realizar (a constituição de uma assembleia ritual) e não um estado previamente definido. Há uma circularidade comunicativa no espaço litúrgico entre os sujeitos participantes no acolhimento e escuta de uma Palavra enquanto assembleia. É o rito, e não um ator individual, quem produz um efeito. Assim, o rito não é um instrumento pelo qual um ator procura produzir um efeito ou influenciar outro ator, mas um espaço no qual os atores partilham um caminho em conjunto, uma vez que a fé constitui um património comum.[424]

Trata-se de uma teologia negativa do rito: uma insuficiência linguística no que toca ao diálogo com Deus, implicando assim, no rito, um diálogo suspensivo entre os crentes. Neste diálogo conjuga-se o privado e o público, a fé como realidade pessoal – mas não solipsista – e o seu caráter interlocutivo mas não empírico. Institui-se assim uma comunicação intersubjetiva, uma comunidade crente, na sua dimensão pública (mas sem espetadores), e na sua dimensão pessoal (mas sem solipsismo), em espera vigilante d'Aquele que vem.[425]

Concluído este breve *excursus* em torno de abordagens linguísticas e antropológicas à experiência litúrgica, realizadas a partir do campo teológico, é agora o momento de abordar o modo específico como Mourão refletiu sobre esta mesma experiência e sobre os dinamismos linguísticos e poéticos aí presentes.

---

[423] Refere, na perspetiva do teatro, Peter Brook: «Alguns autores tentam fixar o significado e a intenção das suas peças com indicações cénicas e explicações, mas não podemos deixar de ficar impressionados com o facto de os melhores dramaturgos serem aqueles que se explicam menos. Eles percebem que, muito provavelmente, o excesso de indicações será inútil. Compreendem que só seguindo um processo semelhante ao da criação original é que se conseguirá descobrir o verdadeiro caminho para a forma como uma palavra deve ser dita». Peter Brook, *O Espaço Vazio* (Lisboa: Orfeu Negro, 2008), 13. A mesma problemática encontra-se em François Lefebvre, *Théatre et liturgie* (Québec: Fides, 1998).

[424] «Proprio in tale situazione, tipicamente rituale, si scopre la vera natura della fede, che non è, anzitutto, un disquisire ma un abitare. Il rito è arredato per la fede e comunica la fede a un livello ben più profondo di quanto lo siano le abilità retoriche di coloro che lo celebrano»: Bonaccorso, «La dimensione comunicativa della liturgia», 513.

[425] «L'interiorità vissuta nella forma di un'esteriorità non pubblicizzata, e l'esteriorità vissuta nella forma di un'interiorità non privatizzata, sono il segreto che abilita il rito a essere una forma comunicativa congeniale alla fede»: Bonaccorso, 515.

3. A experiência litúrgica, entre a linguagem comunicativa e o espaço do desejo

O ritual é definido por Jean-Yves Hameline como um programa, um conjunto de determinações formais que dão lugar a processos sociais específicos e autónomos, a atos performativos e cerimónias relacionais. Trata-se de uma manifestação que põe em jogo, antes dos processos de intencionalidade comunicacional, as estratégias do desejo. Põe em jogo, também, ações gestuais, um dispositivo eucológico, atos de linguagem, objetos simbólicos, protagonistas, um *ethos* de valores e atitudes. Marca uma fronteira no tempo e no espaço, da ordem da heteronomia em relação ao quotidiano, utilizando códigos linguísticos próprios. O pensamento deste autor será de importância maior na hora de ler a obra poética de Mourão, no quadro das condições ilocutivas criadas pelo espaço litúrgico, definido como um espaço teopoético.[426]

O ritual situa-se na ordem da prática significante, mais além do âmbito de comunicação interlocutiva: é considerado como trabalho de significação, bricolage de figuras, textos e gestos. A ordem do ritual não se confunde com a reflexão sobre o ritual (ou sobre os sacramentos), deslocando a ênfase de uma teologia para uma "teo-urgia", noção que se pode considerar como próxima de "liturgia" e, na definição de Marcel Viau estudada antes, de "artefacto". Daí que, para Hameline, se possa ter em conta uma nuance que separe as noções de ritual e de liturgia: a liturgia surge como uma modalização específica da ação ritual num determinado espaço institucional.[427]

Este complexo e plural conjunto de elementos que, para Hameline, caraterizam o fenómeno ritual, permite contextualizar a aproximação ensaística de Mourão à experiência litúrgica cristã através do seu fundamento antropológico. Enquanto lugar de interação humana, a liturgia é um espaço de linguagem, entendida não apenas como transmissão de um conteúdo ou mensagem de um locutor a um interlocutor (entendido como recetor passivo), mas como um

[426] Hameline, *Une poétique du rituel*, 28. A leitura dos artigos de Mourão encontra, quer numerosas referências, quer uma proximidade concetual e de pensamento com a obra deste teólogo e liturgista francês (1931-2013). Hameline representa um nome significativo na reflexão teológico-litúrgica francesa pós-conciliar, nomeadamente no quadro das revistas *La Maison-Dieu* e *Chroniques d'art sacré*. Uma seleção dos seus ensaios e artigos foram publicados em *Une poétique du rituel* (Paris: Cerf, 1997) e *Petite poétique des arts sacrés* (Paris: Cerf, 2014). Os seus estudos conjugam a aproximação ritológica da liturgia, a reflexão sobre a música litúrgica, e os avanços conhecidos no campo da psicanálise e das ciências da linguagem em França na segunda metade do século XX. Curiosamente, tal como outra figura importante no percurso intelectual de Mourão, Michel de Certeau, também Hameline foi um especialista em história, no caso a história da aplicação em França da reforma litúrgica do concílio de Trento. Para uma introdução à obra de Hameline, ver o número monográfico da revista *La Maison-Dieu* 279 (2015): «Jean-Yves Hameline, Un theologien de l'action liturgique».

[427] Cf. Hameline, *Une poétique du rituel*, 73. Sobre a dimensão poética da liturgia, refere Albert Houssiau: «Le liturgiste considère tous les rites de l'Eglise et recherche les critères pour évaluer et structurer les moyens d'expression mis en œuvre dans les diverses célébrations, non seulement en raison de leur contenu ou de leur signification, mais aussi en raison de leur force d'expression, communication ou communion. Elle comporte donc aussi une sorte de poétique». Houssiau, «La liturgie», em *Initiation a la Pratique de la Théologie*, vol. V, 156.

conjunto de significantes, contextos, trocas linguísticas e interações. Se a aproximação de Mourão se dá no quadro das ciências da comunicação, esta aproximação encontra – como é exemplo a obra de Hameline, mas também os autores estudados no ponto anterior – elementos comuns à teologia litúrgica.[428]

Duas considerações deverão introduzir este percurso. A primeira ressalta da leitura dos artigos de Mourão explicitamente versados sobre a questão litúrgica, e que pode constituir um elemento paradoxal: Mourão nunca refere, de modo explícito, o seu trabalho experimental de criação poética para a liturgia. Esta constatação será aprofundada ao longo da investigação e pode constituir, talvez, uma interrogação principal. Os exemplos de Patrice Tour du Pin e Didier Rimaud (que serão estudados no capítulo seguint), que refletiram explicitamente sobre o seu trabalho de criação poética para a liturgia, não terão sido seguidos por Mourão, não obstante a presença explícita que a obra de Patrice Tour du Pin encontra no seu próprio corpo poético. A sua reflexão sobre a liturgia não parece situar-se, numa primeira leitura, no panorama de uma possível explicação ou contextualização do seu trabalho poético: este não representa o objeto de reflexão, mas uma prática relacionada. Ao deparar-se com um pensamento sobre o ritual em chave de abertura na enunciação orante de Deus, o leitor que esteja a par da produção poética de Mourão encontrará ressonâncias desta mesma produção; mas no caso de um leitor desconhecedor desta produção poética, esse leitor, percorrendo o registo ensaístico, continuará a desconhecer essa produção.

Parecerá indicar-se aqui a separação de dois universos biográficos de Mourão – o de universitário e o de dominicano? Numa leitura imediata, parecerá que o trabalho de leitura crítica da experiência litúrgica cristã desenvolvido por Mourão pertencerá ao âmbito universitário, ao passo que o labor poético se situará na dimensão biográfica de dominicano e presbítero (portanto, um ator com um papel específico de condução da ação litúrgica). Pode questionar-se se será correto separar, na hora de analisar um corpo textual, as camadas desse corpo segundo etapas ou percursos biográficos. No caso de Mourão, será evidente, ao longo da leitura dos seus ensaios, que neste se exprime um pensamento que explica o porquê do seu trabalho poético. E vice-versa: na sua criação poética e homilética desenvolvem-se, no seu registo próprio, expressões de uma determinada vivência do lugar e da ação litúrgica. No entanto, nesta primeira fase de análise optar-se-á por uma leitura exclusiva da obra ensaística de Mourão, deixando para a terceira parte da presente investigação a abertura ao seu *corpus* poético e homilético.

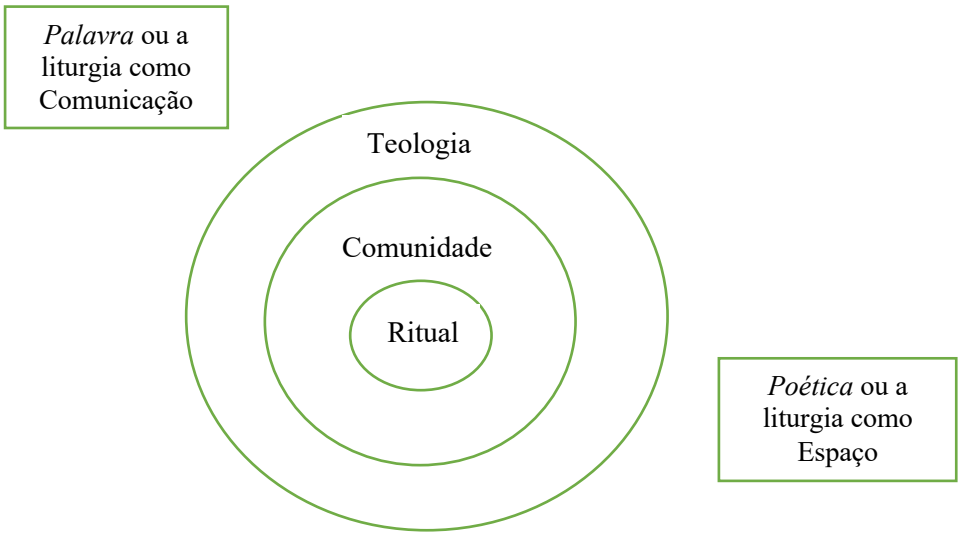
[428] «Le discours, même dans le cas de la prière, est sans cesse porté à la fois en deçà et au-delà de sa linéarité unidimensionnelle par une activité "illocatoire" et posturale, brisant la chimère d'une expression verbale totalement accomplie». Hameline, *Une poétique du rituel*, 42.

A segunda consideração prende-se com o alcance alargado do pensamento sobre a ritualidade desenvolvido por Mourão. A problemática da ritualidade e da sua vivência situa-se no quadro mais alargado da presença cristã e da experiência religiosa numa sociedade secular, onde a perda de influência das instituições religiosas acontece a par de uma emergência dispersa e fragmentada de elementos de expressão religiosa, habitualmente designada de "retorno do sagrado". Paralelamente, a compreensão da experiência ritual só é possível, para Mourão, através da consciência dos processos linguísticos e de comunicação que constituem o ambiente litúrgico, não apenas nos seus textos (crítica que Mourão aponta ao processo de reforma litúrgica preparado pelo Movimento Litúrgico e inaugurado pelo concílio Vaticano II), mas também nas relações estabelecidas numa comunidade.

Finalmente, quer a liturgia, quer a comunidade (humana e crente), enquanto lugares, apontam para a questão maior da fé cristã e da teologia, isto é, a questão do lugar de Deus enquanto experiência de não-lugar e, por isso, de enunciação poética. A categoria de "não-lugar", desenvolvida por Marc Augé para compreender uma contemporaneidade designada de "sobremodernidade", é utilizada por Mourão para caraterizar, quer o discurso teológico sobre Deus (enquanto presença que transcende todas as formas linguísticas de categorização), quer o espaço litúrgico enquanto lugar de passagem e de congregação temporária dos crentes. O "lugar" é um "espaço" habitado antropologicamente, isto é, dotado de um sentido inscrito e descrito, formulado mediante um discurso simbólico. Por oposição, um não-lugar, para Augé, é um espaço de passagem e de trânsito, percorrido individualmente.[429]

Forma-se assim uma hipótese de trabalho quanto a uma esquematização do pensamento de Mourão segundo três círculos que se abrem progressivamente, partindo de um núcleo mais estrito sobre a questão da linguagem ritual para uma abertura progressiva às relações da comunidade crente e do fenómeno religioso, chegando a uma questão global, permanente no seu discurso teológico, sobre o lugar e a enunciação de Deus. Esta hipótese pode ser apresentada em termos gráficos no seguinte quadro:

[429] «Se um lugar se pode definir como identitário, relacional e histórico, um espaço que não pode definir-se nem como identitário, nem como relacional, nem como histórico, definirá um não-lugar. A hipótese aqui defendida é que a sobremodernidade é produtora de não-lugares, quer dizer de espaços que não são eles próprios lugares antropológicos [...] um mundo assim prometido à individualidade solitária, à passagem, ao provisório e ao efémero». Marc Augé, *Não-lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, trad. Miguel S. Pereira (Lisboa: 90 Graus Editora, 2005), 67. Marc Augé parte, por sua vez, do pensamento de Michel de Certeau quanto à antropologia da vida quotidiana.



Quadro 5: Mapa interpretativo do pensamento litúrgico de Mourão

Para a aproximação a este pensamento optar-se-á por uma dupla vertente: após uma análise inicial à leitura crítica desenvolvida por Mourão sobre o processo de reforma litúrgica conciliar, proceder-se-à ao estudo do fenómeno litúrgico entendido como comunicação, sob o signo da palavra. Como vimos antes, esta leitura encontra paralelos na literatura teológica, particularmente em autores que realizaram um trabalho de receção do chamado *Linguistic Turn* e dos dados da filosofia analítica, transportando-os para a reflexão teológica e especificamente para a questão litúrgica. Um breve percurso por alguns textos representativos desta área teológica permitiu relevar elementos que serão agora colocados em diálogo com a reflexão realizada por Mourão. Numa segunda parte a ênfase residirá na aproximação à experiência litúrgica enquanto espaço de linguagem, sob o signo de uma *poética*, partindo da definição apontada por Mourão da liturgia como sítio ilocutivo. O espaço é aqui uma categoria ou metáfora que transporta para os vários elementos não estritamente discursivos da linguagem, envolvendo as personagens e relações comunitárias nas quais, nas suas dimensões ilocutivas, tem lugar uma experiência de enunciação poética de Deus.[430] O papel do silêncio, enquanto elemento linguístico e de comunicação, presente e assumido no espaço litúrgico, será também objeto de estudo. Espera-se, no final deste percurso, dotar a investigação de um conjunto de elementos que auxiliem a aproximação ao *corpus* poético e homilético de Mourão, sob o programa de uma enunciação poética de Deus.

[430] Jean-Pierre Manigne desenvolveu esta noção de liturgia enquanto espaço de criação de uma poética da fé. Cf. «A poética da fé na liturgia», *Concilium* 82 (1973): 175-183.

4. A leitura crítica da reforma litúrgica conciliar

O facto de o percurso de José Augusto Mourão se situar na herança da reforma litúrgica iniciada pelo concílio Vaticano II não o impede de desenvolver uma leitura crítica deste processo, apontando insuficiências próprias, quer da sua natureza, quer do seu processo de aplicação. Para Mourão, «vimos duma reforma litúrgica que parece ter chegado ao fim sem ter desenvolvido todas as potencialidades para que apontava».[431]

É possível identificar em três pontos esta leitura crítica: a produção de um movimento reformador alimentado essencialmente da tradição, isto é, da recuperação de textos e elementos dos primeiros séculos da liturgia cristã, sem ter em conta as mudanças socio-culturais operadas no presente quanto à relação da Igreja com a sociedade; a ênfase no carácter pedagógico ou instrutivo da liturgia, em detrimento da sua dimensão estética e simbólica, resultando na busca de uma linguagem transparente ou excessivamente produtiva; uma preocupação pastoral com a participação litúrgica a que não corresponde uma mudança no modelo teológico, quer de compreensão da liturgia como ação divina, quer da Igreja como organização hierárquica, e não tendo em conta os contributos fornecidos pelas ciências humanas.

4.1. Entre a tradução lexical e o desafio da inculturação

Mourão identifica o processo de reforma litúrgica como um processo linguístico, centrado em questões históricas e teológicas de erudição em torno a textos, quer patrísticos, quer rituais: produzindo resultados lexicais, falha o processo de inculturação, que é a questão vital da experiência litúrgica na atualidade. «A reforma conseguiu uma tradução lexical, não uma tradução cultural. Transpôs palavras, mais do que interpretou a Palavra».[432] A inculturação litúrgica – afinal, uma das principais virtudes apontadas à reforma conciliar –, ainda que contendo elementos importantes como a adoção das línguas vernáculas, a marge de apropriação confiado às Conferências Episcopais ou a aceitação de elementos simbólicos locais (canto, ofertório), não pôs em causa o seu elemento estrutural, isto é, a adaptação da liturgia romana clássica, sem ter em conta os seus disfuncionamentos semânticos – isto num período histórico no qual se considera já concluído o processo de adoção da reforma. Refere Mourão:

[431] Mourão, «Liturgia e estética», 81. Sobre a complexa problemática da receção conciliar enquanto criação de linguagens estéticas, teológicas e pastorais, ver o artigo de Alex Villas Boas, «Reforma eclesial e recepção conciliar: crise da linguagem teológica e recepção estética do Vaticano II», *Perspetiva Teológica* 46 (2014): 45-70.
[432] Mourão, 92.

> Trinta e quatro anos depois da adopção, quase unânime, da Constituição sobre a Liturgia, a reforma litúrgica pode considerar-se virtualmente cumprida: um trabalho imenso de tradução dos livros litúrgicos, um esforço também considerável de adaptação à cultura e às tradições dos povos, ao menos nos primeiros tempos, inúmeras experiências de celebrações, um esforço grande de formação de responsáveis da Pastoral sacramental, da Arte e da Música foi então empreendido.[433]

O movimento litúrgico e o processo de reforma conciliar inscrevem-se na encruzilhada da relação entre o Cristianismo (com a sua realidade ritual) e a modernidade. A difícil relação entre o presente e a memória (ou a tradição), a relação do indivíduo com a comunidade, a natureza e o transcendente são características apontadas à modernidade que colocam dificuldades às formas religiosas. Se a teologia perceciona o fenómeno conhecido por "modernidade" no âmbito da relação entre a fé e a razão (ou a revelação, ou a tradição), também a questão litúrgica é colocada em cheque, e com ela um espaço privilegiado de realização da fé. O pensamento litúrgico de Mourão situa-se no quadro desta problemática:

> A reforma litúrgica nunca admitiu outro modelo de adaptação que não fosse o da restauração clássica da liturgia romana – o que equivale a postular que o modelo ideal-típico a ser aplicado *urbi et orbi* era o modelo romano. O resultado só podia ser a reprodução da eclesiologia e da cristologia, modelo e simulacro da unidade da Igreja triunfante e militante (universal). Pensava-se que bastava traduzir o modelo romano e tudo estaria nos conformes, mas afinal provou-se que os disfuncionamentos eram de ordem semântica, mais do que de ordem ritual. É o problema da aplicabilidade da sua significação que está em causa.[434]

Mourão aponta pontos comuns entre a reforma litúrgica e os eixos de pensamento da modernidade. Se o magistério católico romano, desde meados do século XIX até ao concílio Vaticano II, se caracterizou pela polémica antimodernista nas suas várias dimensões (refira-se por exemplo a liberdade religiosa ou a leitura histórico-crítica da Bíblia), o concílio inaugurou um novo paradigma de diálogo. Paradoxalmente, no seio do movimento litúrgico estão presentes já elementos típicos da modernidade. A preocupação pela participação ativa dos fiéis é operada através da dessacralização do espaço litúrgico, visível em numerosos elementos: abandono do latim como língua sacra, redução do simbolismo ritual (o exemplo do desaparecimento do sal do rito batismal), a inteligibilidade e redução das orações rituais, entre outros elementos. Assiste-se a um predomínio de valores éticos e sociais, do rito como constituição da comunidade crente, em detrimento do horizonte de transcendência do Corpo Místico. O abrandamento do centralismo na autoridade ritual coloca a liturgia sob o risco de manipulação por parte de agrupamentos específicos. O propósito de refontalização da liturgia aproxima-se do ideal romântico da "nobre simplicidade" das origens. O objetivo da participação

[433] Mourão, «Liturgia e estética», 85.
[434] Mourão, 91.

pode conduzir à pressão alimentada pela repetição semiótica e pela manipulação interativa, exercida pelo membro de uma celebração que se vê a si mesmo como "usuário" ou consumidor: tal repetição ou multiplicação estatística constitui um risco forte à linguagem ritual nos seus elementos de diferenciação.

Num artigo publicado em 1977 – contemporâneo, portanto, do estudo realizado por Mourão em torno da Anáfora Eucarística número 2 –, Jean Séguy propõe uma hipótese teórica, a partir das ciências sociais, para a combinação, sincrónica e diacrónica, das dimensões racional e emocional na ritualidade cristã.[435] Para Séguy, tais dimensões nunca deixam de coexistir, embora com pendores diversos: se na habitual prática ritual paroquial a tendência consiste na observação das rubricas litúrgicas (mantendo-se, portanto, a racionalidade natural do edifício eclesial), já em lugares e tempos excecionais (lugares: comunidades religiosas, grupos e associações laicais; tempos: peregrinações, missões paroquiais, encontros eclesiais) dá-se uma maior possibilidade à dimensão emocional, sem pôr em causa o elemento racional, identificado com o conjunto de rúbricas litúrgicas.

Se a reforma litúrgica aprovada pelo concílio Vaticano II se manteve, para Séguy, numa linha marcadamente racional – o estabelecimento claro de rúbricas para a produção de uma oração oficial da Igreja, em função da participação e santificação dos fiéis –, o período de receção desta reforma moveu-se, pelos espaços deixados em aberto pela regulação ritual, no âmbito do emocional. A reflexão litúrgica desenvolvida por Mourão, assim como o seu labor poético, se situam no quadro desta ambivalência racional-emocional, respeitando o *ordos* litúrgico, mas recebendo-o num trabalho de reconfiguração comunitário. A palavra poética, pelo seu caráter de elaboração criativa, abre espaço ao emocional, sem recair nas formas extremas habitualmente censuradas pela instituição.[436]

O ideal conciliar de regresso às fontes enquanto potenciador de renovação litúrgica e eclesial contém em si a possibilidade de uma deriva, a da perfeita circularidade semântica entre a palavra da tradição e os diferentes contextos de espaço e tempo. A subtração às ruturas e mutações interpretativas que constituem o atrito natural de uma circulação linguística dá-se pela descontextualização dessa palavra e pela sua interpretação unívoca e intemporal por parte de uma autoridade. Significa isto que a inculturação necessária à palavra ritual é condicionada pela

[435] Cf. Jean Séguy, «Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique : un modèle théorique», *La Maison-Dieu* 129 (1977): 73-92.

[436] «S'agissant du catholicisme— et de tout corps de type-Église- nous admettons, à partir d'informations ou d'une familiarité non critiquées, qu'il existe des moments et des lieux où l'émotionnel s'introduit dans la pratique cultuelle, en dépit de sa forte régulation rationnelle. C'est notre hypothèse que cette introduction ne se fait pas malgré le fixisme liturgique propre à ce genre de corps religieux, mais dans le respect de cette particularité. On a donc, de fait, deux modes de pratique liturgique possibles, alternativement ou synchroniquement : l'un visant principalement au respect de la règle, l'autre respectant le droit mais bricolant sa mise en œuvre». Séguy, «Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique», 76.

autoridade magisterial no sentido de não pôr em causa a unidade do *ordo* romano nem os seus aspetos essenciais. Se Ângelo Cardita, nomeadamente, aponta as deficiências ao processo de aplicação da *Sacrosanctum Concilium*, que não continuou as possibilidades abertas por esta, Mourão situa na própria constituição e sua fase de elaboração, e não apenas no processo posterior, os elementos de bloqueio de uma mais aprofundada reforma litúrgica.[437]

4.2. O pendor pedagógico da reforma litúrgica

A reforma litúrgica permitiu a abertura às línguas vernáculas da liturgia cristã. Constituiu essa abertura uma perda da "reserva do significante" que é apontada à natureza do sagrado? Ou constituiu essa abertura uma saturação de sentido?[438] A perspetiva naturalista da ritualidade insiste numa circularidade da linguagem entre as fontes escriturística, a tradição, e os diversos contextos nos quais a liturgia é celebrada, recusando a constante necessidade hermenêutica da fé. A própria interpretação das normas do concílio Vaticano II sobre a liturgia variou nas cinco décadas que se seguiram, exigindo um constante trabalho de compreensão e aplicação.[439] A retirada de elementos considerados hieráticos em nome de uma maior participação da assembleia na celebração ritual, se constituiu um passo considerado necessário para uma maior participação da assembleia, reduziu também o conjunto de elementos simbólicos. Refere Mourão: «Há uma evidente redução simbólica, em extensão e eficácia, em todo o processo de reforma litúrgica do próprio Vaticano II. O que predominou foi a função pedagógica do culto em detrimento da função expressiva».[440]

Seguindo a terminologia que define a formação litúrgica *através* do ritual ou *para* o ritual,[441] a reforma litúrgica prosseguiu uma superação quer do modelo rubricista ou cerimonial de formação ritual, centrado na prévia aprendizagem da execução ritual por parte dos seus ministros, quer de um modelo cognitivo assente numa associação afetiva experimentada pela assembleia (preconizada nomeadamente pela encíclica *Mediator Dei*), que não tinha em conta os processos simbólicos e corporais de participação litúrgica. Não obstante este movimento, a

[437] Os "travões" à aplicação da reforma litúrgica e sua inculturação são explicitados por Ângelo Cardita em «*Sacrosanctum Concilium* e a ritualidade litúrgica na cultura do nosso tempo», *Teocomunicação* 44/1 (2014), 35-36. Particularmente pertinente neste artigo parece-nos a referência à existência de um novo movimento litúrgico, feminista e ecuménico, que «inclui a busca de formas e textos litúrgicos inclusivos e libertadores», manifesto em numerosas publicações oriundas do contexto anglo-saxónico.
[438] Cf. Mourão, «Liturgia, comunicação e modernidade». 21.
[439] Cf. Cardita, «*Sacrosanctum Concilium* e a ritualidade litúrgica», 29.
[440] Mourão, «Cultura pop, pop-liturgia», 239.
[441] Seguimos, a este respeito, o artigo de Ângelo Cardita, «Modèles de formation liturgique», *Questions Liturgiques* 100 (2020): 161-188, doi: 10.2143/QL.100.1.3287693.

reforma conciliar permaneceu ainda, segundo Ângelo Cardita, num modelo cognitivo, assente agora na vertente semântica de compreensão dos significados presentes ou propostos pelo rito. Mas, na difícil hermenêutica do número 48 da *Sacrosanctum Concilium*, o que é necessário compreender para participar na liturgia: as orações, os gestos rituais, o mistério da fé?[442] E em que ponto ficam as dimensões não estritamente discursivas da vida humana, trabalhadas pela dimensão simbólica do ritual?[443]

Retomando o pensamento de Marcel Viau que enquadra a moldagem teórica desta investigação, podemos constatar como as questões levantadas pela receção da reforma litúrgica são especificamente questões de linguagem, na medida em que as práticas desenroladas pela comunidade celebrante envolvem e compreendem-se num discurso, numa experiência de fé que busca dizer-se. Ao mesmo tempo, tal problemática discursiva, na obra de Mourão, envolve a superação de um esquema de tradução imediata entre emissor, sentido e recetor, implicando no seu processo a existência das tensões e excessos próprios da figuratividade e das diferenças singulares entre os intervenientes. Em suma, trazer o corpo para a liturgia – fórmula na qual se pode resumir o pensamento de Mourão – significa que o processo de reforma litúrgica envolve mais do que a tradução dos textos nela utilizados.

4.3. O polo subjetivo da celebração comunitária

Não se negando todo o trabalho desenvolvido nos trinta anos que se seguiram ao concílio em termos de tradução e produção de textos litúrgicos, de formação de agentes e de adaptação às condições das Igrejas locais, a questão essencial prende-se precisamente com a conclusão ou encerramento deste processo de reforma: mudando a perspetiva eclesiológica e litúrgica, o concílio não previu, para Mourão, as mudanças de fundo nas culturas ocidentais, continuando a pressupor a mesma influência social do Cristianismo. A liturgia adapta-se, regressa às origens, mas não é capaz de gerar uma cultura viva.

Na base desta falha está uma ausência de interrelação entre a liturgia cristã e os contributos das ciências humanas: a ênfase na dimensão divina ou sacral da ação litúrgica significa uma diminuição da atenção ao seu polo ou fundamento antropológico. A reforma

[442] Cardita, «Modèles de formation liturgique», 170.
[443] Refere Alfredo Teixeira: «A reforma do Vaticano II insistiu frequentemente na necessidade de que os crentes compreendam o significado dos ritos e os deveres a que estão ligados. Este esforço de racionalização ignora a dimensão emocional e a religiosidade implícita patentes nas práticas rituais. Trata-se de uma vontade de disciplinar o desejo. Mas é essa relação com o desejo que permite ao rito aculturações diversas». Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 438.

litúrgica orienta-se a partir do passado, das fontes textuais fornecidas pela tradição da Igreja e lidas em chave romântica e iluminista, sob o signo de uma "nobre simplicidade".[444]

> Vários pontos (abordagem geral da liturgia, função muito "cultual" do papel do padre, estrutura hierárquica da celebração, papel da Sede Apostólica e relação às Igrejas locais, relação Palavra de Deus/sacramentos, etc.) mostrariam que, apesar da sua real novidade, a fundamentação teórica desta Constituição assenta mais no passado, talvez patrístico, do que no futuro ou numa análise de tipo sociológico.[445]

É o próprio presente cultural que se encontra em mutação e de que as ciências humanas podem fornecer uma compreensão. Surge a necessidade de pensar a liturgia nas categorias linguísticas, como lugar ilocutivo, moldado pela gramática generativa e pela performance ética. Enquanto espaço humano, a liturgia faz-se no presente vivo de uma cultura e de uma língua humanas. Para Mourão, «os mentores das reformas litúrgicas não estão habituados a pensar nestas categorias»[446], isto é, na dimensão linguística das trocas e relações que constituem um espaço humano como é o ritual.

> Em si mesma, esta Constituição contém já os limites da sua aplicabilidade. O Concílio elaborou uma Constituição sobre a liturgia sem se debruçar sobre a própria crise da liturgia. O problema maior não era tanto a passividade dos fiéis, mas a concepção da liturgia como acção sacral que o Concílio não pôs em causa. A liturgia ainda não abandonou o sistema analógico: o culto terrestre como figura das circunvoluções dos anjos no paraíso. O sagrado "angélico" é arcaizante, hierático, esotérico. O problema era, como se vê, de natureza antropológica. Há uma falta grave, nunca suficientemente confessada, que é esta: a reforma litúrgica, quer na sua produção, quer na sua aplicação geral, foi conduzida sem a possibilidade concreta de uma confrontação ou colaboração com as ciências humanas.[447]

A pressão da participação ativa, convertida em objetivo permanente, é referida por Hameline, enquadrando-a nos documentos magisteriais do século XX a partir do Papa Pio X. A insistência na assembleia reunida, em detrimento da ênfase nos ritos e gestos, pode interromper a frágil comunicação ritual em nome de uma excessiva interação do coletivo e dos seus interesses, convertendo-o, pela multiplicação estatística, num programa sem espaço para o diferenciado e o potencial.[448] A noção de simplicidade dos ritos vinculada por Sacrosanctum Concilium 34, que significou uma desformalização ritual, pode conduzir ao revés a uma

---

[444] Cf. Mourão, «Liturgia, comunicação e modernidade», 19.
[445] Mourão, «Liturgia e estética», 87.
[446] Mourão, «Liturgia, comunicação e modernidade», 18.
[447] Mourão, «Liturgia e estética», 86.
[448] «Mais la force de cette "mécanique des fluides" en matière de comportement ritualisé est telle que la pression d'effectuation, de par sa multiplication statistique, ne peut guère éviter de se transformer elle-même en "modèle", réengendrant un conformisme et un ton général dont le seul défaut est alors de se méconnaître, et dont la silhouette comportementale emblématique peut devenir, par exemple, celle de "l'animateur", avec ses truquages, son forcing et son "naturel"»: Hameline, *Une poétique du rituel*, 39.

formalização idealizante, ou conformista, das relações interpessoais. O que está em causa é um *ethos* celebrativo, uma disposição ou topologia, uma atividade ilocutiva que faz o discurso ritual sair da sua linearidade unidimensional.

A desatenção a esta dimensão do ritual pode implicar uma sobrecarga da produção discursiva a que a figura do presidente da celebração se sente obrigado[449]. Finalmente, Hameline refere os problemas colocados pelos aspetos internacionais envolvidos na noção de «participação ativa». A mútua edificação presente nas reuniões rituais da comunidade cristã encontra amplos testemunhos na tradição paulina. Mas a mediação central nos sacramentos advém dos signos, a começar pelo signo dos próprios batizados, figuras que contêm uma memória e uma tensão potencial rumo ao futuro.

Hameline sintetiza em três pontos a necessidade de repensar o modo de pôr em prática o ritual. Em primeiro lugar, um menor número de símbolos e uma maior simbolização, tendo em conta o lugar de composição a um nível subliminal que é o ritual; um menor número de discursos e mais atos de linguagem, respeitando a diferenciação e a disposição ilocutiva, a partir do abandono de uma conceção unívoca e linear de discursividade; finalmente, proclamar menos valores, mas assumir mais comportamentos de valor: o espaço litúrgico não discorre sobre os valores, mas reconhece-lhe um espaço, atenção e atitude entonacional.

Entre as leituras sobre a reforma litúrgica conciliar desenvolvidas quer por Hameline quer por Mourão, é possível encontrar em comum a atenção ao problema da comunicação nas suas dimensões não estritamente discursivas (tendo em atenção as disposições ilocutivas), o perigo da multiplicação e rotinização para a diferenciação ritual, a pressão interpessoal como anulação do diferente, o excesso de contacto como resposta à perda de significação. A experiência litúrgica permanece um problema de linguagem na sua complexidade e pluridimensionalidade, não apenas discursiva como também simbólica, ilocutiva, espacial e intencional. Hameline centra a sua leitura na prática, ou aplicação, do novo *ordo* litúrgico e suas possíveis derivas, mas refere também como a constante insistência, a partir do magistério de Pio X, em situar a participação litúrgica no quadro da revitalização eclesial (percebida por vezes de modo voluntarista). Uma pressão participativa tende a incidir sobre um exercício discursivo e exortativo da linguagem em detrimento do ilocutivo e simbólico, dimensões frágeis do ritual que com dificuldade respiram na multiplicação e rotinização.[450]

---

[449] «Croyant nous libérer du formalisme cérémoniel (dérive possible, il va sans dire) nous tombons dans le formalisme souvent beaucoup plus impérieux de notre propre moule intonatoire, celui que nous impose l'image que nous nous faisons non de l'acte de langage, ou du texte, et du site en leur différenciation, ou leur poétique, mais du "personnage" dont nous nous affublons, en son indifférenciation idéalisante». Hameline, 42.

[450] Crítica frequentemente apontada por Pierangelo Sequeri em vários dos seus escritos dedicados a uma estética teológica, nos quais o espaço litúrgico é referido. «Stile talora ossessionato dalla didascalia: ma senza essere realmente capace de introdurre alla intelligente frequentazione dei simboli che rigenerano in profondità la coscienza. Stile ansioso di suscitare l'impegno testimoniale del nostro interlocutore: ma poi facilmente guidato

É possível colocar em paralelo a leitura crítica desenvolvida por Mourão sobre o processo de reforma litúrgica com as dificuldades apontadas por Paul de Clerck na transição entre o Movimento Litúrgico anterior ao Vaticano II e o processo de aplicação posterior da reforma[451]. Paul de Clerck identifica uma continuidade histórica entre o Movimento Litúrgico e a constituição *Sacrosanctum Concilium*, preparada por toda a reflexão litúrgica que a precedeu. Não obstante esta continuidade, é possível assinalar duas dificuldades. A primeira situa-se na intersecção entre os projetos de reforma e a sua realização, num espaço intermédio não pensado entre a tradição vivida e recebida num determinado momento e a tradição num estádio anterior (designada habitualmente por «fontes»), conhecida apenas por especialistas. Um projeto que recupere elementos deste estádio é tido, por quem não o conhece, como uma novidade, eventualmente como fator possível de desestabilização ou imposição. Este elemento próprio da liturgia como popular e corporal leva Paul de Clerck a considerar necessário ter em conta e repensar, num processo de reforma, não apenas as ideias, mas também os gestos dos ministros e membros da celebração.[452] A segunda dificuldade prende-se com deficiências na compreensão da liturgia encontradas quer antes, quer depois do Concílio. A primeira deficiência é eclesiológica: não obstante a referência ao sacerdócio comum dos fiéis apresentada no nº 14 da *Sacrosanctum Concilium*, será necessário esperar pela aprovação da constituição *Lumen Gentium* para uma formulação mais sólida da eclesiologia conciliar. A segunda deficiência é da ordem da pneumatologia, considerada insuficientemente presente no texto conciliar sobre a liturgia. Conclui Paul de Clerck que uma das tarefas da reflexão litúrgica no terceiro milénio prende-se com o aprofundamento destas duas dimensões, naturalmente interligadas.[453]

Podemos estabelecer um ponto de comparação entre as leituras críticas elaboradas por Mourão e por Paul de Clerck aqui brevemente expostas. Ambas destacam o trabalho a fazer no que toca à reflexão sobre o processo de reforma litúrgica. A perspetiva da participação litúrgica, entre a pressão da sua realização e qualidade inerente à condição batismal, é comum às duas leituras. Mourão alarga o âmbito da sua análise quer ao contexto sociocultural, no qual as Igrejas estão presentes, quer às dimensões antropológicas e comunicativas que a liturgia pressupõe.

---

dalla preoccupazione di surrogare la maturazione richiesta dal compito della sequela con l'esibizione plateale di una qualche forma pubblica del fare». P. Sequeri, *L'estro di Dio: saggi di estetica* (Milano: Glossa, 2000), 9.

[451] Seguimos o artigo de Paul De Clerck «L'inscription de certaines grandes intuitions du mouvement liturgique dans l'oeuvre de Vatican II», *La Maison-Dieu* 269 (2017): 79-100; «Uma liturgia incompreensível?», em *A inteligência da liturgia* (Fátima: SNL, 2022): 21-35.

[452] «Ceci oblige à constater que, en fonction de son caractère populaire, la liturgie est de nature foncièrement corporelle, et que non seulement les idées, mais aussi les gestes des ministres et de autres participants, voire même leurs réflexes, ont besoin d'être pensés à nouveau»: Paul de Clerck, «L'inscription de certaines grandes intuitions du mouvement liturgique dans l'oeuvre de Vatican II», 95.

[453] Cf. Paul de Clerck, «L'inscription de certaines grandes intuitions du mouvement liturgique dans l'oeuvre de Vatican II», 98.

A emergência e desenvolvimento das ciências humanas ao longo do século XX colocaram novas questões no que toca à formação litúrgica.[454] A moderna historiografia permitiu desenhar a evolução histórica da liturgia romana assim como da diversidade de ritos, dados a que os reformadores do concílio de Trento não tinham acesso. Evolução e pluralidade litúrgicas constituem noções novas e desafiantes para a teologia litúrgica nos séculos XIX e XX. Por outro lado, a expansão missionária da Igreja verificada nestes dois séculos introduziu na compreensão ritual as questões levantadas pela antropologia cultural. Finalmente, os estudos em torno ao rito e à sua pertença cultural levam-no a ser compreendido como uma linguagem, o que obriga a rever a definição medieval de sacramento como sinal sensível, como código imutável e transcendente a qualquer contexto particular. A compreensão ritual pede o conhecimento da história e da cultura de uma comunidade que lhe dá origem.[455]

O estudo litúrgico transfere-se assim do polo objetivo do rito para o polo subjetivo presente na comunidade que o celebra, com a sua história e a sua linguagem. O Movimento Litúrgico privilegiou os estudos históricos e a análise das fontes textuais litúrgicas em detrimento das ciências sociais, mais aptas a repensar a relação entre teoria e prática, para lá das chaves fornecidas pelas categorias da filosofia grega. Desenvolveu-se assim uma maior capacidade de leitura dos textos do que propriamente das culturas e liturgias vivas.[456]

A compreensão renovada da prática litúrgica permite considerá-la, não como a reprodução do idêntico (a que corresponderia uma formação de caráter rubricista), mas como um conjunto histórico e contextual cujo fundamento e o sentido é necessário interrogar. À compreensão do caráter histórico e contextual das práticas litúrgicas corresponde a consciência de que as suas formas evoluem, sob uma instância reguladora e em continuidade com a tradição. A teologia prática, ancorada nos elementos fornecidos pelas ciências humanas e tendo em conta o papel epistemológico das práticas sociais, poderá permitir à teologia litúrgica recuperar para o centro da sua reflexão a ação litúrgica como um ponto de partida, e não apenas como o lugar da aplicação de uma confissão de fé ou de uma doutrina desenvolvidas de modo exterior ou autónoma a essa ação.

---

[454] Sobre este tema, ver o artigo de Gilles Routhier, «La formation liturgique comme théologie pratique», *La Maison-Dieu* 284, (2016): 47-65.

[455] «Le rite se présente toujours comme un faire, mais comme le faire d'une communauté, élaboré à une époque et dans une culture donnée. Pour approcher le rite, il ne suffisait plus de s'assurer de connaître les règles régissant sa reproduction. Il fallait désormais arriver à le comprendre. On regarde soudainement les choses à partir de l'autre bout de la lorgnette : on part de la communauté porteuse d'une culture et inscrite dans une histoire qui trouve, dans le rite, une forme d'expression religieuse, plutôt que de partir du rite qui apparaissait autrefois en apesanteur». Routhier, «La formation liturgique comme théologie pratique», 57.

[456] «On interroge davantage les pratiques historiques dans leur diversité ou les pratiques dont témoignent les documents anciens que les pratiques vivantes, celle de la "religion en train de se faire", pour emprunter la belle formule d'Albert Piette. On a ainsi développé davantage des méthodes de lecture de textes que de lecture des cultures et des liturgies vivantes». Routhier, «La formation liturgique comme théologie pratique», 58.

5. A palavra, ou a liturgia como comunicação

Mourão apresenta a experiência ritual segundo duas perspetivas que, conjugando-se nas diversas práticas do real, configuram uma tensão geradora de dificuldades, cuja irresolução explicará o mal-estar vivido na liturgia cristã:[457]

a) A perspetiva teológica ou naturalista, designada também de «o ponto de vista dos deuses», entendidos seja como uma entidade, natureza ou lei, que estabelecem desde as origens uma ritualidade já construída, estruturada e fechada que a comunidade crente recebe e deve colocar em prática. Conjuga uma língua sacra separada das gramáticas que povoam o quotidiano – o latim, no caso da tradição católica romana. Esta perspetiva assenta numa contemplação de uma beleza teo-estética, defendendo a distância do sagrado pela recusa da vertente pedagógica do ritual. A linguagem é aqui concebida «linguagem branca», de modo circular e transparente, quase mágico, entre os polos da tradição, da escritura e do crente, como uma comunicação direta de uma determinada mensagem entre o locutor (ou o texto) e o interlocutor ou leitor – daí a não necessidade de uma tradução de conceitos ou práticas.

b) A perspetiva artificialista ou construtivista, assente num polo antropológico, designada também de «o ponto de vista da humanidade». O ritual é assumido como uma construção humana desenvolvida em três estádios: a pacificação, a prescrição, a aplicação ética. Reconhece os embaraços ou atritos da linguagem, o contexto ilocutivo no qual esta se produz, as mudanças operadas na compreensão dos conceitos e na pluralidade das línguas. Assenta num processo de inculturação, numa tensão entre o espaço da experiência e o horizonte da expectativa, tensão dialética que se vive no presente vivo de uma cultura. Na tensão entre a norma e o desejo humano, a convenção e a invenção, o ritual vive numa dialética entre as rúbricas necessárias à existência de uma instituição e a abertura à espessura biográfica dos seus celebrantes. As normas rituais estabelecidas por uma instituição são, nesta perspetiva, compreendidas como uma pauta (ao estilo musical) que os praticantes devem pôr em prática de um modo próprio, sem converter o espaço ritual num circuito fechado às conceções e experiências de um determinado grupo. Ao existir, o ritual constitui e defende uma dada resposta às questões sobre a existência humana e cósmica.

> Para se manter viva, a liturgia tem, pois, de valorizar a espessura humana, carnal, terrestre e comunitária da existência humana. Mas os ritos são também "pazes armadas", que defendem, continuando a existir, os seus tipos de respostas às questões de ordem cosmológica e antropológica, centradas no sentido da existência do mundo e das pessoas.[458]

[457] Cf. Mourão, «Liturgia e estética», 84; «Cultura pop, pop-liturgia», 235; «Liturgia, comunicação e estética», 17; Teixeira, «A errante sonoridade de Deus», 420; «Dicção de Deus», 286.
[458] Mourão, «Cultura pop, pop-liturgia», 236.

A questão litúrgica é percorrida por três formas de vivência que se entrecruzam entre as derivas dos extremos e a busca de uma síntese: a vivência de um ritualismo "puro", estético num âmbito contemplativo, próprio de uma elite e próximo de uma enfatização do polo naturalista ou divino da liturgia; uma vivência sensual, estética no sentido corporal, de estimulação dos sentidos e de enfatização das relações comunitárias, próximo de um ambiente de seita; finalmente, a procura da eficácia sacramental e social da liturgia, capaz de realizar o seu objeto, isto é, a fé.[459]

Uma atenção ao fundamento antropológico da experiência ritual exige a compreensão das múltiplas camadas da sua linguagem. Tal como o teatro, também a liturgia é uma ação produzida num espaço, envolvendo a oralidade, a ecologia sonora, a ação pública. Tem uma lógica enunciativa eclética, isto é, fazendo referência ou demonstração a outra realidade. Pede uma postura de testemunho e não apenas de espetador, um sócio numa ação pública. A sociedade do espetáculo pode colocar a comunicação na liturgia numa esfera autónoma, desligando-a da sua função sacramental de realização da fé, de teofania e antropofania. A comunicação afeta aquele que faz uso da palavra, o crente, dirigido para o Outro. Trata-se de evitar quer os grupos fusionais próprios do contexto de pequenos grupos ou seitas, com sucesso temporário de sedução, quer a estrutura fria e anónima das grandes aglomerações rituais. Mesmo passando pela experiência sensível, a liturgia pede a fé para se tornar operativa, sob o risco de exteriorizar o rito. A palavra litúrgica é também feita de silêncio, intervalo, velamento, respiro: pede uma inquietante estranheza, espaço de continência. «O excesso de focalização faz esquecer que não é a eficácia da atenção que a liturgia convoca, mas a memória, a conversão do olhar e do coração. Uma retórica de informação ou de convicção só pode afastar o texto ritual da sua função memorial»[460]. Refere Mourão:

> A mediologia reina. Tudo é claro e simples. A liturgia entrou há muito no precipício da comunicação que é um sistema de clonagem. Onde o que está em jogo não é a alteridade, mas a repetição. Diz-se que a liturgia perdeu o *charme*, quer dizer, deixou de seduzir. Porquê? A resposta pode situar-se algures entre a sedução e a produção. Que tudo seja produzido, que tudo se torne visível, explicável, eficaz, que tudo se transcreva em relações de força, que tudo seja literalmente dito, acumulado. A obscenidade deste mundo é que nada é deixado às aparências e ao acaso. Tudo nela é signo visível e necessário. O problema dos ritos católicos está menos na sua natureza ritual do que no modo como se encenam, e que faz com que eles sejam raramente lugares de expressão colectiva.[461]

Não é possível separar a realidade da comunicação litúrgica com a situação da experiência religiosa no espaço social e cultural contemporâneo, habitualmente designado de

[459] Mourão, 234.
[460] Mourão, «Cultura pop, pop-liturgia», 244.
[461] Mourão, «Liturgia, comunicação e modernidade», 22.

«regresso do sagrado». Situamo-nos aqui no campo do estudo político e antropológico do fenómeno religioso, do qual a experiência ritual é parte importante. Como vimos, um dos elementos da leitura crítica feita por Mourão ao processo de reforma litúrgica consiste na ausência de uma análise da situação vivida pelo Cristianismo. Pode a linguagem e a experiência litúrgicas serem estudadas "em si", de modo separado desta compreensão do lugar ocupado pela experiência cristã no contexto ocidental? Se as perspetivas histórica, textual, espiritual, teológica ou mesmo antropológica são comuns nos estudos litúrgicos, Mourão introduz a questão política na liturgia, radicada na sua estrutura comunitária. O ritual, como experiência crente, situa-se no espaço público enquanto fenómeno de uma economia de trocas linguísticas, mesmo que seja habitualmente considerado no interior dos contextos religiosos. É o «lugar/não-lugar de Deus», e consequentemente da teologia, que está em causa. Como entende Mourão este «regresso do sagrado» e a sua repercussão na experiência litúrgica?[462]

Para Mourão as figuras do «regresso do sagrado» ou «do religioso» não coincidem com as figuras das instituições religiosas e do seu papel social, claramente em declínio[463]. Enquanto dimensão humana fundamental, o religioso (irredutível às dimensões ética, estética ou política) continua presente de modo disperso, obrigando as figuras instituídas do religioso a partilhar, sem privilégios, a sua voz no universo dialógico no qual o sentido se formula hoje. O Cristianismo continua a ocupar um sítio ilocutório importante pela sua capacidade, inscrita na sua própria natureza, de acolher e dar um sentido ao processo de secularização vivido nos âmbitos da política, da ciência e da ética. Mas a linguagem do crer encontra-se em suspeita. «Terão caído, a religião e a teologia, na suspeita de estarem de fora da razão comunicacional, tomando esta o lugar daquelas?»[464]. Permitem a teologia e a liturgia que a estrutura de interlocução que é a linguagem crente encontre espaço e eco nos crentes em ordem ao diálogo com a sua identidade não redutível ao político, económico ou ético?

O universo da crença e da comunidade implica uma análise da linguagem e a atual suspeita sobre esta. É possível uma ética do Verbo? O crer é um lugar estratégico de comunicação, podendo ser definido como uma metáfora, um saber diferido, uma convenção com o outro. Funda a vida da pessoa e da comunidade, pela sua essência transferencial e interpessoal. Não é possível existir crença sem linguagem, ainda que permaneça no âmbito da representação mental do indivíduo: mesmo essa representação é construída através de uma linguagem recebida, um acordo intersubjetivo, um contrato fiduciário que permite a uma pessoa

[462] Este elemento político-simbólico da experiência ritual, assente nos processos de construção de uma comunidade e do seu crer, é analisado por Alfredo Teixeira em *Entre a exigência e a ternura*: 435-483. Uma recensão crítica desta proposta é feita por Ângelo Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé*: 465-482.
[463] Mourão, «O regresso do religioso e a questão política», *Revista de Comunicação e Linguagens* 21-22 (1995): 57-67.
[464] Mourão, «O regresso do religioso e a questão política», 65.

emergir como tal, isto é, situada num tecido de relações, numa comunidade de comunicação com a sua respetiva ética.

> Na linguagem corrente, crer evoca "crenças", crer opõe-se a saber. Ter fé, é, nesta perspectiva, aderir a um sistema de ideias, aderir a crenças. A esta perspectiva, preferimos uma outra: crer é um acto que não é da ordem do saber, enquanto este se situa na ordem do ter. Crer é da ordem das relações interpessoais, um acto que implica o conhecimento e a confiança. Este acto inaugura uma comunicação, um diálogo apostado na procura da verdade a que não se chega através de um saber. A linguagem é, pois, inseparável da crença.[465]

A esta compreensão do crer como comunicação fiduciária corresponde uma noção de linguagem que envolve um movimento contratual, uma interação e performatividade, um ato cujo sentido não é separável das condições da produção de um discurso e de um acontecimento linguístico. Os diversos elementos que envolvem uma comunicação (a mensagem, mas também o contexto, o implícito, as manipulações) constituem a complexidade de um diálogo; do mesmo modo, também o crer vai além de uma ordem cognitiva objetiva, envolvendo a emoção de quem fala e o ressentir de quem escuta. Numa sociedade pluralista em que os termos e convicções religiosos não são unívocos, o crer e o comunicar implicam uma complexidade e uma necessidade de interpretação e intercompreensão dos quais fazem parte os atos ilocutórios.

«O crer foi sempre, para o homem, a grande viagem ao desabrigo dos códigos e uma prática da diferença».[466] Oscila entre um momento instituinte (a que Mourão designa de *poético*) e um momento instituído (pragmático, ideológico), numa circulação de valor. Implica enunciados, nomeadamente teológicos, cujo ato de enunciação pressupõe uma relação fiduciária. Esta relação encontra-se em risco num contexto cultural no qual o discurso cristão já não é partilhado, ou seja, não assenta num acordo fiduciário. O crente vive em tensão com o património de crença comum aos seus concidadãos.

Uma relação fiduciária implica uma ética da linguagem, por oposição a uma violência da mesma: a supressão do diferente, do outro, em nome de uma verdade única, a um sentido aprovado, a eliminação de uma ética da discussão. Uma ética da linguagem assume a heterogeneidade discursiva, o implícito, a conotação, as intencionalidades, a manipulação – realidades que a pragmática e a teoria dos atos de linguagem trouxeram à luz. Pede um sentimento de comunidade, uma solidariedade, um princípio de cooperação. O sujeito expõe-se na sua contingência e no seu desejo através de um relato, que pede uma escuta e um crédito. «Falemos sério, directa, apática e friamente; falemos ou lúdica, irónica, pateticamente e a

[465] Mourão, «Linguagem e crenças», 49.
[466] Mourão, «Linguagem e crenças», 56. Esta definição do crer retoma o pensamento de Michel de Certeau: cf. Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 36.

quente, é sempre o universo das nossas crenças que, consciente ou inconsciente, nos repete, nos recria, nos confirma».[467]

Como comunica a liturgia? Tal como a literatura, a liturgia assenta na sensibilidade, e não se compadece com uma situação unívoca de comunicação, reduzida à transmissão de informação. Constitui, como linguagem, um dispositivo material de modelação, uma partilha dialógica, uma vivência fiduciária, um sistema de valores aos quais o sujeito adere e se investe. Articula uma empatia ou estesia, um sentir e pensar com um mundo que é textualizado, isto é, portador de um significado. «Significa-se, comunica-se porque vivemos uma *estesia* articulada de fundo com o mundo, connosco mesmos e com os outros. Comunicamos porque estamos já em relação e não para nos colocarmos em relação».[468] Situar a liturgia apenas no campo linguístico da transmissão de informações ou conteúdos (como pedagogia) representa um empobrecimento, uma perda do sentido estético que lhe é próprio. Do mesmo modo, a sua cristalização num rito intocado de participantes mudos, em nome da salvaguarda das derivas do *self-made* realizado nos interesses particulares de um grupo, constitui em si também uma deriva.[469] Refere Mourão:

> Que procuramos, afinal em tudo o que fazemos quando nos reunimos em nome do Senhor: a eficácia ou a instauração? O Eterno ou o presente? A enunciação, o espaço, o tempo que convém à comunicação litúrgica como processo de construção de relações, de acolhimento da Presença, ou a correcta aplicação das normas? A obediência aos protocolos (que regulam as práticas) ou à Palavra que convoca e à sua comunicação estésica subjacente?

Enquanto investimento numa ação (*ergon*) por parte de um coletivo (*laos*), a liturgia joga com o carácter integral e comunitário da pessoa, cujos estados de pertença coletiva acontecem nas camadas sensíveis e afetivas do ser humano, de representação e ação. «São estes estados sensíveis, pré-verbais ou transversais que nos faltam. Sem a reabilitação das camadas profundas, passivas e sensoriais da comunhão infra e interpessoal, a liturgia reduz-se a um cerimonial esteticamente frio, impessoal, logorreico».[470] O papel neste coletivo é desempenhado pela memória, pela inscrição, pela convenção – em suma, pela tradição, aqui

[467] Mourão, 63.
[468] Mourão, «Para uma estética da comunicação litúrgica», 309.
[469] Ambas as derivas – a pedagógica ou didática, e a cristalização – permanecem, segundo Cassingena-Trévedy, atuais. A desconstrução do edifício institucional católico experimentado no mundo ocidental produz, para Trévedy, a tentação da prática de uma ritualidade fechada, ao serviço de uma identidade forte: «Dans un tel contexte, la tentation est grande […] de céder à la nostalgie, de cultiver un repli identitaire, de se protéger, de s'affirmer et de se scléroser, en conséquence, à travers le déploiement d'une panoplie liturgique qui, subtilement assortie à un vaste tropisme de la culture contemporaine, se délecte du rétro, du kitch et du vintage». François Cassingena-Trévedy, «La liturgie comme poétique fondamentale», *Studia Liturgica* 52 (2022), 27. https://doi.org/10.1177/00393207221081301
[470] Mourão, «Para uma estética da comunicação litúrgica», 310.

reconhecida como reserva e como processo: é esta reserva que é apresentada pelas formas litúrgicas herdadas.

Por seu lado, a dimensão de jogo e de sonho da liturgia, na qual a memória é atualizada através da palavra e do gesto e no qual o ser humano a assume como sua, apontam à sua natureza processual. Trévedy propõe o conceito de "sinestesia" – cujo significado literal, resultado da junção dos termos gregos *syn* e *aesthesia*, aponta para a junção de vários sentidos – para exprimir o carácter estético plural do espaço litúrgico. É possível notar que, se para Trévedy a saída da deriva didática da liturgia dá-se pela solicitação dos vários sentidos, num nível, portanto, mais próximo do gesto do que da palavra, para Mourão a ênfase permanece ao nível da palavra, não já como repetição de rúbricas e de lugares-comuns da mensagem cristã (no momento homilético), mas como constituição de um discurso, poético e homilético, capaz de recuperar e integrar os espaços mais marginalizados da memória e da experiência humana.[471]

A identificação quer entre comunicação e mensagem, quer entre estética e artes decorativas, conduzem a um empobrecimento da palavra circulada no espaço litúrgico devido, paradoxalmente, à sua excessiva intensificação, faltando-lhe o respiro. «Grande parte das coisas importantes sucedem na transformação emotiva, perceptiva e passam através de canais que não são apenas conceptuais»[472]. Está em causa o dispositivo de comunicação na liturgia que, na enunciação do Nome, atravesse – sem dela se desviar – a opacidade da natureza humana e a espiral da sua memória, algo que a comunicação informativa ou transmissiva, de passagem direta, não tolera. A necessidade de uma convenção para que um determinado universo comunique – o papel das normas litúrgicas e da hierarquia – transporta consigo a deriva da anulação do discurso pela sua repetição infinita, a superação da necessidade de um contrato comunicacional ou situacional pelo qual uma comunidade cria um discurso nas diversas funções de cada membro. Uma liturgia rotinizada procura prescindir desse contrato no qual cada indivíduo pronuncia a sua fala, convertendo o espaço ritual numa função desempenhada por poucos para uma maioria.

Mourão questiona a noção de participação apontada pelo concílio Vaticano II. A uma liturgia entendida em sentido analógico, isto é, como imagem e prefiguração de realidades celestes, corresponderá uma participação de coloração "espiritual", como contemplação estética (decoração, coros, paramentos); a uma liturgia entendida como prática, dispositivo simbólico-ritual e jogo corresponderá uma participação discursiva e insculturada, a voz dos fiéis e da

[471] «Bien au-delà d'une quelconque fonction didactique, d'un quelconque caractère d'obligation morale ou de convenance sociologique, la célébration liturgique – l'expérience liturgique – s'offre immédiatement comme une expérience esthétique au sens fondamentale du terme, autrement dit comme un baptême des sens sans cesse actualisé. Il est d'ailleurs plus exact de parler de synesthésie, étant donné que le regard, l'ouïe, le toucher, l'odorat se trouvent ensemble sollicités». Trévedy, «La liturgie comme poétique fondamentale», 13.
[472] Mourão, «Para uma estética da comunicação litúrgica», 311.

assembleia. Neste âmbito, as prescrições rituais conferem uma competência ou saber-fazer, cujo papel ou função de execução é conferido a cada membro.

Em torno à reflexão quer sobre a liturgia, quer sobre a comunidade que é o seu sujeito, está a questão de como compreender a linguagem enquanto função humana. Para Mourão, «a construção do indivíduo passa pela transcendência da linguagem e das suas representações e modelos».[473] Em causa está a preparação de uma força, mais do que a mera transmissão de sinais ou informações. Essa força é a modalidade ou substância expressiva através da qual se comunicam os signos. O melhor exemplo é o silêncio enquanto ato comunicativo que não inclui qualquer transmissão de signo ou mensagem: reconhecer o seu valor expressivo permite situá-lo na liturgia e na vida espiritual enquanto doação de lugar à palavra. Reduzir a linguagem à transmissão de uma mensagem resulta numa vivência nomóteta da palavra na liturgia, na repetição de fórmulas e sua receção e execução sem embaraços por parte dos atores. Uma compreensão mais alargada e profunda da liturgia implica uma compreensão mais alargada da palavra humana, da sua força expressiva, da sua transcendência em vista da constituição de um corpo comunitário. Parafraseando A. Malraux, que considera a arte como um anti-destino, Lytta Basset analisa a linguagem litúrgica, na sua natureza poética, enquanto anti-codificação, isto é, linguagem vigilante que mantém a comunidade crente aberta e liberta da necessidade de tudo dizer, quer a Deus (oração), quer ao irmão (ensino).[474] Para Mourão:

> Reduzir a liturgia à experiência da palavra que não circula, a palavra do nomóteta, é amputá-la. Porque só num corpo habitado pelo ritmo do sopro é possível a palavra e é no corpo que se cumpre a aliança do espaço e do tempo que a liturgia celebra.[475]

Jogando com o espaço, a liturgia joga também com o tempo suspendendo-o, inserindo uma quebra ou dobra no quotidiano que lhe permita captar ou dialogar com a eternidade. A sua estratégia passa por permitir que o corpo respire introduzindo elementos novos – o canto, a leitura, as vestes. Trabalhando o tempo, a liturgia desperta o crente para a sua vivência na memória e na esperança. A receção da tradição pede uma escuta e vigilância que supere os conformismos, tendo em conta as dimensões expressivas da linguagem capazes de moldar a identidade do indivíduo. A uma noção de linguagem restringida à representação e transmissão de informações corresponderá uma vivência do ritual enquanto execução de sinais e submissão a fórmulas. Uma experiência sensível ou estética da linguagem, transportada no corpo, é o antídoto à situação anestesiada com que a liturgia é frequentemente vivida.

---

[473] Mourão, 315.
[474] Cf. Lytta Basset, «La parole poétique em liturgie», *Laval théologique et philosophique* 56 (2000), 281, https://doi.org/10.7202/401300ar
[475] Mourão, «Para uma estética da comunicação litúrgica», 317.

6. O lugar do silêncio na experiência e na comunicação litúrgicas

É possível enquadrar na reflexão sobre a liturgia o silêncio enquanto fenómeno semiótico e linguístico, isto é, enquanto dimensão constituinte da linguagem humana (na relação com a palavra, nos diversos registos de conversação e pensamento) e enquanto dimensão presente na relação do ser humano com o mundo. Deste modo, o silêncio é uma modalidade de sentido que pede sempre uma interpretação. David Le Breton – cuja reflexão se coloca aqui em diálogo com a obra de Mourão – identifica cinco dimensões do silêncio, sempre na perspetiva de o situar como fenómeno humano: a dimensão linguística ou o silêncio no âmbito da conversação; as políticas do silêncio (as formas como as diversas sociedades buscam exercer o controlo sobre as práticas e significações do silêncio); as disciplinas do silêncio no quadro das relações sociais de grupo; as manifestações do silêncio nos diversos espaços nos quais o ser humano desenrola a sua existência, entre a cidade, a natureza, a memória da infância e a ambivalência entre segurança e angústia; finalmente, as espiritualidades do silêncio, nas quais se situa, como caso particular, a tradição cristã. É possível observar estas dimensões identificadas por Le Breton no espaço da liturgia cristã, dialogando com o pensamento de Mourão?[476]

É no quadro do corpo enunciante que se poderá compreender o lugar do silêncio na liturgia. A sua vivência é experimentada de modo diferente consoante os contextos culturais nos quais se celebra o culto cristão: se numa Igreja Metodista há o dever de guardar o espaço de silêncio após uma pregação ou uma oração, numa Igreja Batista no sul dos EUA o silêncio é tido como desagrado ou desvinculação da comunidade. Enquanto interrupção da fala ou enquanto mutismo, o silêncio pode constituir uma possibilidade para o diálogo ou a sua recusa, o encontro ou o exílio da palavra. Património comum às mais universais experiências religiosas, o silêncio é parte indispensável dos itinerários espirituais, associado à meditação, à contemplação ou à mística, ainda que esta dimensão seja indissociável da componente ética presente numa tradição religiosa, nomeadamente na raiz bíblico-profética da tradição cristã. O silêncio pode, em determinadas situações, ser considerado um mal, uma abdicação do uso da linguagem ou, até, o estabelecimento de relações sociais de poder e autoridade que retiram o uso da palavra a determinadas camadas de um grupo, ou por meios de censura, ou pela ausência

[476] Segue-se, de perto, o artigo de Mourão, «Os rostos do silêncio», *Didaskalia* 39 (2009): 113-125. Quanto à reflexão desenvolvida por David Le Breton, segue-se a obra *Do Silêncio*, trad. Luís Feio (Lisboa: Piaget, 1999). De referir, também, o estudo desenvolvido por Rafael da Silva Gonçalves, no âmbito de uma teologia litúrgica prática: *Mistagogia poética do silêncio na liturgia* (Fátima: SNL, 2022); Joaquim Félix de Carvalho, *Ecologia poética no labirinto da liturgia* (Lisboa: UCEditora, 2023); Goffredo Boselli, «A liturgia, escola de oração», em *O sentido espiritual da liturgia*, 193-214 (Fátima: SNL, 2019). João Barrento ensaia uma aproximação literária ao fenómeno do silêncio em *Breviário do Silêncio* (Lisboa: Alambique, 2021).

de mecanismos de escuta. «Aos excessos de linguagem correspondem também os excessos de silêncio. A *mala taciturnitas* é uma ofensa a Deus por haver circunstâncias em que o homem é culpado de se calar».[477] As recentes problemáticas eclesiais no que toca, quer às situações de abusos sexuais denunciadas, quer ao mais amplo processo de sinodalidade desencadeado pelo magistério do Papa Francisco, podem ser lidas à luz dos processos sociais de fala e de silêncio que aqui se referem.

Esta tensão presente numa experiência religiosa entre dois deveres – o dever de falar, e o dever de fazer silêncio – aponta para a própria ambivalência com que o silêncio pode ser vivido. Este pode situar-se como uma ausência de sentido. A relação de sentido com o mundo é construída, pelo sujeito, na linguagem. Um rompimento desta relação, o confronto íntimo perante situações de desumanização extrema, pode retirar ao sujeito a capacidade de uso da linguagem, de constituição de um tecido de significação que, por seu lado, torna impossível ou extremamente difícil o acesso ao tecido social. A ritualidade cristã prevê, através dos sacramentos da reconciliação e da unção dos enfermos, um dispositivo linguístico e simbólico que auxilie a pessoa numa situação de rutura física ou moral a reencontrar o acesso a uma narrativa e a uma comunidade de sentido.

Um segundo registo do silêncio enquanto ausência dá-se na insignificância de um discurso, ou seja, na incapacidade de gerar uma resposta, de influir nas relações sociais e de permitir ao sujeito a constituição de uma relação simbólica de sentido com o mundo que o rodeia. Tal fenómeno dá-se, exemplifica Le Breton, na situação de minorias sociais, de migrantes ou refugiados inseridos num contexto social desconhecido. «Uma língua que deixa de fazer sentido e deixa de animar o vínculo social é uma forma enviesada de silêncio, já ninguém a escuta, mesmo quando se pronuncia».[478] Na obra de Marcel Viau, quanto à constituição de um discurso cristão pertinente, não se encontra uma abordagem específica ao espaço litúrgico cristão no quadro desta problemática da linguagem na sua experimentação negativa, isto é, do silêncio como ausência de sentido.[479]

---

[477] Le Breton, *Do Silêncio*, 187. A dimensão ambígua do silêncio, que pode ter lugar também no espaço litúrgico, é referida por Joaquim Félix de Carvalho: «Silêncios há muitos. Nem todos são salutares. Há o silêncio mortal, que resulta da tragicidade da condição humana, em situações-limite, muitas acidentais, ou de momentos silentes até à sua forma absoluta como no decesso; o silêncio imposto, normalmente decretado por regimes políticos opressivos, no modo de dominação, ou em estratégias de chantagem; o silêncio de 'omertà', que de humildade nada tem. Há o silêncio 'alma do negócio', que usa do segredo como astúcia ou expediente estratégico nas relações comerciais. Há o silêncio ambíguo, do qual é difícil discernir o propósito dos 'calados'. E há, entre outros, o silêncio de ouro, que, por sua natureza acrisolada, reúne as qualidades do que é inferruginoso, a bondade, a beleza, a verdade». Joaquim Félix Carvalho, «Silêncio: a luz adentra no corpo», em Gonçalves, *Mistagogia poética do silêncio na liturgia*, 17.

[478] Le Breton, *Do Silêncio*, 95.

[479] Cf. Alfredo Teixeira, *Não sabemos já donde a luz mana. Ensaio sobre as identidades religiosas* (Lisboa: Paulinas, 2004), particularmente a primeira parte, «Quando dizer não é fazer»: 17-64.

No outro polo da relação, enquanto presença de sentido, o silêncio constitui uma parêntetização que permite ao outro falar, uma interpaciência que possibilita a polifonia das vozes e o equilíbrio de forças. O silêncio é uma estratégia de comunicação, um fazer: envolve a criação de um espaço, de condições, um retroceder da palavra excessiva, um trabalho do sujeito face ao seu interlocutor ou a objetos-valor como a oração ou o estudo. É um fenómeno de sentido que, como tal, exige uma interpretação de um significado hipotético. Tem uma dimensão topológica como "lugar escriturístico" ou agente discursivo presente através dos efeitos e dos significados, uma forma de atenção. Não se limita, por isso, à ordem sensório-motora, mas é uma figura em ato, um operador no quadro de uma praxis anunciativa.[480] No quadro da dimensão política do silêncio, ou do silêncio enquanto prática de relações sociais, Jean Séguy refere a prática da "dobragem" enquanto meio que permite à assembleia – o conjunto de atores que, no espaço litúrgico, tem acesso à menor quota-parte dos processos de fala – alimentar a sua experiência emotiva sem alterar a estrutura das rúbricas rituais[481]. Refere Mourão:

> Receber a palavra não é receber uma mensagem a transmitir, é reconhecer esta palavra num corpo, como palavra da vida. É pelo corpo que passa a recepção: não há palavra sem interacção. Não há praxis enunciativa sem um corpo que responde a outro corpo. Mesmo que seja virtual: afinal, pensar, recordar, são operações virtuais, não há traços visíveis que as colham, ao contrário da escrita.[482]

Do ponto de vista retórico, o silêncio pode representar uma intensificação de uma mensagem, nomeadamente de cariz afetivo, geralmente acompanhado do gesto. A praxis enunciativa envolve uma relação mediada pelo corpo, uma interação: compreender a palavra humana para lá da transmissão de informações permite situar o silêncio neste âmbito. Pertence à natureza da comunicação oral, na perceção do som envolvendo a palavra antes de esta se

---

[480] Refere Le Breton: «O som, em si mesmo, não muda, mas sim o seu significado e as suas consequências. O silêncio nunca é uma realidade em si, mas uma relação, aparece sempre, na condição humana, no interior de uma relação com o mundo. O silêncio não é apenas uma certa modalidade de som, é principalmente uma certa modalidade de sentido». Le Breton, *Do Silêncio*, 143.

[481] «Le doublage, autre forme du même processus, s'adresse, par contre, à des groupements beaucoup plus vastes et de formation religieuse ou intellectuelle inégale, variée ou simplement ordinaire. Ce procédé présente l'avantage de ne toucher en rien à la pratique liturgique officielle, et de ne pas exiger une préparation spéciale des participants. Les rites se déroulent selon le rituel, dans la fidélité à la rubrique, dans le souci de procurer par là la grâce objectivement liée à l'accomplissement correcte des gestes et paroles. Mais les fidèles s'occupent à autre chose, sauf pendant le sermon et au moment le plus solennel de la séquence rituelle. Ainsi, les assistants peuvent être invités à des prières propres — privées et silencieuses, ou communes et à voix haute— : chapelet, litanies, etc. On peut aussi les exhorter à chanter des cantiques — en langue vulgaire, non liturgique — commentant l'action rituelle ou parfaitement étrangère à elle, mais en rapport avec le lieu où l'occasion. Ici l'émotion sera soit peu présente, soit au contraire très présente, selon le genre des prières, des cantiques, leur volume, la musique, le nombre plus ou moins important des participants, et surtout l'enthousiasme plus ou moins émotionnel des ministres qui prennent la direction du doublage. La part du célébrant à proprement parler semble, dans ce cas, très réduite dans la production ou la non-production d'émotion». Séguy, «Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique», 78.

[482] Mourão, «Os rostos do silêncio», 123.

cristalizar no escrito. Enquanto espaço privilegiado de comunicação oral e gestual, a liturgia representará um laboratório para a revalorização do silêncio enquanto elemento que permite o respiro da palavra, a sua criação de valor, a moderação na sua intensidade:

> Mesmo não inscrito, o silêncio faz sinal, assinala, sendo por isso uma construção, um facto de sentido: não inscrito, não dito, mas assinalado e significante. Que descodificamos. Podemos dizer que ele se escreve, se lê, se ouve. É, portanto um significante com textura e contexto próprios. O silêncio é percebido como valor, dado que valor preside à definição da significação. Por isso está sujeito à moralização, isto é, à sua apreciação ora como displicente ou agradável.[483]

No espaço específico da liturgia, o silêncio compreende-se à luz dos processos de fala e de relações sociais que aí se observam. Dois silêncios se podem então considerar: o silêncio resultante dos momentos em que nenhum dos intervenientes exercem a sua capacidade de falar, e o silêncio vivido pelos restantes intervenientes quando um deles é autorizado, pela sua função e em momentos determinados, a exercer a fala. O silêncio é reconhecido na liturgia cristã enquanto elemento de linguagem – enquanto momento, pausa, intervalo entre os vários registos de discurso – como se pode verificar na passagem que a Instrução Geral do Missal Romano lhe dedica quanto à celebração do sacramento da eucaristia. [484]

É de realçar como o silêncio é considerado em relação com uma vivência interiorizada da liturgia: «recolhimento interior», «meditação», «oração interior». Retomando a terminologia desenvolvida por Le Breton, também a dimensão fenomenológica de intencionalidade dos espaços destinados à ação litúrgica se encontra presente, reconhecendo-os mediante a observação de silêncio. Quer como elemento de linguagem (pausa ou intervalo entre atos de fala), quer como atitude fenomenológica, o silêncio é considerado enquanto valor transitivo, como instrumento de preparação e assimilação de um discurso escutado. Já não encontra lugar, no magistério católico atual, a tradição disciplinar relacionada com o segredo da liturgia presente no primeiro milénio da história da Igreja, no qual os catecúmenos e penitentes eram convidados a retirar-se da celebração antes do momento da liturgia eucarística. Funções ministeriais relacionadas com esta disciplina do segredo, no que tocava ao acesso dos não batizados ao espaço e à ação litúrgicas (o ostiário, o silenciário), perderam também o seu papel ativo.[485]

---

[483] Mourão, 118.

[484] *Instrução Geral do Missal Romano,* nº 45. Compare-se com *Sacrosanctum Concilium*, nº 30: «Não deve deixar de observar-se, a seu tempo, um silêncio sagrado».

[485] Apesar de ser possível encontrar, em edifícios religiosos particularmente importantes nos roteiros turísticos, um conjunto de normas e práticas relativas à limitação do acesso de turistas ao espaço litúrgico durante o tempo em que decorrem celebrações rituais, normas que são postas em prática por agentes preparados para o efeito que acabam por desempenhar, ainda que sem qualquer instituição ministerial, o antigo papel de "ostiários". Veja-se a definição de ostiário apresentada por José Aldazábal: «Do latim, *ostium* (porta), é equivalente a «porteiro». É um dos ministérios mais antigos nas assembleias litúrgicas: o de atender à porta do lugar da celebração, com o que

7. A poética, ou a liturgia como espaço

A compreensão da linguagem ritual ou litúrgica implica aceder à conceção de espacialidade. A noção de «espacialidade da linguagem» é desenvolvida por François Marty na obra *La bénédiction de Babel.*[486] Uma compreensão linear da linguagem, em chave de temporalidade, limita a sua compreensão se não tiver em conta a espacialidade. É no espaço que se encontra o sujeito, corpo entre corpos, sendo ao mesmo tempo separador de espaços. O sujeito dispõe do espaço e dispõe da linguagem, e é no espaço que se institui a relação entre os corpos e entre os interlocutores, na significação da palavra.[487] A distância permite a alteridade e a aventura da Escritura, remetendo para a distância do tempo (entre a produção do texto e a sua leitura); tal espaço permite o advento, no face-a-face, de uma palavra que irrompe no tempo e constitui o futuro. A distância, ou espaço, é o campo de comunicação, o universo no qual o sujeito entra e no qual joga a sua liberdade.

Uma comunicação entre dois interlocutores pressupõe a convicção comum na mesma capacidade de comunicação. Esta implica uma paciência, nomeadamente na interpretação textual, uma vez que o texto releva da espacialidade da linguagem, isto é, dos interlocutores, reunindo e separando. Todo o pôr em ato de palavra advém de um universo de linguagem que lhe confere atualidade, através de cadeias associativas que constituem o paradigma de um discurso e se enraízam numa comunidade. A elaboração de um discurso ou de um texto implica um espaço fechado, o dos paradigmas pronominais, pelos quais um pensamento se elabora abrindo-se à tradução ou interpretação através dos paradigmas abertos.

Para Mourão, a linguagem move-se entre dois polos, o "simbólico" e o "determinado", técnico ou formal, estando ambos presentes, segundo variações diversas, em cada ato linguístico. Ambos estruturam um espaço humano, seja através do mito e sua função hermenêutica de uma comunidade na relação presente e fecunda com a sua origem, seja através da formalização lógica ou matemática que regula, na justa medida, a atividade humana. A dimensão simbólica da linguagem, presente também num discurso formal ou técnico (pois este pede uma comunidade científica ou códigos de transmissão) permite a constituição de um grupo

---

isso supõe de acolhimento e também de manutenção da ordem na assembleia, procurando, por exemplo, que não entrem pessoas pagãs na reunião, ou que os catecúmenos abandonem a sala depois da liturgia da Palavra». https://www.liturgia.pt/dicionario/dici_ver.php?cod_dici=317, acedido a 2 de junho de 2023.

[486] François Marty, *La bénédiction de Babel* (Cerf: Paris, 1990), especialmente o capítulo III, «La spatialité du langage»: 71-94. A noção de «espacialidade da linguagem» desenvolvida por François Marty é retomada por Jean-Yves Hameline em «Le culte chrétien dans son espace de sensibilité», *Une poétique du rituel*, 118ss.

[487] «L'être corporel de l'homme a la capacité à la fois de déployer l'espace et de déployer le langage. On précisera le lien entre ces deux déploiements, en observant que, si l'espace est la relation qu'institue le corps humain aux autres corps, la spatialité du langage consiste radicalement dans la mise à distance des interlocuteurs entre lesquels intervient la parole. Voir dans cette distance un trait évident mais étranger à ce qui constitue la parole serait à nouveau oublier sa réalité corporelle». Marty, *La bénédiction de Babel*, 75.

na interpelação da sua liberdade. O tempo, ou linearidade da palavra, permite que não se confundam as vozes na simultaneidade, levando à vitória do mais forte, a não ser que se produza a autoridade de um consenso, por exemplo num canto.

O espaço de linguagem constitui-se no entrecruzamento de corpos falantes onde o desejo e a alteridade jogam um papel central. A realidade corporal do ser humano pede uma atenção à sensibilidade, ao corpo social no qual o pensamento adquire figura e significado. Como lugar de interação humana onde o simbólico, o performativo e o ilocutivo têm um papel importante, a liturgia constitui um espaço e um tempo de linguagem e de um corpo comunitário.[488]

Mourão dialoga com esta noção espacial de linguagem desenvolvida por François Marty, e que tem especial pertinência no que toca a uma reflexão em torno da experiência litúrgica. Mourão estabelece uma ponte entre a perspetiva semiótica da linguagem enquanto espaço (no qual se organizam figuras em torno de agentes e de vetores temporais e espaciais), e a pensamento encetado pelo dominicano Melchior Cano em torno dos lugares teológicos.[489] O discurso teológico recebe, do método semiótico, a possibilidade de constituir figuras significantes na medida em que criam um espaço de significação, de que a figura evangélica do Reino de Deus será o exemplo por excelência. Mais do que através de definições, o discurso teológico deverá articular a presença do seu objeto, Deus, mediante figuras que buscam, não a fusão de uma identidade total com o seu objeto, mas a aproximação que preserva a diferença e a distância. A teologia constitui-se, assim, como um discurso em deslocação, preservando a acessibilidade e, ao mesmo tempo, a alteridade desse Lugar que é a revelação divina. A tradutibilidade é a característica fundamental do discurso teológico:

> O crente conta, como um dos polos da alteridade pressuposta pelo discurso em acto da Escritura, com uma propriedade essencial da linguagem poética: a significância. Esta experiência da significância indica que algo vem introduzir uma falha na totalidade do mundo. Esta experiência, se barra qualquer fusão com as coisas, autoriza também as modulações da presença (e da ausência) do sujeito no mundo e as tensões da boa distância.[490]

A espacialidade e a corporeidade da linguagem, nomeadamente a ritual, constituem noções-chave no pensamento de Mourão. A liturgia é definida por Mourão como um sítio

[488] «Parler du sensible n'est pas quitter l'espace où la communication institue le jeu subtil de sa bipolarité. C'est faire un pas en avant important, cependant, en prenant la sensibilité en son mouvement, dans les organes des sens qui la constituent. L'espace de communication n'est pas autre chose que les réseaux que tissent l'être-ensemble des corps de l'univers, en y ajoutant, cependant, que certains parmi eux sont parlants. C'est la réalité du corps parlant que l'attention à la sensibilité peut découvrir»: Marty, *La bénédiction de Babel*, 99.
[489] Cf. Melchor Cano, *De locis theologicis*, ed. Juan Belda Plans (Madrid: BAC, 2006).
[490] Mourão, «O lugar-não-lugar de Deus», *Cadernos ISTA* 19 (2006), 109. Ver, também, a página 108 em torno da teologia enquanto discurso de tradutibilidade.

ilocutório, retomando uma definição apontada por Y. Hameline: «A ritualidade define-se como um "sítio", um dispositivo corporal, uma praxis intersubjectiva que só entre indivíduos se actualiza».[491] A liturgia é estudada segundo a teoria dos *speech acts*, de acordo com a qual representa um espaço ou lugar de convergência de elementos de ilocução, mediações, agentes e instrumentos. O estudo da liturgia constitui uma proxémica, o estudo da utilização de um espaço por parte do ser humano. Esta dimensão especial da linguagem, como disposição direcional, é retomada por Hameline partindo do gesto litúrgico da *statio*.[492]

Compreender uma comunidade implica aprofundar a sua experiência religiosa; para Mourão esta é apreendida à luz dos processos de comunicação e interlocução num conjunto heterogéneo de diferentes. As experiências de corporeidade e linguagem dão-se na própria vida da comunidade, que não existe sem um dispositivo de comunicação e troca intersubjetiva de crenças. A uma ideia de comunidade corresponderá uma experiência de liturgia; por sua vez, a ideia de comunidade depende de como se compreendem os processos de linguagem que a constituem e dos processos de autoridade e vigilância sobre os seus enunciados, a ortodoxia e a ortopraxis. Para tal é necessário superar uma ideologia da "transmissão", segundo o qual a significação se dá na passagem de enunciados entre sujeitos, reforçando o polo do sujeito que enuncia e passivizando quer o papel do recetor, quer a dinâmica de diálogo entre os dois. Neste quadro pode entender-se a questão da oração comunitária «em nome da Igreja» que, segundo Yves Congar, se situa entre dois polos: a pronunciação de uma oração instituída como oração do Povo de Deus, sancionada pela autoridade magisterial, que se situa habitualmente à margem das devoções pessoais e de grupo; e a oração de uma comunidade reunida que representa, efetivamente, a Igreja num determinado local, em comunhão com a Igreja universal.[493]

Mais do que a consciência individual ou subjetiva (entendida de um modo fechado), é a relação interlocutiva que constitui a pessoa, pressupondo o seu suporte dialogar (caráter,

---

[491] Mourão, «Cultura pop, pop-liturgia», 235. Cf. Hameline, *Une poétique du rituel*, 16.

[492] «Comme si, dans son effectuation rituelle, un tel acte de langage (et sans doute dans des dispositions différentes, tout acte de langage) ne pouvait commencer sans être, au préalable et suffisamment, établi, disposé dans son espace physique et logique et, en particulier, dans le jeu propre de ses directionnalités»: Hameline, *Une poétique du rituel*, 77.

[493] «"Prier au nom de l'Église" nous semble se vérifier de deux côtés : cela peut signifier d'abord : prier cette prière que le peuple de Dieu a constitué comme sa prière corporative ; des initiatives particulières, des formes historiques ont été finalement sanctionnés par ceux qui, présidant au peuple de Dieu comme ses pasteurs, ont qualité pour l'engager et pour régler sa vie. L'aspect d'ordonnancement par l'autorité trouve ici sa place. Mais s'il s'agit de la prière qui prie le peuple de Dieu en tant que tel, cette homogène avec les données de foi ou les mystères constitutifs de ce Peuple : Révélation, mystères du salut… Les particularisations de la dévotion demeurent normalement étrangères à une telle prière. Prier au nom de l'Église peut signifier, en second lieu, poser un acte de prière émanant d'un groupe qui est représentativement l'Église. In nomine est traditionnellement équivalent de In persona (*Ecclesiae*). Or un groupe de chrétiens légitimement assemblé est, pour sa part, l'Église, dans la communion du tout. Il n'est cependant pas le tout : sa prière est la prière d'une église, elle ne sera celle de l'Église que si l'on y vérifie la condition que nous avons dite d'abord, à savoir la publicité et le fait d'être instituée» : Yves Congar, «L'"*ecclesia*" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique», em *Au cœur de la liturgie chrétienne* (Paris : Cerf, 2018), 95.

identidade, corpo). Tal implica a partilha de um contexto tácito com o outro com quem se comunica, um lugar de interlocução ou de atividade discursiva. «O estudo dos actos de linguagem obriga doravante a considerar a linguagem como ação e interação»[494], e não apenas como troca ou instrumento. O sujeito compreende-se como interveniente nos processos interpessoais de adaptação de experiências simbólicas. Tal implica que a comunicação já não seja entendida segundo o modelo linear constituído por um código único, um contexto uniforme e uma linearidade entre as estâncias enunciativas. A estrutura complexa de comunicabilidade implica atos de linguagem, confrontação epistémica, mútua participação dos interlocutores, estados de crença e respetiva contratualidade, força ilocutória, um protocolo de acordo que conclui o diálogo. O sujeito criador já não é o único elemento a gerar a pertinência de um enunciado: o interlocutor também intervém, gerando-se a comunitarização do enunciado. «A relação interlocutiva é uma realidade diferente da intenção que cada um pode ter de se dirigir ao outro – é uma realidade diferente de qualquer experiência do locutor ou da imagem que se faz de outrem»[495]. Para Mourão:

> A situação enunciativa é essencialmente coloquial. O sentido nasce entre os homens, na confluência do falar/escutar; a referência comporta uma dimensão dialógica. A nossa referência ao mundo é o acto de co-referência de um *ego* de um *alter ego* na sua aliança constitutiva. A referência ao mundo é um efeito de diálogo, pelo menos na linguagem ordinária. É no espaço lógico da interlocução que se desenvolve a dinâmica do diálogo referencial.[496]

Dirigindo-se sempre a um interlocutor, o discurso não é uma transmissão infalível, mas lugar de uma deriva sempre possível. Há sempre a possibilidade de um desvio, de uma perda, um espaço de jogo que permite a heterodoxia. A intersubjetividade dá-se na praxis interlocutiva. Esta compreensão dos jogos de linguagem implica, assim, uma determinada visão do que é a comunidade humana: não um lugar transparente de comunicação total e unívoca, perfeitamente regulada, mas um espaço de tradução, de relação entre singularidades e de possibilidade de fugas de sentido, equívocos de comunicação, excessos de significação:

> Uma comunidade transparente seria uma comunidade totalmente administrada e regulada. A dispersão das línguas só é um desastre do ponto de vista do sentido e da comunicação. Do ponto de vista da própria linguagem, da riqueza e da singularidade da linguagem, é uma bênção do céu. A verdadeira maldição é quando somos condenados à programação universal da língua – ficção democrática da comunicação em que se reconciliaram todas as línguas à sombra do sentido e do bom senso. Mas o bom senso é superficial, burguês, pastoso. As línguas são irreconciliáveis, como tudo o que é singular.[497]

[494] Mourão, «A comunidade como prática do lugar», *Humanística e Teologia* 25 (2004), 79.
[495] Mourão, «A comunidade como prática do lugar», 81.
[496] Mourão, 82.
[497] Mourão, 84.

O lugar à singularidade implica o constante trabalho de tradução, de abertura ao terceiro, de hospitalidade, a aceitação da heterogeneidade discursiva e dos seus acidentes para lá dos idealismos de comunicação, assentes para Mourão em duas ideologias transportadoras de perdas semânticas: a do entendimento a qualquer preço e a do privilegiar da polémica. Trata-se de um projeto de fundar linguisticamente a categoria filosófica de pessoa.

Uma compreensão da linguagem como processo e da pessoa como ser interlocutivo reflete-se numa visão da comunidade humana e do seu lugar específico que é a liturgia. A comunidade é por essência inacabada, sujeita ao contínuo desafio da tradução e da escuta. A construção de uma comunidade joga-se hoje entre o perigo de duas ideologias: quer a do comunitarismo perdido, de comunicação perfeita e sem atritos, quer a da sociedade anónima, do mercado, na qual o indivíduo é visto em termos atomizados ou, quando muito, numa associação livre de clientes, espaço de uma comunicação massificada e unidirecional.

Como foi já referido anteriormente neste capítulo, tratam-se de perigos que pairam, por sua vez, no lugar litúrgico. Jean Séguy desenvolve uma terminologia quanto ao racional e emocional na liturgia, referindo como a ambivalência entre os dois polos, mais do que uma questão rúbrica ou teológica, resulta de fenómenos sociais e comunitários. Sem pôr em causa as normais rituais, um grupo eclesial pode desenvolver uma forma de "protesto ritual" no qual o elemento em falta – racional ou emocional – é estimulado mediante práticas como, por exemplo, a emoção interior (meditação, jejum, penitência). Em causa está sempre a experiência de que a prática ritual vivida como observância das rubricas, mesmo que capaz de garantir, na linguagem eclesiástica, o acesso à graça santificante do sacramento, não contém uma linguagem capaz já de provocar nos que nela participam uma vivência emocional.[498]

Mourão orienta o estudo dos processos linguísticos presentes no lugar litúrgico para o horizonte mais alargado das relações humanas e da emergência de uma comunidade. Deste modo, a sua abordagem tem um alcance mais alargado do que encontramos nos estudos referidos antes sobre a linguagem litúrgica, oriundos nomeadamente da teologia. A liturgia é um espaço de linguagem que envolve a pessoa, o crer e a comunidade: não existe uma linguagem em separado desses processos, ou seja, não existe uma linguagem (litúrgica) sem uma comunidade. A experiência da comunidade enquanto lugar escatológico, de abertura ao outro, capaz de habitar o lugar litúrgico e gerar estados de crença, implica considerar os

[498] «La pratique rituelle à l'intérieur d'un groupe donné de type-Église — comme d'ailleurs de tout groupement religieux — vise nécessairement à contribuer au bon fonctionnement de l'ensemble du système. Encore différents sous-groupes peuvent-ils entretenir des idées variées de ce que doit être ce bon fonctionnement. D'où des possibilités d'innovation. Celle-ci, même si elle respecte le prescrit, se limite au permis et ne sort pas du toléré, revêt quasi nécessairement quelque signification protestatrice *ad intra*. La simple accentuation d'un des deux pôles de la pratique rituelle (rationnel/émotionnel) met en accusation, à sa façon, l'élément négligé ou moins souligné». Jean Séguy, «Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique», 90.

processos linguísticos que constituem a pessoa humana na sua complexidade, isto é, na sua práxis interlocutiva, capaz de acolher, sem nivelar, as heterogeneidades que a constituem, o conflito de desejos que qualquer relação humana pressupõe:

> A Igreja obedece a uma outra lógica – a do não lugar. Nós não vivemos nas igrejas. É no ato litúrgico, isto é, no circuito vivo do dar, do rezar, do receber e do pensar que se dá forma àquilo que nelas somos. A igreja não se propõe como espaço instituído duma existência definitiva, e o seu pórtico não separa as misérias da história das alegrias do *eschaton*. Propõe outra coisa: o lugar de uma antecipação frágil. O intervalo durante o qual o habitamos, o tempo dum culto ou duma contemplação silenciosa põe fora de jogo as leis que o mundo e a terra fazem pesar sobre nós. Não nos arranca à história, ao mundo, à terra. A temporalidade, a corporeidade e o encaminhamento para a morte falam-se neste espaço, e este reenvio constitui a estrutura elementar da nossa presença no mundo ou na terra. Se ligamos topologia e liturgia é porque o lugar não pode ser pensado independentemente do corpo. A "dança" litúrgica diante de Deus denuncia com os pés na terra qualquer interpretação da corporeidade que a reduza aos limites da inerência.[499]

Mourão utiliza também a metáfora de laboratório litúrgico para referir a vida religiosa, e particularmente a vida monástica, por oposição a de um espaço de conservação de um património.[500] O espaço físico do mosteiro é ponto de passagem para a vivência do espaço encontro interseção do ser humano com o Divino, ocupando aí a vida litúrgica um lugar central. As figuras da *comunicação* e do *espaço* interrelacionam-se para dizer a ação ritual. Se a comunicação aponta para a matéria linguística que constitui o ser humano e para o seu papel ativo de realização e expressão, o espaço aponta para a sua corporeidade e para os elementos que povoam previamente a sua realidade. O espaço monástico, como o espaço litúrgico ou como a arte, são figuras da relação do ser humano com Deus.[501]

O espaço é uma disponibilidade, um vazio que permite, uma prática, o acolhimento de uma experiência que nunca se dá senão em comunidade, na medida em que esta permite ao sujeito comunicar-se. Espaço, experiência e comunidade surgem assim vinculados perante o sujeito. A tradição monástica consiste, também, na busca e constituição de um lugar: o deserto por oposição à cidade, a água e a rocha para as fundações medievais, a disposição consoante as funções monásticas (oração, *lectio*, capítulo, cozinha). O espaço é recriado em função da vocação monástica da vigilância e da escuta, coincidindo aqui com a natureza escatológica da liturgia e da vida cristã. Liturgia e vida monástica apontam o espaço como utopia, entendida

[499] Mourão, «Diante do sal que nos olhos luz», em *Obra Seleta*, 456. Texto original publicado na revista *Egoísta* 18 (2004): 455-464.
[500] Cf. «A noção de ordem no espaço das ordens e congregações», *Brotéria* 162 (2006): 19-28. A mesma metáfora é referida por Maurice Coste na sua apresentação da *Comission Francophone Cistercienne*: Maurice Coste, «La Comission Francophone Cistercienne de Liturgie (CFC)», 167.
[501] Seguimos, neste ponto, o artigo de Mourão «O espaço dos mosteiros: gabinete de curiosidades ou laboratório de um mundo (im)possível?», em *Obra Seleta:* 323-337. Originalmente publicado em *Espaço: arte contemporânea*, ed. Sara Antónia Matos (Montemor-o-Novo: Oficinas do Convento, 2009).

não como «o algures de um espaço futuro ou o idílio nostálgico das origens, mas um continuum de efeitos instrumentalizados numa superfície onde o tempo se suspende na "u-cronia". O discurso do excesso e da transgressão, da experiência dos limites convive mal com a ordem da cidade, sempre na praticou na orla».[502] A experiência do espaço é também experiência de uma renúncia e de uma separação que, como educação do desejo, possibilitam a hospitalidade, o espaço do outro, no uso da sua voz e do reconhecimento do seu ser, da sua singularidade e do seu silêncio. O espaço utópico define uma comunidade de promessa, por-vir: funda-se numa condição peregrinante que recusa a comunicação total e transparente em nome da mobilidade, do recuo do triunfalismo:

> O que é o espaço Aberto? É um vazio sem luz, onde nada se pode distinguir. Espaço de queda, de vertigem e de indeterminação, sem fim, sem fundo [...]. O espaço da experiência não é o espaço do neutro e imanente que o animal conhece, mas do risco e do impossível: *experiri* remete tanto para o perigo como para o desconhecido. A vida monástica inscreve-se no registo da utopia, da santidade impossível. A impossível tebaida, é lá que mora o nosso desejo? A morada exige retenção, intervalo e diferimento para que não se precipite o tempo, aberto à reflexividade, à oração, ao acolhimento. Não há nenhum aqui e agora que não seja também um "algures-e-outrora". É essa a condição do aberto. O espaço dos mosteiros não é apenas o outrora, a memória do que foram, mas o "algures" para que tende no "padecimento do presente". Vamos para que morada, se esta nossa morada não é definitiva? Não é o espaçamento a presença sempre adiada e diferida, e não é nesse morar que há uma demora (a *distentio animi* de Agostinho) em que o instante tem o aspeto do eterno?[503]

A noção de espaço associado à experiência litúrgica aponta para o conceito tradicional de "lugar teológico". Segundo a definição de Melchior Cano, a liturgia é um dos dez lugares ou fontes a partir dos quais se elaboram os conhecimentos teológicos. Andrea Grillo, por outro lado, questiona a validade desta definição da liturgia como lugar teológico, primeiro, pela difícil relação entre *lex orandi* e *lex crendedi* num contexto moderno no qual a prática religiosa já não é uma realidade natural ou automática para a reflexão teológica e, segundo, pelo primado da mediação reflexiva, dedutiva e teológica que a categoria de lugar teológico impõe à experiência litúrgica, propondo antes a noção de teologia como *locus liturgicus.*[504]

---

[502] Mourão, «O espaço dos mosteiros», 332.
[503] Mourão, 336. Cf. «Do si mesmo corporal à comunidade que falta», *Cadernos de Comunicação e Linguagens* 2 (1998): 5-18.
[504] «Se davvero il problema della liturgia come *locus theologicus* è una questione centrale per l'avvenire non solo della liturgia, mas in generale della globalità stessa della teologia cristiana, è necessario ora considerare l'estremo opposto del problema: bisogna passare dal primato della mediazione stabilito dalla impostazione tradizionale del tema "liturgia come *locus theologicus*" al primato della immediatezza, sancito con veemenza e quasi con rabbia da quella linea di interpretazione della liturgia che si può sintetizzare – con un briciolo di radicalità – nel motto: teologia come *locus liturgicus*». Andrea Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia* (Padova: Messaggero, 1995), 22. Do mesmo modo, refere Ângelo Cardita: «Dans le but de surmonter la simple intégration de la liturgie comme *locus theologicus*, des auteurs plaident pour la "liturgisation" de la théologie. Il ne s'agit plus du sens théologique de la liturgie, mais du sens liturgique de la théologie. Autrement dit, la liturgie n'est plus un signifiant rituel en quête de son signifié théologique, mais le signifié dont le signifiant est la théologie». Ângelo Cardita, «Habiter le

A noção de espaço surge aplicada à teologia e à liturgia através da função topológica da linguagem: o espaço é um dos eixos da organização discursiva. Uma enunciação, nomeadamente teológica, implica a projeção num discurso de figuras, desenvolvendo no espaço, tempo e atorialidade. A teologia tem por objeto a fé enquanto forma estável de vida e de ação, colocando a questão do lugar de Deus no mundo, na história, na natureza, no sofrimento ou no mal, no quotidiano; o crente procura experimentar uma proximidade de Deus na sua vida, da qual a liturgia é um espaço por excelência. «A experiência da liturgia, por exemplo, é uma experiência que subverte o topológico, sugerindo uma redefinição do lugar: esse lugar converte a imanência em relação tensiva, *eschaton*».[505]

A própria teologia pertence à tradição de uma determinada comunidade, é herdeira de um vocabulário próprio e de uma tradição de leitura e interpretação. Implica uma deslocação de coordenadas de atenção, escuta, comunicação e tradução. Os novos espaços de comunicação emergentes – o ciberespaço, o digital – transportam de novo à teologia o perigo da desencarnação e da gnose, de uma salvação que recusa a matriz corporal do ser humano, quando a própria leitura da Escritura implica encontrar um ponto de vista, uma racionalidade, um colocar-se no mundo e perguntar-se sobre a presença de Deus.

> A liturgia é uma expressão da fé: *confessio fidei*, *confessio laudis*. Como crítica do presente, tensão, prolepse, na medida em que ela dispõe para o que há-de vir, sendo ao mesmo tempo ofertório da graça do tempo presente. Sem perder o elos, o antigo e o novo[506].

Espaço de linguagem, de ritualidade e de relações comunitárias, a liturgia é também um espaço de fé enquanto expectativa, representação e horizonte de relação com Deus no mundo. Entramos na problemática central, na obra de Mourão, da nomeação ou enunciação de Deus, problemática que aponta quer ao espaço litúrgico, quer à experiência mística enquanto espaços de formulação teopoética. «Deus "é" o nome do desmoronamento sem fundo da desertificação sem fim da linguagem. O traço dessa operação inscreve-se no/sobre o acontecimento (o vestígio de um ferimento)».[507] A experiência litúrgica situa-se assim no coração da vivência crente enquanto memória e disposição, tensão entre tradição e novidade.

---

rite pour faire de la théologie: la convocation de la connaissance personnelle par la liturgie», *Science et Esprit*, 73 (2021), 219.

[505] Mourão, «Do espaço teológico ao ciberespaço», 57.

[506] Mourão, «Liturgia, comunicação e modernidade», 27.

[507] Mourão, «Do espaço teológico ao ciberespaço», 60.

Parte III

A construção do artefacto teológico

na fulguração das palavras
há-de passar o branco do teu nome
como a ramagem da sombra o medo[1]

Pode ser que Deus pertença ao domínio do impensável,
mas não pertence ao domínio do indizível[2]

Num artigo publicado em 1986, Michel de Certeau debruça-se sobre a natureza dialógica do discurso teológico presente no *Cântico Espiritual* de João da Cruz.[3] O modo como o místico espanhol estabelece a interligação entre os poemas do *Cântico*, elaborados na prisão de Toledo em 1577 e 1578, e os comentários ou "declarações" que os acompanham, é ocasião para Certeau aplicar, uma vez mais, a sua comum regra do "não um sem o outro", *pas l'un sans l'autre*.[4] A estrutura dialógica entre poema e comentário gera uma tensão criadora, entre um excesso que o poeta busca enunciar sem esgotar a sua nomeação e a sua interpretação. O trabalho da linguagem negativa, presente no *Cântico*, manifesta a zona de desconhecimento que escapa à certeza afirmativa do comentário e da interpretação. O crer reserva para si um limite, uma zona de desconhecimento. Trata-se de uma relação de diálogo e de proporcionalidade. Tal como nas palavras que o constituem, o discurso místico pratica uma itinerância interreferente entre diferentes géneros literários, sem se cingir a um só registo, buscando a sua disseminação.[5]

---

[1] Mourão, *O Nome e a Forma*, 288.
[2] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 36.
[3] Michel de Certeau, «Le poème et sa prose», em *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, vol. II: 123-147; o artigo foi publicado originalmente em Michel de Certeau *et al*., *Le Discours mystique: aproches sémiotiques* (Urbino: Centro Internazionale di Semiótica e di Linguística, 1986): 1-19.
[4] Cf. Stella Morra, *Pas sans toi: testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004).
[5] «La dynamique de la proportionnalité impose au poème et au commentaire une autre règle que la séparation des genres. Elle est aussi dialogale ou, si l'on préfère, conversationnelle, mais en mélanges où s'inverse la proportion d'aspects hétérogènes. Le poétique et l'explicatif ne sont pas séparés par des bords précis ; ils composent plutôt des alliages où varient les taux des éléments combinés». Certeau, «Le poème et sa prose», 146. Comenta, por seu lado, Jeremy Ahearne: «The mystics produced their transitory effects by creating "interference" between different cultural and linguistic registers. It is as if Certeau writing itself echoed this interference». J. Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other* (Cambridge: Polity Press, 1995), 111.

Esta tensão dialogante entre dois registos literários, o poético e o comentarístico (neste caso, enquanto homilia), é passível de ser verificada na obra de Mourão. No entanto, ao contrário do místico espanhol, a relação entre os dois géneros dá-se, no caso de Mourão, não como uma intertextualidade – o comentário que assume o poema como texto-tutor –, mas como uma interespacialidade – poema e homilia encontram-se no espaço litúrgico. Nesta terceira e última parte da investigação, procurar-se-á habitar esta relação dialogante entre duas formas de artefacto teológico, a poesia e a homilia, enquanto modalidades de discurso que buscam provocar no interlocutor uma interrogação ou experiência crente.

A poesia de Mourão tem uma natureza fragmentária, não constituindo um poema contínuo ou unificado: cada poema representa uma unidade pensada para um determinado momento com um determinado uso, nomeadamente litúrgico. Tal pluralidade é disseminadora. Não encontramos no texto de Mourão, poético ou homilético, mais do que pequenos vestígios de uma experiência originante, de uma "fonte" situada no passado, na biografia do poeta. A poesia de Mourão situa-se no presente, na leitura e dicção de cada poema. É uma poética que busca habitar um espaço, a liturgia, conferindo uma voz e um corpo aos seus participantes, mediante a circulação de uma palavra e de uma enunciação, abrindo e ampliando um espaço habitualmente bem demarcado por um mapa definido de rúbricas e papéis.

O discurso homilético tem por função assegurar o regresso ao campo da história e às prosas do mundo, no interior do próprio espaço litúrgico, no qual as marcas de linguagem orante – incluindo a poética – comportam o risco de alienação dos ritmos e compromissos éticos. Produz-se uma articulação, um inter-discurso. Entre um e outro, poesia e homilia, um corpo, pessoal e comunitário, é animado, e uma prática da história é delineada. Entre o inominável e os discursos que sobre o Outro versa a teologia (a homilia), introduz-se uma enunciação que forma um papel de passagem ou de mediação, o dizer poético.[6] Entre o interior do espaço litúrgico e a amplitude aparentemente sem fronteiras das textualidades (literária, religiosa, tecnológica), Mourão procura a constituição de um discurso teológico na conjugação de registos literários diversos, tal como o fez João da Cruz, no exemplo estudado por Michel de Certeau.

> Como se fosse atravessado por algo que não pode dizer. Ou se detivesse no limiar do dizível. [...] A negatividade poética reinventa da mais alta forma o pudor da linguagem que por muitos modos e figuras narra a história do encontro e do desencontro do olhar.[7]

[6] Recorde-se a importância do termo "passagem", *passeur*, na teologia prática, nomeadamente na chamada Pastorale d'engendrement: cf. André Fossion, *Dieu désirable. Proposition de la foi et initiation* (Bruxelles: Lumen Vitae; Montréal: Novalis, 2010), 169-174; Philippe Bacq e Christoph Theobald, *Passeurs d'évangile: autour d'une pastorale d'engendrement* (Montréal: Novalis; Bruxelles: Lumen Vitae, 2013); Tiago Neto, *Hora de mudança na transmissão da fé : a urgência da pastoral de gestão* (Lisboa: Paulinas, 2016).

[7] Mourão, «Uma história (defectiva) do olhar (em torno de um poema de Eugénio de Andrade)», em *Em louvor da linguagem: homenagem a Maria Leonor Carvalhão Buescu*, ed. Maria Leonor Machado de Sousa *et al*. (Lisboa: Colibri, 2003), 321.

Esta terceira e última parte da investigação dedicar-se-á, de modo mais particular, aos registos outros nos quais Mourão ensaiou um discurso teológico: o poema e a homilia. A aproximação a estes registos literários far-se-á mediante o conceito de "artefacto teológico" desenvolvido por Marcel Viau, o qual se procurou elucidar na primeira parte da investigação. O recurso ao registo ensaístico da escrita de Mourão continuará presente, centrado agora nos escritos cuja problemática da linguagem teológica e da enunciação poética de Deus constituiu o objeto fundamental de reflexão. A delimitação dos processos textuais far-se-á recorrendo à fronteira, necessariamente superficial, dos géneros literários: um capítulo será dedicado à escrita homilética, em torno do laboratório textual de interpretação das Escrituras, e um capítulo dedicado ao *corpus* literário enquanto posta em prática de um programa de enunciação poética de Deus.

A anteceder estes dois capítulos – que constituirão, de facto, o ponto de chegada desejado da presente investigação –, será feita uma contextualização em torno do ambiente literário que, a par do espaço litúrgico, ajudou a advir à escrita a poesia de José Augusto Mourão: os laboratórios teopoéticos que, no contexto francês da década de 70 e 80, assumiram a reforma litúrgica desencadeada pelo concílio Vaticano II, com a sua necessidade de tradução dos textos litúrgicos, como um *kairós* – uma oportunidade, um tempo favorável – para uma dicção poética de Deus. A obra de Patrice de la Tour du Pin, assim como a sua reflexão em torno da própria escrita teopoética, ocupará o espaço principal, pelo facto de o próprio Mourão assumir, na sua poesia, esta obra como uma referência dialogal.

Capítulo 7

Itinerários teopoéticos na renovação litúrgica do pós-Vaticano II

> Basta folhear o breviário ou correr os olhos pelos missais para perceber como,
> salvo excepções que as há, nos habituamos a um neutral cantochão,
> onde a graça sobrevive no esporádico desenho que se copiou do latim,
> e não no labor inventivo e de oficina da nossa língua.[8]
>
> Do mesmo modo conversam como quem sabe que Deus ouve.
> Depois de lavar as mãos e de se acenderem as luzes, cada um é convidado
> a louvar a Deus no meio da assembleia conforme as suas possibilidades,
> com um cântico da Sagrada Escritura ou tirado do próprio engenho.[9]
>
> Os hinos são louvores de Deus com cânticos; os hinos são cânticos
> que contêm louvores de Deus. Se há um louvor mas não a Deus, não é um hino;
> se há louvor e é a Deus, mas não há canto, não é um hino. Para que seja um hino
> é necessário que contenha três coisas: o louvor, Deus, o canto.[10]

Podemos identificar dois vetores na criação poética de José Augusto Mourão: em primeiro lugar, a tradução e adaptação textual e musical de composições e hinos surgidos no contexto da renovação litúrgica iniciada pelo Concílio Vaticano II, oriundos do espaço conventual francês e tendo a figura de André Gouzes (1934) e a abadia de Sylvanès um papel principal na sua criação; tal renovação do património musical vinculado à abertura da liturgia romana às línguas vernáculas encontrou no espaço conventual francófono, e nomeadamente no espaço dominicano, um laboratório influente e fecundo, como refere Alfredo Teixeira.[11] O trabalho de André Gouzes situa-se numa tradição de diversificação de culturas litúrgicas, não centrada na regulação por parte do episcopado francês e na sua aplicação na liturgia paroquial. Sem assumir um monopólio ou uma atitude de confronto, a criação musical em língua vernácula, surgida nos espaços conventuais, assume-se como crítica de algumas tendências dominantes nos itinerários

[8] Tolentino Mendonça, «Apresentação», em Mourão, *O Nome e a Forma*, 9.
[9] Tertuliano, *Apologético*, XXXIX 18, tradução de José Carlos de Miranda (Lisboa: Alcalá, 2002), 473.
[10] Agostinho, *Enarrationes in Psalmos* 72, 1 (Madrid: BAC, 1965), 896: «Hymni laudes sunt Dei cum cântico: hymni cantus sunt continentes laudem Dei. Si sit laus, et non sit Dei, non est hymnus: si sit laus, et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habe at haec tria: et laudem, et Dei, et canticum».
[11] «Uma parte da criação poética do dominicano português tem uma relação direta com o esforço de criação de novos textos, na língua portuguesa, para o *corpus* musical de André Gouzes». Alfredo Teixeira, «Dicção de Deus: poética e ritualidade segundo José Augusto Mourão (1947-2011)», em *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*, ed. António C. Gouveia (Lisboa: CEHR, 2016), 280.

de renovação litúrgica pós-conciliar. A trajetória de formação de Mourão e a sua natural pertença às redes de criação dominicanas assumem-no como contemporâneo do trabalho musical de André Gouzes.

Em segundo lugar, encontramos no *corpus* poético de Mourão uma criação textual própria, de inspiração sálmica e hínica, para utilização cantada ou recitada em celebrações comunitárias de diversos espaços litúrgicos. Trata-se da construção de textos poético-litúrgicos articulados ou não a formas musicais. O termo de comparação mais importante será Patrice de la Tour du Pin (1911-1975), uma figura também oriunda do espaço francófono e também ligada ao movimento de renovação litúrgica. Neste capítulo estudar-se-á a sua escrita teopoética. Após uma breve apresentação biográfica do poeta, com a sua inscrição nos processos eclesiais de tradução para a língua francesa dos salmos e dos textos latinos da liturgia romana, seguiremos a reflexão que o próprio poeta fez sobre a relação entre a liturgia e a criação poética, expressa em artigos e conferências. Juntamente com Tour du Pin, a figura de Didier Rimaud e o trabalho produzido pela *Commission Francophone Cistercienne de Liturgie* serão analisados no contexto da renovação litúrgica no pós-Vaticano II. Como prelúdio a este itinerário, será feita uma introdução ao problema da criação poética na liturgia no período patrístico.

1. A inscrição patrística da criação teopoética

Jacques Perret aponta, numa afirmação lapidar, que não é automático ou obrigatório uma religião dotar-se de uma poesia, como foi o caso dos primeiros séculos do Cristianismo.[12] Não obstante, este período conheceu a criação de um importante património poético, ainda que sob condicionantes e suspeitas doutrinais, que importa relevar neste ponto de investigação. Se Patrice Tour du Pin faz referência a este período como inspirador para o seu trabalho de criação poética para a liturgia, já José Augusto Mourão deixá-lo-á sob um manto de silêncio que importará analisar quando se tomar como objeto de estudo a sua poesia.

Uma poesia religiosa inclui um movimento de súplica e de louvor à divindade e de proclamação e testemunho aos outros. Hilário de Poitiers e Ambrósio de Milão serão os intérpretes da sua própria poesia, como o será, no século XVI, João da Cruz. Mas a poesia pagã

[12] «Il ne va pas de soi qu'une religion doive se donner une poésie». J. Perret, «Préface», em Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du III^e^ au VI^e^ siècle* (Paris : Études Augustiniennes, 1981), 9. Esta obra constituirá o ponto de referência para este apartado, no que toca à literatura cristã em língua latina. Do mesmo modo, o estudo de Jacques Fontaine e Marie-Héline Julien, «Introduction», em Ambroise de Milan, *Hymnes* (Paris : Cerf, 1992): 11-123 ; J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne* (Paris : PUF, 1970); J. Fontaine, C. Petri (ed.), *Le monde latin antique et la Bible* (Paris : Beauchesne, 1985).

começa por ser vista com desconfiança pelos cristãos. Os *hymni* e os *carmina* invocam divindades pagãs. A primária fonte de inspiração para os autores cristãos será a liturgia sinagogal com os seus salmos e cânticos, interpretados à luz do mistério de Cristo. Para Claudio Moerschini e Enrico Norelli, o facto de o género poético se consolidar na literatura cristã dos primeiros quatro séculos de modo relativamente tardio, por comparação com outros géneros literários (cartas, tratados apologéticos), por oposição ao lugar fundante que tal género ocupa na literatura clássica greco-latina, advém do facto de os cristãos habitarem um contexto cultural já fortemente estruturado.[13]

A poesia cristã é, desde as suas origens, informada pela ação litúrgica. Revindica uma identidade autónoma, ainda que não seja estranha ao judaísmo helénico e à latinidade. Mas, ao contrário do que sucedeu nas civilizações grega e judaica, nas quais o surgimento dos patrimónios literários conheceu, nos seus primórdios, uma natureza essencialmente oral e poética, no discurso cristão a prosa terá advindo primeiro que a poesia, uma vez que, neste registo, o património essencial era constituído pelo saltério. Somente no século IV se encontrará uma expressão poética florescida, numa época de renascimento (a Antiguidade Tardia), coincidente com um ambiente de maior liberdade de ação e de um maior conjunto de infraestruturas comunitárias para os cristãos, factos propícios a uma maior atividade literária e poética. Para Jean-Noel Aletti, não é fácil distinguir, no contexto antigo, a escrita poética da prosa, e mesmo os textos poéticos do Novo Testamento não são formalmente apresentados como hinos.[14] Do mesmo modo, surge a questão sobre se estas composições poéticas são anteriores à constituição dos textos neotestamentários. O fenómeno de interrupção do texto em prosa por um cântico está presente já no Antigo Testamento, onde os cânticos, atribuídos às personagens dos relatos, apresentam formulações consideradas posteriores, tendo como função a de interpretar os relatos que acompanham.

Em Platão e na tradição clássica grega, os hinos (*hymnoi*), dirigidos aos deuses, distinguem-se dos eulógios (*enkômia*); com o tempo, o hino extravasa o âmbito do culto, dirigindo-se também aos heróis. Os textos poéticos do Novo Testamento (nomeadamente nos escritos paulinos e no livro do Apocalipse) seguem o esquema dos cânticos do Antigo Testamento, isto é, começando pelo invitatório ou declaração de louvor e seguindo-se as razões para tal.

---

[13] «Il faut considérer néanmoins comme une caractéristique de la littérature chrétienne le fait que la poésie à proprement parler apparaisse remarquablement tard, en gros à l'époque constantinienne et sous la forte impulsion que les formes littéraires reçurent des nouvelles conditions historiques et de l'évolution de la situation, qui vit le triomphe du christianisme sur le paganisme». C. Moreschini, E. Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latin*. Vol. I : *De Paul à l'ère de Constantin* (Genève : Labor et Fides, 2000), 380.

[14] Cf. Jean-Noel Aletti, «Les passages néotestamentaires em prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples», em Daniel Gerber, Pierre Keith (ed.), *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions* (Paris: Cerf, 2009): 240-263.

Para Aletti, mais do que determinar se um dado texto neotestamentário pertence ao género poético ou à prosa, importa compreender que, nos diversos géneros literários (relatos, cartas, apocalíptica), o modelo de hinologia bíblica foi cada vez mais solicitado, aplicando o dispositivo binário declaração/razões. Também na definição cristológica, no facto de Cristo ser associado, de maneira cada vez mais ampla, a Deus como destinatário eucológico, é possível reconhecer o papel da himnologia no desenvolvimento teológico. Para compreender estas composições poéticas, importa não apenas compará-las com as composições gregas e judaicas do mesmo período, mas estudar também o contexto textual e comunitário no qual se elaboraram.[15]

A conversão de elites literárias ao Cristianismo, entre os séculos IV e V, transporta para a produção cristã o seu amor pelas letras e pela literatura. Mas há também um outro caminho entre o diálogo literário com o mundo e o enriquecimento litúrgico: o ascetismo monástico. No contexto ocidental de língua latina, Paulino e Prudêncio serão os seus representantes, ainda que relativamente efémeros.[16] Para Agostinho, a poesia é vista com relativa suspeita, enquanto meio rítmico de memorização e meditação (ruminação), virtudes consideradas arcaicas e encantatórias. Mas a poesia é também a arte da *delectatio*, o prazer de mediar a gratuidade divina: move-se entre os extremos da gratuidade e do estilo, no espaço estético da liturgia de uma determinada comunidade cristã. Há, assim, uma ambiguidade no pensamento de Agostinho que perdurará na relação e apropriação do Cristianismo com a poesia, entre a *gravitas* e a *vanitas*, entre o luminoso da expressão da divindade (Hesíodo, Homero) e a sua apropriação ética.[17]

Por oposição ao uso comum e aprovado dos salmos, o património himnico que desponta sobretudo a partir do século IV constitui uma manifestação pessoal ou individual de devoção. É o século IV que vê surgir Efrém na Síria, Hilário, Ambrósio e Prudêncio entre os latinos, Gregório de Nazianzo e Synésios entre os gregos. Entre a ortodoxia bíblica e a pluralidade de expressões pagãs, os hinos constituem um esforço não sistemático de síntese entre culturas plurais. Como o próprio Cristianismo, a poesia cristã surge na confluência de dois universos

[15] «Le phénomène d'expansion christologique est d'autant plus intéressant qu'il prend une forme hymnique ou quasi hymnique, car, avec le temps et dans sa forme, la christologie néotestamentaire semble s'être de plus en plus inspirée de l'hymnologie biblique, empruntant ainsi à la théologie ses modèles formels». Aletti, «Les passages néotestamentaires en prose rythmée», 261.

[16] Cf. Paulin de Nole, *La lettre au service du Verbe* (Paris: Cerf, 2012); Prudence, *Livre d'heures*, 4 vol. (Paris : Les Belles Lettres, 1961-1973); Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, vol.4: «Le monachisme latin: Sulpice Sévère et Paulin de Nole (393-409) Jérôme, homéliste et traducteur des "Pachomiana"» (Paris: Cerf, 1997).

[17] «La conoscenza degli dei è dovuta alla *poiêsis*, e tale affermazione dà nitidamente voce all'idea che nella Grecia arcaica e classica si aveva del rapporto tra il divino e la poesia, che ne rivelava, appunto, la forma, avente e caratteri dell'eterno, dell'elevato, del numinoso». Daniele Guastini, «*Mimesis, apotheosis, kenosis*. Arte poetica e fede religiosa nell'antichità», *Acta Philosophica* 24 (2015), 250.

linguísticos, o semita e o indo-europeu. A própria tradução grega, e depois latina, dos salmos, leva a um trabalho de harmonização métrica. O saltério influencia não apenas a poesia cristã, mas também a prosa, nomeadamente exegética, de que são exemplo os *Comentários de Agostinho aos Salmos*. Hino e homilia surgem como dois géneros interligados no comum espaço litúrgico. A apropriação da tradição clássica para a constituição de um discurso poético cristão presidirá também à obra de Gregório de Naziano.[18]

A improvisação litúrgica dos primeiros séculos constitui um espaço fértil para a criação hínica. Não obstante, é com dificuldade que a criação poética não-bíblica é admitida no uso litúrgico nos primeiros séculos do cristianismo, nomeadamente com a rejeição por parte de vários sínodos e concílios locais.[19] Tertuliano transporta o repto do louvor poético da assembleia litúrgica para a vida do casal ideal. Os salmos e os hinos constituem para Tertuliano um património cultural que é uma alternativa aos espetáculos públicos. Ao mesmo tempo que se assumem as formas e ritmos da poesia clássica, dá-se, ao mesmo tempo, uma desconfiança em relação a esta. É a poesia e o canto uma arte do sensível ou de inteligível? Tertuliano, como depois Agostinho, desconfiam da "voz das sereias" do mito de Ulysses, que desvia da verdadeira filosofia, o Cristianismo. Mas, como Ambrósio, recusam a apatia filosófica reconhecendo uma boa *delectatio* no cantar dos salmos. Agostinho inaugurará uma via média entre o pronunciado e o cantado, seguindo Atanásio – a *cantillatio*.[20]

No contexto do mundo ocidental latino, Prudêncio e Synésios representam o esforço de dialogar, mediante um registo poético de pendor pedagógico, com as classes culturalmente mais formadas.[21] Os autores pertencentes ao campo da gnose cristã foram engenhosos renovadores da himnologia, optando por estilos próximos da musicalidade popular. Sinésios abdica dos versos épicos, utilizados por Gregório de Nazianzo, reconhecendo-se daquele autor como autênticos 9 poemas. Na esteira da tradição filosófica, nomeadamente neoplatónica, o hino é não só uma caixa de ressonância das emoções da alma religiosa na presença do divino, mas

[18] «C'est après 362 qu'en réponse à la réforme de Julien, la littérature chrétienne revendique consciemment la tradition classique et la met au service du champ culturel biblique, faisant de ce dernier une matière nouvelle capable d'illustrer la glorieuse poétique de l'Hellade et inversement : le poète cappadocien témoigne de ce retournement et incarne l'appropriation volontaire, par les poètes chrétiens, des genres littéraires et des modes d'expression de la poésie millénaire de la Grèce». Michelle Bénin, «Introduction», em Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres Poétiques*, tome II : «Poèmes Épistolaires» (Paris : Les Belles Lettres, 2021), XXIII.

[19] Cf. J. F. Carvalho, T. Mendonça, «A Bela Flor», em Hildegarda de Bingen, *Flor Brilhante* (Lisboa: Assírio&Alvim, 2004), 17.

[20] Ver *Confissões*, 10, 33, 49. Refere Fontaine : «Dès sa naissance et par sa naissance même, la poésie latine chrétienne a porté ainsi un témoignage décisif en faveur de la valeur spirituelle d'une *bona suavitas*, selon l'expression d'Ambroise : le plaisir de la poésie étant ainsi non seulement tenu pour inoffensif, mais reconnu comme bénéfique – et Psaumes et Cantiques des deux Testaments ne pouvaient le démentir». Fontaine, *Naissance de la poésie*, 288.

[21] Cf. C. Lacombrade, «Introduction», em Synésios de Cyrène, *Hymnes*, Tome I (Paris : Les Belles Lettres, 1978) : V-XLIX ; M. Lavarenne, «Notice», em Prudence, *Livre d'heures,* Tome I : «*Cathemerinon liber»* (Paris : Les Belles Lettres, 1961) : V-XV.

também um meio hierofântico de revelação da causa primeira. Para Sinésios, o hino representa não somente uma oração e uma homenagem de louvor, mas também uma teodiceia, um diálogo com o próprio interior do crente, alimentando assim a imaginação. Tal estilo meditativo pode, do mesmo modo, ser encontrado nos três hinos à Trindade de Marius Victorinus.[22]

No caso de Prudêncio, os temas dogmáticos presentes nos seus poemas didáticos (a teologia trinitária no caso da *Apotheosis* e a origem do mal no caso da *Hamartigenia*), não obstante serem temas pouco propensos a ser objeto da criação poética, respondem a anseios socialmente pertinentes no mundo cristão do século IV, retomando também um género bem estabelecido na cultura latina (patente nas obras *De natura rerum*, de Lucrécio, *Górgicas* de Virgílio ou *Medicamina faciei* de Ovídio). Mesmo no âmbito cristão, a poesia pedagógica de Prudêncio conhece precedentes, embora a sua datação seja difícil: as *Instructiones* e o *Carmen Apologeticum*, de Comodiano de Gaza, precedem-no num século. As obras apologéticas de Tertuliano constituirão uma influência decisiva nesta poesia. Prudêncio transporta para um público literato as problemáticas teológicas, um processo idêntico ao realizado por Lucrécio quanto ao pensamento filosófico e físico de Epicuro. Prudêncio empreende, quer uma resposta a correntes consideradas heréticas como a de Ario e de Prisciliano, alargado as disputas teológicas a um público não habitualmente recetor dos tratados apologéticos.[23]

A criação poética de Ambrósio de Milão reveste-se de particular interesse dado o facto de esta se orientar para o contexto litúrgico.[24] Precedida por seu lado do trabalho poético de Hilário de Poitiers, a sua poesia influenciará o desenvolvimento hínico medieval latino.[25] A poética ambrosiana liga-se ao seu comentário ao Livro dos Salmos, inscrevendo a nova tradição poética cristã nesta herança.[26] Há uma continuidade entre os salmos bíblicos e a hinologia paleo-cristã, sendo esta já explicitamente cristológica. Os hinos ambrosianos exercem uma dupla função de proclamação e meditação, enquadrando-se quer no espaço litúrgico celebrativo, quer na catequização contínua de catecúmenos e fiéis. Mas os acontecimentos da Páscoa de 386

[22] Cf. Marius Victorinus, *Traités théologiques sur la Trinité*, texte établi par Paul Henry, introd., trad., notes, commentaire par Pierre Hadot, vol. I-II (Paris : Cerf, 1960).
[23] «Pour les chrétiens intellectuels de l'an 400, rien n'était plus passionnant que l'étude des dogmes, que la définition de l'orthodoxie et de l'hérésie. Les thèmes choisis par Prudence répondaient donc bien au goût de son temps». Lavarenne, «Notice», VI.
[24] Seguimos, nesta apresentação, o já citado estudo de J. Fontaine, M. H. Julien, «Introduction». De Ambrósio de Milão é de referir a tradução em português do hino *Ao canto do galo*, realizada por David Mourão-Ferreira: David Mourão-Ferreira, «Santo Ambrósio – Ao canto do galo», *Revista Colóquio/Letras* 163 (2003): 168-169.
[25] Cf. Albino de Almeida Matos, *Os hinos de Santo Hilário de Poitiers* (Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2001), com um aturado estudo sobre as fontes textuais e a problemática da autenticidade dos hinos de Hilário. No caso da criação hinica na Península Ibérica, ver José Castro Sánchez, Emilio García Ruiz (ed), *Himnodia hispánica* (Turnhout : Brepols, 2015).
[26] Cf. Ambrosio de Milán, *Explicación a doce salmos*, Introd. trad. y notas de Agustín López Kindler (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020); *Exposición del Salmo 118*, introd., trad. y notas de Agustín López Kindler (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2020). Igualmente, a sua homilia sobre o salmo 50: *Apologie de David*, introd., texte latin, notes et index par Pierre Hadot, trad. par Marius Cordier (Paris : Cerf ,1977).

d.C. ocorridos em Milão, com a tentativa imperial de entregar à comunidade ariana da cidade uma basílica, situam esta obra hinica no quadro de um conflito político-religioso. Destacando-se, nesse caso, a sua dimensão psicológica enquanto elemento unificador da resistência por parte dos defensores da ortodoxia nicena.[27]

A exegese dos salmos permite a Ambrósio estabelecer as condições para a constituição do cântico, atendendo às necessidades espirituais e afetivas do povo que canta e à dupla *delectatio* que advém, quer dos cânticos profanos e heréticos, quer dos cânticos cristãos (ao invés dos comentários de Agostinho, Hilário e Jerónimo aos Salmos, centrados na exegese cristológica). Inscreve-se aqui, assim, a dimensão estética, na relação entre o ensinamento doutrinal e o charme (do termo latino *carmen*, designando o cântico) que permite uma assimilação mais profunda da mensagem cristã. O assentimento por via da oralidade e do canto alia o coletivo da comunidade celebrante com a interioridade pessoal mediante a meditação pessoal ou "ruminação" dos textos, método que será desenvolvido na tradição monástica posterior. Tal permite uma cura psicológica e um progresso moral daquele que canta. Para Ambrósio, graças à assimilação pessoal do hino, um fiel com um nível de formação teológica rudimentar é dotado de uma ferramenta capaz de entrar numa argumentação com membros de comunidades cristãs heréticas, alargando-se assim a capacidade magisterial da Igreja.[28]

A modulação do enunciado, no discurso poético ambrosiano, navega entre diversos registos de linguagem harmonizados numa arquitetura formal, entre o registo sálmico, a liberdade do cântico bíblico e a formalidade da ode clássica. A questão pastoral das disparidades culturais existentes entre os cristãos constituiu também um desafio para a elaboração poético-litúrgica de Ambrósio. A proximidade da mitologia clássica e do elitismo literário romano constituirá um perigo para este trabalho de experimentação, que Jerónimo criticará na sua Carta a Eustóquia com a expressão: «O que faz Horácio com o Saltério?».[29]

Ambrósio procurará uma limpidez e transparência da palavra acessível à comunidade a que se destinava, assumindo-se como herdeiro de quatro tradições distintas: o património poético latino, a prosa filosófica abundante em metáforas de Filão de Alexandria e Plotino, a tradução grega dos Setenta e a nascente tradição himnica cristã. O trabalho poético de Ambrósio envolve quer um certo distanciamento, de densidade metafórica e concentração verbal, em

[27] Cf. Janira Feliciano Pohlmann, «A descoberta dos corpos de Gervásio e de Protásio como comparação das assertivas de Ambrósio, bispo de Milão (séc. IV)», *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos* 3 (2014): 171-198.

[28] «Dans l'hymnodie, l'homme qui chante et prie reçoit de Dieu le sens de sa vie. Il reçoit et donne, il loue et demande, dans une échange qui peut prendre les formes du chant collectif ou de la rumination solitaire et silencieuse». J. Fontaine, M. H. Julien, «Introduction», 41.

[29] «Nec tibi diserta multum uelis uideri aut lyricis festiua carminibus metro ludere [...] Quid facit cum psalterio Horatius?». Jerónimo, Carta 22, «A Eustaquia», 29, em *Obras Completas de San Jerónimo*, vol. Xa, trad. Juan Valero (Madrid: BAC, 2013), 202-204.

relação à pregação quotidiana, quer uma proximidade à compreensão da comunidade através do património comum da linguagem simbólica da liturgia e das Escrituras. A própria métrica ambrosiana aproxima-se das formas rítmicas das tradições de cancioneiros populares.[30]

Não obstante a matriz litúrgica que preside à criação poética, em língua latina, de Hilário e Ambrósio, será essencialmente com a obra de Gregório de Nazianzo que Patrice Tour du Pin estabelerá um diálogo em torno do conceito de "teopoética". Um hino de Nazianzo, habitualmente intitulado como «Hino a Deus», é o ponto de partida para a leitura de Tour du Pin.[31] Sobre Gregório de Nazianzo (329 d. C. – 390 d. C.), David Mourão-Ferreira refere o lugar que ocupa na etapa final da Antiguidade, prolixa nos chamados «Hinos a Deus». A essa abundância não será alheio quer o carácter ainda emergente e experimental da liturgia das grandes basílicas cristãs, quer o confronto e debate com as formas existentes de paganismo e as suas próprias composições poéticas, nomeadamente no paganismo greco-romano. Essa abundância poética continuará pela Idade Média, a par do surgimento das línguas modernas.[32]

Com Gregório de Nazianzo, não será ainda o latim a dar lugar a outras línguas no uso comum e literário, mas sim o grego – pelo menos, enquanto as diversas regiões da Cristandade partilham ainda um tronco comum.[33] A língua grega que tantas divindades continua no seu panteão é agora utilizada, refere Mourão-Ferreira, para cantar, glorificar e ensinar o Deus uno e trino do monoteísmo cristão. É iluminador o paralelo que Mourão-Ferreira apresenta entre o hino de Gregório e o testemunho de Tácito, no qual refere com estranheza o Deus único, invisível e supremo no qual judeus e cristãos acreditam. Daí a força paradoxal de uma invocação que permanece na fronteira da linguagem: «Ó Tu, que estás para além de tudo, / como designar-Te de modo diferente?». Diz Mourão-Ferreira: «Sem dúvida que um texto como este, para o gosto actual, nos parecerá demasiado árido, demasiado abstracto – e talvez até demasiado artificioso».[34]

---

[30] «Il a réussi à produire un genre mixte, dans lequel une inspiration religieuse spécifiquement chrétienne recrée, au cœur de la liturgie latine en formation, la grandeur antique des célébrations romaines». J. Fontaine, M. H. Julien, «Introduction», 81.

[31] Patrice Tour du Pin, «La fonction poétique et liturgique», *La Maison-Dieu* 121 (1975): 81-97. O hino tem uma tradução portuguesa da autoria de David Mourão-Ferreira, publicado em *Imagens da Poesia Europeia*, 1º Vol. (Lisboa: Gulbenkian, 1970), reeditado em *Colóquio|Letras* 166/167 (2004): 164-165.

[32] «Quoi qu'il en soit de ses intentions didactiques, il est visible que ses poèmes ne sont écrits ni pour le temple ni pour la liturgie, alors qu'Appolinaire de Laodicée, son prédécesseur immédiat, aurait, outre ses tragédies et ses vers épiques, composé des chants pour le culte, les uns et les autres ayant été détruits». M. Bénin, «Introduction», XLVI.

[33] «C'est la poésie qui apparaît ici comme opposée à la rhétorique : non seulement par sa mesure, mais parce qu'elle naît d'un silence qui retire de ce monde pour convertir vers l'autre, tandis que l'éloquence est au contraire liée au siècle, à ses ambitions et à ses vices». Francis Gautier, «Le carême de silence de Grégoire de Nazianze: une conversion à la littérature?», *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001), 110.

[34] David Mourão-Ferreira, *Imagens da Poesia Europeia*: 165. Tour du Pin, por outro lado, refere «la splendeur qu'il (le hymne) déploie et la teneur d'adoration que le seul nom de Dieu suscite chez un saint»: Tour du Pin, «La fonction poétique», 89.

A crítica é pertinente. É um Nome que convida à adoração, sim, mas que não está longe do perigo da aridez e da abstração. Questão delicada a de uma teologia apofática que não concerne apenas aos enunciados teológicos mas também à linguagem poética e litúrgica; e esta questão do Inefável e da sua teologia será, sim, tratada por Mourão em diversas ocasiões – mas, sobretudo, é o fio que faz transitar, «de questão em questão», a sua poesia, como refere Tolentino Mendonça.[35]

> Ó Tu, que estás para além de tudo,
> como designar-Te de modo diferente?
> Que palavra Te pode cantar,
> se nenhum vocábulo Te nomeia expressamente?
> E como há-de o espírito encarar-Te,
> se não consegues ser apercebido
> por nenhum espírito inteligente?[36]

Trata-se da problemática fundamental: a nomeação de Deus. A teologia aceita a função de dar uma palavra e uma consciência ao mistério inefável de Deus, afirmar a sua transcendência retirando-a, na experiência do crente, do espaço do abstrato e do indizível.[37] Patrice Tour du Pin retoma o trilho percorrido por Gregório de Nazianzo: cantar e dizer a Deus não através dos acontecimentos da história da salvação, mas através dos elementos cósmicos. Há uma ascese de todos os termos próprios da economia cristã: nem Cristo, nem a fé, nem a graça ou os sacramentos, nem a Igreja são aqui nomeados, mas sim todo o criado, o conhecimento, os desejos, sonhos e preces de todos – aparentemente, não só dos cristãos. Outros hinos de Gregório de Nazianzo se preocuparão em expor os mistérios da fé; mas a inclusão deste hino na exposição que Tour du Pin faz do seu percurso poético-litúrgico revela bem a preocupação por uma elaboração hínica que vá além da sintetização teológica e da exortação moral, para criar no crente – perante a experiência da inefabilidade de Deus – um espaço, não apenas de palavra, mas também de silêncio.[38]

A referência que Tour du Pin faz a este hino de Gregório de Nazianzo, colocando-o em paralelo com o poema *En toute vie*, convidou-nos a deter-nos neste exemplo da tradição hínica cristã, para mais – facto raro no nosso contexto – dispondo de uma tradução para português. Um estudo desta tradição teria tanto de fascinante como de inexaurível para a presente investigação, a que acresce o facto pertinente de Mourão não dedicar qualquer artigo ou escrito

---

[35] Cf. T. Mendonça, «Prefácio», em Mourão, *O Nome e a Forma*, 13.
[36] David Mourão-Ferreira, *Imagens da Poesia Europeia*, 165.
[37] Cf. Jean-Yves Lacoste, *La phénoménalité de Dieu: neuf études* (Paris: Cerf, 2008), 207.
[38] «Nous sommes en plein combat verbal, en pleine lutte de langages (…) Devant l'angoisse actuelle, indiquer les ressources, les remèdes qu'il trouve dans le verbe humain adressé à Dieu et suscité par lui». Tour du Pin, «Poétique et liturgie», 415.

a esta tradição. A sua criação poética é herdeira desta tradição, mas algo a separa também. A pergunta sobre essa separação permanece em aberto.

2. Patrice de la Tour du Pin e o projeto de uma escrita teopoética

A figura de Patrice de la Tour du Pin (1911-1975) percorre o difícil século XX francês[39]: órfão de pai desaparecido na Primeira Grande Guerra, ferido em combate e prisioneiro logo no início da Segunda Guerra, Tour du Pin desenvolve desde a juventude um projeto poético que terá como primeira obra de referência a publicação em 1933 de *La Quête de Joie* – obra que receberá um acolhimento literário positivo, com nomes como André Gide a transportarem o poeta para o conhecimento do grande público. No cativeiro, contactará com Yves Congar ou Jean Guitton, que o referirá, anos mais tarde.[40] Casando-se com Anne de Bernis em 1943 (com quem terá quatro filhas), Tour du Pin instala-se numa casa familiar no vale do Loir, numa zona rural, conjugando a criação literária e a atividade agrícola: esta opção por uma vivência retirada num meio natural permeará a sua linguagem poética. Não obstante, intercalará esse retiro com períodos de permanência em Paris, para acompanhar o estudo das filhas, experiência que interpretará como comunhão com o ser humano do século XX – moldado pelos avanços técnicos e científicos. Recebeu o *Grand Prix de Poésie de l'Académie française* em 1961 e o *Grand Prix catholique de Littérature* em 1971.[41]

Antes ainda do seu trabalho eclesial de tradução e elaboração hínica, Tour du Pin permeia a sua criação poética por uma experiência espiritual testemunhada desde a juventude, a par de uma assumida pertença católica. Logo nas primeiras obras é possível reconhecer uma devoção eucarística forte, a par de uma consciência cósmica e eclesial do Corpo de Cristo, numa linguagem que faz recordar a Teilhard de Chardin. Dessa aventura espiritual é significativa uma oração publicada postumamente, quando o poeta teria 15 ou 16 anos.[42]

---

[39] Seguimos, nesta breve resenha biográfica, o artigo de Isabelle Renaud-Chamska, «La Tour du Pin, entre création et révélation», *France Catholique* 3612 (2018): 8-15. Ver, igualmente, o artigo de Didier Rimaud, «Patrice de la Tour du Pin, 16 mars 1911-28 octobre 1975. La convocation d'une vocation naturelle», *La Maison-Dieu* 128 (1976): 116-130.

[40] «Sa vocation était poétique et mystique. Dans sa maturité, il trouva moyen de tout unie en participant à l'œuvre de renouveau liturgique». Jean Guitton, «Patrice de la Tour du Pin», *La Nouvelle Revue des Deux Mondes* (dezembro 1975), 528.

[41] A memória da vida e obra de Tour du Pin é criativamente preservada em França através de uma associação, *Société des Amis de Patrice de La Tour du Pin*, fundada em 1981. Ver https://www.patricedelatourdupin.fr/, acedido a 16 de março de 2021.

[42] «Seigneur, qu'ils sont beaux vos mystères. Vous m'avez donné la grâce de les aimer, de les contempler, la grâce de la joie de les méditer; vous m'avez dit de les rappeler à d'autres âmes, qui ont perdu ce sens ou qui ne l'ont pas compris; ne vous écartez pas de moi dans cette mission que je ne peux pas remplir seul parce que je divaguerai si vous ne me conduisez pas; j'ai quelques mots sur les lèvres et un peu de votre amour au cœur, et mon âme maintenant est seulement heureuse lorsqu'un autre tressaille quand je parle de vous; je veille bien sur votre sûreté

Em 1964, Tour du Pin conta já com dois volumes da sua *Somme de Poésie,* publicadas nas edições Gallimard, num projeto pensado de três *Jeu* que definem, segundo o poeta, a condição humana: o ser humano diante de si mesmo, diante do mundo e diante de Deus.[43] Este terceiro "jogo" – o trabalho poético de cariz mais marcadamente religioso – receberá um dinamismo novo com o convite que lhe é endereçado nesse ano de 1964 para colaborar com uma comissão encarregada de traduzir para a língua francesa os textos da liturgia romana, no seguimento da renovação iniciada com o II concílio do Vaticano. O poeta será incumbido de velar pela qualidade poética das traduções, para que estas não se limitem a uma mera transposição do latim, mas sejam inculturadas no específico de uma língua viva. Único leigo numa comissão de clérigos e religiosos, Tour du Pin refletirá mais tarde sobre a influência que este trabalho exerceu na sua criação poética. À tradução dos textos rituais seguir-se-á a colaboração na tradução ecuménica do Saltério.[44]

Do labor de tradução Tour du Pin passará, seguindo apelos e pedidos que lhe chegam, à criação de raiz de novos textos – hinos, orações, composições eucarísticas – para uso em diversos contextos celebrativos, nomeadamente monásticos. Num inquérito realizado em 1982 por Isabelle Chamska junto de 40 mosteiros em França[45], 32 referiram utilizar com regularidade na sua celebração da Liturgia das Horas um conjunto de dez hinos elaborados por Tour du Pin e publicados em 1967 na revista *La Maison-Dieu*, alguns com frequência semanal.[46]

Tour du Pin assumirá esta criação litúrgica na sua obra poética, incluindo-a em grande parte no terceiro volume da sua *Somme de Poésie*, numa inscrição pessoal normalmente rara no meio eclesial católico (a autoria dos hinos litúrgicos tende a ser submersa na tradição da Igreja). O poeta não estabelece uma fronteira entre a sua poesia pessoal e poesia litúrgica, embora reflita sobre as condições particulares desta. É possível destacar, a título de exemplo, as *Cinq Petites Liturgies de Carême*, publicadas em 1974[47] e pensadas como um itinerário quaresmal, no qual as orações e poemas preparados por Tour du Pin permitem criar ligações entre as partes da celebração eucarística (liturgia da palavra e liturgia eucarística) e as várias semanas da

---

dans mon cœur pauvre, mais donnez-lui cette pauvreté de vos enfants; alors je pourrai mieux trouver les mots qu'il faut dire». Tour du Pin, «Prière», *La Maison-Dieu* 150 (1982), 45.

[43] Patrice Tour du Pin, *Une Somme de poésie I : Le Jeu de l'homme en lui-même* (Paris : Gallimard, 1981 ; orig. : 1946) ; *Une Somme de poésie II : Le Jeu de l'homme devant les autres* (Paris : Gallimard, 1982 ; orig. : 1959) ; *Une Somme de poésie III : Le Jeu de l'homme devant Dieu* (Paris : Gallimard, 1983).

[44] São quatro os artigos publicados a partir de conferências de Tour du Pin, nas quais o poeta reflete sobre o seu trabalho de tradução e criação hínica para a liturgia, à luz de uma teopoética: «L'écrivain et la liturgie», *La Maison-Dieu* 92 (1967): 145-159; «Poétique et liturgie», *Christus* 67 (1970): 392-415; «Langage poétique et liturgie», *Lumière et Vie* 100 (1970): 121-140; «La fonction poétique et liturgique», *La Maison-Dieu* 121 (1975): 81-97. Sobre este tópico, ver o artigo de Jacques Gauthier, «Théopoésie et liturgie chez Patrice de La Tour du Pin», *Laval théologique et philosophique* 44/3 (1988): 315-325.

[45] Cf. Isabelle Renaud-Chamska, «Les himnes de P. de la Tour du Pin dans l'office monastique. Étude fonctionnelle», *La Maison-Dieu* 150 (1982): 115-136.

[46] Cf. Tour du Pin, «Nouvelles hymnes en français», *La Maison-Dieu* 92 (1967): 161-168.

[47] Cf. Tour du Pin, «Cinq Petites Liturgies de Carême», *Revue des Deux Mondes* (fevereiro 1974): 282-304.

Quaresma. À data da sua morte, o Poeta preparava uma obra similar para o Pentecostes. No derradeiro ano da sua vida, Tour du Pin concentrará a sua criação literária no horizonte da celebração da eucaristia.[48]

O teólogo canadiano Jacques Gauthier desenvolveu uma leitura teológica da obra poética de Tour du Pin sob o signo de uma "teopoesia", termo apresentado pelo próprio poeta.[49] Gauthier explora uma classificação com que o próprio poeta assinalou a sua escrita: a teopoesia como linguagem poética ao serviço da revelação. É possível apontar várias pistas a partir desta definição: situamo-nos numa abordagem quanto ao modo de elaboração poética, e não tanto à forma de reflexão e enunciação teológica. Trata-se de uma elaboração ou criação situada em função de algo, ao serviço de uma missão ou de um objetivo: "abrir" os sentidos dos seus contemporâneos para a revelação divina e exprimir esta revelação segundo termos novos e atuais. Para Gauthier, a tensão entre a linguagem pessoal do autor e a necessidade de apresentar uma linguagem para o uso comunitário será um dos fatores de maior fecundidade desta obra.[50]

É, portanto, como poeta, com obra publicada, que Tour du Pin é convidado a integrar os trabalhos, no seio da Igreja Católica em França, de tradução dos textos litúrgicos no seguimento do concílio Vaticano II. E não só. O seu percurso poético conhecia já uma expressão religiosa e era já vinculado à experiência de um chamamento pessoal ao serviço do diálogo entre a revelação divina e a geração na qual o poeta se inseria: a geração do pós-Segunda Guerra Mundial, ambientada pelo progresso técnico e científico e pela deslocação social do meio rural para o meio urbano e industrial. A escrita de Tour du Pin intercala a poesia com trechos em prosa, em tom autobiográfico (ainda que figurado em personagens criadas); os poemas surgem neste percurso, lido em chave de peregrinação e de contemplação errante.[51]

Daí a importância que teve para o poeta a vocação eclesial. Tal surgiu como uma confirmação e um estímulo à sua própria busca, orientada por uma pergunta fundamental: pode a poesia ser uma linguagem que aproxime da verdade do ser humano e de Deus, verdade essa condensada no mistério eucarístico? Ao longo da sua escrita, Tour du Pin interroga-se se é de facto chamado a esta função e se está a ser fiel a Deus ou a ele mesmo – daí a importância do

[48] Cf. J. Gauthier, «Patrice de la Tour du Pin et l'état du homme eucharistique», *Communio* XI (1986), 110.
[49] «La théopoésie consistera donc à chanter ces états simples et à les mener vers les états les plus simples devant Dieu, ceux où l'homme adore, reconnait, remercie, demande le pardon, mais aussi la lumière». Tour du Pin, «Poétique et liturgie», 412.
[50] Cf. J. Gauthier, «Théologie et poésie chez Patrice de la Tour du Pin», 315. De realçar a tese de doutoramento de J. Gauthier: *La Theopoesie de Patrice de la Tour du Pin* (Paris: Cerf, 1989). Nesta a poesia de Tour du Pin é lida como um caminho de revelação do mistério divino à luz da filosofia da linguagem e do símbolo. Numa linha mais biográfica, ver J. Gauthier, *Patrice de La Tour du Pin, quêteur du Dieu de joie* (Montréal e Paris: Médiaspaul, 1987).
[51] «Il expliqua que sa principale préoccupation était de faire communiquer les deux rêves du fossé entre l'univers de la Parole de Dieu et celui de la mentalité du siècle, entre la nuit du mystère de Dieu et le jour de l'intelligence actuelle». Tour du Pin, *Une Somme de Poésie* II, 328

chamamento eclesial. A órbita litúrgica em torno do mistério de Cristo encarnado, eucarístico e cósmico dará ao Poeta a orientação a seguir no seu labor poético. Trata-se de uma aventura espiritual que narra em sentido ilustrado, criando na sua *Somme de Poésie* personagens, diálogos, etapas. A poesia surge aqui como uma busca interior, uma peregrinação.[52]

A eucaristia recapitula a vida cristã e a experiência da fé. A travessia bíblica do Êxodo é assumida por Tour du Pin como imagem da sua peregrinação pessoal, num registo pessoal onde a poesia se intercala com o registo meditativo em prosa. A grande questão interior e pessoal reside no valor das enunciações poéticas, a sua capacidade de aproximação ao mistério crístico e eucarístico. O término do Êxodo é a chegada ao Corpo de Cristo, a Igreja, no qual o "nós" da oração substitui o "eu" obsessivo.[53]

Neste percurso poético que vai de *La Quête de joie*[54] até às *Cinq petites liturgies de Carême* e aos hinos pascais integrados na edição francesa da Liturgia das Horas, Tour du Pin considera a linguagem poética como hospedeira, ponto de encontro e abrigo no qual o crente encontra alimento e subsistência para a sua vida interior, Tour du Pin nunca separará a escrita poética elaborada e publicada a título pessoal e os hinos e composições preparadas e publicadas em âmbitos eclesiais. Nesta perspetiva um hino litúrgico não deixa de ser um poema, disposição de palavras em vista a uma outra ordem de linguagem, a da oração, na qual se instauram três polos de diálogo – o orante, Deus e a comunidade – e no qual se conjugam a poesia bíblica, a tradição da Igreja e as novas linguagens e necessidades da comunidade.[55] Por outro lado, toda a escrita do poeta vive da inspiração, não apenas do meio rural no qual vive e das novas linguagens técnicas da geração a que pertence e que escuta, como também da vivência religiosa e litúrgica. É nesse meio que pensa e diz os três grandes mistérios da vida humana, nos quais organiza a sua *Somme de Poésie*. Lê esse mistério numa busca de compreensão e de exercício da inteligência, mas segundo a categoria sintetizante da poesia e não na perspetiva analítica da ciência: daí designar o mistério, e a sua própria busca poética, sob o signo do "jogo", *Jeu*.[56]

---

[52] «Restait la seule question qui m'importât vraiment: la poésie étant sauvée de l'accusation d'être pure fiction, pouvais-je garantir qu'elle avait touché en quelque manière le mystère eucharistique que la foi affirmait comme réel et qu'elle en rapportait une version verbale qui, toute relative et insuffisante qu'elle fût, contenait une certaine part de vérité ?». Tour du Pin, *Une Somme de Poésie* II, 262.

[53] Cf. Tour du Pin, *Une Somme de Poésie* II, 268.

[54] Publicada originalmente em 1939. Tour du Pin, *La Quête de joie suivi de Petite somme de poésie* (Paris: Gallimard, 2002).

[55] Cf. P. Delaveau, «Approches stylistiques des hymnes de P. de la Tour du Pin», *La Maison-Dieu* 150 (1982), 139. Este número da revista *La Maison-Dieu* será dedicado ao poeta, reunindo as conferências pronunciadas num congresso realizado nesse ano na Universidade da Sorbonne.

[56] «Malgré ma démarche privée, je n'y peux rien que j'écrive ces mémoires pour qu'ils soient publiés et donc lus; et j'appréhende la réaction du lecteur qui voudra au préalable nommer cette démarche, la classer; pour lui je la désignerai comme "théopoétique". Et ce renseignement se heurtera sans doute d'autant plus à son exigence de réalité objective, à cause de l'acception qu'il donne à la poésie. Mon intention n'est justement pas d'en dégager une réalité objective, mais d'inviter à faire un certain crédit à une expérience de ce mode, dans l'intervalle qui sépare actuellement l'univers religieux et le champ d'intelligence dégagé de lui. C'est dans cet intervalle que j'ai

É neste intervalo entre a inteligência humana nas suas maiores realizações e o universo religioso – marcado, ainda, por imagens e vocábulos próprios de sociedades agrícolas – que a escrita de Tour du Pin encontrará a sua missão e a sua fecundidade. O poeta acredita que a poesia é a linguagem primordial para comunicar a experiência humana do sagrado, e que a mesma poesia foi o veículo primeiro da fé no início da história da Igreja, na medida em que por ela o crente se abre na oração à Palavra revelada.[57] Mas quer a crítica teológica, quer a crítica literária colocam a poesia sob a suspeita da ilusão verbal.[58]

Este projeto de escrita teopoética encontra a sua fonte seminal de inspiração na pluriforme tradição dos salmos. Dois aspetos em comum podem ser realçados: por um lado, a dimensão essencial de louvor presente mesmo nos salmos de súplica e de penitência, e que deriva do reconhecimento do nome de YHWH, tal como se revela na história, nas obras e nas criaturas. Por outro lado, a natureza centrífuga do hino que busca um auditório, uma comunidade que escute e se associe ao testemunho, uma convocação do louvor.[59]

No prefácio a uma edição de hinos para uso de comunidades cistercienses francófonas, publicada em 1973, Tour du Pin dirige uma *Carta aos Contemplativos*[60], na qual reflete sobre o emprego da linguagem poética para a oração eclesial. A poesia é considerada comumente como um elemento decorativo e superficial, um meio verbal de evasão; e o exercício poético aplicado no âmbito litúrgico é visto com reservas do espaço literário. O poeta coloca a sua poesia na função explícita de serviço a Deus e como meio de aproximação e transmissão da fé. O exercício poético toca as insuficiências da linguagem humana para traduzir o mistério divino, conduzindo o crente num caminho onde palavra e silêncio se unem. O processo poético situa-se numa linha de síntese e de interpretação, mais do que de análise discursiva. Na raíz grega do termo, *poiein* remente para o verbo «fazer», para a criação de um universo verbal pessoal por parte do poeta. Referindo-se à poesia de Patrice Tour du Pin, Didier Rimaud aponta a permanente tensão e necessidade de equilíbrio entre a criação poética em contexto litúrgico, enquanto busca de um corpo e de uma palavra pessoal, e a sua marginalidade em relação à

---

sauté, que je me suis rengagé, et que je témoigne seulement de ce que je crois un peu… comprendre». Tour du Pin, *Une Somme de Poésie* II, 220.

[57] Cf. Tour du Pin, «Chanter Dieu, chanter pour Dieu», *La Maison-Dieu* 150 (1982), 160.

[58] «Comptez seulement les verbes qu'un acte poétique tâche de concerter dans un seul mouvement: voir, lire, comprendre, faire, vivre, être, transmettre, et combien d'autres. Ajoutez-y ceux de la théopoétique : croire, adorer, célébrer, rendre grâce. Ce sont ces rassemblements qui me permettent d'échapper un peu à l'arythmie du monde actuel». Tour du Pin, *Une lutte pour la vie* (Paris: Gallimard, 1970), 218-219.

[59] Jean-Luc Visco, «Hymne et supplication dans la prière du Psautier», *La Maison-Dieu* 121 (1975), 22-55.

[60] O texto está disponível para consulta na página da *Commission Francophone Cistercienne de Liturgie*: http://www.cfc-liturgie.fr/index.php?option=com_content&task=view&id=386&Itemid=78 (consultado a 12 de fevereiro de 2021).

autoridade dos textos litúrgicos oficiais, realidade a que se fez referência no capítulo anterior e na qual se enquadra o labor poético de Mourão.[61]

A liturgia põe em exercício a linguagem, como qualquer atividade humana: reúne as expressões do viver e agir humanos e congrega-as num corpo verbal com o qual o ser humano respira e responde a Deus. A linguagem poética que habita a liturgia sintetiza a inteligência e o corpo sensorial, colocando o crente numa energia de movimento em busca de Deus. Tour du Pin reflete sobre o seu labor poético no contexto de um século XX marcado pelo progresso científico. Se há um desenvolvimento do sentido analítico do pensamento, tal arrisca-se a levar à rutura os frágeis equilíbrios que sustentam a vida humana. A própria experiência religiosa – que, na sua natureza, procura a síntese, a religação – é segmentarizada do viver humano e confinada a uma dimensão fechada.[62]

O desafio maior na criação hínica reside na enunciação de temas litúrgicos, sem se reduzir à exortação moral ou à sintetização dogmática. Como enunciar e cantar o mistério? O próprio crente reconhece-se como um mistério diante da economia da graça que recita e canta na oração. É a própria vida, o mistério da criação que encontra a sua expressão na voz, na consciência e na palavra do crente. O risco é o de perder o maravilhamento, quando as linguagens litúrgicas já não partem da experiência quotidiana e vital do crente.[63]

Um hino intitulado *Em toute vie, le silence dit Dieu,* não incluído na edição da *Somme de Poésie*, mas que o poeta apresentou numa conferência proferida em 1974 (um ano antes da sua morte) e publicada na revista *La Maison-Dieu,* constitui um exemplo deste projeto teopoético que analisamos.[64] Tour du Pin não se alonga no comentário ao poema, referindo apenas tratar-se de um hino inspirado no salmo 148 e no qual canta o silêncio, as árvores e a glória de Deus. O hino integra o *Ofício de Leituras* da edição francesa da Liturgia das Horas, na sexta-feira da I semana. Foi incluído numa coletânea ecuménica de hinos ortodoxos, católicos e protestantes organizada pelo *Conseil Oecuménique des Églises* em 1974, com o título de *Cantate Domino*. Originalmente fruto da adaptação da letra de uma música inglesa da

[61] «Tout cela fut écrit, comme tant d'autres choses, à l'époque où notre liturgie en latin se privait de tous les apports possibles d'une poésie vivante, où le poète ne pouvait qu'écrire sa prière privée, rêvant seulement que d'autres y reconnaissent la leur, travaillant comme en marge de la grande prière liturgique, en marge d'une prière que des hommes pourtant avaient écrite, un jour, en réponse à la Parole que Dieu leur adressait! Et cette même Parole aujourd'hui entendue ne susciterait plus au cœur de l'homme de ce siècle une réponse qui soit bien de cet homme et de ce temps? Le corps d'humanité de Jésus Christ ne trouverait-il plus la réponse de son âge? Une des grandeurs de Vatican II est d'avoir permis que, pour répondre à son Dieu, l'homme retrouve, dans ce corps, sa parole». Didier Rimaud, «Patrice de la Tour du Pin», 120.

[62] Esta confiança na linguagem, e particularmente na linguagem poética, como fundamento da experiência religiosa está patente numa afirmação programática que poderia também ser atribuída a Mourão: «L'homme reçoit le droit de nommer». Tour du Pin, *Petit Théatre Crépusculaire* (Paris: Gallimard, 1963), 95.

[63] «La théopoésie, sans prétendre le moins du monde expliquer le miracle, trouvera peut-être de nouveaux mots pour dire le approche du Christ ressuscité». Tour du Pin, «Poétique et liturgie», 405.

[64] Tour du Pin, «La fonction poètique et la liturgie», 94.

autoria de Élisabeth Peston, uma paráfrase do salmo 148, Tour du Pin acabará – num movimento cujo exemplo Mourão seguirá – por elaborar um novo texto de raiz, deslocando-se do original inglês.[65]

Na referida conferência, Tour du Pin faz preceder o seu poema da referência a um hino atribuído a Gregório de Nazianzo, *O Toi l'au-delà de tout*, que analisaremos em seguida. De assinalar o ponto de contacto de um hino surgido no contexto da reforma litúrgica pós-Vaticano II com um hino oriundo da tradição patrística: o desejo habitualmente designado de «regresso às fontes» que permeou o movimento litúrgico católico é aqui representado. O poeta assume-se como herdeiro de uma tradição caracterizada pela necessidade e liberdade de criação poética para a liturgia, a mistagogia e a catequese, onde se destacam nomes como Ambrósio de Milão, João Crisóstomo, Basílio Magno ou Romano Melodita.

Há uma liberdade poética na recriação do património bíblico do Saltério que, se na sóbria prática dos Padres do Deserto é centrado na sua recitação e meditação, já na liturgia das grandes cidades cristãs da Antiguidade (Alexandria, Constantinopla) é fonte de inspiração para novas composições poéticas. A escrita teopoética de Tour du Pin insere-se e assume os riscos desta tradição. Podemos identificar três dimensões comuns aos dois hinos, que permite caracterizar a poesia litúrgica de Tour du Pin. Em primeiro lugar, a linguagem paradoxal do silêncio para exprimir o mistério de Deus. Trata-se de um silêncio fecundo, que nomeia o Divino, que possui uma voz a pedir para ser escutada e que trabalha continuamente, à imagem da natureza.[66]

Outro elemento que podemos relevar é o recurso a elementos naturais e a ausência de termos estritamente teológicos. No seu programa poético, Tour du Pin usa as marcas da experiência cósmica e humana para nelas encontrar o louvor. Há uma recusa consciente em encerrar a poesia litúrgica numa possível linguagem sacra, seja pelo uso do latim, seja pelo recurso a termos encerrados dentro de um idioma religioso.[67] Mesmo na sua *Somme de Poésie*, a opção por uma poesia comprometida com a expressão de uma vocação humana e humanizante leva Tour du Pin a recusar uma poesia estetizante, fechada em si mesma.[68] Tour du Pin desloca

[65] Cf. Jacques Gauthier, «En toute vie le silence dit Dieu. Une hymne de Patrice de la Tour du Pin», *La Vie Spirituelle* 711 (1994), 514. Seguimos, neste ponto, a leitura que Gauthier desenvolve sobre este poema, quer quanto à génese, quer quanto ao conteúdo.

[66] «L'acte poétique n'est pas seulement de parole, mais de silence; si le poète convoqué à l'hymne éprouve plus qu'un autre la déception de ne pouvoir traduire avec des mots humains le silence et la nuit de Dieu, il peut pourtant reconnaître la grâce de susciter un peu de nuit, un peu de silence qui mènent au seul acte d'adorer». Tour du Pin, «La fonction poétique et la liturgie», 93.

[67] «Je déplorais un peu que le langage liturgique de l'Église fuit dans l'ensemble un mélange de théologie abstraite et d'idéalisme exhaustif, je rêvais de lui donner des racines plus vivantes». Tour du Pin, *Une Somme de Poésie II*, 310.

[68] Cf. Jean Bancal, «Patrice de la Tour du Pin. Troix jeux, une Somme», *La Maison-Dieu* 150 (1982), 50.

esta preocupação para a obra litúrgica.[69] Finalmente, podemos referir o louvor como o veículo que percorre todo o poema. A esse louvor vem unida a categoria de «jogo» (*jeu*), que Tour du Pin transporta da sua *Somme de Poèsie*, e que pertence à identidade da liturgia. Tal como os anjos, também os seres humanos são convidados a jogar para e diante de Deus.[70]

3. A receção da poesia de Patrice de la Tour du Pin na obra de Mourão

Dois salmos de Patrice de la Tour du Pin foram traduzidos e incluídos por Mourão em edições da sua própria poesia, numa estratégia de tradução que compensará, em parte, a ausência de referências a Tour du Pin na obra ensaística de Mourão. O primeiro, com o título «salmo» , foi publicado em *Dizer Deus ao desabrigo do Nome*; o segundo, *Salmo de quaresma*, surge em *Declinações – O Nome e a Forma.*[71] Ambos apresentam semelhanças na forma (as estrofes de dois versos, para recitação coral), e no conteúdo (meditações pessoais, propostas para a vivência em contexto litúrgico). A par da tradução destes dois salmos, é possível verificar em outros poemas de Mourão a fórmula de estrofes de dois versos que carateriza grande parte dos *salmos* de Tour du Pin[72]: os poemas «salmo»[73], «(vésperas de água)»[74], «ofertório»[75], a primeira parte do poema «protestatio et confessio»,[76] «salmo de advento»[77], «epifania»[78], Interessa ler estes salmos em relação com a linguagem poética de Mourão, encontrando possíveis pontos de encontro.

[69] «Nous n'avons nullement pour objectif d'élaborer un langage sacre à priori, mais celui qui pourrait transmettre le message de Dieu à son peuple d'aujourd'hui et servir de réponse pour ce peuple à la Parole de Dieu». Tour du Pin, «La fonction poétique», p. 92.
[70] Hameline coloca em paralelo, sob esta noção de "jogo", o texto de Romano Guardini *O Espírito da Liturgia* com a poesia de Tour du Pin : «Le jeu n'est pas une trépidation permanente, c'est un frémissement autour d'un certain nombre des signes qui donnent formes et sens et permettent au cœur de se mettre en route sans de lui-même engendrer la grâce. L'effusion va naître précisément de l'exercice du jeu, et elle va naître à elle-même comme connaissable, comme intelligente, comme sensible, et pas seulement comme instinct». Yves Hameline, «Patrice de la Tour du Pin et *L'Esprit de la Liturgie*», em *Patrice Tour du Pin : La quete de joie au cœur d'une somme de poésie,* ed. I. Chamska (Genève : Libraire Droz, 2005), 49. Cf. Romano Guardini, *O Espírito da Liturgia* (Fátima : SNL, 2017).
[71] Mourão, *O Nome e a Forma*, 216. Na realidade, Mourão traduz uma parte de um longo *Psaume du Carême* que Tour du Pin divide em seis partes. A tradução de Mourão corresponde às partes quarta e sexta do poema original: Tour du Pin, *Psaumes de tous mes temps*, 109-119.
[72] Sobretudo os poemas reunidos na primeira – «Psaumes d'un premier temps: 1938» – e terceira partes – «Psaumes d'un troisième temps: 1970-1972» – da coletânea *Psaumes de tous mes temps.* Na segunda parte – «Psaumes d'un deuxième temps: 1962», predominam as estrofes de três versos.
[73] Mourão, *O Nome e a Forma,* 70-71.
[74] Mourão*,* 98.
[75] Mourão, 119.
[76] Mourão, 201-202.
[77] Mourão, 213-214.
[78] Mourão, 278-279.

A linguagem da criação, cara a Tour du Pin e própria do meio rural no qual viveu, encontra aqui expressão: «lavrar o seu campo», «árvore», «sou uma terra do Senhor», «luz investida na terra», «que a sua palavra crie raízes».[79] De notar as ressonâncias da parábola evangélica do Semeador e da sua leitura como acolhimento e frutificação da Palavra (Mc 4, 1-20). Seguindo um tom próprio de alguns salmos bíblicos, o poeta relata uma ação de Deus na sua vida, testemunhando-a aos irmãos. Trata-se de uma experiência com marcas fortes, permeada de expressões dramáticas: «rasgar», «esmaga», «grito», «atravessa», «escavou», termos que implicam uma ferida, um corte transformante na pele do crente, no «segredo» da sua existência. É possível notar aqui ressonâncias da sentença da Carta aos Hebreus: «A palavra de Deus é viva, eficaz e mais afiada que uma espada de dois gumes; penetra até à divisão da alma e do corpo, das articulações e das medulas, e discerne os sentimentos e intenções do coração» (Hb 4, 12).

A experiência da Palavra, como movimento descendente do Divino, conduz o orante aos marcos mais frágeis da sua existência: a «criança», o «pobre», o «nascimento» e o «fim», numa vulnerabilidade que, embora se note o seu carácter doloroso, se converte em canto de confiança. O orante vive essa experiência como uma «descida» do Senhor, uma visitação que «provoca» a sua «voz» para o testemunho e o canto.[80]

Trata-se de um salmo de caráter íntimo e pessoal, narrando a experiência que o crente reconhece nos passos da sua existência. A enunciação pessoal, o relato na primeira pessoa conjuga-se com a leitura por parte de uma comunidade: o «eu» canta um acontecimento marcante na sua memória abrindo-se ao pedido de que a «palavra» que o visitou permaneça e frutifique, «criando raízes». Pode a oração mais íntima, exteriorizada no poema e no canto, servir de exemplo, estímulo e apelo ao leitor e à comunidade que a escutam? Já não nos situamos, aqui, na linguagem litúrgica habitual, caracterizada pelo uso do «nós» da comunidade orante e do «Vós» dirigido a Deus; no entanto, as repercussões da «palavra», da «voz», da «memória» e do «canto» apontam para uma vivência com ressonâncias celebrativas, que se abrem do espaço litúrgico para a vida do crente.

A poesia de José Augusto Mourão tende a permanecer no registo do «nós» que se dirige a Deus ou que interpela a comunidade, como exortação rememorativa. Há, no entanto, poemas que seguem o registo íntimo, a oração pessoal do crente: recorde-se os poemas «estou à porta e bato»[81], «dies irae»[82] ou «pedido»[83]. Noutros poemas é possível encontrar o testemunho de uma

[79] Mourão, 182.
[80] «Un langage théologique bien formé parle à Dieu avant de parler de Dieu, et ne parle bien de Dieu qu'en étant préalablement capable de parler à Dieu». Lacoste, *La phénoménalité de Dieu*, 215.
[81] Mourão, *O Nome e a Forma*, 199.
[82] Mourão, 255.
[83] Mourão, 132.

experiência pessoal: veja-se «vésperas de água»[84], «salmo»[85] ou «sem porquê»[86]. Trata-se de um número reduzido de poemas, quando observado o conjunto da obra poética de Mourão.

Não deixa de chamar a atenção o facto de Mourão, na sua extensa bibliografia, não dedicar qualquer artigo à poesia de Tour du Pin, tal como não dedica, de um modo mais geral, ao movimento de renovação litúrgica e musical francesa que acompanhou e com o qual trabalhou. Será antes a questão fundamental da enunciação poética do mistério de Deus que encontraremos em alguns artigos oriundos de uma fase inicial do seu percurso. Já a poesia foi situada noutro espaço. Ao contrário de Tour du Pin, Mourão não se assumiu como poeta nem fez um percurso pessoal de criação poética fora do seu contexto e serviço litúrgico. Não há um testemunho autobiográfico, em prosa ou poesia, do dominicano português. Mas encontraremos em Mourão uma pergunta, quase isolada no conjunto da sua obra, mas que se reveste de uma importância vital:

> Onde estão os leigos que entre nós se atrevem a falar de Deus? [...] Que pudor é este que entrega aos rimadores medíocres os versos que o povo canta nas igrejas, ou lemos em brochuras. Maria de Lourdes Belchior é, entre nós, uma excepção de honra [...]. A distância, em relação à teologia, não podia ser mais marcada. E não recusa Sophia de Mello que digam de alguns dos seus poemas que são "místicos"?
> Há aqui uma questão de fundo: porque não pode jungir-se a poesia e a oração, a poesia e a teologia?[87]

Deveria ser dos poetas – classificação entendida como percurso pessoal sinalizado por uma obra publicada –, do espaço vital que é a condição laical, que deveria advir a inspiração e o conteúdo que músicos, teólogos e liturgistas acolheriam e adaptariam para a oração comunitária. A poesia de Tour du Pin terá sido assumida por Mourão como um exemplo a seguir, mas a partir de um campo existencial distinto – o de teólogo. Não deixa de ser significativo que, segundo o catálogo da Biblioteca Nacional, nenhuma das obras de Tour du Pin – cerca de vinte obras poéticas, agrupadas nos três volumes da *Somme de Poésie* – tenha sido alguma vez traduzida e editada em Portugal. Também não foi possível encontrar qualquer artigo, nas publicações do espaço teológico português, dedicado ao poeta francês – participando também Mourão desse aparente silêncio.

[84] Mourão, 98.
[85] Mourão, 205.
[86] Mourão, 263.
[87] Mourão, «Do Inter-dito», *Humanística e Teologia* 14 (1993), 46.

4. Didier Rimaud e a problemática da criação textual para a liturgia

No quadro do movimento de renovação da linguagem litúrgica em França, na segunda metade do século XX, a figura de Didier Rimaud s.j. (1922-2003) destaca-se a par de Patrice Tour du Pin. Considerado como um dos principais tradutores e criadores contemporâneos de textos para a liturgia em língua francesa, a obra de Didier Rimaud – particularmente a sua reflexão sobre a arte de criação poética para a liturgia – constituem um ponto de leitura e de diálogo com o património poético de José Augusto Mourão. O percurso de Rimaud cruzar-se-á com frequência com o de Patrice Tour du Pin.[88]

O trabalho de criação poética de Didier Rimaud começa na década de 40, no espaço dos colégios jesuítas em França[89], diante da necessidade então sentida de renovar o reportório musical para as celebrações litúrgicas dos estudantes. Embora também responsável pela formulação musical de alguns cânticos, o seu trabalho consistirá sobretudo, ao longo da sua vida, na criação textual. Em 1955, Rimaud colaborará com Joseph Gelineau na tradução e comentário dos salmos bíblicos para a *Bíblia de Jerusalém*, numa antecipação do processo de traduções bíblicas e litúrgicas iniciado pelo concílio Vaticano II. Este trabalho terá continuidade no pós-concílio com a edição ecuménica e litúrgica do saltério em língua francesa, publicada em 1977 e ainda em vigor.[90] A influência do património bíblico do saltério acompanhará todo o percurso poético de Rimaud, permanecendo, em muitos casos, muito próximo do seu vocabulário. Seguindo uma tradição comum no primeiro milénio da tradição cristã, sobretudo em contextos monásticos, Rimaud elaborará orações coletas para cada salmo, procurando resumir o essencial do seu conteúdo e lendo-o à luz do mistério de Cristo. A possibilidade de criação e utilização de tais coletas foi reconhecida na reforma litúrgica para a *Liturgia das Horas*.[91] Este património sálmico criado por Rimaud seria também incluído na edição litúrgica e ecuménica do Saltério.

A promulgação da *Sacrosanctum Concilium,* em 1963, e a abertura às línguas vernáculas obriga a uma passagem das traduções privadas do Missal para uso pessoal dos fiéis para a tradução oficial dos livros litúrgicos. Rimaud integrará a comissão episcopal responsável

[88] A obra poética de Didier Rimaud será publicada em três volumes sucessivos: *Les arbres dans la mer* (Paris: Desclée, 1975); *Des grillons et des anges* (Paris: Desclée, 1979); *A force de colombe* (Paris: Cerf, 1994).
[89] Para a apresentação e leitura da figura e obra de Rimaud seguimos os seguintes artigos: Joseph Gelineau, «Didier Rimaud (1922-2003): poète de la liturgie en langue française», *La Maison-Dieu* 238 (2004): 181-191; Eugenio Costa, «Poesia come esercizio spirituale in Didier Rimaud», *La Civiltà Cattolica* 3708 (2004): 560-571; Isabelle Chamska, «Didier Rimaud, le goût des mots», *Études* 403 (2005): 659-670; Jérôme Guingand, «Les psaumes: matrice de l'art littéraire de Didier Rimaud», *La Maison-Dieu* 303 (2021): 119-148.
[90] *Le Psautier, version oecuménique, texte liturgique* (Paris: AELF/Cerf, 1977); *Bible de Jérusalem* (Paris: Cerf, 1977).
[91] Cf. *Instrução Geral da Liturgia das Horas*, 110-112.

pela tradução dos livros litúrgicos no contexto francófono: aí encontrará Patrice Tour du Pin, nascendo uma amizade que durará até à morte deste em 1977. O exigente trabalho de tradução litúrgica será por diversas vezes referido por Rimaud como um verdadeiro acontecimento eclesial, pelo envolvimento quer de numerosos representantes das diversas comunidades de língua francesa, quer pela Santa Sé e pelo próprio Papa Paulo VI. A tradução do chamado *Cânon Romano* (que se converteu na Primeira Oração Eucarística) envolveu dez meses de trabalho e sucessivas versões, até se chegar a uma tradução consensual capaz de unir a acessibilidade de compreensão para as comunidades eclesiais e o rigor de transmissão dos conteúdos celebrados.[92] À tradução das orações latinas do ritual romano seguir-se-á a criação de novas orações: Rimaud colaborará na criação da *Primeira Oração Eucarística da Reconciliação*, elaborada a pedido do episcopado francês ao Papa Paulo VI, para a celebração do ano santo de 1975, e na qual também Patrice Tour du Pin terá uma contribuição.[93]

Com a reforma litúrgica, também os chamados «cânticos dos fiéis» adquirem uma nova perspetiva de integração litúrgica. A par da tradução de cânticos populares, é necessária a tradução e criação de hinos para a *Liturgia das Horas* (na maioria segundo o esquema ambrosiano de 4 versos de 8 silabas), para os diversos momentos da celebração eucarísticas. Rimaud desenvolverá um amplo trabalho de criação neste âmbito. Em 1977, substituirá Patrice Tour du Pin na *Commission Francophone Cistercienne*, permanecendo até à sua morte, em 2003. Gelineau refere que, em 1948, A. G. Martimort – um dos nomes de referência do chamado *movimento litúrgico* – terá defendido que a renovação litúrgica passaria pelo tornar acessível ao Povo de Deus quer o saltério bíblico, quer a tradição litúrgica dos tropários, muito comum nas Igrejas do Oriente. Será nestes dois eixos que Rimaud desenvolverá o seu trabalho criativo, encontrando sobretudo no espaço monástico a abertura para a tradução e criação de tropários, além de hinos, antífonas e orações litânicas, num trabalho que vai além do espaço da celebração eucarística.

Num artigo publicado em 1969 – no significativo período pós-conciliar, de aplicação da reforma litúrgica –, com o sugestivo título de «Faut-il créer dans la liturgie?»[94], Didier Rimaud reflete sobre os processos de mudança na liturgia católica que então se viviam. O próprio volume no qual o artigo foi publicado, da revista *La Maison-Dieu*, foi dedicado à «La liturgie dans un monde en évolution»: o título parece colocar em realce o carácter como que inevitável de uma liturgia mais adaptável e menos centrada no cumprimento das rubricas, em função das mudanças sociais e culturais vividas no mundo ocidental na segunda metade do século XX. Não

[92] Didier Rimaud, «Genèse et méthode de la traduction», *La Maison-Dieu* 92 (1967): 12-22.
[93] Cf. Chamska, «Didier Rimaud, le goût des mots», 669.
[94] Cf. Didier Rimaud, «Faut-il créer dans la liturgie», *La Maison-Dieu* 97 (1969): 95-103.

obstante os esforços de renovação desenvolvidos por Papas anteriores ao concílio Vaticano II – nomeadamente Pio X e Pio XII – na renovação dos rituais e da vivência litúrgica, tal vivência era associada a uma habituação passiva, provocando – quer do lado da receção, quer do lado da aplicação das reformas – reações por vezes extremas: levantam-se questões relacionadas com o papel da autoridade magisterial, da uniformidade eucológica e dos contextos pastorais específicos. Mas a questão principal que se coloca será a seguinte: pode o *aggiornamento* litúrgico resultar numa nova uniformidade canónica semelhante à vivida depois após o concílio de Trento? Será tal possível com a consciência litúrgica e eclesial gerada pela publicação da *Sacrosanctum concílium?*[95] Uma vez terminado o período de reforma dos livros litúrgicos, com a respetiva criação, tradução e aprovação pelas Conferências Episcopais e pela Santa Sé, deve-se regressar a um tempo de mera aplicação das suas normas? Mas, por outro lado, será possível viver em permanente *aggiornamento*? A reflexão litúrgica que José Augusto Mourão desenvolverá insere-se no âmbito destas questões.

Rimaud aborda a questão da criação litúrgica partindo do lugar da assembleia e do crente em particular, centrando-se – como poeta – na questão da eucologia da celebração. Um processo de inovação, por exemplo ao nível eucológico, pode correr o risco de ser um processo individual (do presidente da celebração), excluindo o crente que tem apenas acesso àqueles que são os textos comuns. Seja qual for a origem do texto – seja do presidente da celebração, da equipa diocesana ou da tradição da Igreja – tal texto correrá sempre o risco de ser recebido, pelo crente, como o texto de um outro. A receção de um texto pede um processo.[96] Rimaud coloca uma questão difícil: sendo o património eucológico expressão de toda a assembleia, deve o presidente (ou um grupo específico) fazer passar os crentes pelo território limitado da sua experiência e linguagem espirituais?

Entramos nos diversos graus e contextos de adaptação litúrgica: para Rimaud, é necessário um trabalho de tradução e recriação dos textos oriundos da tradição eclesial para que reflitam os problemas vividos pelo ser humano no século XX. A própria constituição de uma assembleia litúrgica faz variar o problema: uma assembleia paroquial dominical terá uma maior diversidade de experiências e linguagens que uma comunidade monástica ou um grupo eclesial: quanto maior a diversidade presente na assembleia, maior deve ser o caráter geral das orações proclamadas. Em contrapartida, quanto maior for a unidade espiritual da assembleia (e a consciência dessa unidade), maior será a exigência de que a sua oração exprima e possua

[95] Cf. Adrien Nocent, «Souplesse et adaptation de la liturgie depuis Vatican II», *La Maison-Dieu* 97 (1969), 76.
[96] «Il nous faut un certain temps pour que les mots nouveaux, dits par un autre, soient reconnus de tous, deviennent le vocabulaire de chacun et permettent la prière de l'assemblée». Rimaud, «Faut-il créer dans la liturgie», 96.

ressonâncias desse património comum: tal poderá ser o espaço mais indicado para uma maior criação litúrgica.[97]

Rimaud transporta a problemática da criação litúrgica do rito em si para a vivência espiritual da assembleia: se esta não se reconhece como tal nem transporta a sua vida para a liturgia, não é a substituição do rito que resolve o problema da sua petrificação. A dimensão dialogal da liturgia (*Sacrosanctum concilium* 33) entre Deus e o seu Povo e a sua autenticidade constituem o cerne de qualquer reforma litúrgica.[98]

Situando-se ao nível da Palavra, isto é, do diálogo salvífico, a criação litúrgica move-se em níveis diferentes. Da Palavra de Deus dirigida à assembleia colocam-se as questões relacionadas com a sua tradução, boa sonoridade e aplicação através da homilia, residindo nesta o espaço mais evidente de criatividade. Do lado da resposta da assembleia, através de cânticos e orações, o trabalho de criação é mais habitual ao longo da tradição eclesial. A criação musical tem como grande desafio, na reforma conciliar, a sua maior orientação litúrgica e harmonização com o rito. Ao nível eucológico, Rimaud refere diversos âmbitos nos quais o presidente da celebração pode envolver a assembleia na pronunciação das orações litúrgicas sem implicar uma criação a partir do zero quanto ao rito: a saudação inicial, as intenções de súplica no ato penitencial, o conteúdo da oração coleta, a introdução à oração dos fiéis, motivos particular de ação de graças e de súplica pelos irmãos falecidos, a introdução à Oração do Senhor e à comunhão, a ação de graças coletiva, o envio... Rimaud destaca deste modo o espaço aberto à criação que a celebração eucarística possui e, até, pede.

A liturgia tem o caráter de dom, de espaço estabelecido, de ritualidade a ser aprendida e repetida: mesmo que preparada e recriada pelo presidente da celebração ou por uma equipa, será deste modo que a liturgia será vivida por uma assembleia. O desafio principal da liturgia enquanto permanente recriação está no acolhimento e apropriação dos seus elementos. Trata-se da busca de uma adequação do tom no diálogo entre o presidente e a assembleia como sinais de Deus e do seu Povo: recorrendo ao exemplo da imagem, Rimaud coloca a perspetiva da criação litúrgica não apenas na elaboração da partitura de uma composição musical, mas sobretudo na sua execução, sempre diversa consoante os atores envolvidos.[99] É neste mesmo

[97] «La conscience du groupe supporte mal de devoir exprimer sa prière avec un texte donné, préfabriqué, hétérogène au groupe» Rimaud, «Faut-il créer dans la liturgie», 98.

[98] «L'important est de faire que dans la liturgie— et la liturgie chrétienne, culte en esprit et en vérité, a des exigences bien spécifiques — le rite ne soit jamais perçu comme pur rite. Le rite est en effet perçu comme tel au moment où il a perdu, pour ceux qui "l'accomplissent", tout lien avec ce qu'il signifie. Il s'agit au contraire de chercher à vivre de l'intérieur les réalités dont tel rite est le serviteur». Rimaud, «Faut-il créer dans la liturgie?», 98.

[99] «L'acte de la liturgie devrait toujours être non pas l'exécution d'un donné mais une re-création à partir de ce donné, même si tous les éléments qui constituent cette liturgie ne sont pas des éléments créés aujourd'hui et ici, pour aujourd'hui et pour ici. La veritable créativité du prêtre s'exerce dans l'acte même de la liturgie et non quand il compose à sa table de travail un texte nouveau». Rimaud, «Faut-il créer dans la liturgie?», 103.

sentido que Rimaud compreende o seu próprio trabalho poético no quando da renovação da linguagem litúrgica: não no sentido de criação de novos textos, mas de recriação dos elementos da tradição litúrgica ao serviço da oração da comunidade reunida.[100]

A criação poética de Rimaud move-se no quadro litúrgico, mas compreendido numa perspetiva mais ampla do que os momentos celebrativos. É nesta visão alargada que introduz o primeiro volume da sua poesia, orientada para a vivência e preparação pessoal e comunitária para a liturgia.[101] Neste sentido, a poesia de Rimaud aproxima-se da escrita de Patrice Tour du Pin na medida em que vai além da finalidade ritual, entrecruzando-a com o substrato proporcionado pela linguagem do Saltério[102]. A escrita poética dos salmos permite revelar os traços do grito anteriores ao escrito, as exclamações e interrogações; estes elementos estão ausentes das orações litúrgicas do rito romano, constituindo um jogo verbal de que o poeta recorrerá com frequência. O transporte desta poesia para fora do espaço litúrgico representa a possibilidade de uma interiorização por parte do crente que dela se aproxima, num movimento circular que o faz regressar, renovado, ao contexto celebrativo. Estes elementos estão presentes num hino inspirado no relato dos Discípulos de Emaús, e rezado na edição francesa da Liturgia das Horas no tempo pascal.[103]

A poesia de Didier Rimaud encontra a sua inspiração não apenas nos salmos bíblicos, mas também no património eucológico da Igreja. Este constitui, na expressão de Rimaud, um entrecruzamento de desejos diversos.[104] A sua pluralidade permite que os fiéis se reconheçam segundo as várias disposições próprias de cada circunstância de vida, sendo tal pluralidade mais visível nas orações conclusivas das diversas sequências da liturgia eucarística. Nelas combinam-se a bênção e a súplica, a ação de graças e a intercessão. É o desejo dos fiéis que está em causa, nas diversas necessidades de que a sua vida se reflete; mas é também o desejo de Deus Pai que vem ao encontro do ser humano na sua graça e do seu dom. A economia deste desejo encontra-se na mediação de Cristo, na sua vida entregue em sacrifício e constituída em

[100] «Il faut dire aussi que renouveler la prière liturgique ne consiste pas uniquement, ni d'abord, à créer des textes nouveaux, car la nouveauté d'un écrit n'assure pas nécessairement le renouveau de la prière du peuple assemblé. L'essentiel est de favoriser, pour chaque acte liturgique, les conditions de son authentique prière. Et cela peut se faire à partir d'éléments verbaux tirés du neuf ou de l'ancien. Nul, s'il n'est Dieu, n'est créateur de la prière. Bien sûr, Dieu est poète ; mais les poètes ne son pas Dieu». Didier Rimaud, *Les arbres dans la Mer* (Paris: Desclée, 1975), 8.

[101] «Il n'est peut-être pas inutile qu'existent, autour des textes officiels, des écrites non liturgiques qui jouent un peu comme leurs harmoniques et tentent de leur donner une vibration nouvelle». Rimaud, *Les arbres dans la Mer,* 7.

[102] Cf. Guingand, «Les psaumes: matrice de l'art littéraire de Didier Rimaud», 121.

[103] «Jésus qui m'as brûlé le cœur / Au carrefour des écritures, / Ne permets pas que leur blessure / En moi se ferme. // Tourne mes sens à l'intérieur, / Force mes pas à l'aventure / Pour que le feu de ton bonheur / A d'autres prenne. // La table où tu voulus t'asseoir / Pour la fraction qui te révèle, / Je la revois : elle étincelle / De toi, seul Maître! // Fais que je sorte dans le soir / Où trop des miens sont sans nouvelles, / Et par ton nom dans mon regard, / Fais-toi connaître!». Rimaud, *Les arbres dans la Mer,* 182.

[104] Cf. Didier Rimaud, «De la vulnérabilité dans les oraisons», *La Maison-Dieu* 217 (1999): 81-88.

mediação de salvação. Trata-se de uma vulnerabilidade reconhecida e partilhada, expressa nos mais comuns verbos eucológicos (*acolhe*, *recebe*...). Neste património eucológico, fruto de uma tradição eclesial bimilenar, mas também de um movimento de tradução e criação poética que conheceu o seu esplendor nas décadas de 60 e 70 do século XX, é possível escutar os traços de uma teologia relacional, na qual os interlocutores de uma Nova Aliança constroem uma economia de salvação a partir da experiência da vulnerabilidade.

É pertinente concluir este breve percurso pela obra de Rimaud com o testemunho dado pelo poeta jesuíta sobre a criação hínica. Rimaud refere-se a este trabalho utilizando termos próprios de um trabalho artesanal, como um bricolage, aproximando-se da noção de artefacto teológico desenvolvida por Marcel Viau: o discurso teológico como uma composição de atenção e de escuta a partir da experiência pessoal do poeta.[105]

Ao mesmo tempo, esta poesia é pensada para a assembleia, num êxodo pessoal que insere o poeta nas preocupações eclesiais do seu tempo. Trata-se da necessidade de transportar a vivência dialogal da liturgia proclamada pelo concílio Vaticano II, o desejo – inscrito na tradição cristã, nomeadamente em Ambrósio de Milão no século IV – de que a comunidade cante a sua fé na sua própria língua. O hino constitui, na oração litúrgica, um lugar liminar no qual se faz memória do vivido, da realidade quotidiana da existência, e se transporta em direção a Deus. Torna-se, assim, uma "teopoética" enquanto expressão de uma aliança. Os textos tornam-se fonte de oração, passando da sua matriz comunitária à vivência pessoal do crente, do espaço celebrativo ao da intimidade: o poema possui uma versatibilidade que não é imune a interrogações.[106]

5. A *Commission Francophone Cistercienne de Liturgie* (CFC)

Um terceiro exemplo elucidativo oriundo do contexto francês reside na *Commission Francophone Cistercienne de Liturgie* (CFC), fundada em 1968. Embora a história desta comissão exprima a evolução de um espaço eclesial diferente do habitado por Mourão (trata-se, como no caso de Patrice Tour du Pin e Didier Rimaud, do espaço francês, mas também do

[105] «Ainsi peut naître l'hymne, quand se dépose quelque part en moi une semence verbale. J'accueille, je cueille, je recueille. Je ramasse, j'amasse. Je pose ensemble (je com-pose?) les mots, tout comme des coquillages, des pierres, des bouts de bois ou de racines». Didier Rimaud, «L'art de l'hymne», *Christus* 202 (2004), 242.

[106] «Écrire pour le chant, c'est écrire pour d'autres, mais non pas prétendre écrire le chant d'un autre. C'est offrire à l'autre l'écriture de mon cri pour qu'il puisse lui-même s'en saisir, en faire son chant et entendre par là, en lui, le cri qui a suscité en moi la nécessité d'écrire. Écrire pour quelqu'un, comme écrire à quelqu'un, ce n'est pas d'abord me situer devant lui, comme en sa présence, pour savoir quoi lui dire et comment. C'est me situer devant le mystère qui m'habite, devant le mystère qui m'interroge avant que je sache quoi en dire». Rimaud, «L'art de l'hymne», 244.

espaço das Ordens monásticas), é possível encontrar nesta história elementos comuns no que toca à problemática da criação litúrgica após o concílio Vaticano II.[107]

A CFC surge por decisão do capítulo geral da Ordem Cisterciense de Estrita Observância (OCSO) de 1967, que institui comissões regionais de liturgia em diversos espaços linguísticos (anglófono, hispânico, francófono e neerlandês). O seu primeiro trabalho consistiu na repartição do saltério pela Liturgia das Horas segundo as diretivas da *Sacrossanctum Concilium*, a par da difícil abertura às línguas vernáculas do Ofício coral, que numa fase inicial encontrou reservas por parte do magistério. Serão os sucessivos capítulos gerais da OCSO que progressivamente assegurarão a passagem para as línguas vernáculas do Ofício coral, seguindo o desejo da grande maioria dos seus membros.

A evolução do Ofício obedeceu a diversas modalidades entre as comunidades monásticas, variando entre a manutenção integral do latim, a adoção da tradução francesa do saltério mantendo o hinário e o antifonário gregoriano, ou o abandono total do latim, com a necessidade de criação de novos textos em francês. Salvo casos pontuais de coexistência de celebrações em latim e em francês numa mesma comunidade, a receção das reformas foi no geral muito positiva. Quanto à criação poética e musical em francês para o Ofício, tal obedeceu nos primeiros anos a um processo variável conforme as comunidades e suas capacidades, numa linha de relativa provisoriedade. A organização de uma estrutura comum de formação e a disponibilização de subsídios litúrgicos esteve na origem da criação da CFC. No que toca à criação textual para a Liturgia das Horas, Maurice Coste refere um total aproximado de mil e quinhentos textos criados ao longo das quase cinco décadas de funcionamento da CFC, entre hinos, tropários, antífonas e responsórios. No que toca aos quatro volumes da Liturgia das Horas em francês, a CFC, enquanto autor coletivo, é responsável pela autoria de 44% dos textos não-bíblicos.[108]

Maurice Coste descreve os passos que constituem o processo de criação textual no seio da CFC[109]: em reuniões regulares, um autor apresenta em voz alta o texto por si criado à comissão, que o escuta; após um período de silêncio, a comissão apresenta as suas considerações, que são acolhidas e comentadas pelo autor. Após esta fase, surgem três opções: a primeira, mais rara, consiste em assumir de imediato o texto sob autoria da CFC; a segunda, mais comum, consiste em permitir ao autor retrabalhar o seu texto de acordo com as sugestões apresentadas: um texto recebe, assim, um período de gestação habitual de dois ou três anos com

[107] Para esta breve apresentação seguimos o artigo de Maurice Coste, «La Comission Francophone Cistercienne de Liturgie (CFC)», *La Maison-Dieu* 276 (2013): 149-168. Ver, igualmente, Gérard Dubois, «Au service du renouveau liturgique dans les monastères», *La Maison-Dieu* 128 (1976): 147-155.
[108] Coste, «La Commission Francophone Cistercienne de Liturgie (CFC)», 159.
[109] Coste, 160-161.

sucessivas versões, até à sua versão final; finalmente, existe a opção de não se assumir o texto sob autoria da CFC, deixando ao autor a liberdade e possibilidade de o utilizar e publicar a título pessoal. Deste modo, conclui Coste, a autoria de um texto ultrapassa o âmbito particular, adquirindo caráter eclesial, graças ao discernimento comunitário; o texto é considerado não só sob o prisma poético, mas também teológico e litúrgico; finalmente, a amplitude do processo de discernimento confere ao texto uma garantia de qualidade, uma vez que na sua génese está a leitura e oração de um grupo de trabalho.[110]

Marcando não apenas o espaço cisterciense francófono como também as comunidades religiosas nas quais o Ofício coral tem um lugar central (beneditinos, carmelitas), a CFC conhece também pontos de passagem para a liturgia paroquial ao nível da criação musical. Entre os pontos de influência, Coste refere a utilização de tropários monásticos ou de hinos da Liturgia das Horas para o momento eucarístico de ação de graças. O espaço monástico converte-se assim em laboratório litúrgico, mais do que um conservatório de um património antigo, capaz de proporcionar às comunidades eclesiais um espaço de formação e enriquecimento da sua oração ritual. Coste refere particularmente o contributo que o património monástico pode oferecer às comunidades paroquiais no que toca a uma vida celebrativa para lá da celebração da eucaristia, nomeadamente por motivo de ausência do clero.[111]

Do contexto neerlandês é possível referir também o nome do jesuíta Frans Cromphout (1924-2003) que, no contexto da experimentação textual para a liturgia ensaiada no pós-concílio Vaticano II, apresentou, em 1970, uma coletânea que inclui, quer textos de oração pensados para uma leitura pessoal, quer variações e paráfrases sobre as fórmulas litúrgicas que tiveram em reuniões comunitárias o seu lugar de nascimento. Comentando este trabalho de criação para a liturgia, Cromphout refere a necessidade permanente de criação de uma linguagem, de palavras e formas, capazes de concretizar a vida de oração do crente: o espaço litúrgico é, por excelência, o espaço capaz de criar essa linguagem graças às matrizes proporcionadas pelos ritos, fórmulas de oração e narrativas bíblicas.[112]

---

[110] « L'apport principal d'une telle méthode de travail a été que, dès le début, les textes n'étaient plus seulement l'œuvre d'un auteur particulier, mais une œuvre ecclésiale, car passée au crible de la critique d'un groupe, d'une "communauté". Par ailleurs, ce n'est pas seulement l'aspect "poétique" du texte qui est considéré, mais aussi sa justesse théologique et son adéquation à la vie liturgique. Enfin, la lenteur du processus de mise au point des textes, au minimum plusieurs mois et parfois plusieurs années avant d'être publiés, constitue une garantie de qualité, car ces textes ont été portés et "mûris" dans la prière des membres du groupe de travail». Coste, 161.

[111] «Les monastères soient toujours non seulement des "conservatoires" des chefs-d'œuvre qui ont germé sur l'humus des siècles de chant monastique, mais aussi des "laboratoires" qui offrent à toutes les communautés, y compris les communautés paroissiales, un lieu de ressourcement et de formation, ainsi qu'un répertoire de qualité nourri de la Parole de Dieu». Coste, 167.

[112] «Elle [la prière] réclame des formes et un langage où elle puisse devenir concrète, réelle et pour ainsi dire tangible, vérifiable par nos cinq sens. La liturgie crée cet espace. Elle offre des mots et des rites qui éclairent notre existence de la lumière de Dieu. Dans l'annonce de la parole nous découvrons que notre existence entière est elle-même un message : la bonne nouvelle de la geste de Dieu dans la langue des hommes. Cela pose des questions. Nous sommes loin de posséder cette langue. Nous avons franchement tout à apprendre. Mais nous ne pouvons pas

6. A influência de André Gouzes na criação textual de José Augusto Mourão

É assim no quadro da renovação litúrgica do pós-Vaticano II que a poesia de Mourão encontra a sua genealogia. O esforço de transição da liturgia para as línguas vernáculas implicou um profundo trabalho de tradução do latim de textos litúrgicos que transportou, como seria de esperar, os problemas próprios da tradução-criação. No contexto concreto da Ordem dos Pregadores em Portugal, a figura de referência no campo da criação musical foi a de frei André Gouzes (1943), na abadia de Sylvanès. Mourão desenvolveu um extenso trabalho de tradução-criação, tanto na adaptação para a língua portuguesa, como na criação de raiz de textos para músicas de André Gouzes, para utilização nas comunidades dominicanas em Portugal.[113]

Numa entrevista concedida em 1998 em torno à questão da renovação musical no pós-Vaticano II,[114] Gouzes destaca a proximidade entre canto e voz nas camadas mais primitivas da tradição litúrgica, proximidade que se manteve nas liturgias ortodoxas. Esta entrevista constitui uma síntese madura de um percurso dedicado à criação musical para a liturgia. Com Gouzes situamo-nos, não no âmbito das estruturas episcopais responsáveis pela pastoral litúrgica, mas no contexto concreto de uma comunidade monástica onde a experiência de uma Liturgia das Horas influencia toda a gramática musical. Um predomínio da voz, do coro e da assembleia tem lugar em detrimento da música instrumental. Ao canto hínico associa-se o canto sálmico, a proclamação cantada das leituras, a entoação retórica da voz do pregador. A participação de toda a assembleia, enquanto sujeito da liturgia, é um critério fundamental para o trabalho musical, que se aproxima da espontaneidade do ritmo verbal, silábico e respiratório.[115]

---

attendre d'être fin prêts. Qui persiste à se taire ne saura jamais parler. Pour la liturgie, pour elle surtout, il est un temps pour parler […] En ces formules, rien d'achevé, de définitif. Chercher des mots, essayer des formes, il faudra toujours s'y exercer. C'est ainsi que la parole de la foi redevient sans cesse, dans la communauté liturgique, une parole de vie». Frans Cromphout, *Um temps pour parler*, trad. André Nazé (Bruxelles: Foyer Notre-Dame, 1972), 116.

[113] Este *corpus* poético-musical permanece relativamente disperso, em suportes de formato policopiado. Uma exceção é a coletânea *Cantai com arte e com alma* (Lisboa: Paulistas; Logomedia, 1992).

[114] Marie Dambrines, «Une interview du père A. Gouzes, op. Où en est la musique liturgique?», *Mélanges de Science Religieuse*, 55 (1998): 79-84. André Gouzes contou com a colaboração de Jean-Philippe Revel e Daniel Bourgeois para a tradução e elaboração de textos litúrgicos. Cf. André Gouzes e Philippe Verdin, *Le chant du coeur : Conversation sur la foi* (Paris : Cerf, 2003).

[115] Refere André Gouzes: «Dans les liturgies archaïques, le dire et le chanter étaient très proches. Or la psalmodie n'est qu'une expression, une forme de la Parole qui maintient l'esprit en veille, dans sa capacité d'accueil. Dans les traditions orientales, parole et chant se conjuguent étroitement : ainsi en est-il chez les orthodoxes, dans cette belle tradition de l'épître chantée. Jusqu'eau XVII siècle nous avons connu cela en Occident : c'était la rhétorique qui était une forme de chant. On apprenait au prédicateur à moduler sa voix. Ainsi toute grande rhétorique était un jaillissement du "mélos", de la mélodie. Notre liturgie à Sylvanès est née de l'Office (Laudes, Vêpres, Vigiles) : elle est d'abord centrée sur le psaume. Et elle cherche à installer un climat de contemplation propice à l'écoute de la Parole de Dieu. Or nous constatons que cela a correspondu à l'attente de beaucoup. Et je remarque que c'est comme cela que naissent les créations liturgiques : à partir d'un besoin d'urgence, d'un besoin des croyantes… et non pas d'institutions fonctionnarisées. Une inspiration forte ne peut venir que de cette fidélité profonde aux besoins de la communauté chrétienne. Remarquez qu'autrefois les hauts créateurs en liturgie furent les chaires épiscopales, les cathédrales et les monastères. De là, ils rayonnaient sur les territoires environnants». Marie Dambrines, «Une interview du père A. Gouzes, op», 80.

O labor musical de André Gouzes na Abadia de Silvanès insere-se num movimento histórico em que os espaços conventuais e catedralícios são criadores e irradiadores de linguagens musicais e litúrgicas, no quadro mais amplo do processo de preservação e gestação cultural. Quatro tradições são identificadas por Gouzes, quanto à raiz da sua criação musical: a liturgia eslava, o canto monástico da salmodia, o canto gregoriano fundado no ritmo natural da respiração (*arsis-thésis*) e o canto coral próprio das comunidades luteranas. A criação musical está ao serviço do recentramento orante do crente, na vivência da sua interioridade sob o signo do transporte e da oferenda. Radica na natureza poética da liturgia, na celebração de um desejo, alegre e sofredor, pelo Outro. Para Gouzes, a perda dessa dimensão poética faz recair o cristianismo num pendor excessivamente dogmático e moralista.[116] O estilo musical cultivado por Gouzes, centralizado no canto, colocou-o em diálogo com a tradição litúrgica e musical da Ortodoxia. Tal diálogo é realçado por Olivier Clément, para quem a criação musical de Gouzes realça a dimensão mistérica e contemplativa da ação litúrgica, em contracorrente com as tendências que privilegiam a dimensão de inteligibilidade.[117]

Não é possível encontrar na obra ensaística de Mourão uma reflexão em torno da receção e adaptação deste património no contexto comunitário dominicano, em Portugal, no qual se desenrola o seu labor musical. Mourão não reflete sobre a linguagem musical, seja no quadro da liturgia, seja no quadro mais vasto do próprio fenómeno musical, centrando-se no processo de tradução-criação para o idioma musical construído por Gouzes.[118] Uma hipótese de explicação para este dado consiste na preponderância que Mourão atribui, como Gouzes, do canto e da voz sobre a própria música. Em paralelo, a criação textual de Mourão para a liturgia inclui textos que encontram na recitação a sua finalidade. Texto e música, como poema e hino, têm no trabalho de Mourão como na criação musical de Gouzes uma grande proximidade, em virtude da ênfase no canto oral e do recurso moderado ao acompanhamento instrumental, seguindo neste aspeto uma tradição muita habitual nas Igrejas da Ortodoxia.

---

[116] «Les monastères, les communautés sont des lieux de gestation d'un possible renouveau. Mais il ne faut pas se leurrer : la liturgie n'est pas d'abord un problème esthétique ! On n'en sortira pas en faisant intervenir uniquement des artistes. De ce point de vue, je me méfie autant des artistes que des "raisonneurs"! Pour moi, la base de travail, c'est encore une fois le psaume qui intègre la prière. C'est en partant de la simple cantilation que je peux faire vivre aux gens une découverte d'un développement musical plus complexe». Dambrines, 83.

[117] «J'évoquerai surtout la liturgie orthodoxe, que je connais moins mal et qui me semble pleine, inséparablement, du sens du mystère et du sens de l'incarnation […]. La tradition liturgique latine qui, selon le savant jeu de mots de Jean Guitton, a sacrifié le *numen* au *lumen*, c'est-à-dire le mystère à l'intelligibilité, est riche de possibilités analogues si elle retrouve son génie propre : il suffit de mentionner ici les étonnantes réalisations d'un André Gouzes…». Olivier Clément, *Corps de mort et de gloire* (Paris : Desclée de Brouwer 1995), 25.

[118] Cf. João Duque, «Música e Missão», *Igreja e Missão* 73 (2020): 63-88; Pier Angelo Sequeri, *L'estro di Dio. Saggi di estetica* (Milano: Glossa, 2005); Alfredo Teixeira, «A arte de celebrar», em *Vimos do Mar e da Montanha*, ed. Ensemble São Tomás de Aquino (Apelação: Paulus, 2022), 7-12.

Concluído este percurso que abrangeu, ainda que de forma muito sucinta, dois períodos considerados como particularmente fecundos no quadro da criação poética e litúrgica – o período patrístico e o período francófono pós-Vaticano II – é-nos possibilitado, de certo modo, respirar o contexto vital que está na origem do *corpus* poético de José Augusto Mourão, tal como a atmosfera criada em torno dos estudos semióticos e literários da Bíblia na segunda metade do século XX permite introduzir, quer a sua obra ensaística, quer a sua escrita homilética. Indo de encontro ao percurso realizado no capítulo sexto, em torno da reflexão desenvolvida por Mourão quanto à liturgia como espaço de linguagem, estamos agora em condições de, na confluência destes dois percursos, abordarmos o seu *corpus* poético, por um lado enquanto projeto de enunciação poética de Deus, e por outro como formas de constituição de um artefacto teológico, isto é, objetos textuais dotados de uma potencialidade retórica e estética capazes de provocar nos seus interlocutores uma experiência crente. Mas será sobre a escritura homilética, como momento positivo ou hermenêutico da discursividade teológica de Mourão (de acordo com as categorias desenvolvidas por Michel de Certeau e que foram referidas no início desta parte da investigação), que incidirá agora a nossa atenção.

Capítulo 8

A homilia como laboratório de um discurso teológico

> Procuro uma escrita que não paralise o outro. E que ao mesmo tempo não seja familiar. Aí reside toda a dificuldade: quereria chegar a uma escrita que não seja paralisante, sem que por isso se torne uma escrita "amigável".[119]

> Os livros não lineares são como passeios na floresta. Estamos sempre a bifurcar, confrontados com a dificuldade e mesmo a dor de ter de fazer uma escolha, quer dizer de se resignar a não ser tudo o que se queria ser, a não conhecer tudo o que haveria a conhecer, a não ver senão um pouco do visível.[120]

> Bem-aventurado sejas tu, ó texto, porque nos abres a geografia dos mundos.[121]

No início de uma homilia de Mourão, com o título "Interpretar a Escritura", encontramos uma citação de um monge beneditino, Rupert de Deutz (c. 1075-1129), traduzida pelo próprio Mourão: «Todos os que lêem com atenção as santas Escrituras e se esforçam por compreender a Palavra de Deus lutam com Deus como Jacob com o Anjo».[122] Esta sentença de Rupert seria referida com frequência pelo dramaturgo francês Valère Novarina, nomeadamente numa conferência de Quaresma pronunciada em Notre-Dame de Paris, a 18 de março de 2018.[123] Na sentença podemos encontrar uma síntese do que constitui a escrita homilética de Mourão, mediante três elementos: a leitura "com atenção", a compreensão (ou interpretação) como "luta", e a figura do Anjo.

---

[119] R. Barthes, *O grão da voz* (Lisboa: Edições 70, 1982), 271.
[120] Mourão, «A leitura como um exercício dos sentidos» (sobre o livro de Cristina Victoria, *Absoluto e Discrição*. *Texto-em-poesia*, Coimbra: Angelus Novus, 2000), *Brotéria* 154 (2002): 369-376 (375).
[121] Maria Gabriela Llansol, *Ardente Texto Joshua* (Lisboa: Relógio d'Água, 1998), 147.
[122] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 48. No texto inclui-se a versão latina: *Quod omnis qui sacrae Scripturae studiis accintus incumbit, sensum Verbi Dei tenere contendens, instar Jacob cum Deo luctetur*. Rupert Deutz, *In Genesim*, em *De Trinitate et operibus ejus*, I. 9. Migne, P. L., vol. CLXVII, col. 498.
[123] https://dioceseparis.fr/conference-de-careme-a-notre-dame-43349.html (consultado a 14 de março de 2023). Sobre a influência de autores medievais nos escritos de Novarina, ver Alexandra Gaudechaux, «Du corps de l'acteur a la parole résurrectionnelle. Approche des écritures agissantes du théâtre de Valère Novarina», *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF* [En ligne], 13 (2018).
URL : http://journals.openedition.org/carnets/2619 ; DOI : 10.4000/carnets.2619

O objetivo deste capítulo é estudar o *corpus* homilético de José Augusto Mourão, em diálogo com os seus artigos nos quais a problemática da linguagem religiosa é abordada.[124] A perspetiva que presidirá à leitura deste *corpus* é a da constituição de um discurso teológico que se converta, na definição de Marcel Viau estudada no primeiro capítulo, em "artefacto", isto é, um objeto (neste caso, um objeto textual) capaz de provocar no interlocutor uma experiência crente. Serão também trazidos à reflexão os elementos evidenciados ao longo da segunda parte da investigação, isto é, o modo como Mourão compreendeu o processo de textualização do sentido no horizonte linguístico da existência humana, e o modo como compreendeu a produção do mesmo sentido no ato de leitura. O princípio fundamental que se seguirá consiste na convicção de que não é possível compreender a escrita homilética de Mourão sem compreender os critérios basilares de uma leitura semiótica do texto e de construção do sentido, tal como o próprio definiu e praticou ao longo da sua obra ensaística, e que se procurou elencar ao longo dos quatro capítulos da segunda parte da investigação.

Numa primeira parte do capítulo (pontos 1 a 3), proceder-se-á ao relevar da reflexão que Mourão desenvolveu, em registo ensaístico, em torno da experiência do crer, da linguagem teológica e da homilia, quer como ato interlocutivo, quer como género literário. Tendo presente o objeto da teologia prática, na definição de Marcel Viau, enquanto *fides querens verbum*, "a fé que busca um discurso", procurar-se-á apontar como Mourão refletiu sobre esta mesma *fides*. Trata-se, no fundo, de uma abordagem de contexto, ou pragmática, ao próprio discurso teológico que constitui a escrita homilética. Além da obra de Viau, o pensamento de Michel de Certeau será com frequência convocado, pelo facto de a própria escrita de Mourão apontar a este pensamento.

---

[124] *Corpus* que é constituído por três coletâneas de homilias publicadas e já referidas ao longo deste estudo: *A Palavra e o Espelho* (Lisboa: Paulinas, 2000); *Luz Desarmada* (Lisboa: Prefácio, 2006); *Quem vigia o vento não semeia* (Lisboa: Pedra Angular, 2011). Paralelamente, é possível encontrar duas homilias inéditas de Mourão publicadas no artigo de Alfredo Teixeira, «Corpo em partida. Evocação de José Augusto Mourão», *Didaskalia* XLI (2011): 91-98, com os títulos «Quaresma, 2011» e «A fadiga» (sobre Jo 4, 6). Em https://triplov.com/semas/ encontramos também diversos textos que, pela sua estrutura, indicam tratar-se de homilias não publicadas nas três coletâneas citadas (acedido a 18 de março de 2024): «José, o obscuro» (https://triplov.com/semas/2009/Sao-Jose.html); «O batismo como imitação de Cristo» (https://triplov.com/semas/homilias/batismo.htm); «Homilia do Natal de 2007: *Cur homo*?» (https://triplov.com/semas/homilias/Natal-2007.htm). Uma homilia, com o título «O mártir inocente», foi publicada em *Viragem* 58 (2008): 4-5; outra homilia, com o título «Natal 2006: Deus *adveniens*», foi publicada em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 18/19 (2013): 409-412. Na *Obra Seleta* de José Augusto Mourão, na secção «Liturgias e Vida», foi possível identificar como inéditas (isto é, não publicadas nas três coletâneas anteriores ou na página triplov.com) as seguintes homilias: «Eis aquele que tira o pecado do mundo» (1481-1482), «Armas da luz» (1483-1484), «Imaculada» (1501-1503), «Ano Novo» (1517-1520), «Festa de família: no aniversário da morte de Teresa Saldanha» (1525-1529) e «O sal, a luz, o testemunho» (1531-1534). A homilia «Festa de festas» (1493-1496) possui uma versão mais elaborada com o título «A festa da juventude», em *Luz Desarmada*, 38-43. No mesmo modo, na secção «Questões do tempo e da eternidade» da *Obra Seleta*, encontramos alguns textos com uma configuração que aponta ao género homilético, e que não foram publicados nas coletâneas: «O poço e a misericórdia» (1047-1049); «Belzebu» (1051-1053); «Finados» (1077-1079); «A onda apocalíptica» (1085-1087).

Não se procurará fazer o levantamento de um reportório de temas teológicos, mediante uma análise de conteúdos. Tal levantamento é deixado em aberto para exercícios posteriores de leitura da obra de Mourão, destacando eixos ou linhas fundamentais de um pensamento e possíveis autores ou correntes que constituam intertextualidades em relação a tal pensamento, além dos textos bíblicos que recebem, neste *corpus*, uma maior atenção e exercício de leitura. Do mesmo modo, ainda que se apresente a reflexão que Mourão desenvolveu em relação à homilia como prática pastoral, em relação com a tradição dominicana da pregação (ponto 4), o nosso foco fundamental de leitura consistirá em relevar como a escrita homilética constituiu, para Mourão, um método de constituição de um discurso teológico em permanente laboratório.

Deste modo, numa segunda parte do capítulo (ponto 5), proceder-se-á a uma leitura centrada no próprio *corpus* homilético, não como transcrição escrita de uma prática pastoral de carácter oral e litúrgico, mas como objetos textuais dotados de uma literariedade capaz de produzir um sentido. Não é convocado o ouvinte que, numa determinada data, escutou uma homilia, mas sim o leitor que, no presente do seu trabalho de leitura atenta, pode, em luta com o texto, fazer uma experiência do crer. Serão convocadas (ponto 6) categorias literárias que ajudarão, na nossa perspetiva, a adentrar o leitor no modo de proceder que está subjacente a este património homilético: a noção de "prazer do texto" desenvolvida por Roland Barthes, a "palavra em arquipélago" de Maurice Blanchot, a linguagem como "absolvição" segundo Peter Sloterdijk, e a escrita literária como exploração de uma "estranheza", segundo Frederico Pedreira. Ainda que estas categorias não sejam explicitamente referidas na escrita homilética de Mourão, constituirão, na nossa opinião, oportunas "portas de entrada" para compreender o método de escrita e de pensamento presente neste *corpus*.

1. O crer como evento linguístico, interpessoal e ético

Mourão reflete sobre a relação entre crer e linguagem numa perspetiva semiótica e ética. O crer constitui um lugar estratégico de comunicação e um conhecimento diferido, assente na existência de um outro e na possibilidade de um sentido: tem uma essência transferencial enquanto prática de convenção, radica na natureza relacional do ser humano. Enraizada na linguagem, implica compreender que a própria linguagem é uma aquisição cultural num contexto comunitário de confiança, num acordo fiduciário e, portanto, numa ética. O crer não se reduz, assim, a um conjunto de crenças, mas assenta numa capacidade de investir em termos

de significância os objetos culturais e variáveis, estruturando o sujeito.[125] Podemos encontrar resumida, nesta definição, a natureza linguística e interpessoal do crer para Mourão:

> Crer é um acto que não é da ordem do saber, enquanto este se situa na ordem do ter. Crer é da ordem das relações interpessoais, um acto que implica o conhecimento e a confiança. Este acto inaugura uma comunicação, um diálogo apostado na procura da verdade a que não se chega através de um saber. A linguagem é, pois, inseparável da crença.[126]

Estando o crer unido ao comunicar, este é um ato performativo (uma ação sobre a realidade) e interativo: implica um outro, uma relação e uma transferência, e pressupõe, não apenas um conteúdo, mas também um modo. O crer não reside somente numa ordem cognitiva objetiva, implica os variados estados e processos que afetam o enunciador e o interlocutor, o conjunto de elementos implícitos, actoriais e complexos que provocam mal-entendidos. O surgimento da linguagem explica-se pela não imediaticidade da relação do ser humano com o mundo: nesse sentido, ela representa um esforço de mediação e aproximação. A intercompreensão pressupõe o trabalho enunciativo da linguagem, que para Mourão envolve dois conceitos traduzíveis por "religião": o *religare* (enquanto abertura a um Outro que se revela) e o *religere* (enquanto escrita de si, releitura do próprio percurso autobiográfico).[127]

Subsistindo no solo da corporeidade e da comunidade social, a linguagem sofre uma suspeita ou ameaça de banalização, uma perda de confiança no pensamento e na palavra. Mourão desloca a problemática que recai sobre a crença (a falta, a suspeita, a banalidade) para a própria linguagem, ameaçada quer pelo ceticismo, quer pelo fundamentalismo. «O crer foi sempre, para o homem, a grande viagem ao desabrigo dos códigos e uma prática da diferença».[128] Implica um momento instituinte, que Mourão designa de poético e que envolve figuras de linguagem, e um momento instituído, pragmático ou ideológico. A crença num enunciado implica a crença naquele que o enuncia, seja um sujeito ou uma instituição: num quadro social onde as crenças cristãs já não se partilham e a instituição responsável pelo fazer

---

[125] Cf. Louis Panier, «Pour une anthropologie du crioire», em *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*: 37-59.

[126] Mourão, «Linguagem e crença (a palavra sob suspeita)», *Cadernos ISTA* 7 (1999), 49. Na mesma publicação, um artigo de Moisés de Lemos Martins põe em relevo, também, a dimensão linguística e comunicativa do crer: M. L. Martins, «O regime discursivo da crença»: 19-28. A relação entre "crer", "fazer" e "dizer" é relevado por Mourão numa homilia que tem como contexto a celebração de um casamento, demonstrando a sua matriz antropológica: «O crente diz: "eu creio que hás-de voltar". Sustenta-se do outro. Um dizer ocupa este espaço: uma promessa, uma confissão de "fé", etc. E este dizer visa um fazer. O crer liga o dizer ao fazer. É isso que converte o crer numa prática expectativa». Mourão, «Bodas», em *A Palavra e o Espelho*, 156. Está subjacente nesta compreensão a antropologia do crer desenvolvida por Michel de Certeau: cf. Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 175-209.

[127] Cf. Mourão, «Carta 43, enviada às "Quarenta e duas cartas (que não de amor)" de Fátima Andresen», *Humanística e Teologia* 22 (2001), 31.

[128] Mourão, «Linguagem e crença», 56. Cf. Michel de Certeau, «Une pratique sociale de la différence: croire», *Publications de l'École Française de Rome* 51 (1981): 363-383.

crer sofre de uma perda de credibilidade, o discurso cristão sofre o desafio da sua própria pertinência e do acesso aos seus conteúdos nucleares.[129]

A relação fundamental entre o processo de crer e a natureza linguística do ser humano é posta em relevo, nomeadamente, por Julia Kristeva, que podemos aqui colocar em diálogo com o pensamento de Mourão. Partindo da fórmula paulina, «acreditei e por isso falei» (*2Cor* 4, 13, citando Sl 116, 10), a experiência de crer está indissoluvelmente unido à constituição da linguagem no processo de formação da identidade humana, na medida em que permite a confiança de estabelecer relações e de nomear o mundo envolvente, ou seja, de constituir o sujeito enunciante.[130] Refere Mourão a natureza interlocutiva da fé:

> Por definição, não há crença individual, não há fé individual. Isso não existe. Não há crença privada como não há linguagem privada. Partilham-se crenças, culturas, formas de vida, linguagens. Por isso, há uma dimensão constitutiva na fé que é a fidúcia, isto é, acredita-se no outro, confia-se no outro. É este, aliás, o elemento essencial da fé, a existência de um outro, no qual eu me sustento. Logo, a fé é interlocutiva, qualquer que seja o dispositivo pelo qual se manifeste. Mesmo o solilóquio, mesmo o discurso místico, acabam por ser formas de textualização da fé. Fala-se, sempre, face a alguém. As pessoas não se falam a si próprias. Há, sempre, uma busca de alteridade que vela, que inquieta, quaisquer que sejam os nomes que lhe atribuamos. A fé, para mim, é uma alteração alterante.[131]

Não há, na obra de Mourão, uma distinção conceptual entre fé, crer e crença, embora nos escritos mais estritamente relacionados com a semiótica literária o crer surja referido de modo mais frequente. Como é possível verificar na citação anterior, a fé, tendo uma natureza intrinsecamente religiosa, é identificada como fidúcia ou confiança no outro, envolvendo sempre uma relação e um diálogo. Esta relação e este diálogo, por sua vez, pressupõem um ato de crer, situando-se antes num patamar anterior, ou mais implícito, ao processo de fé religiosa. Envolve as camadas profundas do imaginário do ser humano, o modo como este se reconhece ou se representa a si mesmo e ao seu lugar no mundo, e desempenha eventualmente a função de curar ou consolar quando esta representação de si mesmo no mundo gera sentimentos de solidão ou angústia.[132]

---

[129] Como desenvolve João M. Duque, no que toca à Cristologia, em «O acesso a Jesus num contexto de disseminação do crer», *Didaskalia* 36 (2006): 151-163, particularmente 154-160. https://doi.org/10.34632/didaskalia.2006.1737

[130] «La foi détient la clé de l'acte de parole lui-même, faut-il celui de la plainte (je suis malheureux, les hommes mentent, etc.). Parce que je crois, je parle ; je ne parlerais pas si je ne croyais pas ; croire à ce que je dis, et persister à dire, découle de la capacité de croire en l'Autre, et nullement de l'expérience existentielle forcément décevante». Julia Kristeva, Cet incroyable besoin de croire (Paris : Bayard, 2007), 12. Todo o capítulo «Le grand point d'interrogation (En guise de préface)» se desenrola em torno da capacidade antropologicamente fundamental de crer.

[131] Ana L. Janeira, António C. Carvalho, Carlos J. Correia, José A. Mourão, *O Regresso do Sagrado* (Lisboa: Livros e Leituras, 1998), 122.

[132] Cf. Mourão, «A droga e o "doce veneno" da religião», *Revista Toxicodependências* 8 (2002): 77-86.

Urge, para Mourão, a constituição de uma ética da linguagem, que a defenda das buscas de um sentido único e da positivização de todas as palavras, da ilusão de uma interpermutabilidade sem qualquer possibilidade de desvio. A recusa de uma ética da discussão traduz-se numa tirania da comunicabilidade, num excesso de positividade. A abordagem pragmática da linguagem, ao valorizar o implícito e o conotativo, pôs em causa o sentido literal, realçando a existência da heterogeneidade discursiva. As metáforas da linguagem como contrato, ligadura e promessa situam-se a par da possibilidade da mentira, da impotência na busca do sentido e da perda na interpretação infinita. Uma ética da linguagem vai além da constituição retórica do discurso, implica a constituição de um contrato comunitário de pertença, de confiança e de cooperação. Assenta na natureza contratual ou fiducial do crer, sustentando-se do outro e preenchendo o espaço vazio da sua ausência através de um contrato de promessa, segundo a imagem mercantil. A complexidade do crer emerge da própria condição necessariamente linguística do ser humano. E, tal como numa relação interpessoal, também o ato de leitura de um texto envolve um processo de crer, quer da parte daquele que escreve o texto ou relato, quer da parte de quem o lê:[133]

> O relato pede crédito: quer ser acreditado. O acreditar é a resposta que procura o relato e de que não está nunca seguro. Acreditar é assumir o apelo, é a aliança do conhecer e do desejar. O acto de fala funda-se na expectação que há alguém que responde, e que o enunciado "dado" ao outro será, segundo o modo de uma equivalência e não de uma identidade, restituído ao doador-locutor. O lugar feito ao outro através do dom tem valor de convenção com o outro.[134]

Crença e significação surgem assim associadas ao risco da rotinização, da banalização e do controlo das relações sociais. "Crer" implica necessariamente um fazer crer. Em causa está a enunciação performativa e suas condições, a busca do consenso numa situação permanente de dissenso, a relação entre a figuração primária da experiência e a figuração segunda ou reflexiva. Mourão situa-se na tradição bíblica de aceitação de um espaço de indizibilidade ou impronunciabilidade do mistério divino a que corresponde uma utopia da palavra. O "dizer" ou o discurso do crer pressupõe um trabalho de linguagem que abre, no tempo e no espaço, a relação do sujeito com o Outro à sua interpretação ou articulação simbólica, intervalando o dom e a resposta. A constituição de um discurso por parte do crente a partir do que é dito por outros

[133] Esta presença constante da linguagem na existência humana é relevada por Roland Barthes: «Não há nenhum lugar sem linguagem: não podemos opor a linguagem, a verbal e até a verbosa, a um espaço puro, digno, que seria o espaço do real e da verdade, um espaço fora da linguagem. Tudo é linguagem, ou mais precisamente a linguagem está em todo o lado. Atravessa todo o real; não há real sem linguagem. Qualquer atitude que consista em se resguardar da linguagem, atrás duma não-linguagem ou duma linguagem pretensamente neutra ou insignificante, é uma atitude de má fé. A única subversão possível em matéria de linguagem é deslocar as coisas». Barthes, *O grão da voz*, 159.

[134] Mourão, «Linguagem e crença», 61.

(pela instituição) instaura uma poética, um jogo de linguagem no qual o crer articula uma polissemia, uma pluralidade de sentido, um espaço de hipóteses e de verosimilhanças.

O processo de individuação envolve a ação comunicativa e o espaço de linguagem: tais dimensões pertencem ao núcleo da identidade humana. A palavra humana tem como natureza a troca e a interlocução. O ser humano vem ao mundo através do discurso, embora o discurso não expresse nunca plenamente a identidade daquele que o pronuncia. Pronunciar um discurso é assumir uma posição enunciativa e intersubjetiva, no qual os valores são manipulados. A semiótica faz um trabalho crítico sobre o discurso na pressuposição de que a linguagem não apenas descreve a realidade, como também a manipula e orienta: implica uma determinada perceção do real. Na contemporaneidade, a comunicação tornou-se uma questão hipertrófica, afirmando que «tudo» é linguagem, tudo se coloca num espaço de troca e negociação, num processo que encontra a sua arqueologia no surgimento da *polis* grega e dos sofistas (recorde-se a exposição desenvolvida por Viau sobre este regime retórico e epistemológico, no primeiro capítulo da presente investigação).[135]

No contínuo do pensamento e da palavra, falar significa estabelecer descontinuidades fonológicas e paragens no fluxo da linguagem, dizendo uma pertença e uma normatividade fornecidas pela sociedade. Significa separar-se, trocar e interagir, no qual dois locutores produzem sinais corporais de um envolvimento mútuo. O ato de falar significa um poder falar, um domínio da palavra, uma determinada organização da sociedade: numa sociedade democrática, o regime da fala é multilateral.

Dos vários modos ilocutivos, a conversação e a controvérsia são especialmente importantes quanto à comunicação. Os graus de organização da conversa ou do debate variam, realçando-se, no entanto, o seu carácter "simbólico", isto é, de conjugação de duas partes ou metades e não de eliminação de uma por outra (convertendo-se num debate "diabólico"). As ciências temem a controvérsia, procurando uma resposta pelo consenso que encerra a discussão: mas a busca de novas respostas dá-se precisamente pelo trabalho constante de tradução que busca convencer os interlocutores mediante um vocabulário capaz de responder satisfatoriamente às perguntas iniciais. A conversação, o debate ou a discussão são assim processos indispensáveis para o progresso científico. O sentido que é procurado possui uma natureza de abertura ao novo e ao diferente:

[135] Refere Mourão sobre este processo: «Assim se produz a emergência do espaço público, que é também espaço de debate. Assim a palavra mágica e eficaz dá lugar à palavra dialogada e contestada; à ordália sucedem o inquérito e a necessidade da prova: ao discurso da autoridade substitui-se a troca de argumentos. Assim a palavra perde o seu estatuto de substância plena. Separa-se dos seus efeitos, autonomiza-se como forma e instrumento. Doravante, à *Alêtheia* proferida por uma boca consagrada opõe-se a *doxa*, que é antes de mais o saber apropriado a uma situação dada e acessível a cada um». Mourão, «As máquinas de uniformizar: o prestígio da *doxa*», *Cadernos ISTA* 17 (2004): 135. Do mesmo modo, ver Mourão, «Comunicação e religião: o fantasma de uma oportunidade». *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2 (2002): 85-91.

> O sentido não pode ser objectivo, determinista, exterior. E por ser conquista da liberdade e do saber sobre a improbabilidade do ser, não se pode impor, embora não possa ser tudo o que cada qual entenda que seja sentido. O sentido é uma forma de resistência à informação, de persistência no ser, de memória, de aprendizagem, de integração dos acontecimentos que nos surpreendem.[136]

Para Mourão, as ruturas do dispositivo enunciativo no qual se dá a significação acontecem devido a uma visão da comunicação enquanto transmissão eficaz, dispensando o acordo, a comunidade de interpretação, a intencionalidade do outro. A comunicação é uma construção de relações, o que implica situações de desacordo, não significando necessariamente incomunicabilidade:

> A comunicação não é o acto geral pelo qual todos devam estar de acordo e, à força de concessões, devam chegar no fim a falar das mesmas coisas. É verdade que tudo comunica com tudo, mas também é verdade que existem descontinuidades. Em tempo de multiculturalismo e de confronto com uma diversidade que já não deve ser entendida como obstáculo, mas como recurso, uma reflexão sobre a incomunicabilidade feita nesta base pode ajudar.[137]

A reflexão sobre a incomunicabilidade e o desacordo desenvolve-se segundo o *princípio de caridade* avançado por Donald Davidson e de cujo trabalho o pensamento de Marcel Viau apresenta ecos, conforme vimos no primeiro capítulo desta investigação.[138] Para qualquer ato de comunicação é necessário um primeiro acordo geral, um *a priori* da palavra que é caridade, uma condição e não uma opção de comunicação. Trata-se de uma estratégia de sobrevivência, e não de uma idealização da comunicação como diálogo transparente e cooperativo. A significação obedece a mecanismos complexos marcados pelo conflito, pelo desacordo e pelas estratégias intersubjetivas de mascaramento da linguagem. No caso concreto do discurso teológico, este deve assumir o caráter penúltimo e interlocutivo da linguagem, afim de se salvaguardar da deriva de uma mobilização infinita, que não reconhecer ao outro a sua voz e o seu lugar dialogal.[139]

---

[136] Mourão, «Falar é fácil, comunicar é difícil», *Cadernos ISTA* 24 (2011), 29. Refere Jean-Louis Chrétien: «L'Esprit ne peut se transférer d'une langue à l'autre qu'en y transférant aussi sa liberté et sa puissance de nouveauté. Là encore, qu'il y ait plusieurs langues, et qu'il faille donc traduire, est une bénédiction. Comment les chrétiens penseraient-ils autrement, comment s'effraieraient-ils de cette diversité, eux qui ne connaissent les paroles du Christ qu'en grec, c'est-à-dire dans une traduction, et dans une traduction dont Dieu ne voulut pas que nous eussions l'original, car le Christ est mort pour tous, et pour le salut de tous ? À l'Ascension, ce n'est pas seulement son corps glorieux qui disparaît à nos yeux, c'est aussi l'intonation de sa voix, et comme la chair de ses paroles, dans la langue qu'il parlait. Cela est irréversible ». Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les actes de parole* (Paris : PUF, 2002), 74.

[137] Mourão, «Falar é fácil, comunicar é difícil», 30.

[138] Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

[139] Esta deriva é referida por Mourão em relação ao testemunho cristão: «Autorizar-se a falar em nome de Deus torna-se perigoso quando alguém se apresenta como intermediário directo e transparente que assume a palavra profética sob o ditado da presença real da verdade. Aqui deixa de haver lugar para um segundo que tome a palavra. Uma certa *epoke* teológica seria bem vinda». Mourão, «Os embaraços da Língua (e do Testemunho) Cristão», em *Religiosidade: o seu carácter irreprimível*, ed. Manuel Sumares, Helena B. Catalão, Pedro Valinho Gomes (Braga: Publicações. da Faculdade de Filosofia, 2010), 249.

Nesta linha, a função da semiótica consiste em estudar a comunicação na sua vertente de transformação dos sujeitos no plano cognitivo, não apenas ao nível do saber, mas também do poder, do dever e do querer – das paixões. A comunicação, nesta perspetiva, vai além do fluxo de representações e de informações, visando a transformação do desejo. Implica relações de força e de sentido, um campo de forças político e organizacional. Mourão enfatiza o elemento performativo da comunicação, mais do que da informação.

A dimensão social e corporal da comunicação é essencial para compreender um ato de linguagem, situando-a no campo da ética: a palavra inscreve-se no habitar comum, sendo ameaçada pela banalização e pela suspeita. O modelo tradicional ou telegráfico de compreensão da linguagem assentava na linearidade de um fluxo unilateral de sentido único, entre um emissor ativo e um recetor passivo que deve apenas descodificar a mensagem do emissor através de um código ou chave comum. Em contraponto a este modelo, Mourão segue uma conceção interativa da comunicação, segundo a qual os processos de emissão e de receção se determinam mutuamente e de forma simultânea; o recetor tem também um papel ativo ao nível cognitivo (de interpretação) e somático (de regulação), e o código ou chave de comunicação é, em parte, desenvolvido na própria interação. A produção do sentido é feita, assim, num trabalho colaborativo, numa troca:

> O sentido dum enunciado é o fruto dum trabalho colaborativo que é construído em comum pelas diferentes partes em presença – a interacção pode ser definida como o lugar duma atividade colectiva de produção do sentido que implica o pôr de pé de negociações explícitas ou implícitas que podem chegar a bom termo ou falhar.[140]

Comunicar implica a procura de um contrato de veridicção que pressupõe a dimensão persuasiva, judicativa e fiduciária da linguagem, constituindo-se então um estado comunicacional entre dois interlocutores. Estamos para lá do modelo emissor – código/texto – recetor. O código (a língua) pressupõe uma história, uma memória, que estabelece a diferença entre emissor e recetor, mesmo que utilizando o mesmo código/língua. «Um emissor e um recetor idealmente idênticos podem compreender-se, mas não têm nada a dizer-se: esse é o ideal da transmissão das ordens».[141] A informação, o novo, surge na tensão das diferenças entre os interlocutores: anular essas diferenças significa anular a comunicação.

Sendo o sentimento de comunidade indispensável a um ato comunicativo, a tentação reside na tirania da comunicabilidade e na recusa de qualquer divisão. A aceitação da tensão do diferente nas relações humanas pressupõe, por outro lado, uma ética da discussão. A pragmática

[140] Mourão, «Falar é fácil, comunicar é difícil», 34.
[141] Mourão, 35.

e a teoria dos atos de discurso eliminaram a ilusão de um sentido literal e transparente, dirigindo a atenção para as dimensões implícitas do discurso e para a sua heterogeneidade. Qualquer produção de enunciados implica dimensões como a intenção, o contexto, a responsabilidade, o referente, no quadro de uma ética da palavra, de um colocar perguntas e respostas, da constituição de uma comunidade aberta de reconhecimento do outro na qual se produza o milagre da comunicação. Assim, para Mourão, a enunciação (oral ou textual), como a interpretação, implicam uma tradução que se converte em troca, comprometendo os intervenientes do processo:

> O "meio" do texto ou da relação intercultural não é, nem a confusão absoluta, nem a compreensão sem sombra, mas a tarefa infinita de tradução no *double blind* que me endivida a mim que escrevo ou me relaciono, à partida, e endivida aquele para quem escrevo ou com quem me relaciono. É esta a estrutura do dom e do contra/dom e da troca.[142]

A problemática da comunicação religiosa acontece num mundo sob o regime de Babel, que é interpretado por Mourão em termos positivos como a simultânea necessidade e impossibilidade de tradução infinita. A missão da comunidade eclesial é suscitar sujeitos de palavra, lugares de consonância e de singularidade, aceitando a dor do diálogo e da partilha de vozes no difícil desafio de integrar os itinerários pessoais do crer num quadro institucional e comunitário.

2. O "regresso" do religioso na contemporaneidade: novas formas e figuras

Delineado o quadro conceptual no qual Mourão delinea o processo de crer enquanto processo linguístico e contratual, importa relevar agora o modo como interpreta a realidade do religioso no contexto contemporâneo do mundo ocidental. Sobre que figuras "regressa" o religioso? Fala-se do fim do papel social da religião ou o fim da crença religiosa? Refere Mourão: «Se a religião deixou de organizar a sociedade, subsiste ainda uma religiosidade latente, um sagrado "selvagem" que se exprime polimorficamente».[143] Considerada como uma dimensão humana fundamental, a experiência religiosa é interpretada de modos diversos. O

[142] Mourão, «A dor do diálogo intercultural: Cristianismo vs orientalização», *Revista de Comunicação e Linguagens* 17/18 (1993), 114. O artigo debruça-se sobre o romance de Susako Endo, *Silêncio*. A mesma temática da teologia enquanto discurso de tradução numa relação fiduciária de troca é abordada por Mourão em «A teologia como tradução: a polémica que teve Sena Freitas com um crítico de uma tradução», em *Homem de palavra, padre Sena Freitas: estudos, inéditos e autobiografia*, ed. Luís Machado de Abreu (Lisboa: Roma Editora, 2008): 423-436.

[143] Mourão, «O regresso do religioso e a questão política», *Revista de Comunicação e Linguagens* 21-22 (1995), 58.

sagrado instituído pulverizou-se em atómicos fenómenos sociais. O património cristão – particularmente a Escritura – é acessível, à revelia de qualquer controlo comunitário ou institucional, para qualquer produção de fragmentos de cultura.[144]

Ligada à questão do religioso está a questão do sentido, hoje objeto de uma partilha de vozes sem pertença exclusiva a uma formação social, numa cultura plural. Nesta partilha de vozes o cristianismo tem um lugar ilocutivo próprio na sua capacidade de inculturação, no contexto de uma separação do político e do religioso. Mas a própria sociedade procura no sacrifício, no sacrilégio e na obediência, elementos para a sua unidade, sem se referir a qualquer Igreja: «O vazio do sagrado corre o risco de deixar proliferar sacralidades bárbaras de substituição».[145] Para Mourão, falar de "retorno" do sagrado, ou do religioso (os termos parecem confundir-se nos seus ensaios), significa, essencialmente, falar de refigurações ou novas configurações de uma realidade que nunca deixou de estar presente:

> O regresso do religioso pode aparecer como uma fórmula em forma de *slogan*, como pode aparecer como uma nebulosa, dificilmente discretizável, de figuras inumeráveis. Talvez não seja de retorno que se trata, mas tão somente de reempregos, refigurações do religioso tal como a modernidade o deixou: desfigurado, em pedaços.[146]

Os fenómenos observáveis que indiciam um «regresso do religioso» – profusão de pequenos grupos, presença mediática, sensibilidades distintas no seio das igrejas – revelam uma renovação ou uma banalização cultural do religioso, uma denúncia ou uma fuga da perda das grandes narrativas constituidoras de sentido?

A crítica modernista da religião, lançada com o paradigma científico, procurou eliminar o institucional e a tradição: mas o projeto de autonomia surge com a tentação de apropriar-se dos fins últimos, excluindo o figurativo e o imaginário. Perdeu o mundo o encanto? Reduz-se a ciência ao esquema mecanicista? Há aceitação dos espaços e objetos vagos inomináveis pela técnica, que constituem o património das religiões? Será necessário falar, segundo Mourão, da multiplicidade de âmbitos de racionalidade para lá do empirismo, aceitando o lugar da arte, da linguagem e da religião. Do mesmo modo, a religião – no caso particular, o Cristianismo –

---

[144] Michel de Certeau identifica este fenómeno como "fragmentação" e "disseminação", quer do crer, quer do património simbólico cristão. Cf. Michel de Certeau, Jean-Marie Domenach, *Le christianisme éclaté* (Paris: Seuil, 1974); Teixeira, *Entre a exigência e a ternura*, 175-210.

[145] Mourão, «O regresso do religioso e a questão política», 60.

[146] Mourão, 61. Para Gianni Vattimo, este "regresso" (que Mourão intitula de "refiguração"), mais do que um fenómeno, é uma caraterística da experiência religiosa: «Parece desde já preferível a hipótese segundo a qual o reaparecimento, o regresso da religião na nossa experiência não é um dado puramente acidental que deveria ser posto de lado para nos concentrarmos simplesmente nos conteúdos que assim eis de regresso. Podemos, em contrapartida, suspeitar legitimamente de que o regresso é um aspecto (ou o aspecto) essencial da experiência religiosa». Gianni Vattimo, «O rasto do rasto», em *A religião*, ed. J. Derrida, G. Vattimo (Lisboa: Relógio d'Água, 1997), 96.

aceita a separação da Igreja e do Estado e o âmbito autónomo da ética, mesmo que não prescinda do seu lugar próprio. O que está em causa é a estrutura de interlocução capaz de dialogar, no ser humano, com o horizonte de expectativa que não se reduz à razão, à tribo e à história, perante as utopias da comunicação que, segundo Mourão, buscam hoje substituir o legado religioso anterior:[147]

> O religioso que nos liga hoje é a comunicação. Nada que faça concorrência à fé do crente nem a uma outra divindade nem que pronuncie a morte de Deus. Não é o evidente secularizado da promessa de eternidade, a comunicação torna-se hoje religião na medida em que para nós se revela nela a condição de estar-no-mundo, a essência do laço possível com outrem e consigo.[148]

É ainda no âmbito da comunicação e suas utopias que Mourão reflete sobre os novos contextos e dispositivos de linguagem eletrónica. Estes são contextos de emergências de novas formas de religiosidade. Como lidar com o novo dispositivo eletrónico que é a Internet e o ciberespaço, coincidindo com a transição do milénio? Ciência e religião encontram novos laços nos movimentos que Mourão designa de «tecnognoses»[149], redefinindo as noções de religião, mito e transcendência, ao mesmo tempo que os tradicionais agentes de informação e de instituição são postos em causa. É também a política que está em jogo. «Entramos em plena ciberantropologia da Desincarnação, na procura de uma realidade pós-humana através dos recursos da tecnociência».[150] Associado às mudanças tecnológicas está o retorno a mitos reconfigurados, adventismos, angeologismos, neognose.

Assiste-se a uma passagem de paradigma do analógico – a busca do significado pela semelhança, a comunhão polissémica entre os participantes dos processos sociais, a correspondência entre os elementos do cosmos numa mundividência arcaica – ao digital. Informação e produção conjugam-se na constituição de uma sociedade da comunicação, produzindo uma nova experiência do tempo e do espaço sobretudo pela respetiva eliminação ou abreviação. Além de constituir uma infraestrutura e um espaço de memória, a internet constitui um espaço semântico (ciberespaço) de partilha não hierárquica de serviços e documentos. Compreende-se em relação com um estado civilizacional alcançado pelos inúmeros avanços científicos obtidos na segunda metade do século XX. Em termos de síntese, representa a passagem do real para o híper-real. «O ciberespaço não é a abolição das fronteiras nem das muralhas da cidade, mas sim a invisibilização de fronteiras e muralhas, de valores e de

[147] Cf. Mourão, «O regresso do religioso e a questão política», 65.
[148] Mourão, «Do uso selvagem do sagrado. A religiosidade vagabundeante», *Revista de Comunicação e Linguagens* 28 (2000), 287.
[149] Mourão, «Cibercultura e religião», *Cadernos ISTA* 11 (2001), 64.
[150] Mourão, 65.

poderes»[151]. Se numa fase inicial a rede tende a reproduzir os mecanismos exteriores de troca de informação, a tendência será a de progressivamente influenciar o comportamento dos indivíduos. A ausência de criterização de valores poderá conduzir a uma imposição naturalista de um conjunto determinado dos mesmos valores. Lidar com a pós-modernidade e suas formas dispersas de religiosidade implica, para Mourão, um trabalho hermenêutico de dar nome e de compreender a sua multiplicidade. Trata-se de um contexto em que predomina um ateísmo, não tanto de militância, mas de indiferença, sob o prisma de uma "tolerância" que ignora o difícil jogo linguístico de diálogo e confronto das diferenças:

> O nosso tempo tornou-se um grande arquivo áudio-visual e mesmo o sagrado tornou-se uma paródia selvagem, pura imanentização da mediação. A nossa leitura da experiência baseia-se na imanência. O écran tornou-se o único polarizador, o grande atractor. E aí não há lugar para esta figura enigmática.[152]

Assim, como falar de sagrado quando a palavra humana é suspeita de não poder nomear Deus e o ser humano? Pode a palavra humana nomear Deus? Ao passo que o sagrado objectal parece recuar, o sagrado como experiência subjetiva continua ativo enquanto função de transgressão. A religião tende a ser definida, não do lado da receção de uma revelação ou tradição, mas do lado da procura e da apropriação. A vitalidade social mantém, a referência ao religioso é plural e dialógica, na busca de um espaço de palavra no qual o desejo do ser humano se possa dizer, para lá das formas policiadas de discurso económico, médico ou judicial. A maior ameaça à experiência religiosa do ser humano advém, para Mourão, não de uma crítica a partir do pensamento ou da razão, mas de uma força de vivência gestionária do social que procure eliminar os segredos e ambivalências das relações simbólicas com o mundo. Perante este risco, urge uma experiência apocalíptica, não fundamentalista, que obrigue a interpretar o real em nome do último, contra as ilusões e simulacros do falso. O regresso do sagrado configura-se segundo formas mal nomeadas e mal compreendidas. O trabalho a fazer reside em discernir o invisível no visível, tarefa constante de interpretação para o discurso teológico.[153]

---

[151] Mourão, 73. Cf. «A religião que anda no ar, ou a dor do diálogo». Em *V Colóquio Internacional "Discursos e práticas alquímicas"*, 13 de maio de 2003, https://triplov.com/coloquio_05/jose_augusto.html, acedido a 22 de maio de 2024.
[152] Mourão, *A Palavra e o Espelho*, 71.
[153] Cf. Mourão, «O sagrado entre o universo e o átomo», *Cenáculo* 150 (1999), 64.

3. A problemática da linguagem religiosa

Para Mourão, a questão de construção de um discurso teológico – no qual a prática da homilia está estritamente ligada – associa-se a toda uma história complexa na qual tal discurso, e sua posta em prática, se une a processos de linguagem e de sociabilização. Na história da missionação, o Cristianismo tendeu a identificar-se com uma configuração geográfica e discursiva, a europeia. Neste sentido, cristianizar significou um complexo processo de aculturação que envolveu não só o ensino da fé, como também a vida quotidiana. O anúncio cristão significa um processo de "fazer crer" e de construção de uma comunidade, envolvendo a palavra, a imagem e o corpo. «Sob pretexto de que a verdade seria una e eterna, tomaríamos a verdade ao pé da letra. A boa nova não é um teorema. A verdade passa melhor entre as linhas. É preciso insinuá-la, torná-la amável».[154] Não se trata apenas da transmissão de conteúdos, mas da mediação de atitudes e de atos, implicando uma nova gramática, um novo discurso, na convicção de que a palavra é o mais elementar da experiência cristã:

> O que é elementar no Cristianismo é a palavra. Pela palavra o Cristianismo é uma espécie de pedagogia permanente, de pedagogia da fé, uma mistagogia, uma iniciação ao mistério. Tudo passa pela palavra, pela pregação, pela catequese. Tudo passa por essa, digamos, herança sinagogal. O culto cristão é sinagogal, isto é, baseia-se, quase exclusivamente, na ordem da palavra.[155]

Para Mourão, é a partir do século VII a. C. que a linguagem, pela atividade desenvolvida pelos sofistas, intercala com as armas como instrumento de convivência e regulação social, ocupando um lugar central no processo de individuação – processo a que Viau se reporta, conforme analisamos no primeiro capítulo, para referir a importância crucial da linguagem na hora de construir um discurso teológico. Mourão designa esta construção de "gramatização" que, enquanto constituição de um sistema, está na base do processo político de individuação e socialização: trata-se, assim, de uma transformação performativa. O escrito – a impressão, a difusão, a tradução – coloca-se ao serviço da missão de "fazer crer", com o risco de se confundir o trabalho de pregação com a vontade de domínio.

É a relação com o outro que está em causa quando se trata da linguagem e da textualidade. A imitação, o controlo, são fatores de violência, mas também condições de transmissão cultural. Como lidar com a diferença? Identificar os esforços de dominação do outro através dos processos de significação e gramatização constitui um trabalho de crítica da linguagem, a que concorre a semiótica, no pressuposto de que qualquer forma de discurso

[154] Mourão, «Falar é fácil, comunicar é difícil», 37.
[155] Mourão *et al*., *O Regresso do Sagrado*, 65.

teológico envolve um processo de tradução permanente, sob o signo da linguagem múltipla.[156] Refere Mourão:

> A multiculturalidade obriga a um esforço de tradução permanente, a não parar nas definições do outro. Ora, a tradução é uma actividade sem garantias de sentido último. A última palavra traduzida torna-se logo a penúltima traduzida. Nenhum texto traduzido pode ser dito para sempre. O critério não é a verdade, mas a fidelidade provisória e a eficácia pragmática. Não há só comunicação, mas transformação.[157]

A retórica é a técnica de transformação do discurso pelo qual se busca a persuasão e adesão dos interlocutores. Envolve quer a imagem, quer a palavra. Se a comunicação representa, para Mourão, uma obsessão da contemporaneidade, tal obsessão não poupa também a Igreja na sua busca de transmissão de uma mensagem. A questão essencial que se coloca tem a ver com a natureza da comunicação humana: a semiótica critica a ilusão da transparência de sentido, acentuando as modalidades e dispositivos enunciativos. Entre as palavras e os objetos há um espaço tensivo que permite o segredo e o diferente, e que converte o leitor ou ouvinte de ser de consumo a ser de trabalho. No quadro de um contexto no qual a pertença à instituição eclesial já não é automaticamente assumida no processo de crer, a constituição de um discurso teológico necessita de assumir os itinerários singulares de cada crente em tensão dialógica com as elaborações comuns próprias de uma comunidade.[158]

Como se sublinhou anteriormente, qualquer comunicação pressupõe, para Mourão, um contrato de veridicção, a partilha de um sistema de crenças e de uma vivência fiduciária. Se a comunicação busca um fluído contínuo e uma fusão entre corpo, objeto e linguagem, as características culturais do interlocutor tornam-se, no entanto, um atrito que pode ser considerado, quer como um ruído a vencer, quer como a condição necessária de encarnação de um discurso. A ação eclesial pode, assim, recair no equívoco de considerar a linguagem como um meio, sem ter em conta a fragmentação dos jogos de força e de sentido que atravessam a sociedade. O discurso cristão tende a ser saturado por uma palavra transitiva, sem capacidade

---

[156] A condição múltipla e de permanente tradução do discurso teológico é referida por Carraud : «Personne ici ne peut revendiquer l'Absolu déchiffrable, une parole qui soit incomparablement la Parole; il n'y a pas ici de dernière parole ni de mot premier. Nous sommes sous le signe du multiple, nous voyons les bouches proférer ce qui est toujours à recommencer». Christophe Carraud, «La parole fautive», *La Maison-Dieu* 169 (1987), 74.

[157] Mourão, «Gramatização e missão», *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 13/14 (2008), 236.

[158] A tensão entre o património discursivo partilhado de uma comunidade e a sua apropriação na singularidade biográfica de cada crente está presente na antropologia do crer desenvolvida por Certeau : «Il s'agit bien de se demander si précisément cet itinéraire, cette dialectique périphérique, n'offrirait pas à penser aujourd'hui, au-délà même de l'appartenance à un ordre religieux, ce que signifie pour des croyants de ne pas quitter l'Église sans pour autant s'identifier à elle, sans faire de l'institution le garant de ce qui, dans la foi, relève toujours d'un autre, Dieu, et ne peut pas se vivre sans les autres […] Comment le croire peut-il permettre des élaborations communes qui ne soient pas absorption des itinéraires singuliers et de corps, mais bien communalisation respectueuse de l'altérité des expériences?». Patrick Goujon, «Michel de Certeau, actualités de la recherche», *Archives de sciences sociales des religions* 200 (2022), 137.

de constituir uma memória e um corpo, uma comunidade nas suas nuances características. Expor uma palavra ao risco do diálogo e da interpretação constitui a função primordial de um discurso teológico, capaz de, pela argumentação, propor uma inteligência da fé na aceitação das regras dos jogos de linguagem nos quais tal diálogo se produz.[159] Refere Mourão:

> Pode a fé e o testemunho mostrar-se em directo? Ao micro? O excesso de focalização faz esquecer que só conta o desenrolar possível do ritual e não a eficácia duma atenção que remete mais para o modelo da conferência do que para o do ofício. Pode a virtude ensinar-se? As convicções alimentam-se em comunidade, mas não só através da escuta. Sim, a fé nasce da escuta (Rm 10, 17), mas também do corpo. Nem tudo no discurso cristão é mensagem ou mensagem saturada (afirmação de verdade, transmissão de normas). É por isso que existe a interpretação.[160]

A discursividade da fé (e suas práticas) adquire, desde o seu acontecimento inicial, uma pluralidade assegurada pelo carácter "inter-dito" desse acontecimento – "inter-dito" no sentido em que se revela somente sob a forma das interrelações comunitárias que graças a ele se constituem. Mas esse "inter-dito" – a linguagem religiosa – tornou-se parte do discurso social para lá das fronteiras eclesiais ou das teologias. Os seus efeitos já não são regulados pela hierarquia eclesiástica: no grupo crente, no entanto, o risco da interpretação nem sempre é consentido embora seja tolerado, como é o caso das formas de expressão da piedade popular.

Os estudos de Mourão sobre a literatura espiritual portuguesa no Renascimento (Tomé de Jesus, Bartolomeu dos Mártires) salientam as querelas entre a escrita teológica ou intelectual e a escrita mística, as estratégias de verificação do discurso, a vigilância sobre os afetos e a abertura aos leigos, quer da leitura, quer da escrita teológicas. Daí o questionar do lugar de produção dos discursos e de disputa da palavra entre clérigos e leigos, quer entre a língua oficial (o latim) e as línguas vernáculas, quer entre os géneros literários (tratado, romance, poesia). A partilha do falar (da sua faculdade e autoridade) corresponde, na modernidade, à partilha do poder, com a suspeita a ela associada. A fragilidade da palavra laical advém, não tanto de falta de competências teológicas ou retóricas, mas da difícil relação com a instituição que confere o capital de autoridade e credibilidade.[161]

Daqui o salto para a contemporaneidade: o falar (o escrever) dos teólogos consegue sair do registo oficial da instituição e do género universitário? E onde a coragem, em Portugal, de assumir com qualidade o discurso teológico enquanto interrogação, da parte de pensadores e

[159] Cf. Mourão, «Os intelectuais e a Igreja: o drama da insolente liberdade», *Cenáculo* 142 (1997), 95.
[160] Mourão, «A palavra e o espelho – Igreja, comunicação e publicidade», *Vértice* 87 (1998), 115.
[161] Recorde-se, neste ponto, a noção de "discurso autorizado" desenvolvida por Pierre Bourdieu em *Ce que parler veut dire* (versão portuguesa: *O que falar quer dizer: a economia das trocas linguísticas*, trad. Wanda Anastácio. Lisboa : Difel, 1998). Cf. Alfredo Teixeira, «État d'âme, état de corps. Uma interpretação da teoria da religião de Pierre Bourdieu (1930-2002)», *Theologica* 45 (2010): 253-273.

literários? São interrogações que Mourão coloca. Em causa está a relação do discurso com a memória, ou a tradição, que é transportada, e o risco de adotar novos discursos e interrogantes:

> Transportamos uma memória, sem dúvida. Mas a memória suscita um corpo, um contexto sensível onde dizer-se. E é esse contexto que exige uma palavra nova. Vivemos como o plagiador que não tem acesso à voz própria por excesso de memória. Falsos progenitores, afinal, que se bastam com adopções bastardas e que têm sobretudo medo de brincar com o fogo.[162]

A discursividade mística habita numa tensão entre o privilégio da instituição do enunciado e da objetividade e a experiência da sua inadequação por parte do sujeito do discurso místico, suscitando a procura de uma nova enunciação. A escrita mística constitui o permanente exercício de vigilância e defesa da diferença fundamental entre a Palavra e os seus discursos históricos, na busca de uma ética da palavra. Tal diferença ou cisão representa a garantia da criação ética e da *praxis* histórica. A particularidade de um discurso constitui a sua bênção, ainda que intolerável: é na inscrição histórica, no risco de uma enunciação, ainda que imperfeita, e de um compromisso ético, que impede que a experiência da Palavra se converta em delírio repetitivo.[163]

O discurso teológico ensaiado por Mourão, quer na sua obra poética, quer homilética, configura-se como um discurso de defesa da dimensão de não-lugar (no sentido anteriormente apontado de "lugar de passagem") inerente à experiência cristã de enunciação de Deus, na medida em que esta mantém sempre uma margem de não-coincidência com as práticas e discursos históricos e particulares. Encontramos, de novo, neste discurso a matriz da linguagem mística, que Mourão, na senda dos estudos de Michel de Certeau, habitou. A problemática do discurso místico, como a do destino do Cristianismo na modernidade partilham da mesma realidade fundamental: a relação de um corpo com uma escritura, entre uma prática e um discurso. O não-lugar do discurso teológico não constitui uma deriva mas sim uma deslocação, um movimento que os místicos declinam no seu corpo e nos seus escritos. Tais ruturas, à luz da experiência cristã, não são mortais, mas sim instauradoras.[164]

O diagnóstico sobre o divórcio entre os discursos da instituição eclesial e as práticas crentes, identificado por Certeau e assumido por Mourão, não significa um refúgio nas práticas,

---

[162] Mourão, «Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio», *Humanística & Teologia* 14 (1993), 47.

[163] «Le rapport mystique à la Parole garantit la césure nécessaire à la création éthique : en détachant de l'institution, en déniant la transparence au signe communautaire, en incitant à pratiquer l'absolu à corps perdu dans la Parole, elle situe l'institué comme l'autre de la Parole […] L'articulation, indéfiniment conflictuelle de la Parole et de l'institution, permet à l'éthique d'être création et non reproduction ou répétition». Christian Duquoc, «L'éthique de la parole», em *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*: 61-76 (75). Duquoc estuda a relação, nos escritos de Certeau, entre a participação deste na escola lacaniana de Paris e os estudos sobre a literatura mística.

[164] Cf. O diagnóstico delineado por José Frazão Correia sobre «A marginalização cultural do Cristianismo», em *Entre-tanto. A difícil bênção da vida e da fé* (Lisboa: Paulinas, 2014): 98-104.

despido de qualquer discurso. Uma prática cristã é significante quando constitui um discurso que testemunhe a diferença evangélica. O discurso teológico parte dos relatos das Escrituras, assumindo que estes não coincidem nem constituem o evento fundador cristão, permitindo por isso novos discursos na cesura entre as circunstâncias presentes e os relatos do passado. Torna-se, assim, um texto em aberto, um texto a vir.[165]

A relação de não-coincidência total entre o acontecimento fundante da experiência cristã – a ressurreição de Cristo – e as formas de discurso, de escritura e de tradição é o que permite a este discurso cristão uma contínua renovação. O percurso intelectual e o discurso teológico praticado por Mourão é inseparável da sua relação com o texto – seja literário, espiritual ou bíblico – enquanto mediação e traço de um Outro cujo acesso não é imediato e transparente, exigindo um trabalho de linguagem e interpretação.[166]

A produção de sentido, no discurso teológico, dá-se entre fidelidade e criação, testando-se a sua fidelidade no modo como é signo da realidade que lhe falta, e não apenas da realidade (ou verdade) que possui. O lugar teológico desta rutura instauradora entre passado e presente é a comunidade eclesial, as suas práticas e as suas múltiplas autoridades: estas constituem o sinal da alteridade que funda a experiência cristã, e somente na pluralidade é que poderá ser sinal. Deste modo, utilizando categorias apontadas por Certeau, Mourão, ensaia, na sua escrita homilética, um discurso sob o signo do risco, do itinerário abraâmico, da exposição aos complexos e pluriformes eixos que intersectam a sociedade contemporânea.[167]

---

[165] «Au lieu d'être un texte clos qui commente le discours ecclésial à l'aide de références bibliques et dogmatiques, l'écriture croyante est un mouvement infini de conversion qui reproduit le retournement même de l'Évangile. C'est l'interprétation risquée que produit l'écart ou la différence entre l'appel évangélique et la pluralité des langages et des pratiques qui font corps avec l'histoire des hommes». Geffré, «Le non-lieu de la théologie», 179.

[166] «Le discours théologique doit renoncer à énoncer des vérités substantielles sur Dieu, le monde et l'homme, mais il continue à témoigner de cet Autre que nous nommons Dieu et il cherche à rendre pensable le christianisme comme religion de l'Altérité. M. de Certeau n'a pas formalisé pour lui-même le statut de l'Écriture théologique, mais à l'évidence, il décelait une ressemblance de famille entre ces trois écritures, l'écriture de l'histoire, l'écriture mystique et l'écriture théologique. Cette dernière est nécessairement différente. Mais elle est provisoire comme l'Écriture de l'histoire et blessée comme l'Écriture mystique». Claude Geffré, «Le non-lieu de la théologie», 169.

[167] «Aucun groupe particulier n'est habilité à fournir des réponses aux questions radicales de l'homme. Aucune orthodoxie ne garantit le risque à prendre comme chrétien. Certes, il faut des signes de reconnaissance entre collectivités qui témoignent de la même option singulière (chrétienne), mais la production d'un langage chrétien ne peut se poursuivre qu'à découvert, sans la protection d'une idéologie fournie par une institution. Prise dans l'une des déterminations qui composent l'immense complexe d'une société contemporaine, ce travail aura une figure fragmentaire et aléatoire. Il aura la forme d'un risque, et d'un voyage, "abrahamique"». Certeau, «La misère de la théologie», em *La faiblesse de croire*, 257.

4. A homilia como dispositivo de comunicação e como género literário

A figura de Eckhart adquire revelo no estudo sobre a homilia como género literário, a que Mourão dedica um artigo.[168] O género homilético foi utilizado por Eckhart, na linha da tradição da Ordem dos Pregadores, como um contexto de experimentação teológica, uma linha que Mourão procurará seguir. Eckhart ensairará a tradução para uma língua emergente – o médio-alemão – dos conceitos desenvolvidos pela teologia académica em latim, respondendo às necessidades espirituais específicas de comunidades religiosas[169]. No género interlocutivo que reveste a homilia, o trabalho de experimentação envolve não apenas os conceitos e narrativas bíblicas sobre que se apoia, mas também as figuras e imagens que exprimem uma determinada experiência de Deus, procurando-se assim uma «palavra nova».

A ponte estabelecida por Mourão entre imagem, ética e homilia na figura de Eckhart constitui uma intuição aparentemente paradoxal no quadro das habituais abordagens ao tema da homilia. É possível aqui retomar as categorias enunciadas por Marcel Viau de dispositivo, artefacto teológico e objeto estético. Enquanto constituição de um artefacto, o género homilético possui não só uma natureza linguística discursiva ou cognitiva, mas uma dimensão estética presente nas imagens que veicula e na perceção afetiva de quem o escuta. A geração deste artefacto dá-se no contexto de um dispositivo constituído, o espaço ritual.

Nesta perspetiva, importa visitar a noção de "dispositivo" desenvolvida por Giorgio Agamben, na obra *Che cos'è um dispositivo*?[170] Para a elaboração desta noção Agamben segue o pensamento de Foucauld, para quem o dispositivo constitui um conjunto interligado de elementos diversos – discursos, instituições, regulamentos, noções – com uma função estratégica de resposta a uma determinada urgência, envolvendo relações de força e de saber. A questão de fundo que envolve um dispositivo prende-se com as relações estabelecidas entre os indivíduos e as instituições, e o modo como tais dispositivos de poder e saber influenciam as relações. Envolve práticas e mecanismos jurídicos, linguísticos e técnicos.

Os antecedentes desta noção encontram-se, segundo Agamben, na noção teológica grega de *oikonomia*, pela qual os Padres da Igreja introduzem o pensamento trinitário contornando as suspeitas de politeísmo: a *oikonomia* é o projeto divino para a humanidade, a história da salvação que vai da criação à encarnação e ressurreição. Para Agamben, esta

---

[168] Cf. Mourão, «A homilia como género literário: Mestre Eckhart e a palavra nova», *Didaskalia* 40 (2010): 77-92.

[169] «La pensée du Maître est difficile – il dit lui-même qu'il s'efforce de privilégier toujours le "rare et le nouveau" – mais la nouveauté est dans la manière de dire, dans la façon de jouer avec la parole, de jouer la parole, de mettre en jeu le pouvoir de la parole dans la relation vivante, la communauté de pensée exercée dans la prédication». Libera, «Introduction», em Eckhart, *Traités et sermons* (Paris: GF-Flammarion, 1993), 19.

[170] Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?* (Milano: Notretempo 2006).

oikonomia é o dispositivo – o sistema de pensamento, enunciados e normas – pelo qual a fé cristã se submete à Trindade e ao seu governo sob a criação. Os latinos traduzirão *oikonomia* por *dispositio*.

A partir deste filão teológico – que na tradição cristã permanecerá sob a noção de *providência* – Agamben definirá o dispositivo como um conjunto ou sistema que orienta ou influencia os discursos e práticas dos indivíduos[171]. Nesta categoria Agamben inclui não somente as instituições, mas também meios técnicos como a escritura ou a própria linguagem, provavelmente o mais antigo dos dispositivos. É na relação com um dispositivo que um ser vivente se converte em sujeito, isto é, sofre um processo de subjectivização que lhe permite atuar e alterar o seu meio através de uma mediação. Só na medida em que o sujeito assume o dispositivo é que este se converte em modo de governo do mundo, e não em imposição de violência.

A sociedade contemporânea caracteriza-se pela proliferação de dispositivos e, por isso, pela também proliferação de processos de subjectivização, que se sobrepõem em cada indivíduo de um modo nem sempre pacífico. Os dispositivos tecnológicos tendem a produzir uma de-subjectivização do sujeito, e não o oposto, precisamente pela sua proliferação.[172] Se o dispositivo é, na ótica de Agamben, indispensável para a constituição de um sujeito pelo seu carácter mediador face ao real (conferindo as ferramentas e processos de atuação sobre o meio), a proliferação de dispositivos parece pôr em risco esta função.

Um percurso pelos dicionários de teologia permite concluir que esta noção de dispositivo não foi assumida de um modo geral pela reflexão teológica. A noção de *economia* permanece ligada ao âmbito soteriológico, numa perspetiva histórico-salvífica que, radicando na teologia dos Padres da Igreja, conheceu um renovado desenvolvimento no pós-Vaticano II[173]. O corresponde latino a *oikonomia*, *dispositio*, passou à teologia contemporânea mais sob a forma de *disposição* que de *dispositivo*, nos campos da teologia da graça, da teologia moral e da teologia dos sacramentos[174].

Se Agamben culmina a sua definição de dispositivo com uma perspetiva negativa da sua multiplicação e influência no comportamento humano, essa reflexão pode constituir um

[171] «Chiamerò dispositivo letteralmente qualunque cosa abbia in qualche modo la capacità di catturare, orientare, determinare, intercettare, modellare, controllare e assicurare i gesti, le condotte, le opinioni e i discorsi degli esseri viventi». Agamben, 14.
[172] «Quel che avviene ora è che processi di soggettivazione e processi di desoggettivazione sembrano diventare reciprocamente indifferenti e non danno luogo alla ricomposizione di un nuovo soggetto, se non in forma larvata e, per cosí dire, spettrale». Agamben, 18.
[173] Cf. Raymund Schwager, «Salut», em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste (Paris: PUF 1998) : 1052-1060.
[174] Cf. K. Rahner, «Disposición», em *Sacramentum Mundi*, vol. 2 (Barcelona, Herder 1982): 367-370; Georg Kraus, «Disposición para la gracia», em *Diccionario de teología dogmática* (Barcelona: Herder 1990): 202-205.

auxílio na hora de abordar o género homilético e o espaço litúrgico a que pertence. Retomando a reflexão de Mourão em torno do género homilético, constata-se o caráter plural de que este se revestiu ao longo da história, não podendo ser identificado com um género literário único: não é possível por isso ter uma visão estática deste ato linguístico, oscilando, nos primeiros séculos cristãos, entre as noções de *sermo* e de *tratactus*, entre a conversação familiar e interlocutiva e o comentário exegético da Escritura. Agostinho transportará a exegese bíblica de âmbito escolar para a catequização dos seus ouvintes, processo que Mestre Eckhart seguirá. «Pregar é traduzir, iluminar, mais do que explicar ou comunicar. É a ideia de *locutio* que falta, trabalho de mistagogia, na falta da interlocução».[175]

Integrando o discurso religioso diversas formas e práticas literárias (litúrgica, bíblica, mística), Mourão opta por uma abordagem intertextual do género literário, sem recorrer a modelos exteriores ao texto. É pelo género que um indivíduo ou comunidade se liga a um discurso, envolvendo a memória. A interlocução torna-se o elemento chave: a linguagem pressupõe a interlocução, ao falar reconhece-se a presença do outro no discurso: tal presença do outro na linguagem não é uma questão de representação ou imagem, mas de intercorporeidade e de diferença. O espaço comum, habitado por aquele que fala e por aquele que ouve, é a palavra, espaço partilhado e distribuído. Esta noção dialogal de linguagem constitui um elemento de vigilância crítica perante as formas de ortodoxia entendida como monologismo, sem ter em conta a comunidade de avaliação implícita a qualquer discurso. O discurso pede uma comunidade de empatia, de ações e paixões, a quem se dirige a palavra como apelo à liberdade e responsabilidade.

Agostinho, Avicena e Tomás de Aquino surgem como as referências de inspiração para Eckhart. O seu percurso intelectual como pregador levá-lo-á a desenvolver uma poética teológica, onde o dizer e pensar Deus, no centro do seu discurso, se justifica porque escapa a toda a conceptualização. «A escrita só se justifica a propósito daquilo que nos escapa»[176]. A uma teologia apofática corresponde uma visão do ser humano como um buscador da vontade de Deus, enquanto sua imagem. O conjunto dos designados «sermões alemães» constitui um desafio à sistematização e à linearidade discursiva, características que poderemos identificar no próprio trabalho homilético de Mourão. Comentando o mosaico suspenso com o título *Résurrection* elaborado por Valérie Colombel em 2011, Jérôme Cottin refere como a aproximação dos conteúdos centrais da fé cristã, como é o caso da Ressurreição de Cristo, pede

[175] Mourão, «A homilia como género literário», 77. Cf. Isidro Lamelas, «Introdução geral aos *Sermões ao Povo*», em Santo Agostinho, *Sermões*, vol. 1 (Fátima: SNL, 2022), 18; Marie-Anne Vannier, «La prédication chez Augustin et Eckhart», *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005): 180-199.
[176] Mourão, «A homilia como género literário», 84.

um discurso capaz de conjugar palavra e imagem, relato e imaginação. Tal discurso constitui uma ficção poética.[177]

Ao conhecer mutações literárias ao longo da sua história, a homilia debate-se com as instâncias de enunciação que dizem o sentido, a resposta e a responsabilidade. Onde situar a ênfase, no literário ou no pedagógico? Como viver a tensão entre a conservação das palavras e a transmissão do sentido? Para Mourão:

> A função do pregador consiste em mudar as palavras para guardar o sentido. Em vez disso, os pregadores preferem conservar piedosamente as palavras correndo o risco de perder o sentido: deixam-nos assim equipados com palavras que se tornaram caducas e que deixaram de recolher as coisas verdadeiras que nos preocupam. Para não perderem a palavra, perderam o tesouro que a palavra nova devia abrigar. É claro, o sentido perde-se, se deixamos de o recolher – *religere*. Mas para isso é preciso retomar tudo a zero, dizer as mesmas coisas num outro idioma. É preciso habituar o ouvido à nova sonoridade, à tonalidade nova da mesma velha melodia.[178]

Tal como a interpretação textual, a homilia precisa de afastar as tentações da glosa, dos sentidos comuns fornecidos pelo hábito, da repetição. A exigência da tradução permite a circulação do sentido e o surgimento do novo, com os riscos do extravasamento e do êxodo da linguagem. É um trabalho de tradução. Cinco são as condições apresentadas por Mourão para a constituição de uma linguagem religiosa capaz de traduzir, de gerar uma palavra nova:

> Uma palavra que apela à conversão, incompreensível, seria uma palavra perversa. É a primeira condição. Temos de dizer as palavras na língua daquele a quem as dirigimos: é essa a lição do Pentecostes. Segunda condição: as palavras dirigidas devem visar a situação presente, nós, aqui, agora, sem desviar a atenção, sem pretender ajustar contas com uma qualquer dívida antiga. É do presente que se trata, não do passado. Terceira condição: estas injunções não devem nunca procurar um compromisso com as frases de informação que levam quase sempre ao que está longe, ao virtual. Quarta condição: as palavras que vivificam devem ter efeito, ou pronunciamo-las em falso. Esse efeito tem de ser o retomar o amor perdido que reaparece no momento salutar do tempo da enunciação. Que o passado não esmague o presente (o morto que sustenta o vivo) mas que o amor surja do presente para retomar o passado e abrir o futuro (o vivo sustenta o morto). Última condição: a palavra deve levar à unidade, à formação de um povo transformado, um corpo a caminho.[179]

Gerd Theissen, num estudo em torno do ministério da pregação[180], conjuga as dimensões pragmática deste ministério (em torno da sua oralidade) e hermenêutica, enquanto

---

[177] «Comme il n'y a pas de récit biblique décrivant la résurrection, tout est à inventer. Pas de récit donc, mais une conviction, une idée à partager, une réalité de vie. Le vide appelle le plein, l'absence la présence. Il s'agit de créer le faux pour expliquer le vrai, imaginer pour sortir de l'imaginaire, rêver pour mieux appréhender le réel. C'est bien là le pouvoir de la fiction poétique, thème cher au philosophe Paul Ricoeur, et dont il trouve une des racines dans les récits bibliques précisément». Jérôme Cottin, *Quand l'art dit la résurrection* (Genève : Labor et Fides, 2017), 12.

[178] Mourão, «A homilia como género literário», 87.

[179] Mourão, 88.

[180] Cf. Gerd Theissen, *The sign, language of faith* (London: SCMPress, 1995).

discurso elaborado a partir do texto bíblico e orientado para o presente. Mais do que o passado, ou as origens do texto – objeto de estudo para o método histórico-crítico –, está em causa a sua produtividade ou atualização de sentido. Para Theissen, o discurso religioso, tal como o poético, tende a provocar deliberadamente disrupções semânticas ou transferências de sentido de palavras, em ordem a percecionar uma realidade que coincide com os âmbitos quotidianos da comunicação. Daqui a importância de metáforas e símbolos nestes géneros literários. A pregnância de um texto religioso advém da sua capacidade de estabelecer disrupções, isto é, novos significados.[181] Do mesmo modo, para Mourão:

> O escriba, o filólogo, o exegeta podem levar-nos longe, mas a sua ciência e o seu saber-fazer têm um limite. Nenhum deles nos ensinará o que quer dizer "morte", "árvore", "riso", "acreditar", "homem", "mulher". E contudo é aí que está suspensa toda a leitura e toda a experiência grave da vida humana que dão a estas palavras um sentido novo e que nos levam a ler um texto de cada vez de maneira diferente [...] É perante estas figuras que se faz a descoberta do Evangelho. O Evangelho abre o caminho ao falar a descoberto, franco, o regime da linguagem que não é o do comentário. O significante nada é sem a boca, no sentido lato, o jogo corporal entre fluxo e retenção, a oralidade, que implica a presença face a face de dois seres que se falam e se tocam. Há textos aferrolhados. A Boa Nova de Jesus consiste em reabrir, em desaferrolhar a porta do crer, fazendo violência sobre o texto antigo, trancado como o paraíso e abrindo-nos a uma grande esperança.[182]

A noção de "texto aberto", para Theissen, advém da pluralidade de métodos de leitura aplicáveis ao texto bíblico, dando lugar à história de influência do texto (ou da sua receção) e à figura do leitor – retirando o autor e a sua intenção do relativo isolamento em que vivia nos estudos exegéticos. O mundo hermenêutico que constitui o leitor é constituinte, e não "distorcente", do sentido do texto: deste modo, o texto desenvolve-se na história diacrónica da sua interpretação. Dividindo o texto segundo as dimensões sintática, semântica e pragmática, em todas elas o leitor tem um papel indispensável na construção linguística dos elementos fornecidos pelo texto. Mais do que uma exposição do texto bíblico (que, no limite, seria uma reprodução), um sermão deve criar novos textos, variações a partir do texto-tutor, os seus elementos e estruturas literárias. A pregação é uma criação de novos textos, mesmo que num registo oral – entendendo-se o texto como substrato comum linguístico. Trata-se, não apenas de falar sobre a Bíblia, mas de falar a partir da Bíblia, utilizando as suas figuras e narrativas como uma gramática para um novo discurso. Procura-se, assim, superar a habitual dicotomia entre a exegese histórica do texto bíblico e a aplicação ao presente desvinculada deste. A abertura ao presente dá-se graças ao texto bíblico e não apesar deste, mediante a atualização

[181] «The linguistic power of religious texts is closely connected with their semantic potential for disruption, i.e., with their capacity to prompt new connections between significant and significate – and here to evoke new meanings. Therefore religious and poetic texts are, more than texts in our everyday language, "open texts" which challenge the interpretative power of the hearer». Theissen, 7.
[182] Mourão, *A Palavra e o Espelho*, 59.

das figuras potenciais nele presentes. A pluralidade de horizontes possíveis abre espaço à liberdade de quem escuta, a partir da liberdade do pregador, capaz de produzir novas variações.[183]

Theissen refere a evocação e a variação como duas características constituintes de um sermão, sendo que a evocação mantém a primazia do texto e a variação assegura a sua abertura.[184] A dimensão evocativa mantém o texto como objeto do sermão, sob a forma de comentário: ao contrário do comentário académico, que se descontextualiza em relação ao seu autor, o comentário homilético recontextualiza-se no presente da sua dicção e da situação de quem o realiza. A primazia do texto dá-se na convicção de que este é um texto aberto, não controlado por uma exegese oficial ou académica, mas lido e interpretado de forma constante nos contextos pessoais e sociais. Ao mesmo tempo, a pregação não é um exercício de domínio, quer sobre o texto, quer sobre os ouvintes: a exigência de uma ética de leitura, se busca libertar o texto de interpretações que lhe são impostas, busca também que o texto não se converta, por seu lado, numa forma de imposição ética ou moral sobre aqueles que com ele se deparam.[185]

Procurando superar a incompreensão, a tradução pode acarretar ao mesmo tempo o conflito com o sentido da língua de partida. Movendo-se no presente, a palavra homilética retoma a enunciação em vista da constituição de uma comunidade de interesse e de convicção: que injunção transporta a palavra homilética, sobretudo no vocabulário herdado da tradição? Envolve a figura do pregador, não enquanto o transmissor ou intermediário de uma instituição oficial e sua tradição, mas como sujeito enunciador no seu corpo. «Um passante que, falando, expõe aquilo que profundamente é: um ser de desejo habitado pela palavra. É um entre outros».[186]

A ênfase na dimensão pedagógica ou instrutiva do discurso homilético provoca o êxodo do seu carácter interlocutivo e laboratorial de um pensamento a fazer-se e a traduzir-se. A figura do pregador situa-se no campo fugidio do «perito», mais focada na veridicção de enunciados do que na partilha de códigos e na integração dos fenómenos de ruptura e explosão próprios de uma cultura humana em mutação. «Não há palavra nova onde só há palavras consabidas que só podem ter por função a estabilização do saber e da doutrina a que a vida é estranha... Ou não

[183] «A sermon does not seek just to be a grammar lesson in biblical language, but to be a piece of biblical language itself». Theissen, *The sign, language of faith*, 22.
[184] Theissen, 53.
[185] «Texts potentially have the power to transform, they can change people. So we have an obligation to develop an ethics on dealing with texts. If texts can gain such great power over human life, we should not accord just any texts this power over us. The criterion is clear at one point: where texts have caused suffering we must interrupt their influence. Certainly we can understand such texts and make them comprehensible, but we should contradict them if we want to prevent them from influencing lives». Theissen, 39.
[186] Mourão, «A homilia como género literário», 90.

chegará à Páscoa da palavra».[187] Para o espaço da interlocução é necessário não recair na tentação da tradução única, no considerar a fidelidade à tradição como a conservação das palavras do passado, confiando que o seu sentido semântico permanece igual para aqueles que a escutam. A homilia inscreve-se num espaço comunitário de partilha do crer no qual a interlocução é vivida como expressão da cordialidade do sentido: «Pregar, como escrever, é criar uma comunidade de sentimento, um espaço de memória e de testemunho».[188] A condição interlocutiva da pregação pressupõe uma afetação no interlocutor, uma perceção estética, uma palavra dirigida ao seu corpo enquanto centro da experiência crente. Para Mourão:

> Se Deus se revela, fá-lo através de um estilo de experiência que é o da própria carne, o que faz com que a Palavra não incarna apenas num corpo mas também nesse corpo subtil que é a linguagem, anunciado-se a partir da finitude daquele que fala até à infinidade dos horizontes finitos daqueles que podem ouvir.[189]

À componente estritamente retórica do discurso homilético juntam-se as dimensões da estética da expressão, do corpo, da celebração litúrgica como espaço de interlocução e de passagens interpessoais na constituição de uma comunidade, de oficina e laboratório de novas formas de enunciação do mistério, de que Mestre Eckhart permanece, para Mourão, uma referência. Da leitura dos trabalhos exploratórios de Sequeri quanto à musicalidade celebrativa como atenção ao ritmo e à sonoridade estética, de Viau quanto à pluridimensionalidade da linguagem teológica em vista da constituição de um artefacto teológico capaz de constituir o crer, e do próprio pensamento litúrgico de Mourão quanto ao carácter interlocutivo da linguagem litúrgica, coloca-se em campo pontos interrogantes no que ao género literário diz respeito. Retomando a definição de dispositivo apontada por Agamben (e que se aproxima do pensamento teológico de Viau), o espaço litúrgico revela-se, enquanto dispositivo, como mediação de constituição subjetiva do sujeito, na sua consciência, gestos e opções. Numa época de multiplicação de dispositivos (isto é, de espaços e meios de mediação do sujeito para com a realidade), e de uma desertificação da experiência estética através da especularização da imagem, tornam-se evidentes os desafios que se colocam à experiência litúrgica e ao discurso homilético.[190]

---

[187] Mourão, 91.

[188] Mourão, «Retórica e pregação. O "Prólogo" aos *Sermões do Tempo* de frei Luís de Granada», *Revista Portuguesa de História do Livro e da Edição* 18 (2005), 2.

[189] Mourão, «Luís de Granada: a ordem e a desordem das paixões», em *Espiritualidade e sociedade em Portugal ao tempo de frei Luís de Granada*, ed. Aires Barata Henriques (Pedrógão Grande: Casa de Pedrógão Grande, 2007), 79.

[190] Num artigo dedicado à análise das repercussões mediáticas do episódio da desventurada restauração do quadro de Borja em 2012, Frédéric Lambert e Katharina Niemeyer referem como o signo cristológico do quadro morre nessa tentativa de restauração e ressuscita sob novas modalidades através de objetos de *marketing* e replicações artísticas que escapam a qualquer autoridade de sentido ou de interpretação. O signo multiplica-se : «Les choses

Daí a necessidade de enumerar as condições e características de constituição do discurso teológico, designado por Viau como artefacto, deixando de pressupor um caráter automático ou natural da sua produção. Contemplando a celebração litúrgica como um todo, pode a homilia permanecer isoladamente como um registo de transmissão e de instrução unidirecional, quando a linguagem litúrgica é de natureza performativa e poética? O projeto de reabilitação cultural do género homilético prosseguido por Mourão é um laboratório de leitura da Escritura e de interlocução do desejo humano.

5. A tatuagem litúrgica da homilia e a sua diáspora literária

Percorrido o contexto ensaístico no qual Mourão refletiu sobre a prática homilética no âmbito da discursividade teológica e do processo de crer, é hora de tomar o contacto, de modo mais direto, com o *corpus* homilético propriamente dito. O objetivo que presidirá ao trabalho de leitura não consistirá no elencar de categorias ou temas relacionados com os conteúdos doutrinais da teologia cristã, uma vez que a escrita homilética não tem como objetivo primário a sistematização de algum ou alguns destes conteúdos. De facto, pela escrita homilética de Mourão perpassam os temas que constituem a economia salvífica cristã, do mundo e do ser humano como criação de Deus à encarnação, morte e ressurreição de Cristo, do mal e do pecado como fontes de sofrimento ao perdão e à redenção esperada e celebrada pela comunidade crente. Interessará mais, à nossa investigação, relevar um estilo e um modo de leitura e de escrita, uma forma de discurso teológico apto a converter-se em "artefacto", isto é, capaz de provocar no interlocutor uma experiência crente. Qual a configuração desta escrita homilética lida, não já enquanto transcrição de uma determinada prática litúrgica oral numa determinada data e para uma determinada comunidade, mas enquanto objeto textual e literário? Pode um discurso teológico dotar-se de uma forma e de uma capacidade literária, ainda que num registo tão próprio e específico do contexto eclesial como é o registo homilético?

Alfredo Teixeira, na leitura introdutória que faz deste *corpus* homilético, já relevada nesta investigação no segundo capítulo, aponta algumas das suas características que interessa agora relevar. Teixeira fala do «resultado literário da sua reinvenção da homilia»[191], a qual, «além de contribuir para a construção de uma comunidade de pertença, abre a cena ritual ao

ont trouvé un moyen d'échapper à la dialectique du sens, qui les ennuyait : c'est de profiler à l'infini, de se potentialiser, de surenchérir sur leur essence, dans une montée aux extrêmes, dans une obscénité qui leur tient lieu désormais de finalité immanente, et de raison insensée». F. Lambert, K. Niemeyer, «Le Christ en fait divers», em *Le Christ Réenvisagé*, 202.

[191] Alfredo Teixeira, «Corpo em Partida», 87.

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».[192] A matriz litúrgica do discurso homilético é aqui destacada, na medida em que o ator do discurso desempenha um papel que lhe é destinado, o de hermeneuta de um conjunto de passagens bíblicas previamente fixadas, assumindo, no entanto, um "risco", o de imprimir uma leitura e uma dicção pessoal a esse trabalho de interpretação, afastando-o do papel de um mero transmissor de uma mensagem definida previamente ou universalmente.

Esta matriz ritual da homilia, que acompanha os textos homiléticos de Mourão, reveste-se de uma importância na hora de os analisar, na medida em que não é possível, fora deste *corpus*, encontrar outros textos ou testemunhos no qual Mourão se assuma como intérprete de passagens bíblicas ou de temas habitualmente considerados como parte do anúncio cristão. A tarefa de encontrar textos paralelos ao registo homilético, na extensa e complexa, em termos de dispositivos de publicação e de temas abordados, obra de Mourão, é uma tarefa tão árdua quanto infrutífera. Além do registo homilético, não nos ficou outro testemunho escrito da prática, por parte de Mourão, de uma *lectio divina*, ou seja, de uma leitura, em contexto crente, pessoal ou comunitário, dos textos bíblicos.[193]

Fora da matriz litúrgica, a prossecução de um discurso teológico em Mourão desenrolou-se sob a condição de diáspora, isto é, para lá daquelas que se podem considerar as fronteiras da comunidade eclesial e dos seus registos de escrita e de circulação da palavra. Mesmo o trabalho realizado por Mourão no quadro do Instituto São Tomás de Aquino, plasmado na publicação dos *Cadernos ISTA* e envolvendo, normalmente, Ciclos de Conferências anuais no Convento de São Domingos, em Lisboa, e Semanas de Verão de Teologia, em Fátima, tem como resultado uma produção ensaística que, não obstante as problemáticas de matriz teológica ou religiosa que com frequência aborda, se aproximam mais, pelas suas características, da escrita realizada por Mourão em contexto académico do que propriamente da escrita homilética.[194]

Paralelamente, a passagem da oralidade para o registo escrito, no exemplo do *corpus* homilético de Mourão, é analisada por Alfredo Teixeira de um ponto de vista antropológico. Se já o exercício homilético marca um êxodo interpretativo do texto bíblico – êxodo referido por

[192] Teixeira, 88.

[193] Mesmo a sua análise do texto de Gn 2, 4b-3, 24, conforme foi estudado no capítulo 3, obedece mais às normas de análise semiótica e literária, e surge num contexto editorial externo à comunidade eclesial. Cf. Mourão, «O drama do Bem e do Mal. A criação como combate: Gn 2, 4b-3, 24», *Revista de Comunicação e Linguagens* 24 (1998): 59-73.

[194] Um eco do trabalho desenvolvido por Mourão no Instituto São Tomás de Aquino provém de José Manuel C. Fernandes, por ocasião da morte daquele: «Os diálogos e as pontes que estabeleceu com mundos, por vezes opostos, são prova da sua envergadura intelectual, do seu amor à Palavra e da sua capacidade de não se ficar nas fronteiras do possível». José M. Fernandes, «Apresentação», *Cadernos ISTA* 25 (2012), 3.

Alfredo Teixeira, mas também pelo próprio Mourão, como visto no ponto anterior –, a fixação por escrita eleva tal êxodo a um novo patamar, aproximando teologia e literatura. A homilia, sem deixar de ser um trabalho de produção de sentido a partir de um texto tutor (a Escritura), realizado por um ator ritual, passa a ser por sua vez, na fixação escrita, um objeto textual aberto ao trabalho hermenêutico do leitor, sem as particularidades do contexto ritual e dos seus papéis definidos. A marca ritual transfere-se do contexto pragmático de receção de um discurso para os traços enunciativos presentes no interior do texto.

Uma questão pertinente que se coloca é se o termo "homilia" pode ser mantido, uma vez exportado, enquanto texto, da ação litúrgica para o registo escrito. Um motivo que pode levar-nos, sem dirimir a discussão, para a manutenção do termo, é o facto de Mourão, na elaboração homilética, optar pelo suporte textual, não se tratando, portanto, de um registo da oralidade que é posteriormente convertido em formato escrito (processo mais comum, por exemplo, no que toca à literatura patrística).

Esta opção de Mourão, não sendo indispensável para tomar como objeto textual uma homilia ou uma coletânea delas, não deixa, no entanto, de permitir uma continuidade com este trabalho hermenêutico que agora se apresenta. Retomando de novo um exercício de leitura elencado no capítulo segundo, desta vez de Moisés de Lemos Martins, é possível verificar, nesta opção de Mourão, uma escolha pela textualidade, que abre o seu labor hermenêutico, exercido num contexto ritual, à diáspora de outros leitores e outros hermeneutas, ao mesmo tempo que imprime ao seu próprio labor uma marca de densidade reflexiva.[195]

Esta partilha hermenêutica realizada mediante o texto entregue está presente em elementos contidos na escrita homilética de Mourão, nos quais a partilha e a troca dos saberes se manifesta mediante as categorias da "palavra", que é chamada a circular, e do "corpo" que é chamado a acolhê-la mediante efeitos, opções e estilos de seguimento. [196] O "corpo entregue" é figura, não apenas do mistério eucarístico, mas da própria mensagem cristã, chamada a circular e a expor-se nos trilhos da contemporaneidade, tal como o corpo do crente se constitui mediante trocas simbólicas. Refere Mourão:

> A palavra é um vivo, e um vivo é uma operação (S. Tomás) que faz corpo, religa. A palavra só é viva se ordena o nosso desejo na sua relação com o Outro, sem pretender ser nela própria uma palavra verdadeira ou mentirosa. Só a troca comunicativa o diz. É esta relação da alma crescendo fora da luz

[195] «José Augusto Mourão foi toda a vida um textualista. O texto e a escrita foram os seus mediadores da "experiência". Usou-os como defesas contra a imediaticidade, a efusão passional, o intuicionismo». Martins, «No fulgor frágil da existência», 307.

[196] Recorde-se, nestas categorias, o pensamento desenvolvido por Christoph Theobald em torno do "estilo" como modo de pensar a teologia e a própria existência cristã: Christoph Theobald, *Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vol. (Paris: Cerf, 2007-2008).

> comum que estabelece as diferenças entre nós. É a chama que inflama o diverso que é o corpo das comunidades.[197]

A expressão «a palavra é um vivo» aponta para a natureza interlocutiva do exercício da pregação, enquanto jogo de linguagem, na medida em solicita a palavra do outro e o trabalho do seu pensamento. O ouvinte, como o leitor, converte-se de consumidor passivo em uma «alma crescendo», na medida em que reconhece no seu corpo de desejo, isto é, na sua experiência, os traços do relato escutado e das figuras nele presentes. A pregação anuncia a presença de Deus no trabalho de uma figura, o Reino, que se reconhece por sua vez noutras figuras ou efeitos sobre um corpo pessoal e comunitário: a justiça, o perdão, a verdade.[198] Não é dissociável da natureza messiânica da palavra, isto é, dos efeitos que gera ou produz no sujeito, na vida a que o perspetiva ou orienta. Neste sentido, ainda que uma teologia negativa perpasse a homilética de Mourão – no sentido de uma recusa de um discurso último ou final sobre o mistério anunciado – esta discursividade assenta na recusa do mutismo, do diálogo rompido ou recusado à partida, da necessidade de traduzir em nome de um fascínio. A figura do Reino aponta para uma tensividade criadora, quer na linguagem, quer na vivência do crente, implicando um esforço de despossessão em relação à condição presente e uma libertação das forças geradas na relação, pela palavra, entre dois corpos distintos:

> O que é pregar senão exercer o ministério da verdade, iluminar, a partir da Palavra, solicitar a *sequela Christi*: "vem e segue-me"? É preciso semear a Palavra para que o corpo e o mundo sejam iluminados. É preciso traduzir. E porque a toda a hora a Escritura deve ser restaurada ou instaurada na sua significação de Palavra de vida, o trabalho de interpretação que ela suscita é um trabalho que nunca acaba.[199]

A linguagem é compreendida, deste modo, como um sistema de forças e de trocas, mais do que um instrumento unidireccional de transmissão de uma mensagem, pedindo um trabalho permanente de tradução e de significação. Tal caráter messiânico da palavra surge em contraposição com uma perda, por parte da Igreja, da capacidade de produzir um mundo, isto é, de influenciar as relações simbólicas na sociedade contemporânea ocidental. O discurso homilético de Mourão busca, não a adaptação ou descrição do passado num vocabulário atualizado, mas sim a possibilidade de traçar formas de habitar e interpretar o presente e o

[197] Mourão, «Interpretar a Escritura» (a partir de Ne 8,2-4a.5.6.8-10 e Lc 1, 1-4.4, 14-21)», em *Quem vigia o vento não semeia*, 49. O mesmo tema do corpo como figura que diz a vida humana e crente está presente na homilia «Corpo de corpos», 20-24.
[198] «Prestamos um mau serviço às parábolas se queremos torná-las claras. A linguagem metafórica permite falar do que escapa à descrição, permite falar das coisas impossíveis de dizer. O reino de Deus não é um objecto que se descreve por parábolas mas um dinamismo de que só em parábolas se pode falar». Mourão, *Quem vivia o vento não semeia*, 241.
[199] Mourão, «Jonas e nós», em *Quem vigia o vento não semeia*, 347.

futuro; busca, não a fusão de horizontes num discurso único, mas a comunhão das diferenças que constituem a comunidade mediante o trabalho contínuo de tradução.[200]

6. A escrita homilética como prática do prazer do texto

Efetuando uma partida temporária do texto homilético de Mourão, é possível convocar para um diálogo frutífero com este texto um conjunto de cinco categorias literárias que permitem uma aproximação da textualidade e a da linguagem que vai além do predomínio habitual dos paradigmas sistemático e do representantivo, predomínio que Mourão procurou superar na sua escrita. Quatro dessas categorias são contemporâneas, sendo três dos estudos literários: o "prazer do texto" de Roland Barthes, a "palavra em arquipélago" de Maurice Blanchot, e o fenómeno literário como "estranheza" segundo Frederico Pedreira; do espaço filosófico, Peter Sloterdijk fala da linguagem como evento de "absolvição"; finalmente, da tradição teológica cristã, podemos encontrar na *teologia sermocinalis* de Nicolau de Cusa, cuja tradução por João Maria André é "teologia discursiva", uma reflexão com numerosos pontos de contacto com a escrita de Mourão.

Esta aproximação, realizada do exterior do nosso objeto de estudo, permitirá estabelecer com o texto um diálogo que se mantém em linha com aquelas que serão as suas caraterísticas fundamentais: a sua natureza fragmentária, inerente ao facto de cada homilia constituir uma peça autónoma; a sua referencialidade em torno de um texto-tutor, as Escrituras bíblicas, que são, por sua vez, também um conjunto polimórfico; a prática fundamentalmente literária com que Mourão se aproxima desse texto-tutor, na qual é possível verificar a convicção semiótica fundamental de que o texto, mais do que um documento do passado com um sentido a desvelar, é um monumento capaz de produzir novas formas significantes, mediante a relação de forças e de trocas que implica um trabalho de leitura. Tal natureza que podemos designar de fragmentária, dispersiva e "explosiva" da escrita homilética de Mourão encontra, nos autores que indicamos, propícios paradigmas de compreensão e leitura.

[200] «Esta ligação essencial entre escrita e leitura, que toda a tradição exegética e hermenêutica alimentou, reclama, é certo, no contexto secular da modernidade, uma nova liberdade e plasticidade, fazendo proliferar os textos e as vozes, mas não deixa de permanecer, no essencial, actividade de ligação, no limite, tessitura de uma espécie de texto único embora ilimitado, que muitos chegam por isso a considerar sem exterior. Esta ligação entre escrita e leitura ou esta tessitura a várias vozes de um texto único sem fim chama-se, hoje, intertextualidade ou hipertextualidade». Maria Teresa Cruz, «Quem vigia o vento não semeia», *Revista de Comunicação e Linguagens* 42 (2011), 20.

Praticar o prazer do texto, para Roland Barthes[201], significa praticar o discurso incompleto e o sentido precário e reversível. Consiste na criação de um jogo de fruição da linguagem, a imprevisão do desejo e a redistribuição de figuras mediante cortes, nas margens da cultura canónica e dos contornos móveis. O texto produz uma jubilação contínua, uma partida contínua das palavras quando excede a procura e transborda as tentativas de o penetrar pela ideologia. Diante de um texto, o leitor é convidado a deixar-se entrar em crise e em questionamento, ao invés de nele buscar o conforto e a confirmação do seu sistema de crenças. O "texto de prazer" busca, diante da necessidade de dizer o desejo, criar uma forma de linguagem, um campo linguístico novo que, diante da insuficiência dos discursos tradicionais, se força a si mesmo a observar uma disponibilidade perante o novo e o diverso (dimensão evidente no caso do discurso místico). [202]

Para Barthes, o prazer provocado por um texto situa-se na fenda entre duas margens de escrita: a margem canónica, correta segundo os cânones culturais e literários, e a margem móvel, vazia de contornos. A fenda situa-se, nem numa margem nem na outra, mas na tensão do entre-dito. A busca de um texto utópico e heterológico – onde os significantes apontam a construções diversas das habituais, no discurso quotidiano ou no dicionário – leva o leitor à necessidade de partir, após ser ferido das palavras e construções literárias. Praticam-se as ruturas vigiadas da narratividade, cortes abruptos, transições bruscas de assunto, permanecendo o texto legível. É um texto aberto.[203]

O texto enquanto lugar ou fonte de prazer pode não entrar num discurso de uso social ou de predicados normativos, mas acontece quando o leitor nele se reconhece, quando o texto é para ele. O leitor habita a tensão entre as duas formas de relação do texto com a cultura: a função destruidora e a função fruidora. O texto busca contrariar o conformismo cultural, a impostura da linguagem enquanto perda das diferenças e contradições do desejo verbal. O conflito converte-se em diferença, libertando o esquema ideal de sujeito ativo (o autor) e os objeto e destinatário passivos (texto e leitor). Instaurando um excesso que vai além do seu funcionamento gramatical, o texto torna-se um corpo de fruição. Um texto de prazer, ou texto literário, convoca a criação de uma linguagem: atravessando a língua quotidiana com os seus

[201] Cf. Roland Barthes, *O Prazer do Texto* (Lisboa: Edições 70, 1974); *Sade, Fourier, Loiola* (Lisboa: Edições 70, 1979).

[202] «Se Sade, Fourier e Loiola são fundadores de língua e se são apenas isso, é justamente por nada dizerem, por observarem uma disponibilidade (se quisessem dizer alguma coisa, a língua linguística, a língua da comunicação e da filosofia seria suficiente: poderíamos resumi-los, o que não acontece com nenhum deles). A língua – campo do significante – põe em cena relações de insistência e não de consistência: dispensa-se o centro, o peso, o sentido». Barthes, *Sade, Fourier, Loiola*, 12.

[203] «O que chega à linguagem não chega ao discurso: o que "chega", o que "parte", a fenda das duas margens, o interstício da fruição, produz-se no volume das linguagens, na enunciação, não na sequência dos enunciados». Barthes, *O Prazer do Texto*, 48.

signos e representações, é capaz de, segundo Barthes, isolar, articular, ordenar e teatralizar os signos num estilo próprio que se converte para o leitor em ocasião de diálogo, de um discurso a frequentar e apropriar, no qual a linguagem está longe de ser um instrumento dócil do pensamento ou da observação e a literatura deixa de ser um território à parte.[204] Esta dimensão oblíqua e transfigurante da linguagem é assumida por Mourão como uma dimensão programática da sua escrita homilética:

> Uma literatura sem desejo seria apenas uma moral, ou uma técnica. As palavras querem-se de passagem, de incarnação. [...] O espelho, a imagem, desencarna. Só me comprometo com palavras que refaçam o oblíquo da vida, a transfiguração das circunstâncias, o sopro. Eu creio que a palavra opera através da graça do sopro que transfigura e sob o signo da travessia. Ao contrário do espelho.[205]

O oposto do texto de prazer é representado pelo estereótipo, pela repetição ou pela busca de uma linguagem que se limite, somente, ao registo do real, e que é difundida pelas instituições de poder oficiais.[206] A superação desta forma de discurso passa pela destruição do próprio discurso, a marginalidade discursiva, a exceção singular à regra (e não a substituição desta por uma outra). Não se trata de uma repetição de fruição, existente em formas primitivas de cultura, música e ritualidade, na qual a formalidade literal e repetitiva permite a perda do sujeito.

> Os garantes do crer refugiam-se no anonimato: "A Igreja afirma", "o partido declara". O discurso do outro que torna possível discursos próprios. No lugar do outro. Ela representa. Tratamento dos enunciados. Critério da coerência, a coesão. Selecciona, elimina, remodela, hierarquiza e interpreta o seu material de modo a conformar os enunciados a este critério. Estabilizar as proposições recebidas, delimitar o seu número, o sentido e o uso. Parar as derivas semânticas e poéticas. Passa-se assim de uma disseminação não coerente a uma colecção não contraditória, de uma proliferação de asserções admitidas a um pequeno número de artigos de fé, de uma investigação ou de um jogo (mais ou menos livre e inquieto) num espaço polissémico a interpretações que fixam o sentido e "param" uma vulgata.[207]

A cultura contemporânea, massificada, repete não as formas, mas os conteúdos, as ideias e os esquemas, apagando as singularidades e contradições numa ditadura da novidade

---

[204] «Nada mais deprimente do que imaginar o Texto como um objecto intelectual (de reflexão, de análise, de comparação, de reflexo, etc). O Texto é, muitas vezes, apenas estilístico: há expressões felizes, ou felicidades de expressão, e nem Sade nem Fourier as dispensam. No entanto, o prazer do Texto realiza-se, por vezes, de uma forma mais profunda (e é então que se pode justamente dizer que há Texto): quando o texto "literário" (o Livro) transmigra para a nossa vida, quando uma outra escrita (a escrita do Outro) consegue escrever fragmentos da nossa própria quotidianidade, em resumo, quando se produz uma co-existência». Barthes, *Sade, Fourier, Loiola*, 13.

[205] Mourão, «Em resposta ao sopro», em *Luz Desarmada*, 14. Trata-se, de acordo com uma nota do Autor (página 11), de um texto de apresentação do primeiro volume de homilias reunidas, *A palavra e o espelho*.

[206] «A linguagem encrática (aquela que se produz e se difunde sob a protecção do poder) é por estatuto uma linguagem de repetição; todas as instituições oficiais da linguagem são máquinas repisadoras: a escola, o desporto, a publicidade, a obra de massa, a canção, a informação, redizem sempre a mesma estrutura, o mesmo sentido, muitas vezes as mesmas palavras – o estereótipo é um facto político, a figura maior da ideologia. Frente a este, o Novo é a fruição». Barthes, *O Prazer do Texto*, 83.

[207] Mourão, *Luz Desarmada*, 32.

superficial (novas publicações, factos, notícias). Ao invés, o prazer do texto busca a aversão ao estereótipo, à palavra repetida, privilegiando, não apenas a sua etimologia (a origem) ou a sua lexicologia (a difusão), mas também a sua retórica, o seu processo de solidificação e espessamento. A produção de um texto constitui um acontecimento de deslocação da língua e da palavra, um novo corpo: um começo.[208]

Em suma, a fruição do texto é estritamente ligada à sua significância, ou seja, à sua capacidade de gerar sentido para um leitor, de criar um mundo, mesmo que implique uma perda, um desconforto ou uma rejeição de ideias e discursos de grande circulação que alimentam uma existência dominada pelo medo. A escrita singular surge como uma alternativa aos discursos geradores do medo social na medida em que estabelece distâncias, ruturas, silêncios e figuras diante da violência da língua e dos corpos, tática que podemos encontrar na obra homilética de Mourão:

> Nós existimos a partir da palavra do outro. Mas o que mais inquieta é que a mesma palavra traz o vento, traz as mentiras, a informação nula, e os barulhos. A palavra traz em si um poder falacioso porque é exterior à realidade. Não diz Tiago que a palavra de Vida é a Verdade? Nós existimos através da fé uns dos outros. Não há processo de individuação sem interlocução e fidúcia. Vivermos desconfiados, enfaixados em arame farpado, com medo dos outros, leva-nos implacavelmente ao desastre: o medo devorar-nos-á.[209]

Ao invés, o jogo de trocas que a palavra circulante institui, e que gera um corpo de relação e de crer, liberta o mútuo receio do outro enquanto ameaça e enquanto diferente, na medida em que introduz um mútuo interlocutor ou um espaço de interlocução, Deus. Tal é uma definição, aproximada, de fé. A escrita de prazer que constitui o discurso homilético situa-se no oposto de uma linguagem anestesiante, isto é, que procura eliminar a falta ou o vazio do desejo que permite o crer no outro. Tal escrita assenta no trabalho das figuras, elementos constitutivos do discurso que mantêm a significação em aberto e que convidam o leitor a não fechar ou concluir a busca da verdade de si mesmo e do outro. «Pode ser que Deus pertença ao domínio

---

[208] «Pour moi, remplir c'est fermer. Pour moi, ce que j'appelle départ de sens, c'est le départ vers d'autres signifiants. Si sens veut dire signifié, je n'ai jamais pensé qu'on partait vers de signifiés. Le mot *partir* pour moi veut dire quelque chose comme "se droguer". Prendre de la drogue, c'est partir. Le texte doit faire partir. Il a quelque chose qui ressemble à un pouvoir hallucinogène». R. Barthes, «Table Ronde», em R. Barthes *et al.*, *Exégèse et herméneutique* (Paris : Seuil, 1971), 256.

[209] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 7. Paloma Vidal, no diálogo que estabelece com a textualidade de Barthes, refere a dimensão crítica desta escrita perante os discursos circulantes em torno do medo: «Como se relaciona o medo com sua crítica às ideias que colam, que colam na gente? "Como é possível que um corpo cole em uma ideia?", Barthes se pergunta. Proteger-se das ideias que colam com a suspensão da palavra, quem sabe até com o silêncio mesmo. O silêncio pra não ficar capturado nas armadilhas da identidade e da militância». P. Vidal, *Não escrever [com Roland Barthes]* (Lisboa: Tinta da China, 2023), 18.

do impensável, mas não pertence ao domínio do indizível».[210] O mistério fulcral do Cristianismo, a encarnação do Verbo, convida à prática de discursos que acolham e percorram o corpo na sua exposição e obliquidade. Trata-se, para Mourão, de aceitar a abertura e exposição do significante, como podemos encontrar nesta interpretação que faz da parábola de Mt 25, 14-30:

> Aquilo que o servo não tem é o significante, ou pelo menos não recebeu o talento como significante e não o deixou aberto. O que ele tem no seu lugar é o signo, i. é., o talento que para ele vem carregado de um pretenso saber sobre o próprio querer do mestre. É este o signo que lhe será tirado, signo-objecto que considerou como propriedade daquele que lho entregara: um mestre duro e rapace a que se submete imaginariamente. Aquele que não tem o significante guardado como tal, retirar-se-lhe-á o signo por que o substituiu. Aquele que não vive do Aberto ser-lhe-á tirado o abrigo com que cobriu.[211]

O texto produz um excesso na medida em que excede uma função social e um funcionamento estrutural. O texto estabelece um processo e uma conclusão, um permanecer e um partir. Observando o modelo tradicional da *lectio divina*, esta termina com a *contemplatio*, que significa a partida do texto, após a permanência nele mediante a *meditatio*. Esta relação entre permanecer e partir do texto pode dar-se mediante uma continuidade, mas também mediante uma rutura, podendo o leitor viver a sua identidade (diante do texto), quer como consistência, quer como rutura. Mas para Barthes, o texto de fruição, que pratica o jogo de linguagem como rutura ou corte com a cultura, não é passível de ser comentado: trata-se de um inter-dito.[212] Mais do que a busca de uma verdade ou de um sentido, privilegia-se a procura de uma fruição, de uma dimensão lúdica e estética que converte, na terminologia de Marcel Viau, um objeto textual em artefacto. A recusa da leitura provoca, assim, não uma perda moral, mas uma perda de prazer.

Podemos colocar a noção de «prazer do texto» desenvolvida por Barthes em diálogo com uma outra noção interpelante, «a palavra em arquipélago», desenvolvida por Blanchot. Tratando-se de um conjunto de textos pensados e produzidos de modo separado antes de serem reunidos num volume editorial, esta categoria revela-se pertinente para uma aproximação à escrita homilética de Mourão.

---

[210] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 36; esta homilia, com o título «A viúva e o fariseu» e que tem como textos-tutor a 1Re 17, 10-16 e Mc 12, 38-44, explora esta relação entre desejo, crer e discursos de poder (interpretativo) a partir da figura da Viúva no Templo.

[211] Mourão, *Luz Desarmada*, 148.

[212] «Texto quer dizer Tecido; mas enquanto até aqui esse tecido foi sempre tomado por um produto, por um véu acabado, por detrás do qual se conserva, mais ou menos escondido, o sentido (a verdade), nós acentuamos agora, no tecido, a ideia generativa de que o texto se faz, se trabalha através de um entrelaçamento perpétuo». Barthes, *O Prazer do Texto*, 112.

Para Blanchot, a linguagem, como o texto, não é uma superfície simples percorrida por um movimento uniforme, mas possui uma profundidade na qual se constituem relações complexas entre frases, não necessariamente de subordinação, mas de multidimensionalidade. Não se trata de partir de uma doutrina estabelecida ou da segurança de uma certeza, mas de praticar um vazio movente, o do texto bíblico, que permite uma escrita de laboratório, um texto a vir. Blanchot fala da poesia como presença a vir, abertura de um horizonte temporal e espacial de discurso não dominado por certezas: Mourão desenvolve este exercício linguístico na escrita homilética. O horizonte concreto dos dias e das leituras bíblicas propostas no contexto litúrgico – que alimentam o exercício homilético – não é uma provisoriedade a superar em busca de um discurso intemporal, de uma verdade comum ou eterna (ética ou doutrinal), mas a possibilidade de praticar e procurar a complexidade da linguagem e do real, um discurso necessariamente provisório pela complexidade das relações que estabelece.[213]

> O Deus dos cristãos não se concebe sem a incarnação da sua palavra. Onde desertou a carne também a palavra desertou. A incarnação diz que no homem, porque é humano, Deus fala e que a carne é no homem o lugar real em que o sujeito pode ter lugar. Ela atesta que em Cristo se cumprem as condições efectivas de uma travessia da palavra no lugar em que os homens podem verdadeiramente "ouvi-la" e nascer dela como sujeitos para a fé. A incarnação revela o lugar impossível de dizer do encontro de Deus e do homem. Ao inscrever o "lugar" de Deus no real e a sua ausência em todas as realidades que o representam, ela coloca a carne dos humanos como esse lugar em que um sujeito toma corpo e em que o homem que fala atesta a verdade de Deus.[214]

A "palavra em arquipélago" (*parole em archipel*) é de natureza fragmentária, mantendo, nas suas arestas críticas, uma capacidade cortante, uma violência, uma necessidade de espera e uma irredutibilidade à unidade. Blanchot desenvolve esta noção a partir da escrita do poema fragmentado, tal como Mallarmé o praticou, que, não se tratando de um poema incompleto, é um poema que abre a um outro modo de cumprimento, mediante um jogo de espera e de questionamento. É uma palavra que permite pensar, não apenas no que está no texto, mas também no que nele está ausente: não se trata de um ceticismo que nega a capacidade de

[213] Blanchot parte do poema de Mallarmé *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, surgido em 1897, para a sua definição de um livro aberto enquanto realização de sentidos dispersos e deslocados: «Aquilo a que chamamos livro, de acordo com os hábitos da tradição ocidental, onde o olhar identificar o movimento da compreensão com a repetição de um vaivém linear, só se justifica por facilidade de compreensão analítica [...] O livro que recolhe o espírito recolhe, pois, um poder extremo de estilhaçamento, uma inquietação sem limites e que o livro não pode conter, que exclui dele todo o conteúdo, todo o sentido limitado, definido e completo. Movimento de diáspora que nunca deve ser reprimido, mas preservado e acolhido como tal no espaço que se projecta a partir dele e a que esse movimento se limita a responder, resposta a um vazio, indefinidamente multiplicado onde a dispersão adquire fora e aparência de unidade. Semelhante livro, sempre em movimento, sempre no limite do esparso, será também sempre reunido em todas as direcções, pela própria dispersão e segundo a divisão que lhe é essencial, que ele não faz desaparecer, mas aparecer, conservando-a para aí se realizar». Maurice Blanchot, *O Livro por Vir*, trad. Maria Regina Louro (Lisboa: Relógio d'Água, 2018), 263.

[214] Mourão, *Luz Desarmada*, 51.

realização de um discurso, mas de uma deslocação que inquieta o sonho dogmático do pensamento único.[215]

O quotidiano é normalmente associado ao indiferente, amorfo, estagnado e passivo, sobre o qual as ciências humanas se apropriam como objeto e formulam como lei. Para Blanchot, o quotidiano escapa-se, é o lugar de toda a significação possível. As tecnologias da comunicação permitem cair na ilusão de que a realidade quotidiana é conhecida de modo imediato e transparente. O quotidiano deixa de ser vivido numa relação ativa, para se converter em espetáculo e descrição, tautologia; mesmo assim, tal quotidiano escapa, numa dissimulação equívoca. O quotidiano coincide com um nível de palavra anterior à determinação excludente entre verdadeiro e falso. É o inacessível ao qual temos acesso, põe em causa a narratividade, o princípio, a origem da história linear numa forma de discurso assente no quotidiano como é o caso da homilia.[216]

Uma aproximação à obra poética e homilética de Mourão poderá provocar no leitor um sentimento que Frederico Pedreira explorou, num outro campo de estudo, convertendo-o em conceito (o autor prefere falar de "ideia") interpretativo do fenómeno literário: a estranheza.[217] Uma aproximação a este conceito revela-se de particular pertinência, afim de relevar a particularidade de um discurso que busca, não a linearidade, mas sim a estranheza, como é o caso da obra homilética de Mourão.

Para Pedreira, a experiência de estranheza perante um determinado texto, nomeadamente literário, advém, não tanto da utilização de uma forma de linguagem privada com que um autor poderia munir a sua escrita, mas das expetativas com que o leitor se aproxima desse texto e busca conhecer o pensamento potencialmente nele presente. Uma forma de reserva ou, na expressão de Pedreira, de "ceticismo", é necessário no quadro da dimensão pública da linguagem, assumindo que o pensamento do outro não nos é transparente ou imediato, seja na forma de uma conversação oral, seja na leitura de um texto escrito. A linguagem comum exige uma reação ativa por parte do leitor, uma construção provisória e participante dos efeitos que o discurso do outro provoca no quadro cognitivo e emocional de quem escuta ou lê, provocando

[215] «Le poème fragmenté est um poème non pas inaccompli, mais ouvrant um autre mode d'accomplissement, celui qui est en jeu dans l'attente, dans le questionnement ou dans quelque affirmation irréductible à l'unité». Blanchot, *L'entretien infini* (Paris: Gallimard, 1969), 452. E, mais à frente: «Découpée en la diversité de ses îles et ainsi faisant surgir la haut mer principale, cette immensité très ancienne et cet inconnu toujours à venir que seule nous désigne l'émergence des terres profondes, infiniment partagées», 454.

[216] «Le quotidien est l'inaccessible auquel nous avons toujours déjà eu accès; le quotidien est inaccessible, mais pour autant seulement que tout mode d'accéder lui est étranger. Vivre quotidiennement, c'est ce tenir à un niveau de la vie qui exclut la possibilité d'un commencement, c'est-à-dire d'un accès». Blanchot, *L'entretien infini*, 366.

[217] Frederico Pedreira, *Uma Aproximação à Estranheza* (Lisboa: INCM, 2017).

uma revisitação das próprias crenças e expetativas. A experiência de estranheza de um texto obriga a um trabalho de imaginação, de revisitação do que é familiar e habitual.[218]

A conferição de um significado estranho à linguagem comum, para o leitor, no quadro das relações interiores a um texto, é o que converte um conceito em figura, elemento literário fundamental na obra homilética e poética de Mourão. O trabalho da figura é o de provocar no leitor ou interlocutor uma estranheza que o abra a formas outras de trabalhar de linguagem, a significados diversos que questionam a compreensão que se possui do outro e que pedem novas formas de interpretação. A estranheza, para Pedreira, mais do que uma forma esotérica ou particular de linguagem utilizada por um autor para exprimir uma interioridade menos comum ou mais autêntica, advém, sobretudo, de uma quebra na vivência do significado das palavras já conhecidas ou frequentadas pelo leitor ou interlocutor. No quadro da escrita de Mourão, essa quebra ou excesso de linguagem é proporcionado pela figura, trabalho da mesma linguagem adequado á natureza polimórfica da vida humana. Mais do que representar, a figura coloca em movimento, produz uma dissonância que alimenta o discurso teológico na medida em que se fideliza ao carácter dissonante da própria vida humana.[219]

> A vida é o que cada um experimenta, a vida é auto-revelação. A vida é um trabalho de figuração permanente. A vida não é monotónica, suscita em nós figuras, que são imagens em devir, ou mensageiros, e que se definem por intensidades e redundância (excesso), não por extensão. São pólos de energias. É o que nasce "quando se deita fora a escada depois de ter subido por ela" (Wittgenstein). A figura vem do futuro e instala-se no claustro da experiência como "hóspede de rara presença". Como aquilo que é susceptível de ressuscitação ou metamorfose e que incorpora um princípio de vida sempre inacabada.[220]

A figura aponta para o caráter dinâmico e evolutivo de construção da identidade humana, pela pluralidade de forças e intensidades que a constituem, pela capacidade de interligar e recriar mundos possíveis, de existência e de pensamento. Pela figura a palavra converte-se em conduto, a capacidade de conotar para lá de si mesma. A crise da linguagem religiosa passa pela perda que as suas palavras-chave (Deus, amor, pecado, salvação) sofreram

---

[218] «A sensação de estranheza que a leitura de alguns textos pode provocar não deve assim ser procurada nas propriedades da linguagem. Essa estranheza encontrar-se-á no momento da interpretação e, portanto, nas expectativas e crenças do intérprete quando procura entender a intenção investida na expressão de um pensamento [...] Essa inquietação é de teor metafísico e diz respeito a um certo ceticismo perante a possibilidade de conhecermos outras mentes e de nos darmos a conhecer com o mesmo grau de veracidade». Pedreira, 16. Para a elaboração deste conceito de "estranheza", Pedreira parte do pensamento de Stanley Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Scepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

[219] «Os momentos de estranheza de que essa confusão intelectual é, muitas vezes, parte constituinte lembram-nos que a compreensão que fazemos dos outros e de nós mesmos nunca está garantida. A estranheza provoca assim uma resposta, uma reação ao que nos é apresentado, o que indica a necessidade de uma nova interpretação que substitua a anterior e que assim torna inválidas ou deslocadas as expectativas e crenças que promoviam a primeira». Pedreira, 20.

[220] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 291. A citação livre de Wittgenstein advém da conclusão do seu *Tratado Lógico-Filosófico*, 6.54 (trad. M. S. Lourenço, Lisboa: Gulbenkian, 1987, 142).

na capacidade de transportar para experiências ou dimensões vitais do ser humano, carregadas que foram de sentidos estranhos. O retorno passa por criar novos estados de interrogação, mudanças de perceção (uma conversão).[221]

A tal função percetiva e interrogante da figura, no texto, corresponde a função estética da música na capacidade de desequilibrar os mecanismos habituais e rotineiros de escuta, consistindo, nessa resistência, a validez argumentativa de uma obra, seja literária ou musical. Na medida em que se aproxima desta função estética, a escrita homilética de Mourão adquire, verdadeiramente, o estatuto de "artefacto" tal como Viau o expõe, isto é, capaz de provocar uma experiência, não só retórica, mas também estética junto do interlocutor.[222]

Numa conferência pronunciada em 1988[223], Peter Sloterdijk traça uma crítica do paradigma comunicativo que considera a linguagem e a comunidade linguística como condições a-priori para o advento do ser humano no mundo de um modo ideal ou positivo. Se tal natureza apriorística da linguagem é aceite, é-o por Sloterdijk de um modo crítico ou desconstrutivista. Quais são as condições para que a linguagem se desenrole enquanto capacidade de comunicação e construção de mundos?[224]

O paradigma positivo, ou comunicacional, da linguagem não é suficiente. A capacidade de transladação ou tradução de uma língua, se permite o diálogo, permite também o fraticídio (a morte do outro que fala a mesma língua materna) e o ódio étnico (a morte do outro que fala outra língua). A capacidade de transladação de uma língua, no quadro de uma comunidade linguística ou de uma nação, é a condição para a transmissão de uma tradição e de um conjunto simbólico de signos e imagens com os quais o ser humano se compreende no mundo. Mas a língua materna pode converter-se numa força fixista e encerrante, num sistema grutal, no qual

---

[221] «Toute la tradition évangélique fait d'un déplacement la condition d'une pratique : elle articule sur une "conversion" la possibilité même de produire une "œuvre" ou un "logos" de la foi. Si le lieu d'où je parle n'était pas soupçonnable, s'il était mis à l'abri de l'interrogation, l'analyse cesserait d'être évangélique pour se muer en l'établissement d'une "vérité" à contenu religieux». Michel de Certeau, «Du corps à l'écriture, un transit chrétien», em *La faiblesse de croire*, 264.

[222] «Para dotar de necesidad estética a los sonidos musicales es preciso anular los mecanismos de escucha que funcionan con suavidad y sin impedimentos. Helmut Lachenmann habla, en este sentido, de desequilibrar el "aparato estético" a través de la música. Necesitamos desequilibrarlo, ya que de otro modo no se provocaría la resistencia frente a la obra y, sin resistencia, no se haría patente la validez argumentativa de la obra, es decir, la obra no se mostraría como algo consecuente. Si la escucha de la obra transcurriera suavemente y sin obstáculos, el juicio "asi tiene que ser y de ningún otro modo" resultaría fútil e irrelevante». Gunnar Hindrichs, *La autonomía del sonido. Una filosofía de la música*, trad. Pedro Huarte (Salamanca: Sígueme, 2020), 207.

[223] Peter Sloterdijk, «A promessa mundial e a literatura mundial», em *Filosofia da linguagem. Uma antologia*, ed. Bernhard Sylla (V. N. Famalicão: Húmus, 2017): 263-283.

[224] «Entendamo-nos bem: na verdade, há a maior necessidade de falar um com o outro, e de facto teriam que acontecer, aqui e agora, milagres sob o nosso céu comum, milagres da fala atenciosa dirigida ao outro, e milagres da escuta que toma atenciosamente em conta o contradiscurso do outro, se pretendemos que a humanidade não pereça numa incapacidade linguística suicida. Mas onde poderia dar-se esta conversa construidora e sustentadora de mundos? Quais seriam os encontros de Pentecostes onde a língua comum viesse sobre nós? Em que escolas, em que seminários se estuda essa língua comum capaz de edificar pontes, de nos livrar do insuportável próprio e de encaminhar o parto que desperta em nós a partilha e que nos liberta para a coisa pública?». Sloterdijk, 268.

o indivíduo cresce e do qual nunca sai. A linguagem enquanto tradição e transmissão, como vir-ao-mundo num contexto nacional-linguístico, converte-se numa prisão.[225]

É necessária, para que tal não suceda, a desvinculação em relação à comunidade linguística ou nacional. Tal desvinculação advém pela segunda dimensão que, a par da dimensão de transladação, constitui a linguagem: a linguagem como absolvição. Este segundo polo é indispensável para que a linguagem humana seja capaz de abrir o ser humano à promessa, tema que Sloterdijk privilegia. Para introduzir esta dimensão da linguagem, Sloterdijk apresenta a imagem do recém-nascido que, antes de contactar exteriormente com a mãe (sinal da tradição, da pertença comunitária e linguística), recebe o ar livre do espaço envolvente (sinal do mundo maior ao qual acaba de advir). A respiração é, assim, a instância primordial da transcendência e da libertação. A linguagem é capaz de libertar e gerar um mundo quando se transcende a si mesma e aos seus vínculos comunitários.[226] Mourão contempla esta dimensão interlocutiva e heterogénea da linguagem sob o prisma de Babel, e a escrita homilética na perspetiva da troca e da tarefa da tradução permanente:

> Temos que pensar na multiplicidade dos espaços, sair dos limites do jogo, mudar de combate, mudar as regras. A hospitalidade inclui o inimigo, a hostilidade exclui o hóspede. A dispersão das tribos e das línguas condena-nos à confusão, portanto à necessidade de intertraduzir sem nunca chegarmos à tradução perfeita. A tarefa infinita de tradução endivida-me a mim que escrevo ou que (vos) falo, que me escreveis ou que (me) falais. É essa a estrutura do dom e do contra/dom e da troca.[227]

A dimensão de transladação da linguagem pode converter-se numa positividade totalitária se não for acompanhada de uma desvinculação ou absolvição do indivíduo em relação à comunidade linguística a que pertence. Esta absolvição afeta as promessas e utopias que, após as violências a que o século XX assistiu, se transmitem agora à margem de autoridades institucionais. Sloterdijk advoga uma linguagem sem-lugar, sem-fundo, numa respiração primordial. Tal linguagem é própria da poesia e da literatura. A sua escrita deve levar para o espaço aberto as promessas positivadas e institucionalizadas. Trata-se de praticar uma ligeireza na linguagem, capaz de absolver ou despedir aquele que a pratica, de o fazer partir, ao invés de o fechar numa positividade.[228]

---

[225] «As grandes línguas maternas seriam então – e falo aqui literalmente e sem recurso a metáforas – grandes poemas que somos forçados a recitar dia após dia, artefactos globais suscetíveis de inesgotáveis interpretações, mas, mesmo assim, estaríamos condenados a viver nesta obra de arte total, ao mesmo tempo como guardas prisionais e como reclusos. Enquanto falante de uma língua materna, cada homem é condenado a um foclore totalitário». Sloterdijk, 275.

[226] «Sócrates falava grego para absolver os gregos da abafada vinculação à grecidade». Sloterdijk, 277.

[227] Mourão, *A Palavra e o Espelho*, 103.

[228] «Onde poetas respiraram, nascem espaços de respiração para os povos, e graças às traduções também para outros povos além do próprio. No respirar como aurora da esperança, que é tudo menos que um princípio, é renovada a promessa mundial, de forma simultaneamente discreta e sensível». Sloterdijk, «A promessa mundial e a literatura mundial», 282.

A recusa de um princípio pode ser tida como uma chave de leitura da escrita homilética de Mourão: a prática de uma linguagem descentrada, fragmentar, na qual não é possível discernir um fio condutor ou um centro gravitacional. A simbólica do "espaço aberto" está presente de forma regular nesta escrita. Atente-se, por exemplo, à homilia que leva por título «Acreditar», que tem por ocasião o batizado de uma pessoa em concreto, com o nome de Ana Catarina.[229] Realça-se o batismo como sinal de uma presença e de uma herança comunitária, pela qual se transmite um gesto e um ato, o acreditar, identificado como o trabalho do desejo. A pertença, neste caso, surge como capacidade de abertura, de esperança perante o medo das ameaças e as tentações de segurança. «Que deixam os adultos de hoje em herança aos filhos? A esperança de um mundo aberto ou o fantasma de um mundo fechado e defendido?».[230]

A linguagem permite à criança o acesso à verdade do seu desejo, conferindo-lhe uma palavra que o ilumina, palavra essa que advém de uma tradição:

> Aceitai a questão aberta que é cada um dos vossos filhos, alargai a roda: o mundo não é apenas a vossa eira. O cristão sabe que acredita, que espera o regresso de Cristo, contra a ideia de que tudo vale e que nada deve ser julgado conforme a verdade e a justiça, acreditando que a sua vida se situa na vida eterna. Testemunhai do invisível, da paz chegando, da esperança que é uma virtude da noite, mas que é uma virtude crítica. Alegrai-vos com os vossos filhos que são a seta que anuncia um tempo novo, imprevisível. Que os batizados lhes abram a roda e os iniciem no mistério do Nome que nos precede a todos e continua a reunir. Deus é como um anti-destino na nossa vida.[231]

A vocação eclesial identifica-se, não com uma comunidade que se encerra em si em nome de uma segurança num mundo hostil, mas com uma palavra capaz de abrir o crente a uma esperança vigilante. Utilizando o termo cunhado por Sloterdijk, para Mourão a linguagem e a prática cristãs são formas de absolvição, isto é, formas que capacitam o crente a sair de si, do seu contexto étnico e das formas de violência securitária que o mundo oferece.

Para concluir, uma categoria que pode revelar-se como particularmente pertinente para a aproximação à escrita homilética de Mourão é a de *theologia sermocinalis*, que João Maria André expõe a partir da obra de Nicolau de Cusa e que traduz por "teologia discursiva" ou "teologia dialógica", uma forma de teologia que busca um conhecimento do Divino mediante o diálogo e o confronto do diverso.[232] Trata-se, para João Maria André, de um estilo de

---

[229] Cf. Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 196-200.
[230] Mourão, 198.
[231] Mourão, 199.
[232] «É por isso que a expressão *vis verbi*, força da palavra, aparece várias vezes associada à expressão teologia sermocinalis que se poderia traduzir como teologia discursiva ou teologia dialógica, ou seja, um saber das coisas divinas obtidos através do confronto e do diálogo de posições divergentes». João Maria André, «A força da palavra. No princípio era o verbo? No princípio era a energia», *Biblos* 8 (2022): 29-59 (32). DOI: https://doi.org/10.14195/0870-4112_3-8_2. Ver, igualmente, do mesmo autor, «A força da palavra», *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (2006): 3-32; «Introdução», em Nicolau de Cusa, *A Visão de Deus* (Lisboa: Gulbenkian, 1988): 79-130; «Introdução», em Nicolau de Cusa, *A Douta Ignorância* (Lisboa: Gulbenkian, 2012): V-XLII;

pensamento de pendor mais interpelativo e questionador que afirmativo ou normativo, que experimenta os limites do pensamento com prazer e não com angústia. Em causa está uma via média que – perante, quer o cepticismo empirista emergente no século XV (nomeadamente em Ockham), quer uma religiosidade mística de pendor mais afetivo que racional – problematiza o sentido mediante o discurso, assumindo que a aproximação à verdade se dá sempre mediante o discurso e a interpretação, mas nunca com resultados definitivos.[233]

É lugar para perguntar como este diálogo ou confronto se encontra presente no *corpus* homilético de Mourão, um corpo textual que tem na sua génese uma prática discursiva de natureza unidirecional. A prática de leitura disseminante do texto bíblico, isto é, da dispersão e não da concentração do seu sentido, poderá constituir uma forma de preservação desta teologia dialógica ou discursiva. João Maria André fala da essência energética da linguagem, sobretudo da linguagem poética, que assenta numa compreensão dinâmica do ser humano e do mundo. No quadro do exercício homilético, a palavra surge num processo de modulação e circularidade, envolvendo uma afetividade.

O uso da palavra envolve um *logos* – uma construção lógica e sintática –, um *pathos* – uma afetividade estética – e um *ethos*, um contexto que brota de um mundo e configura novos mundos, convertendo a leitura num ato de hospitalidade. Esta dimensão de *ethos* revela a natureza limitada de cada lugar ou cultura a partir do qual se fala, e da necessidade permanente de tradução. Mourão transporta este *ethos* para o momento hermenêutico comprometido na escrita homilética: esta busca desprender-se, mediante o diálogo, das formas de controlo de que pode revestir-se, quer sobre o texto-tutor, quer sobre o interlocutor, num princípio que é fundamental no método semiótico:

> E vós, a quem as Escrituras falam hoje? Para deixar falar a palavra, é necessário entrar numa atitude de suspensão do sentido, suspensão dos saberes, da vontade de controlo, o que constitui uma verdadeira decisão ética. É a carne do leitor que é reestruturada em referência ao Outro: "É o Cristo que vive em mim" (Ga 2, 20). Essa é a dinâmica da oração. Através do silêncio (activo) para que tende a oração, a alma morre para a sua própria produção verbal para escutar o grito de Deus, inspirá-lo, ordenar-se por ele através da unidade do seu princípio e tornar-se "no que ela é", transparente a si própria.[234]

Trata-se de fazer ressoar a Escritura, não apenas na transmissão de um conteúdo, mas sobretudo no efeito de sentido produzido no corpo de quem a escuta ou lê; de procurar na linguagem não apenas a representação, mas o reconhecimento, não a significação exata ou a

«Introdução», em Nicolau de Cusa, *O não-outro* (Porto: Afrontamento, 2012): 7-56. Sobre Nicolau de Cusa, ver Michel de Certeau, «Le regard: Nicolas de Cues», em *La Fable mystique* II (Paris: Gallimard, 2013): 51-121.

[233] Cf. André, «Introdução», em *A Visão de Deus*, 89-90.

[234] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 285.

coerência, mas o testemunho. É mediante a figura, enquanto imagem textual em devir, que se produz este efeito no interlocutor, na medida em que a figura convoca um legente, uma relação de afetação mútua.

7. Para um corpo de relato e de memória: a teologia como texto

Fides quaerens verbum, a "fé que busca um discurso": assim definiu Marcel Viau o objeto da teologia prática. Tal discurso constitui-se, para Viau, na forma de "artefactos teológicos", objetos, dotados de uma dimensão epistemológica, retórica e estética, capazes de provocar no interlocutor uma experiência crente. Coloquemos diante de nós um "artefacto teológico" que, pelo suceder da sua cadeia de figuras e significantes e pelo tema que aborda, constituirá uma súmula da escrita homilética de Mourão. Trata-se do texto homilético com o título «Este é o jardim que a ausência permite», elaborado em torno do mistério pascal, e que retoma, por sua vez, uma expressão de Maria Gabriela Llansol, «este é o jardim que o pensamento permite».[235]

O texto não indica o seu texto-tutor bíblico, mas pela leitura adivinha-se que dialoga com o capítulo 20 do Evangelho de João. No seu centro está um corpo, o de Jesus, tal como este conhece variações ao longo do texto bíblico. Mourão não busca, nesta homilia, explicar ou esgotar o sentido da Ressurreição, mas apontá-la como relato ou como discurso, possível apenas, pelas suas características, de ser figurada. Trata-se de um "começo" na vida dos discípulos, reunidos, agora, não em torno do Mestre, mas em torno da sua palavra, rememorada e testemunhada. O corpo de Jesus, no texto, não desaparece, mas transfigura-se: este corpo, agora, são as Escrituras e os discípulos, convocados ao trabalho da escuta, da interlocução e da circulação da palavra.

> O perfume derramado sobre a sua cabeça não é sacrificado para a sua sepultura; antes, em vez do perfume vem o relato, a palavra que o memoriza. Da mesma forma, o corpo entregue, abandonado, sepultado e perdido não é simplesmente sacrificado para pagar a nossa libertação, a sua perda abre um espaço novo para voltar a ouvir a palavra de Jesus. A ressurreição não vem neutralizar a morte de Jesus. Jesus não defendeu a vida que lhe foi tirada, como algo a recuperar mais tarde. Uma falha instauradora marcará para sempre o "corpo" dos crentes. Há um corpo a abandonar de que os soldados se apropriam, um corpo embalsamado que as mulheres não reencontram: há o relato de um

[235] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 260-263. Cf. Maria Gabriela Llansol, *Causa Amante* (Lisboa: Relógio d'Água, 1996), 79. Esta passagem estará na origem do título da coletânea *O jardim que o pensamento permite: antologia poética sobre Monserrate*, ed. José Manuel de Vasconcelos (Monserrate: Associação dos Amigos de Monserrate, 2016).

> "outro" Jesus a tornar presente numa ceia ritual, um "corpo" capaz de atravessar a morte, como a figura do "jovem".[236]

Talvez nesta passagem se concentre, de modo nuclear, o discurso teológico de Mourão enquanto método ou modo de proceder: um discurso que transporta o leitor para o seu próprio corpo, corpo de desejo e de memória, no diálogo constante com os textos e as suas figuras, dotadas de virtualidades significantes. Tal como a perda do corpo físico permite o espaço novo do corpo dos discípulos, das Escrituras e do próprio leitor, também à teologia a perda do seu corpo (de doutrina, de fórmula, de instituição) poderá instaurar o espaço de um novo corpo. É a partir desse diálogo, desse trabalho constante de leitura e interlocução, que advêm como possíveis novas formas de enunciação, de texto, de discurso, de artefacto.

Conclui-se aqui este percurso em torno da escritura homilética de Mourão. Esta arquitetura de exteriores que aqui se delineou permitiu relevar eixos de leitura e aproximação deste conjunto textual que tem características não-habituais no conjunto mais alargado do seu género literário e teológico. A esta arquitetura juntou-se, antes, o modo como o próprio Mourão refletiu, quer sobre a prática pastoral da homilia, quer sobre a natureza mais alargada da linguagem teológica. Esteve presente, também, todo o estudo anterior desenvolvido em torno das regras semióticas de leitura e produção de sentido que Mourão adquiriu e reelaborou, quer no quadro do CADIR, quer no quadro da Escola de Paris e dos trabalhos de Greimas. Finalmente, a compreensão da escritura mística sob a perspetiva da enunciação ou do "dizer", mais do que do "dito", desenvolvida por Certeau e assumida por Mourão nos estudos que dedicou a este género, são implicitamente reconhecidos ao longo da sua produção homilética.

Na conclusão desta investigação procurar-se-á de modo mais específico situar este laboratório homilético em diálogo com as potencialidades que a categoria de "artefacto teológico" desenvolvida por Viau apresenta para a constituição de um discurso teológico. Mas, antes, será o momento de abordar o *corpus* poético de Mourão: para este estudo será profícuo transportar os elementos relevados neste capítulo, uma vez que a poética e a homilética de Mourão partilham a mesma tatuagem litúrgica e ambas perseguem, neste inter-dito, a emergência de uma linguagem crente.

[236] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 262.

Capítulo 9

A enunciação poética de Deus

Se o homem é feito à imagem de Deus, então Deus tem um corpo. Talvez ele seja
mesmo um corpo, ou o corpo eminente entre todos. O corpo do pensamento dos corpos. [...]
O corpo fabrica a auto-imunidade da alma, no sentido técnico deste termo médico:
ele defende a alma contra si própria, impede-a de ser toda espiritualidade íntima.
Provoca na alma uma rejeição da própria alma.[237]

Quem estará em condições, neste tempo hedonista e de um romantismo
requentado e *kitsch*, de suportar o poema-sem-eu?[238]

a pátria do nosso acreditar
tornou-se um museu de sinais mudos
e prodígios
um lugar sem partilha a nossa casa
que os relógios enchem
na sujeição comum do mesmo[239]

À medida que o leitor percorre os três volumes com os quais Marcel Viau apresenta o seu projeto de uma *Nouvelle Théologie Pratique*, e que constituíram o objeto de estudo do primeiro capítulo desta investigação, deparar-se-á regularmente com uma sentença paradoxal: a de que esses três volumes não constituem, em si, uma proposta de discurso teológico, mas apenas a delineação das condições para a constituição desse discurso, que o Autor designa de "artefacto teológico". Trata-se, efetivamente, de enumerar os elementos epistemológicos, retóricos e estéticos que Viau considera indispensáveis para a elaboração de um artefacto teológico, isto é, um objeto (seja textual, artístico ou literário) capacitado para provocar, no seu interlocutor, uma experiência crente. Se num esforço hipotético, rodeados dos lagos do Québec, colocássemos a Viau a questão sobre a sua prossecução de um discurso teológico, a resposta que possivelmente receberíamos conduzir-nos-ia ao seu conjunto de experimentos literários e ficcionais,[240] e não à sua *Nouvelle Théologie Pratique*.

---

[237] Jean-Luc Nancy, «Cinquenta e oito indícios sobre o corpo», *Revista de Comunicação e Linguagens* 33 (2004), 17.22

[238] João Barrento, *Breviário do Silêncio* (Lisboa: Alambique, 2021), 77.

[239] Mourão, *O Nome e a Forma*, 153.

[240] Uma listagem completa das suas obras ficcionais, em número de treze, é fornecida pela sua página de Wikipedia: https://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel_Viau [consultada a 5 de abril de 2024]. Não esqueçamos,

Chegados ao último capítulo da presente investigação, surge como objeto de estudo o *corpus* poético de José Augusto Mourão, aquele que será, no conjunto da sua obra, o exercício mais aproximado de um artefacto teológico. Duas circunstâncias poderão questionar a aparente dissimilitude entre a importância deste *corpus* poético na discursividade teológica de Mourão e o seu lugar na presente investigação: o facto de se encontrar no seu final, e o facto de ocupar relativamente pouco espaço de atenção. Observação pertinente: aquele que seria o objeto de estudo mais aprazível e propício a maiores potencialidades hermenêuticas parece ficar aquém do desejado.

Efetivamente, a leitura que se procurou conduzir da obra ensaística de Mourão, realizada na segunda parte da investigação, resultou ser mais exigente do que o esperado. O que se delineava no início da investigação como uma etapa preparatória ou, quanto muito, intermédia, em torno do modo como Mourão compreendeu e trabalhou os espaços da linguagem e da textualidade, acabou por converter-se no corpo principal da investigação. Tal como em relação à obra de Viau, acabaram por ser as condições do discurso teológico, mais do que o próprio discurso teológico, a receber o esforço interpretativo maior. Quanto ao *corpus* poético de Mourão, que por si mereceria uma segunda tese em dedicação exclusiva, o breve capítulo que agora se inicia será tudo o que o tempo e o modo permitirá. Ao finalmente contemplar o objeto do seu desejo, o peregrino, espontaneamente, lamenta o extenso caminho que precisou de trilhar; só mais tarde estará em condições de o recapitular e agradecer.

Será, pelo menos, de referir que já outros exercícios de leitura se fizeram em torno deste *corpus*, exercícios que alimentarão, num *continuum* hermenêutico, o presente capítulo.[241] A perspetiva específica que agora se imprimirá consistirá em realçar o processo de dicção, ou o "dizer", e não tanto os conteúdos, ou o "dito", da poesia de Mourão. Ou seja, mais do que elencar um conjunto de tópicos ou temas teológicos presentes na sua escrita poética, importa relevar o modo como este *corpus* se constitui enquanto discurso teológico. Se, como vimos no capítulo anterior, a escrita homilética de Mourão se processa como um "combate" e uma "dança" com o texto bíblico, interessará, agora, delinear também quais os "modos de fazer" que a sua escrita poética enuncia.

Três eixos percorrerão este capítulo, suscitados, em ordem inversa, pelas três citações em epígrafe. Em primeiro lugar, abordar-se-á o modo como a poesia de Mourão resulta de uma

também, a *novella* que constitui a segunda parte do terceiro volume do projeto da *Nouvelle Théologie Pratique*, *L'univers esthétique de la théologie* (Montréal: Médiaspaul, 2002), que representa para o Autor um primeiro ensaio de construção de um artefacto teológico segundo as condições delineadas ao longo dos três volumes.

[241] Um dos três capítulos que constituíram o trabalho conducente ao grau de licenciatura canónica em teologia fundamental foi dedicado à poesia de Mourão: Rui Vasconcelos, *Palavra, desejo, corpo* (Santiago de Compostela, 2016); refiram-se, também: «Corpo marcado. Liturgia e corporeidade na poesia de José Augusto Mourão op», *Brotéria* 195 (2022): 300-310; «"Figuremos um espaço tangente". Uma leitura da obra poética de José Augusto Mourão op», *Cenáculo* 55 (2016): 83-115.

observação fundamental: «a pátria do nosso acreditar / tornou-se um museu de sinais mudos», isto é, o espaço litúrgico, tal como o horizonte do crer, já não possui uma linguagem capaz de suscitar e declinar o desejo daqueles que nele se reúnem. A esta deficiência corresponde o desafio de uma enunciação poética de Deus, capaz de recuperar, para o seu seio, a natureza transicional da linguagem. Serão convocadas, para o diálogo com a poesia de Mourão, as passagens e momentos em que o autor especificamente refletiu e propôs este projeto enunciativo, no quadro da experiência litúrgica. Em segundo lugar, ter-se-á em atenção como esta poesia, aparentemente «sem-eu» (segundo a expressão de João Barrento citada em epígrafe), apresenta breves e incisivas marcas enunciativas nas quais emerge um "eu" capaz de se assumir como sujeito de dicção, um leitor ou "legente", não se confundindo este levantamento com um hipotético e impossível estudo psicológico do autor. Finalmente, seguindo o "indício" proposto por Jean-Luc Nancy, do corpo como vigilante de toda a tentação intimista da linguagem poética e espiritual, procurar-se-á delinear em filigrana os modos como o corpo se diz ao longo deste conjunto poético, "corpo de corpos" comunitário, celebrativo e ético.

Em suma, a interrogação que percorrerá este capítulo será emprestada pelo próprio poeta: «porque se ouvem passos e nenhuma forma / de Deus nem mesmo o nome temos».[242] Como abrir uma caixa de ressonância que permita a breve escuta, sussurrada, deste Nome? Estarão presentes, ainda que não sempre de forma explícita, os lugares múltiplos de leitura que a obra poética de Mourão já recebeu, e que foram apresentados de forma breve no segundo capítulo desta investigação. Em diálogo com estes ensaios, aquilo que se procurará explicitar neste capítulo consiste nos modos como Mourão pensou a sua poesia enquanto um projeto de enunciação poética de Deus, na convicção fundamental de que a linguagem é messiânica, isto é, lugar de passagem de um corpo de desejo.[243] Somente uma enunciação que assuma as palavras como lugares de passagem é que poderá, ainda que de modo provisório e transitório, assumir-se como capaz de provocar uma experiência crente, isto é, constituir-se em artefacto teológico.

[242] Mourão, *O Nome e a Forma*, 291.
[243] A noção de "linguagem messiânica", tal como está presente na obra de Mourão, foi explicitada no capítulo quarto da presente investigação.

1. As matrizes litúrgica, musical e vocal da poesia de José Augusto Mourão

Os textos que constituem o *corpus* poético de Mourão são sucessivamente apresentados em pequenas publicações que, em termos editoriais, conhecem uma circulação limitada, até serem reunidos numa edição completa em 2009.[244] São conhecidas peças poéticas, em circulação avulsa, do período em que Mourão frequentou o Seminário Maior do Porto (até 1970, antes da partida para Moçambique), e que se compreendem no contexto do período de experimentação litúrgica que então se vivia. Mas será em 1985 que, por iniciativa do Centro de Reflexão Cristã, se realiza a primeira reunião em livro de um conjunto de poemas. Na apresentação que elabora para esta edição, Mourão dá conta da vertente pragmática destas peças, algo que não voltará a fazer nas edições seguintes. O facto de se tratar da única vez em que, numa edição dos seus poemas, Mourão explora a natureza e a intenção que lhes deu origem justifica que se transcreva aqui este texto, comentando-o em seguida. De referir que esta introdução, tal como a que acompanha a edição de *Dizer Deus – ao (des)abrigo do Nome*, não foram incluídas na edição completa, *O Nome e a Forma*, facto que também contribui para se considerar pertinente incluir neste estudo a transcrição destes textos.[245]

> Nascem estes textos de circunstâncias várias, histórias de provocações para rezar, aqui e ali (Cardais, João XXIII, Lumiar, CRC) e percorrendo no seu fluir outros textos, outras formas de tecer para Deus um espaço de palavra e de silêncio. Textos de circunstância pois, correspondendo pouco aos modelos normativos disciplinares, não podendo ser executados (no sentido musical do termo) senão porque se lhes empresta um corpo, um tom, um ritmo fortemente personalizados. Textos à margem de quaisquer fórmulas de choque, dos lugares-comuns do catecismo, das máquinas censurantes que os diriam teologicamente pobres e/ou formalmente ricos. Finalmente, textos que testemunham da iniciação permanente ao combate e à dança com aquele que do princípio do tempo nos convoca para a enunciação criadora, o ofício do louvor e do protesto.
> Que destas vozes, outras vozes cresçam, politópicas, outras solidariedades nasçam.[246]

Nesta Apresentação, mais do que o ambiente litúrgico, é a prática comunitária da oração que é apontada como presidindo à origem e função dos textos poéticos aí reunidos. Aquele não surge aí explicitado, sendo patente no entanto em elementos enunciativos contidos.[247] Ou seja,

---

[244] A listagem completa das edições da Poesia de Mourão é a seguinte: *Vazio Verde – O Nome* (Lisboa: CRC, 1985); *Dizer Deus – ao (des)abrigo do Nome* (Lisboa: Difusora Bíblica, 1991); *Declinações: o Nome e a Forma* (Lisboa, 2004); *O Nome e a Forma – Poesia reunida* (Lisboa: Pedra Angular, 2009).

[245] Já a terceira coletânea, *Declinações: o Nome e a Forma*, em edição de Autor, tem apenas a acompanhar uma dedicatória ao Professor Doutor Diogo de Leite Campos, professor catedrático da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.

[246] Mourão, «Apresentação», em *Vazio Verde – O Nome,* 5. Muito sucintamente, apresentamos uma descrição de cada um destes quatro contextos: o Mosteiro de Santa Maria do Lumiar, das Monjas Dominicanas; o Centro de Reflexão Cristã; o Colégio dos Cardais.

[247] Por exemplo, a aclamação «*Maranatha*, *Maranatha*, Aleluia, Aleluia», no poema «Embolismo» (*O Nome e a Forma*, 42), ou a referência ao pão e ao vinho no poema «Ofertório» (*O Nome e a Forma*, 47).

mais do que procurar substituir o conjunto eucológico normativo, procurando criar por sua vez um outro conjunto alternativo e com pretensão universal, estes textos assumem-se como de passagem, «de circunstância», para o corpo concreto reunido num tempo e num lugar.

Em contexto comunitário orante, litúrgico ou eventualmente fora dele, estes textos situam-se na linha do que Robert Bréchon designa como «poesia pobre». Trata-se de uma poesia que busca, não uma linguagem que explora desmedidamente (mediante imagens de forte carga expressiva) a totalidade do mundo e da existência, mas uma linguagem despojada que não ocupa todo o espaço e o tempo (neste caso, do ambiente litúrgico), nele falando a meia-voz e buscando apagar-se sob o signo do provisório. Paradoxalmente, a escrita poética de Mourão não se assume, na expressão de Bréchon, como uma «liturgia verbal do real», inclusive pelo facto de que cada poema surge singularmente num conjunto que não é pensado como uma obra ou um projeto poético de fundo.[248] Para Mourão:

> Manter-se na proximidade do poema como silêncio ou palavra dada é talvez a atitude que melhor convém à intussuscepção. Os signos (poéticos) precisam de uma certa indeterminação, dada a sua natureza de seres divinos, que é a de fazer sinal. Insinuar, sugerir, é essa a sina do poema. Não são os poemas configurações turbilhonantes que nos arrastam na movência do diálogo dos seus signos errantes?[249]

Paralelamente, é apontado neste excerto aquele que constitui o propósito de elaboração destes poemas: a «enunciação criadora», a «iniciação permanente ao combate e à dança», figuras que aponta para a natureza tensiva da vida de oração e que servirão a Tolentino Mendonça para introduzir o *corpus* poético de Mourão.[250] Para Mourão, a dimensão pática da vida de oração entrelaça-se com uma luta na linguagem, na busca de palavras que ultrapassem

---

[248] «O poeta é um *medium*, um oficiante, um profeta inspirado, que explora a totalidade do mundo através da imaginação e a restitui pela efusão, impondo à linguagem uma medida e uma desmesura em acordo com o cosmos. A poesia é uma liturgia verbal do real, de que celebra os grandes ritmos, a origem, o devir e o destino final, no qual o homem reconhece a sua própria vocação [...] É porque há tudo a dizer ou porque há a dizer o Todo que o poeta enche a forma do seu poema até que ele o contenha. A riqueza desta poesia traduz um sentimento exaltado da existência, por meio de uma linguagem ela própria exaltada; abundante, transbordante, exclamativa, hiperbólica, excessiva. Esta poesia "rica" tende para uma ocupação total do espaço e do tempo pela palavra. [...] A poesia "pobre" tem uma linguagem rara, inadequada. Não procura dizer a totalidade da criação mas antes o nada e o incriado. Tem a fascinação do silêncio. Trata-se para ela de suprimir do corpo do poema todo o tecido conjuntivo, para guardar apenas os músculos e talvez os ossos. E isto diz respeito quer aos temas, quer às figuras [...] Para Ramos Rosa, a pobreza é a vocação da poesia. As lacunas, as rupturas, os vazios de sentido são os farrapos com que se veste. Fala a meia-voz, hesita, gagueja e cala-se». Robert Bréchon, «Para uma poesia pobre», em *Poéticas do século XX*, ed. Maria Alzira Seixo (Lisboa: Livros Horizonte, 1984), 63.64-65.

[249] Mourão, «O nome do enigma (sobre a Poesia Toda de Herberto Hélder)», *Revista Ler* 14 (1991), 61. Noutro passo, Mourão refere ter aprendido o termo "intussuscepção" do convívio com o poeta Eduíno de Jesus: cf. «Do significante e da interlocução», em *Eduíno de Jesus: a ca(u)sa dos Açores em Lisboa*, ed. Onésimo Teotónio Almeida, Leonor Simas-Almeida (Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2009), 85.

[250] «A profecia não tem apenas uma dicção ética e social. Ela formula-se também como estética. Na sua intransigente solidão, José Augusto Mourão tem representado o aguilhão e o vislumbre, o combate e a dança, pois é um lugar profético a margem donde nos fala». Tolentino Mendonça, «José Augusto Mourão: o combate e a dança», em *O Nome e a Forma*, 10.

os lugares-comuns e a repetição. Para esta luta é convocado o corpo do orante, que deve fornecer a voz e o ritmo que executam estes textos, assumindo-os criativamente como seus, mas também a solidariedade: à prática comum dos textos vincula-se a partilha do louvor e do protesto que constituem essa vida orante.

A intenção que preside à elaboração destas composições poéticas é, de novo, posta em relevo pelo próprio Mourão na apresentação de *Dizer Deus – ao (des)abrigo do Nome*, onde já não é feita referência ao contexto pragmático de circulação dos textos:

> eis algumas alusões a um corpo ausente,
> escritas na alegria-dolorosa da sua
> presentificação.
> a ortolalia é triste.
> a figuração ortopédica de Deus é triste.
> e é difícil escapar a uma certa estereotipia, pelo
> menos formal.
> se alguma compulsividade estes textos
> contrariam, será a da repetição maníaca de
> lugares comuns que tão mal dizem Deus.
> leiam-se, pois, como ensaios ou modos de dizer
> o Nome no espaço-tempo de quem responde à
> sedução do que, nesse Nome, é um enigma e
> uma bênção.[251]

Surge mais explicitado neste texto a intenção fundamental que preside ao discurso teológico e poético de Mourão: a busca de uma enunciação de Deus, cujo mistério é significado no termo denso de Nome, que transponha as fórmulas repetidas e percorridas à exaustão com as quais o discurso crente e orante é, com frequência, constituído. O conceito de «ortolalia», com raiz nos termos gregos *orthos* ("correto") e *lalein* ("falar"), aponta para uma forma de discurso que permanece próximo da ortodoxia, assignando à linguagem uma função de representação correta e adequada e não de criação. A escritura poética vive, para Mourão, na tensão permanente da busca de formas, é por natureza transpositiva, por oposição ao caráter acabado da linguagem fática.[252]

Do mesmo modo, Mourão busca superar uma «figuração ortopédica» de Deus: como podemos compreender esta expressão? Se, por um lado, atendermos ao uso médico deste termo, o que transparece nesta expressão é a representação substitutiva do mistério divino por figuras

[251] Mourão, «abertura», em *Dizer Deus – ao (des)abrigo do Nome,* 16. Mantêm-se aqui os elementos redaccionais do texto publicado, o início de frases em letra minúscula e a sua translineação. Esta edição conta com um prefácio de Lopes Morgado, estudado no capítulo segundo da presente investigação, e que constituirá, pelo que foi possível pesquisar, o primeiro ensaio de leitura deste projeto poético.

[252] Cf. Mourão, «Entre as águas (recensão)», *Colóquio/Letras* 143/144 (1997), 266. Este artigo consiste na recensão do livro de Mário Garcia, *Entre as águas* (Braga, 1994).

e discursos que buscam colmatar ou emendar a condição aberta desse mistério, atenuando o seu efeito suscitante no desejo crente. Mas se atendermos também à raiz etimológica da palavra (*orthos* e *paideia*, "educação"), transparece a mesma preocupação pelas formulações que, buscando a conformidade e exatidão, permitem pouco espaço à discursividade peregrina do desejo crente. Ao invés, privilegiam-se «modos de dizer» que assumem a natureza enigmática do Nome divino – e, consequentemente, a natureza necessariamente provisória e exploratória do discurso teológico – como uma bênção. Essa bênção transporta consigo, por sua vez, o mandato para o crente de imprimir o seu próprio corpo a um discurso que lhe é proposto. O poema surge, assim, não como um meio outro de transmissão ou expressão de um ensinamento definido previamente, mas como possibilidade de retorno ao mundo e ao corpo do próprio crente, com todas as suas tensões.[253]

No poema «vacilação de imagens» podemos encontrar enunciado um programa poético que busca ultrapassar uma excessiva preocupação por formas de discurso que privilegiem o elemento de *orthos*, de adequação:

> que aceitemos a vacilação das imagens
> porque o vento é alto e os sentidos muitos
> na viscosidade dos nomes
> por que te chamamos
>
> aceita a dicção imperfeita desta hora,
> a recursividade dos desejos
> que têm a sua verdade migratória,
> o seu quiasmo,
> a sua anarquia.[254]

Não está ausente desta dicção, que reconhece a «viscosidade dos nomes» e a «recursividade dos desejos», o modo como Mourão, influenciado pelo pensamento de Michel de Certeau, frequentou as textualidades espirituais e místicas, nas quais a enunciação do Divino surge, como critério indispensável de autenticidade, agrafada às complexidades deambulantes do desejo e do corpo do crente, expressos pela vastidão múltipla do «vento» e dos «sentidos» Daí resulta, por oposição a uma opção decretória pela «ortolalia», a aceitação do praticar a «vacilação das imagens» e a «dicção imperfeita», sempre vinculada a uma «hora» que lhe é própria. Este programa de uma enunciação poética de Deus tem, em suma, como matriz mais a

[253] Como refere António Ramos Rosa: «Um poema não é uma demonstração, um teorema, um simples meio de expressão ou a instituição de um sentido previamente conhecido [...] Não será apenas um jogo de linguagem mas também uma eclosão orgânica que "provocou" um retorno à matéria do mundo transposta pelo sujeito mediante a linguagem poética». António Ramos Rosa, «Como se faz um poema», *Relâmpago* 14, nº 4 (2004), 38.
[254] Mourão, *O Nome e a Forma*, 99.

permanente fecundidade de uma linguagem humana em busca de uma dicção do desejo do que a adequação representativa, segundo um cânone estabelecido por uma instituição autorizante.

Não obstante o horizonte maior da enunciação de Deus que transporta o labor poético de Mourão – cuja publicação permite alargar a sua circulação e receção para lá dos contextos comunitários nos quais teve origem –, importa realçar, no entanto, a sua matriz litúrgica, entrecruzada na espessura cultural da linguagem na qual os textos se produzem.[255] Em alguns dos títulos destes poemas esta matriz é explícita quanto a momentos da celebração eucarística: «vésperas»[256], «comunhão»[257], «ofertório»[258], «momento penitencial»[259], «acção de graças»[260], «introito»[261], «pós-comunhão»[262]. Outros poemas transportam, no seu título, para determinados tempos ou festas litúrgicas: «páscoa de páscoas»[263], «*veni Sancte Spiritus*»[264], «Pentecostes»[265], «páscoa»[266], «tempo de adventos»[267], «advento»[268], «natal»[269]. O poema «protestatio et confessio»[270], resultado da junção de duas composições distintas, aponta ao momento batismal de renúncia e profissão de fé.

Podemos tomar como exemplo os numerosos poemas que surgem com o título de «embolismo»[271], oração litúrgica que recolhe e desenvolve a última prece do Pai-nosso, e que tem como teor fundamental a libertação diante de todas as formas de mal e de sofrimento.[272] Esta matriz litúrgica converte-se em ocasião para aprofundar o sentido soteriológica da existência cristã, que abraça as coordenadas mais densas do viver humano, das relações comunitárias às lógicas de poder e de opressão, das formas múltiplas de violência às estratégias de indiferença perante os apelos éticos que advêm do rosto do outro, numa linguagem que

[255] É a perspetiva que Alfredo Teixeira apresenta em «A errante sonoridade de Deus», 415-428.
[256] Mourão, *O Nome e a Forma*, 98, 144.
[257] Mourão, 137.
[258] Mourão, 47, 87, 107, 108, 119, 156, 257.
[259] Mourão, 80, 146, 165, 244-245.
[260] Mourão, 150.
[261] Mourão, 207, 240, 295, 302.
[262] Mourão, 250, 307.
[263] Mourão, 25.
[264] Mourão, 65, 169, 189
[265] Mourão, 83, 297.
[266] Mourão, 102.
[267] Mourão, 123.
[268] Mourão, 145, 209, 213.
[269] Mourão, 215, 275.
[270] Mourão, 201-203.
[271] Mourão, 36, 42, 64, 78, 101, 111, 124, 128, 135, 141, 147, 163, 171, 172, 176, 188, 235, 308.
[272] «O embolismo é o desenvolvimento da última petição da oração dominical; nele se pede para toda a comunidade dos fiéis a libertação do poder do mal». *Instrução Geral do Missal Romano*, 81 consultado em https://www.liturgia.pt/docs/igmr_21.php#03 a 10 de abril de 2024. Cf. Radek Tichý, «Embolism, It's origins and Development», *Worship* 97 (2023): 49-61. Uma breve história etimológica do termo, desde o seu uso litúrgico medieval até à sua receção na literatura médica do século XIX, é apresentada por Jecko Thachil, «Embolism—The journey from a calendar to the clot via the Lord's prayer», *journal of thrombosis and haemostasis* 20 (2022): 538-539.

encontra proximidades no pensamento, quer de René Girard, quer de Emmanuel Levinas.[273] Nestes poemas, à enumeração das múltiplas formas de mal de o imperativo «livra-nos» é antecedido, seguem-se habitualmente, na sua segunda metade, formas de petição que conferem uma abertura a novos sentidos de convivência humana e crente. Mas também a dicção de Deus, encontrando-se em permanente risco de usura e de aglossia, é objeto de petição, unindo num mesmo destino "messiânico" (seguindo a terminologia de Mourão), o existir humano e as formas de habitar a linguagem:

> livra-nos, Senhor, da involução do desejo,
> do mutismo que prefere ficar à margem
> da linguagem ao risco de nela não encontrar
> a luz da palavra[274]

Algumas composições, elaboradas sob formas próximas da escrita ambrosiana de estrofes de quatro versos, situam-se num espaço partilhado com a hinologia, realçando os estreitos laços que, na elaboração poética de Mourão, unem a voz com o canto. Tal é patente, nomeadamente, em duas composições publicadas em *Vazio Verde (o Nome)* que partilham do mesmo título, «Salmo», e que surgem musicadas em *Cantai com Alma*.[275] A mesma estrutura poética encontra-se nas composições «Senhora do Mar» e «habitar o mundo».[276] Também é possível encontrar no texto elementos explícitos desta transposição entre poesia e hinologia, letra e música, nomeadamente nos poemas «Misericordiosa»[277] e «estou à porta e bato»[278] que habitaram músicas de dois compositores islandeses, Atli Heimir Sveinsson (1938-2019) e Þorkell Sigurbjörnsson (1938-2013). A própria porosidade fronteiriça entre poema e hino, voz e canto, que caracteriza a escritura poética de Mourão encontra pontos de contacto contemporâneos, na medida em que se assiste a uma revalorização literária da composição musical e, ao mesmo tempo, a um investimento significante na elaboração textual por parte de artistas musicais.

Sem desenvolvermos este tópico, por si deveras sugestivo, refira-se a problemática em torno da atribuição do Prémio Nobel da Literatura de 2016 a Bob Dylan, a que se poderá

---

[273] Cf. Emmanuel Levinas, *Ética e Infinito* (Lisboa: Edições 70, 2018); René Girard, *O Bode Expiatório* (Lisboa: Edições 70, 2020); João Duque, «Fraternidade originária: da violência mimética à responsabilidade pelo outro», *Forma Breve* 12 (2015): 71-78.
[274] Mourão, *O Nome e a Forma*, 78.
[275] O primeiro «salmo» (*O Nome e a Forma*, 50), surge em *Cantai com Alma* (33-34) sob o título «Com poder», que constituem as primeiras palavras do refrão, para uma música de André Gouzes. O mesmo acontece com o segundo «salmo» (*O Nome e a Forma*, 55-56), publicado em *Cantai com Alma* 26-27 sob o título «Cantai ao Senhor».
[276] Mourão, *O Nome e a Forma*, 195 e 280.
[277] Mourão, 197-198.
[278] Mourão, 199-200.

acrescentar a atenção à obra literária de Leonard Cohen ou, entre nós, a republicação dos trabalhos de José Afonso ou de Sérgio Godinho.[279] No caso da tradição cristã, além da época patrística que se referiu no capítulo sétimo, é possível, num período mais recente, referir o exemplo de Teresa de Lisieux, cujas composições poéticas foram, em vários casos, pensadas para serem adaptadas a músicas de larga circulação, a fim de alimentar a vida comunitária do seu mosteiro.[280]

Retornando à obra de Mourão, é possível verificar como, no seu trabalho de adaptação textual a músicas de André Gouzes, encontramos composições que não foram incluídas em *O Nome e a Forma*, mas que não deixam de realizar um trabalho de enunciação poética de Deus. Atenda-se, nomeadamente, às seguintes estrofes do hino «Não pode a morte»:

> Não pode o mar esquecer o que o salga
> Não pode a areia esquecer-se do mar
> Meu Deus, meu Deus, vem buscar-me ao deserto
> Que em tuas mãos entreguei minha sede.
>
> A Ti Senhor, meus desejos regressam
> Findo o andar, disponíveis as mãos.
> Abre meu corpo ao devir que não sei
> Eu chamo a esperança pelo nome de Deus.[281]

É possível encontrar os pontos de contacto deste hino com os vários poemas reunidos sob o título de «da morte vária»[282], não obstante, curiosamente, a enunciação na primeira pessoal do singular aparentemente afastá-lo de um movimento comunitário. Figuras como «mar», «deserto» e «sede» são recorrentes na escrita poética de Mourão, a que acresce os conceitos fundamentais de «corpo» e «nome». Privilegia-se uma linguagem que, mediante as figuras suscitadas quer pela observação natural, quer pela abertura do crente, procura exprimir

---

[279] José Afonso, *Obra Poética* (Lisboa: Relógio d'Água, 2022); Bob Dylan, *Canções. Volume I, 1962-1973*; *Volume II, 1974-2001* (Lisboa: Relógio d'Água, 2006-2008); Leonard Cohen, *Poemas e Canções I-II* (Lisboa: Relógio d'Água, 2019); Sérgio Godinho, *Palavras São Imagens São Palavras* (Lisboa: Quetzal, 2021).

[280] Como é referido por Maria Gabriela Llansol: «Um jardim entre oliveiras», em Thèrese Martin, de Lisieux, *O Alto Voo da Cotovia* (Lisboa: Relógio d'Água, 1999), 7-15. Sobre a escrita poética de Teresa, diz Llansol: «A Teresa entrou, de facto, no armazém dos sinais da literatura. Noto que foi buscar imagens e ritmos a Musset, a Chateaubriand e a Lamartine. Que entrou, se serviu como entendeu, e fez poemas. Também foi buscar pensamentos e palavras aos Evangelhos, a São João da Cruz, à mística carmelita. As freiras, suas irmãs, apreciaram. Tudo rimava, apesar de quase nada respirar. As ideias pareciam ortodoxas, as sonoridades não chocavam, a mobilidade rítmica introduzia movimento, algum drama, as imagens vinham quase todas da natureza e da vida familiar, os versos eram fáceis de cantar», 11-12. O trabalho de tradução realizado por Llansol, mais preocupado pela apropriação da língua do que pela literalidade, não deixa de encontrar similitudes com o modo como o próprio Mourão realizou a receção das letras musicais de André Gouzes, nos casos em que não as elaborou de raiz.

[281] Mourão, «Não pode a morte», *Cantai com Arte e com Alma*, 42. O texto foi escrito para uma composição que faz parte do hinário do Convento de La Tourette. De acordo com Frei Bento Domingues, este hino foi composto por ocasião da morte de uma religiosa dominicana: Frei Bento Domingues, «Não foi para morrer que nascemos», em *Público*, 15 de maio de 2011: https://www.publico.pt/2011/05/15/jornal/nao-foi-para-morrer-que-nascemos-22048685, acedido a 30 de novembro de 2023.

[282] Mourão, *O Nome e a Forma*, 226-230.

a esperança cristã perante um acontecimento dramático. Se, por um lado, nos poemas referidos é possível detetar um maior espaço concedido à expressão de dor e de sofrimento, por outro lado, permanece a preocupação fundamental em não deixar que se rompa o fio de continuidade formado pelas palavras:

> que o êxtase branco
> em que nos afunda a morte
> da nossa irmã
> não nos roube as palavras
> a história dos encontros e dos combates
> que só o corpo sabe
> e a sua Noite[283]

Atenda-se agora às seguintes estrofes do hino «Roda das Crianças», também não incluído em *O Nome e a Forma*. Se nelas é possível verificar a enunciação, menos frequente na poesia de Mourão, na segunda pessoa do plural, encontramos também figuras que são transversais à sua escrita: o "fogo", o "alargar da roda" e o "fazer partir" como metáforas que permitem compreender e dizer a própria vivência crente:

> Alargai a roda, entrai
> o fogo vos aqueça os olhos desta luz
> é passar da morte
> o Cristo por nós lá passou.
> Enchei de azul os olhos
> cantai de viva voz
> o Deus que faz partir
> e liga o riso e os nós.[284]

Estas composições poéticas inscrevem-se no âmbito do "próprio" da liturgia que, em relação ao "comum" (cânon eucarístico, leituras bíblicas), abre um espaço de apropriação por parte das comunidades locais (introito, cânticos, preces, pós-comunhão), não obstante tais possibilidades serem relativamente pouco trabalhadas por motivo da rotina, do temor da inovação ou do apego à letra dos textos litúrgicos. Utilizando uma metáfora musical, os textos rituais podem ser considerados uma pauta que é executada de modos diferentes pelas comunidades que deles se apropriam para a celebração da sua fé. Trata-se, segundo Alfredo

[283] Mourão, 227.
[284] Mourão, «Roda das crianças», *Cantai com Arte e com Alma*, 68-70. Trata-se de um texto para uma música de André Gouzes.

Teixeira, do modo como as comunidades se apropriam do dado ritual normativo, numa tensão entre "aggiornamento" e "bricolage", imprimindo o seu processo ativo de crença.[285]

Apresentando uma coletânea de anáforas eucarísticas para uso na Comunidade de Lisboa da Ordem dos Pregadores, Mourão reflete sobre a problemática da criação textual para a liturgia, associando-a à relação com a memória. Esta, para Mourão, pede uma fidelidade criativa que a converte do seu excesso, abrindo-a à hospitalidade do presente e do particular que constitui o corpo do crente:

> Para dizer o agora de uma forma mais personalizada. Porque só num corpo habitado pelo ritmo do sopro é possível a palavra e é no corpo que se cumpre a aliança do espaço e do tempo que a liturgia celebra. Acolham-se estas anáforas como espaços de experimentação, práticas do lugar que a Memória permite.[286]

O estudo desenvolvido ao longo do capítulo sexto da presente investigação, sobre a liturgia, forneceu já as coordenadas nas quais Mourão refletiu especificamente sobre este espaço como espaço de linguagem. Recorde-se como, para Mourão, a linguagem é uma realidade por natureza relacional, implica um sistema de trocas e de forças em vista da constituição de um diálogo, difícil e ao mesmo tempo fecundo, sob o signo da multiplicidade linguística de Babel. Numa entrevista concedida a Maria João Seixas, Mourão sintetiza a preocupação que preside aos seus esforços de criação textual para a liturgia. A necessidade de constituir um corpo orante e celebrante que, mais do que consumir ou assistir passivamente a um rito, busca na dicção orante das palavras a transposição do seu desejo:

> O que tem faltado à liturgia, do meu ponto de vista, é justamente o corpo. O corpo não está lá. É preciso ligar a topologia e a liturgia, sabendo que o lugar não é independente do corpo. O orante traduz em linguagem carnal a sua veneração da presença que lhe é dada.[287]

---

[285] «Esta circularidade dá testemunho de uma transacção fundamental: o facto discursivo (determinado enunciado) está ligado ao facto social (determinado locutor). O trabalho "poético" de manipulação do "recebido" deve, assim, ser visto como o próprio processo de institucionalização da crença, a "crença em acção". No campo cristão, este problema tem uma particular relevância tendo em conta o forte investimento no sentido dos ritos, ou seja, na palavra». Teixeira, «"Aggiornamento" ou "bricolage" ritual?», 143.

[286] Mourão, «Abertura», em *Anáforas* (Lisboa: Convento de São Domingos de Lisboa, 2010), 3. A atenção à memória como hospitalidade e exigência de fidelidade criativa está presente nos vários estudos que Mourão dedica a figuras da tradição dominicana. Refira-se, por exemplo: «A memória não tem nem começo nem fim. A memória regressa do passado, grávida de esperanças, em tensão com o presente de que foge. Para se converter inteiramente em hospitalidade da Presença». Mourão, «Sessão de Abertura». Em *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP: actas da Sessão* (Lisboa: Associação Portuguesa da História, 2006), 23. Do mesmo modo, ver Mourão, «O Testamento de Lacordaire: a paixão da liberdade», em *Retratos de família* (Lisboa: ISTA, 2006), 397-398. Sobre a relação de Mourão com o estudo da história e da memória, ver Cristina Costa Gomes, «Fr. António do Rosário (1919-2004) e Fr. Raul Rolo (1922-2004). Percursos, temas e vias de investigação», em *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*: 267-278. Sobre a relação da liturgia com a memória no pensamento de Mourão, ver Teixeira, «Dicção de Deus», 288-291.

[287] Mourão, «Nunca gostei da ideia de viver sozinho» (entrevista a Maria João Seixas editada no *Público* a 8 de junho de 2003), acedido a 2 de abril de 2024, https://www.triplov.com/semas/2011/maria-joao-seixas/index.html.

Paralelamente, a linguagem poética assume-se, numa proximidade com a escritura mística, como testemunha autentificada dos efeitos da experiência e da passagem da fé no corpo do crente. Tendo presente o indício citado em epígrafe no início do capítulo, entre os 58 que Jean-Luc Nancy propõe sobre o corpo, torna-se possível reconhecer, no exercício poético, uma vigilância perante a possível deriva intimista, quer da vida espiritual, quer da própria vivência litúrgica:

> Dizer que a característica maior da poesia religiosa é a sua fisicalidade é dizer que a fé nasce do corpo, não só do coração – o lugar em que se cumpre a esperança é o corpo. E isso os poetas melhor do que ninguém o sabem.[288]

A criação textual de Mourão para a liturgia não procura estabelecer formas de discurso que se situem enquanto alternativa ou substituição do património eucológico que constituem o Rito Romano. Esta ausência de pretensão explica-se pela natureza sempre transitória e localizada de que esta criação textual se reveste, pensada para o corpo concreto de uma comunidade concreta reunida. A sua relação com o cânone eucológico pode ser expressa sob as fórmulas de "protocolo", "gramática" e "partitura" desenvolvidos por Luc Forestier para compreender os rituais autorizados, numa tensão criativa entre fidelidade e criatividade. Esta problemática foi já abordada no capítulo sétimo, reportando-nos à posição mantida por Didier Rimaud quanto à necessidade de envolvência de toda a comunidade celebrante como critério de autenticidade para uma recriação dos elementos eucológicos. Forestier situa os elementos do cânone sob a natureza de uma "gramática" que não pode, naturalmente, confundir-se com a "língua" como um todo, compreendendo-se esta como a totalidade da vida espiritual e cristã. A função da gramática eucológica é constituir-se como uma regra de uso na qual o crente e a comunidade devem apoiar-se para elaborarem a sua resposta à Palavra revelada, na consciência de que a gramática não se confunde com a própria resposta.[289]

A metáfora musical de "partitura" é também utilizada por François Cassingena-Trévedy para se referir ao Missal Romano e sua relação com a oração litúrgica, pessoal e comunitária,

---

[288] Mourão, «Brincar com o fogo. A poesia religiosa em questão», *Jornal de Letras* 546 (1992): 13. O artigo faz eco da obra *Playing with fire: a natural selection of religious poetry*, ed. Susan Dwyer (Dublin: Villa Books, 1980).

[289] «Il est alors possible de comprendre que les Rituelles approuvés par les Églises – en intégrant à la fois les indications théologiques ou pastorales et les éléments euchologiques proprement dits – constituent une sorte de grammaire de la vie chrétienne. Comme toute grammaire, ils ne sont pas en mesure de prescrire intégralement le contenu d'existences humaines informées par la foi chrétienne. Il appartiendra à chaque sujet – ce qui en liturgie, renvoie tout à la fois à la subjectivité des personnes individuelles et à celle des Églises comme telles – de combiner les éléments de sa propre vie chrétienne dans "phrase" originale qui sera sa réponse personnelle et ecclésiale à la révélations de Dieu dans l'histoire des hommes, mais en s'appuyant nécessairement sur ces règles grammaticales que les Rituels proposent au long des siècles», Luc Forestier, «Discerner et décider. Régulation liturgique et complexités de l'Église», em *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II*, ed. Helène Bricout (Paris: Cerf, 2020), 167.

exigindo uma apropriação inteligente, discernida e global. Os textos rituais podem ser considerados uma pauta que é executada de modos diferentes pelas comunidades que deles se apropriam para a celebração da sua fé. Para Cassingena-Trévedy, o Missal Romano deve passar do modelo de aplicação "eletromecânico", assente numa repetição automatizada dos seus elementos, ao modelo de constituição de um espaço de celebração e de espiritualidade, na medida em que é colocado em diálogo com aqueles que são os dois referentes insubstituíveis da ação litúrgica, a Palavra e o Povo de Deus. Trata-se da passagem das «orações do missal» para um «missal de oração», de documento a repetir a monumento de uma arte de celebrar.[290]

Estando esta problemática da linguagem litúrgica subjacente ao labor poético-litúrgico de Mourão, é possível verificar como se encontra também presente na sua reflexão ensaística. O repto situa-se na articulação entre a fórmula litúrgica, o corpo crente e a dicção do mistério. A esta articulação não podem ser estranhas as coordenadas do espaço e do tempo em que se busca este discurso orante. Ao invés de constituir uma pauta ou gramática, o património eucológico converte-se num depósito cristalizado de fórmulas repetidas:

> Podemos dizer Deus segundo os modos que melhor expressam, no tempo e nas circunstâncias o seu efeito em nós. Não representar Deus, mas tentar falar-lhe, a partir da decadência do "oremos" latino. O rezar tornou-se mecânico. O mistério tornou-se um simples suporte de petição, resguardado por um geometrismo abstracto e uma pura técnica: forma paratática, paralelismo, antítese, sem ductilidade, sem calor existencial nem singularidade. Como habitar estes trapos velhos que já não nos cabem, nem nos dizem, nem nos transportam? O "oremos" latino, na sua generalidade, não produz frutos gostosos porque é o melhor exemplo da involução da forma e da cristalização dos conteúdos.[291]

A poesia de Mourão situa-se assim nesta tensão entre a fidelidade à tradição e a inovação da linguagem. À dupla convicção fundamental, quer da língua enquanto organismo vivo, quer da natureza encarnada, no espaço e no tempo, da experiência crente, opõe-se um duplo contraste: seja da cristalização das fórmulas de oração da liturgia romana (referida pelo «oremos

[290] «Préfacé – on aimerait dire lancé – par ce qui est toute autre chose que le mode d'emploi d'un appareil électro-ménager, notre Missel cinquantenaire se rappelle à nous, aujourd'hui, pour ce qu'il est fondamentalement (et que nous n'avons pas toujours aperçu ni apprécié à sa juste valeur), c'est-à-dire comme une partition, au sens quasi musical du terme. Une partition susceptible d'interprétation, et avec l'interprétation seule, que l'on s'élève à l'altitude de la spiritualité. L'acte pastoral qui est attendu du célébrant ne se limite pas, il va sans dire, à la confection toute matérielle d'un puzzle avec les éléments, les formes et les parties qui sont laissés à son choix : il s'agit d'une appropriation intelligente et fine, reposant elle-même sur la vision globale, synthétique, du programme». F. Cassingena-Trévedy, «Le Missel, le choix au service de la vie spirituelle», em *Du bon usage des normes en liturgie,* 379.

[291] Mourão, «Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio», 50. A mesma ideia é afirmada numa homilia: «Até na liturgia o deserto cresce, quando se perderam as razões do costume ou se confundiram as interpretações com uma vacina. Freud diz que existe no espírito uma compulsão para a repetição que ultrapassa o princípio do prazer. Em vez de ser a festa do encontro, da enunciação de Deus e do homem, com os modos que o canto e a palavra emprestam ao corpo, à voz, a liturgia tornou-se uma exterioridade puramente formal, uma reserva que se defende a tiro, estranha à questão da vida e da justiça». *A Palavra e o Espelho*, 17.

latino»), seja das regras gramaticais que as presidem ("paratática", "paralelismo"). Tais fórmulas perderam, para Mourão, muita da sua capacidade de "transporte", isto é, a sua aptidão gestacional de significantes e de novas formas de compreensão do mundo (o que Mourão designa como a natureza messiânica da linguagem). A sua poética, no entanto, situa-se antes no movimento do "dizer", da enunciação, mais do que na constituição de um novo "dito" que, substituindo o anterior, perca aquela que é a preocupação fundamental: o alimentar de uma linguagem que "transporte", que decline o desejo na medida em que encarne num corpo. Perdida esta dimensão messiânica da linguagem, o espaço litúrgico torna-se, na expressão poética que se encontra em epígrafe ao presente capítulo, «um museu de sinais mudos».[292]

2. A enunciação poética de Deus como retorno a uma teolinguística

Um artigo publicado em 1987, nos «Cadernos» do *Centro de Reflexão Cristã*, com o título «Dizer ou não dizer Deus – Para uma enunciação poética de Deus», representa um verdadeiro discurso programático daquele que seria, para Mourão, um programa fundamental de resposta a uma pergunta fundamental: é possível dizer Deus?[293] Neste artigo, Mourão expõe, de um modo que não se repetirá na sua obra ensaística posterior, os elementos que considera fundamentais para uma renovação do discurso teológico, sob o signo de uma enunciação poética. A opção pela análise deste artigo, nesta fase final da investigação, justifica-se pela hipótese de constituição de um de um arco hermenêutico da obra de Mourão, que conhece o seu ponto inicial na explicitação de um método semiótico de aproximação ao real mediante a textualidade, e encontra agora o seu ponto de conclusão na explicitação de um discurso poético de Deus que não abandona nunca a sua matriz de leitura e de textualidade.[294]

Na realidade, a problemática da enunciação de Deus e da constituição de um discurso teológico preside à escrita homilética de Mourão, que foi abordada no capítulo precedente. A homilia e a poesia, como referido no início desta terceira parte da investigação, constituem um inter-texto cuja tensão, mesmo que sem transmissões diretas entre os dois registos, permite espacializar no texto a natureza para-dóxica do discurso sobre Deus. Mas se a escrita homilética tem, no seu âmago, uma importante componente hermenêutica que assume a Escritura bíblica

[292] Refere Certeau: «On a trop dit aux chrétiens que l'évolution n'intéressait que l'accidentel, comme si, finalement, ce n'était rien – rien qu'une affaire de mots, rien qu'un effet de surface, rien que l'abandon d'un vêtement culturel. Pour les rassurer, on risque de ne pas prendre au sérieux le changement. En réalité, une modification du langage concerne l'homme entier et engage sa vie avec ses mots. Il requiert une conversion globale, et pas seulement une traduction». Michel de Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence* (Paris : Desclée de Brouwer, 1991), 162.
[293] Mourão, «Dizer ou não dizer Deus – Para uma enunciação poética de Deus», *Reflexão Cristã* 54 (1987): 6-18.
[294] Como foi analisado no capítulo terceiro da presente investigação.

como texto-tutor (ainda que com a liberdade permitida pela prática do «prazer do texto», como abordado), a escrita poética situar-se-á num patamar de criação literária cuja preocupação, mais do que descrever ou representar o mundo (e Deus), é permitir a abertura a um mundo (e a um Deus) possíveis, na espessura existencial do orante (quer enquanto crente, quer enquanto comunidade).

A premissa essencial que constitui o ponto de partida do pensamento de Mourão consiste na confiança na linguagem como caminho de passagem do ser humano a Deus. O mistério da encarnação do Verbo, para Mourão, é contemplado, como assunção, por parte da Deus, não apenas da natureza humana, mas da natureza humana enquanto ser de linguagem, com todos os seus riscos (incompreensão, usura, mentira). Não se trata de refletir sobre a possível existência de Deus (ontologia), mas de refletir sobre como dizer a vinda de Deus à linguagem, e como a linguagem tem uma matriz pascal, capaz de transfigurar e elevar a existência humana. Se a teologia cristã tem, na sua história, uma herança complexa e frutuosa de relação com o eixo ontológico da filosofia, para Mourão, neste diagnóstico realizado na década de 80, aquela ainda não assumiu a mudança paradigmática realizada pelo eixo analítico da filosofia e pelo *Linguistic Turn*. Não é difícil, nesta fase da investigação, encontrar pontos de contacto com o pensamento de Marcel Viau, cujo estudo introduziu esta investigação. Refere Mourão:

> Não se trata aqui de discutir a questão filosófica, onto-teológica ou teológica da existência de Deus, mas a questão da possibilidade das modalidades de dizer como vem Deus à linguagem e que será tratado no âmbito dos jogos de linguagem religiosa, na polifonia da linguagem, articulada com "formas de vida". O objeto ainda obscuro de uma teolinguística.[295]

Não é difícil encontrar nesta passagem o respiro da atmosfera criada pela obra de Wittgenstein em torno da linguagem como "jogo" e "forma de vida", aplicada ao caso concreto da linguagem religiosa. O termo "teolinguística" tem aqui uma importância que importa relevar. Se Mourão o cunha nesta artigo, não deixa de ser paradoxal que não encontremos uma continuidade em torno deste conceito na sua obra ensaística posterior. É possível apontar uma hipótese de explicação para esta evidência no facto de a atenção de Mourão não se concentrar, no seu trabalho contínuo em torno da textualidade e da produção de sentido, no âmbito específico dos enunciados teológicos, ao contrário do que podemos encontrar, nomeadamente, na obra de Jean Ladrière, que o próprio Mourão cita neste artigo e que já foi revisitado ao longo

[295] Mourão, «Dizer ou não dizer Deus», 10. Cf. David Crystal, «Whatever Happened to Theolinguistics?», em *Religion, Language, and the Human Mind*, ed. Paul Chilton e Monika Kopytowska, 3-18 (New York: Oxford Academic, 2018).

desta investigação.[296] Se Mourão se debruça, nesta fase, em torno da problemática dos enunciados teológicos – o que se distingue da preocupação mais ampla em torno de um discurso teológico, na medida em que este, tomando emprestada a definição de Viau, enquanto artefacto, reveste-se de formas e modalidades que vão além do enunciado – é para constituir um fundamento epistemológico em torno da sua escrita poética, respondendo à pergunta: é possível dizer Deus? Repare-se numa outra passagem densificante do projeto discursivo de Mourão:

> A enunciação poética de Deus interfere com factores que reputo determinantes: a exposição de um sujeito (que não é necessariamente um indivíduo) num acto de apropriação da língua (do dito, do escrito), em ruptura relativamente a um estilo de linguagem, uma estereotipia morta, desdobrando as mediações novas que o discurso instaura entre o homem e o mundo no acto de leitura, de produção, enunciação, provocação de um mundo a vir, a dizer e a fazer.[297]

Não se trata da negação de um princípio positivo do discurso, da ordem do conceito e da objetividade. Atentando ao todo da obra ensaística de Mourão, encontramos uma defesa da possibilidade de produção do sentido e de encontro com o real, através da mediação da textualidade e da linguagem e da constituição, sempre provisória, de um método – nomeadamente o método da semiótica literária. Mas, no caso do discurso teológico, este deve, tal como o discurso poético, assumir a linguagem como um jogo traçando possibilidades novas, recusando o langor de percorrer os caminhos do já dito. Esta opção envolve um trabalho ativo de prática laboratorial das palavras, tal como, na leitura textual, a produção de sentido envolve um processo ativo por parte do leitor, que recusa permanecer inativamente nos sentidos interpretativos habituais ou costumeiros. Para este trabalho ativo, o sujeito do discurso teológico, tal como o leitor de um objeto textual, deve expor-se e transportar-se enquanto corpo de desejo e de palavra, abrindo a possibilidades novas de compreensão do mundo e de si mesma que poderão, eventualmente, surgir em sentido inverso àquelas que são as suas mundividências.[298]

Para Mourão, o maior risco para a discursividade teológica ou enunciação de Deus advém, não dos debates interpostos pela modernidade nos seus vetores críticos ou científicos, mas das múltiplas suspeitas que recaem sobre a linguagem: seja a suspeita do novo (pelo recurso a uma memória solidificada), seja a suspeita da polissemia (evitando as questões, os diálogos

[296] Recorde-se a obra fundamental de Jean Ladrière, reunida em três volumes: *L'articulation du sens*, vol. 1: «Discours scientifique et parole de la foi» (Paris: Cerf, 1984); vol. 2: «Les langages de la foi» (Paris: Cerf, 1984); vol. 3: «Sens et vérité en théologie» (Paris: Cerf, 2004).
[297] Mourão, «Dizer ou não dizer Deus», 12. Cf. Ramos Rosa, *O Deus nu(lo)* (Viana do Castelo: 1988).
[298] O caráter disruptivo da enunciação de Deus é posto em relevo por André Dumas: «Dieu, jamais directement prononcé, peut signifier l'interruption, la rébellion, la distance, l'altérité dont l'homme et l'histoire ont vraiment besoin pour ne pas se dérouler sous le signe du même et de sa seule nécessité». André Dumas, *Nommer Dieu* (Paris: Cerf, 1980), 87.

na diferença, a necessidade de tradução). «Agir corresponde aqui a dizer ou não dizer. Arriscar-se numa aventura da linguagem e a entrar no jogo em que Deus entrou primeiro manifestando-se como Palavra. O amor leva à palavra: a declaração, a escrita, a manifestação do amor realiza-se no movimento da própria linguagem».[299] O discurso teológico estabelece um difícil caminho diante de uma tripla tentação: a da transparência da palavra (procurar tudo dizer e representar), a da voragem da palavra (cair na repetição mecânica do já dito), e a da ausência da palavra (diante do mistério, recusar a possibilidade de um discurso significante).

Um segundo artigo que podemos considerar como programático em torno da enunciação poética de Deus surgiu em 1992 na *Revista Ler*.[300] O título deste volume é precisamente «Deus», e debruça-se, mediante uma reflexão plural oriunda do campo da literatura, sobre a espessura linguística deste nome. Na escrita de Mourão surge, de novo, o diagnóstico negativo relativamente a uma linguagem institucional que, situando-se «ao abrigo dos códigos», isto é, dos discursos codificados e verificados por uma ortodoxia, já não é capaz de introduzir o ser humano na espessura da experiência orante e vital. Uurge um novo discurso teológico, uma nova «gramática», na convicção fundamental de que a linguagem é o «chão» fundamental da experiência humana e, como tal, do encontro com o Deus encarnado no Verbo:

> A Deus vai-se com palavras. Mas em regime cristão o homem fala a Deus porque Deus primeiramente lhe falou assumindo a infelicidade da linguagem, a inabilidade do homem para articular no tempo o seu desejo (de Deus). Mas a humildade (da linguagem) obriga a falar de Deus ao desabrigo dos códigos e do Nome mesmo.[301]

A crença na linguagem, pressupondo uma ética que a defenda da usura da repetição formal e do ceticismo da mudez apofática, implica também uma aceitação das suas zonas de equivocidade, dos limites que a tolhem para dizer, de modo transparente e imediato, o Outro. O discurso teológico trilha-se no caminho da metáfora, da imagem e da figura, assumindo sempre a experiência humana como único caminho de discursividade de Deus, ao mesmo tempo que se reconhece o espaço de insuficiência e de marginalidade das palavras. Mourão busca um equilíbrio sempre instável entre a positividade que tudo define (sem deixar espaço à margem ou dobra das palavras, isto é, ao seu espaço de equívoco e de embaraço) e a negatividade total de nada afirmar (ceticismo) ou de deixar o discurso diluir-se na ausência de marcos e fronteiras. Refere Mourão, reportando-se a um autor com quem mantém um diálogo constante nesta temática, Mestre Eckhart:

---

[299] Mourão, «Dizer ou não dizer Deus», 11.
[300] Cf. Mourão, «Dizer o nome de Deus», *Revista Ler* 17 (1992): 48-53; *Deus na Literatura*, ponto VI: «Enunciação (poética) de Deus», 20-23.
[301] Mourão, «Cibercultura e nomeações de Deus», *Cadernos ISTA* 4 (1997), 80.

> No deserto avança-se ou morre-se e eu creio que, apesar das incertezas, é preciso avançar. Há essa ideia do devir, do que vamos sendo por vocação, por provocação do outro, por causa da ética, por causa da revelação, por causa do amor. E o que faz o poeta, que é o mágico da insegurança, é tentar avançar apesar da fragilidade das palavras, apesar da fragilidade das posições, apesar daquilo que não sabe.
> Parece que só os loucos é que conseguem viver plenamente na luz, ou na transparência. Viver completamente na treva também não liberta, não dá alegria. Por isso, se conseguíssemos avançar como mestre Eckhart, envoltos na treva luminosa, já não seria mau.[302]

O equilíbrio traduz-se numa profissão de fé na linguagem e na possibilidade de um discurso (enunciação) teológico (de Deus), aceitando a obscuridade transitiva das figuras (poética). Esta aceitação traduz-se numa sentença: «O limite pode deixar de ser um objecto de impaciência para se tornar o lugar duma passagem».[303] A figura da "treva", enquanto espessura inultrapassável do mistério divino, converte-se assim em "treva luminosa" do discurso, isto é, sinal, não da ausência, mas do advento de Deus à palavra humana. Recorrendo a uma categoria traçada por Eduardo Lourenço, Mourão prossegue um discurso que se pode designar de "heterodoxo" na medida em que assume as coordenadas interrogantes do corpo e da subjetividade para a enunciação de Deus, colocando o sujeito desse discurso sob a tensão criativa da interrogação crente:

> A escrita crente é uma fábula que faz acreditar, isto é que deve fazer sinal, seja embora esse sinal ainda a manifestação da fraqueza de crer. Mas a escrita enraíza-se no corpo, e as maneiras de dizer Deus hão-de passar por essa instância que comunica como praxis enunciativa. Falar de Deus será sempre falar de si mesmo, sabendo as dobras do teatro da subjectividade. Só o falar de Deus como falar sobre não tem sentido: qualquer falar sobre implica um ponto de vista exterior àquilo de que se fala. [...] Experimentar a partir deste corpo e a partir das nossas palavras o corpo outro e o nome escondido, só uma linguagem de pressentimento, de adivinhação táctil pode diante da Palavra que solicita, isto é, com a fé é-nos dada uma palavra que provoca outra palavra. Mantenhamo-nos na proximidade do interrogar.[304]

---

[302] Ana L. Janeira, António C. Carvalho, Carlos J. Correia, José A. Mourão, *O Regresso do Sagrado* (Lisboa: Livros e Leituras, 1998), 143. Derrida situa a problemática da nomeação de Deus na experiência da linguagem humana, entre a hospitalidade e a imposição violenta: «Deixar a passagem ao outro, ao completamente outro é hospitalidade. Uma dupla hospitalidade: aquela que tem a forma de Babel (a construção da torre, o apelo à tradução universal, mas também a violenta imposição do nome, da língua e do idioma) e aquela (uma outra, a mesma) da desconstrução da torre de Babel. Os dois desígnios são movidos por um certo desejo de comunidade universal, para além do deserto de uma árida formalização, isto é, para além da própria economia. Mas os dois devem tratar com aquilo que elas pretendem evitar: o próprio intratável. O desejo de Deus, Deus como o outro nome do desejo trata, no deserto, com o ateísmo radical». Derrida, *Salvo o Nome*, trad. Nícia Adan Bonatti (São Paulo: Papirus, 1995), 70.

[303] Mourão, «Dizer o nome de Deus», 51.

[304] Mourão, 53. Para Eduardo Lourenço: «Fiel ao símbolo que a representa e à vida que nele se manifesta, a heterodoxia não é o contrário da ortodoxia, nem de niilismo, mas o movimento constante de os pensar a ambos. É o humilde propósito de não aceitar um só caminho pelo simples facto de ele se apresentar a si próprio como único caminho, nem de os recusar a todos só pelo motivo de não sabermos em absoluto qual deles é, na realidade, o melhor de todos os caminhos». Eduardo Lourenço, «Prólogo sobre o espírito da heterodoxia», em *Obras Completas*, vol. 1: *Heterodoxias* (Lisboa: Gulbenkian, 2012), 31.

É possível reconhecer nos termos "fábula" e "fraqueza de crer" ecos do pensamento de Michel de Certeau, com quem Mourão estabelece frequentes pontos de diálogo.[305] O discurso teológico surge aqui sob o signo da "fábula", enquanto a fé havia antes sido definida por Mourão como «uma ficção que se partilha».[306] "Fábula" e "ficção" traduzem, quer a componente subjetiva inerente a esta forma de discurso, quer o seu caráter inacabado. A fábula é o modo pelo qual se busca um discurso acerca de uma realidade que o mesmo discurso não pode esgotar. Assim, o único modo de verificar tal discurso, além da sua coerência interna, não se dá mediante provas externas ou elementos de referenciação, mas mediante os efeitos que dito discurso provoca no corpo daquele que o pratica: a linguagem, nesta forma de discurso, predomina na sua função ilocutiva, de autoimplicação do seu sujeito. Finalmente, a fábula trabalha a espessura da linguagem, não primariamente enquanto instrumento de representação ou transmissão, mas enquanto forma de interrogação da experiência; não procurando primariamente o "dito" (o enunciado cristalizado), embora não podendo abdicar dele, mas procurando sobretudo o "dizer" (a enunciação em devir).[307] Para Mourão:

> Não estamos condenados a um só modo de dizer. Talvez seja o dizer alusivo o que mais convém ao Deus *absconditus*. Essa alusividade mística é a mais viva expressão do Deus *absconditus* que anulando-se, ficando fora do alcance imaginativo nos dá a possibilidade de um encontro real e pessoal com ele na pura e nua verdade do coração. O crente, em virtude do exemplo do testemunho por excelência para o cristão, Jesus, pensa que a figura do deus verdadeiro é a daquele que não quebra a palavra viva, mas a escuta.[308]

O conhecimento da fé dá-se por figuras, por um dito – o acontecimento primordial, a revelação – que constitui o sujeito de fala ou de dizer no seu corpo, em tensão com a rigidez dos códigos. «O desafio será sempre pensar/viver Deus em termos de similitudes dissemelhantes»[309], ou seja, num permanente nomadismo de formulações do Nome e do Rosto, na dimensão noturna da letra enquanto despojamento idolátrico. «A quem quer "dizer Deus", saber "não dizer" é uma necessidade vital»[310], o que não significa cair no puro silêncio de uma

[305] Recordem-se as obras de Michel de Certeau *La faiblesse de croire* (Paris: Seuil, 1987) e *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1982) e vol. 2 (Paris: Gallimard, 2013).
[306] Mourão, «Dizer ou não dizer Deus», 6.
[307] «La prise de conscience, aujourd'hui plus vive et plus rigoureuse, d'une discontinuité culturelle entre les langages passés de la foi, nous dispose à mieux saisir la signification qu'ils ont eue et le devoir présent d'inventer le nôtre. Chacun de ces langages risque d'être pris par la génération suivante comme un donné qui la dispenserait de faire elle-même le mouvement qu'il exprime. Mais parce que nous sommes autres, il nous faut être chrétiens autrement; c'est la seule manière d'être véritablement chrétiens et de comprendre en quoi les étrangers du passé l'ont été». Certeau, *L'Étranger*, 178.
[308] Mourão, *Deus na Literatura*, 22.
[309] Mourão, «Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio», 48.
[310] Mourão, 48.

teologia negativa, mas aceitar a passagem de figura em figura, de significante a significante, o vocabulário positivo e liminar da poesia *ao desabrigo do Nome*.[311]

O discurso cristão processa-se ao abrigo de um corpo que o testifica, uma comunidade. Mas esse corpo parece hoje disseminado. A questão converte-se no dizer orante de Deus, nos efeitos do discurso no corpo do crente. O desafio central para aquele que busca nomear a Deus não está no inominável, mas no estereótipo. Do mesmo modo com a linguagem orante. A fé diz-se, historicamente, na fidelidade e na diferença em relação ao seu evento inaugurador, Jesus Cristo. «A linguagem mais própria da existência cristã tem um caráter "litúrgico": significa e realiza o sentido. É da escuta do relato fundador e do seu lugar festivo que se rediz e se reinterpreta a fé»[312]. Entre os riscos da objetividade empirista, do subjetivismo de uma experiência do sagrado e da ilusão do começo como recusa ou fetichismo da memória, o discurso teológico retoma de novo ao relato fundador como vigilância do sentido a vir. Fica em causa a vocação do poeta:

> Talvez fiquemos toda a vida entre a noite e o Aberto, entre o céu e a terra. O poeta é amador da música longínqua, rememorador, guardião das horas. A sua linguagem é a do mediador. Quando se guardam no corpo as marcas da passagem de Deus, temos que anunciá-lo. No que dizemos de Deus deve estar contida a divisão-tensão das imagens em que se mantêm as diferenças. Não é tarefa do poeta guardar a distância, assegurar a medida?[313]

A textualidade, na obra de Mourão, situa-se no oposto da compulsividade de que se reveste, na sua prática derivante, a repetição ritual: não se trata de substituir esta compulsividade por uma outra, a do discurso espontâneo que se converte na expressão do mesmo, nos limites do ambiente fechado e "quente" de um grupo. Enquanto trabalho de criação textual, a poesia litúrgica de Mourão não tem a pretensão da universalidade, mas pede um corpo, pessoal e comunitário, que nela encontre uma pauta para expressar o seu desejo, aceitando, pelo exercício poético das palavras, o movimento de travessia ou de êxodo em direção ao Outro, ao Novo e

---

[311] Fernanda Henriques refere este trabalho permanente de busca das figuras e metáforas para a nomeação de Deus a partir do lugar específico das teologias feministas: «elas inserem-se num percurso mais global de pensar o divino, que quer abrir o leque das metáforas possíveis para nomear Deus, dando-Lhe os Nomes que possam transformar-se nas Palavras que permitam a todas as pessoas uma simbólica de inclusão e de reconhecimento». Fernanda Henriques, «Dizer Deus – Outras metáforas», em *Dizer Deus. Imagens e linguagens*, ed. Manuela Silva (Lisboa: Gótica, 2003), 88. Cf. Mourão, «Deus e a Palavra de Deus na Teologia Feminista (recensão)», *Bíblica, Série Científica* 8 (1991): 217-219.

[312] Mourão, «Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio», 52.

[313] Mourão, «Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio», 53. Retomando a Derrida, esta reserva de linguagem praticada pela enunciação poética permite alimentar o desejo e a expectativa: «A teologia negativa, nós o dissemos suficientemente, não é também a formalização mais económica? A maior potência do possível? Uma reserva de linguagem quase inesgotável em tão poucas palavras? Literatura inexaurivelmente elíptica, taciturna, críptica, obstinadamente retraída a qualquer literatura e, apesar disso, inacessível aí mesmo onde parece se manifestar, exasperação de um ciúme que a paixão enleva para além de si mesma, acreditaríamos ter sido feita para o deserto ou para o exílio. Ela mantém o desejo na expectativa e, dizendo sempre muito ou muito pouco, ela o deixa a cada vez, sem deixá-lo jamais». Derrida, *Salvo o Nome*, 77.

ao Diferente. Numa rara passagem textual em que, fora do *corpus* poético, Mourão recorre à segunda pessoal do singular e à enunciação orante, é possível reconhecer o entrecruzamento entre a aventura da linguagem e o discurso crente:

> Aos místicos é o indizível que lhes dá o poder de falar. E a entrar, tem de ser pela roda da enunciação: eu, aqui e agora, escrevo-Te. Escrevo-Te com o punhado de palavras que me habita para dizer o mais além de mim que passa também pela treva luminosa das palavras e pelo fascínio dos nascimentos novos. A palavra é, de raiz, messiânica. Escrevo porque espero o teu advento. Escrevo para celebrar o Teu Nome, ao desabrigo dos nomes. Contra a idolatria conceptual que Te congelou no tempo.[314]

Podemos aplicar ao projeto enunciativo de Mourão a designação de "teologia discreta" desenvolvida por André Dumas, isto é, capaz de respeitar e alimentar um equilíbrio sensível entre palavra e silêncio, salvaguardando-se das derivas da verborreia e *derelictio* (termo que podemos traduzir pelas noções de "negligência" e "abandono").[315] Esta forma de labor teológico aceita as regras do jogo linguístico para se lançar na aventura da enunciação, assumindo a natureza transitiva e processual das palavras como repto de superação, quer de formas de mutismo, quer do endurecimento de fórmulas que Mourão refere como «idolatria conceptual». Retomando o pensamento de Viau quanto à natureza apofática do artefacto teológico, o jogo de linguagem que é a enunciação teológica aceita a diferença nunca absorvida entre o dizível e o manifestável, realidade que é particularmente patente nas formas de escritura mística às quais Mourão não cessa de se inspirar. A enunciação, mais do que condicionada, é permitida ou instaurada pelo espaço de diferença, que nunca é eliminado, entre o nomear e o conhecer. A experiência do Nome divino advém ao crente como uma doação que lhe permite converter-se em sujeito de enunciação, na medida em que aceite participar nas regras do jogo de linguagem.[316]

---

[314] Mourão, «Meta-carta a Deus (endereço desconhecido)», em Rui Zink *et al*., *Cartas a Deus* (Lisboa: Pena Perfeita, 2006), 77. O título escolhido por Mourão para o seu texto incluído nesta obra coletiva não está presente, de facto, no livro, mas sim numa versão publicada online do mesmo: https://triplov.com/semas/homilias/meta-carta.htm (consultado a 22 de março de 2024). Dado tratar-se do mesmo texto, consideramos o título como sendo o escolhido pelo Autor.

[315] «A trop nommer cependant on glisse vers l'hyperbole creuse ou vers la définition morte. On s'enchante de trop de paroles qui finalement découragent. Il y a un temps pour parler, afin d'attester que l'on cherche. Et un temps de se taire, afin de se souvenir que les noms ne suffisent jamais. Si dans la théologie et la liturgie, l'idéologie et la poésie, on ne perçoit pas quand il convient de changer de temps, on détruit par boursouflures ce que l'on avait amorcé avec résolution. […] Parlons plutôt de théologie discrète, qui connaît l'alternance vivifiante et respectueuse de la parole et du silence». Dumas, *Nommer Dieu*, 95.

[316] A experiência de Deus enquanto evento de comunicação é desenvolvida por Alexandre Palma em A *Trindade é um mistério*, 103-113.

3. As "ficções do dizer": no cruzamento entre corpo, voz e desejo

Alfredo Teixeira, na sua leitura da obra poética de José Augusto Mourão, refere o movimento que está na sua génese de recuperação da voz e da oralidade para o centro do acontecimento litúrgico.[317] Neste artigo é feita a referência ao pensamento de Jean-Yves Hameline, já interpelado no capítulo sexto relativo à poética do espaço litúrgico. Para Hameline, a importância do canto não se situa em si mesmo, mas no movimento que conduz a assembleia crente de batizados a assumir uma voz de louvor, consistindo, nessa voz, a sacralidade do rito.[318]

Mas Hameline parte também da vocalidade inerente à função litúrgica do canto como um possível paradigma de compreensão do próprio ato de fé. No canto e na vocalidade estão presentes as dimensões de *admiratio,* de *pietas* e de *delectatio* que conferem um charme à experiência de fé, libertando-a de dois pendores excessivos: o pendor intelectual, que situa o compreender antes do crer, e o pendor ético, que situa o comprometer antes do desejar. A vocalidade e o canto transportam a fé à sua dimensão primária de escuta, e de escuta deleitável, que permite abrir o desejo para a circulação da palavra.[319] É possível encontrar nesta perspetiva pontos em comum com os estudos de Marcel Viau em torno da dimensão estética que converte um discurso em artefacto teológico.

A marca da oralidade, na ambivalência entre dicção e canto, é, efetivamente, fundamental na compreensão do *corpus* poético de Mourão, situando-o como uma nuance própria e, ao mesmo tempo, singular em relação ao que é mais comum no campo literário da poesia. Esta mesma oralidade traduz um complemento diverso ao conjunto da obra de Mourão e da sua busca de uma enunciação de Deus, na medida em que faz um desvio do seu pendor fortemente hermenêutico.

Podemos colocar esta deslocação (que, em termos temporais, é simultânea ou paralela, formando um pêndulo tensional) da hermenêutica para a oralidade no discurso de Mourão em

---

[317] Cf. Teixeira, «A errante sonoridade de Deus», 417.

[318] «Si quelque chose est "sacré" dans la liturgie chrétienne c'est, non pas la "musique", comme nous le disons par commodité et quelque peu légèrement, mais la vive voix des baptisés en acte vocal de leur état baptismal. Car le "sacrifice des lèvres", le "son de la louange" ne sont pas seulement à comprendre, comme hommage et comme piété, mais comme "mystère", c'est-à-dire révélation pour la foi et s'attestant dans la foi du destin pascal des hommes». Jean-Yves Hameline, «Acte de chant, acte de foi», em *Une poétique du rituel* (Paris : Cerf, 1997), 149 (capítulo publicado originalmente em *Catéchèse* 113 (1988): 31-46).

[319] «La profération chantée d'un texte n'est pas réductible à une sorte de redoublement expressionniste du propos : elle déplace ce texte et son énonciation dans une zone ambiguë, métaphorique, où la fonction assertive est, comme nous l'avons dit, troublée. Ce n'est qu'au-delà de ce seuil, dans cet espace de sensibilité et d'intelligibilité qu'il faut bien appeler *liminal*, selon Turner, ou *transitionnel*, selon Winnicott, que le discours musical déploie ses ressources propres et remodèle le rapport de l'énonciateur (fictif) à son énoncé, du *dicere* au *dictum*, faisant de l'acte de chant une véritable exploration des virtualités sémantiques et lyriques du texte». Hameline, «Acte de chant, acte de foi», 155.

diálogo com um repto fenomenológico oriundo da filosofia. Na sua obra *Passer le Rubicon*,[320] Emmanuel Falque aponta a necessidade, para a filosofia como para a teologia, de superar a predominância do campo textual como mediação da experiência humana. Para Falque, é necessária uma hermenêutica do corpo e da voz, recuperando uma prática que nunca deixou de estar no centro do catolicismo (nomeadamente mediante os sacramentos). O mundo, como o corpo na sua espessura, são, antes das Escrituras, o paradigma da leitura e da interpretação, transportando a voz, já não numa função limitada de comunicar uma mensagem, mas como suporte corporal do *Logos*. Para Falque, a filosofia, como também a teologia, tende a compreender o *Logos* como palavra inscrita num texto, esquecendo o seu suporte corporal da voz. Esta é reduzida à clausura da consciência subjetiva e a uma função intermédia entre pensamento e corporeidade, num solipsismo cartesiano que busca o fantasma da linguagem pura e esquece a sua ressonância própria. Na etapa atual da economia da salvação, o Verbo surge para os discípulos, já não tanto na carne, mas sim na voz, na tonalidade mais do que na visibilidade, no estilo e timbre da sua palavra e dos seus sacramentos.[321]

Assim, a voz possui uma função, não apenas de significação, mas também de articulação. Retomando uma tradição que remonta a Hilário de Poitiers e ao seu tratado sobre a Trindade, Falque alarga a natureza do *Logos* para lá do significado das palavras, constituindo-se também como som (*sonus*), enunciação (*enuntiatio*) e expressão (*elocutio*) de um discurso.[322] Este alargamento de horizonte possui uma importância significativa na hora de ler a obra poética de Mourão, uma vez que nela se procura constituir um discurso teológico em artefacto, ou seja, com uma enunciação, uma sonoridade e uma expressividade que vai além da sua dimensão interpretativa. A proposta de Falque consiste em compreender a voz, não apenas como produção de significações de uma consciência subjetiva, mas sobretudo como manifestação da vida enquanto experiência simbólica, como fenómeno corporal e não apenas como expressão deste. A voz não contém um sentido, mas institui-o, buscando um corpo de escuta.

Nesta fenomenologia da voz,[323] uma hermenêutica que se reconheça a partir de um campo confessante católico, busca, não apenas o sentido do texto (como na tradição protestante,

[320] Seguimos a versão castelhana: Emmanuel Falque, *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología : ensayo sobre las fronteras*, trad. Mercedes H. Luxán y Miguel García-Baró López (Salamanca: Sígueme, 2016).
[321] «Creer em Dios, teológicamente hablando, es también y para hoy creer em su voz, quizá incluso y más aún que en su cuerpo. El Verbo estuvo "en carne" ciertamente para sus discípulos, e ese fue el sentido de su encarnación. Pero "para nosotros", desde el momento en que llegó la ascensión y el final de las apariciones, y debido también a que nosotros nos situamos a este lado de la clausura del canon, el Verbo ya no está "en carne" sino más bien "en voz"». Falque, *Pasar el Rubicón,* 77.
[322] «*Verbum sonus uocis est et enuntiatio negotiorum et elocutio cogitationum*». Hilaire de Poitiers, *La Trinité* II, 15, trad. G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland, vol. 1, SC 443 (Paris: Cerf, 1999), 300.
[323] Cf. Jean-Louis Chrétien, *La voix nue: phénoménologie de la promesse* (Paris: Éd. de Minuit, 1990).

de que o melhor exemplo, para Falque, se encontra em Paul Ricoeur), nem o corpo da letra (na tradição judaica, exemplificada em Emmanuel Levinas), mas busca também o corpo e a voz. A questão da hermenêutica do texto, do corpo e da voz situa-se no âmbito do interpretar que permite um crer. Interpretar, já não apenas o texto escrito, mas também a voz que se incorpora, é indissociável do crer: o sentido dá lugar a um modo comunitário de estar no mundo, um crer comum que habite o quotidiano.[324] Para Mourão, o espaço litúrgico, com a sua enunciação da Escritura, permite transportar o sentido do texto escrito para o corpo vivo do crente:

> É a enunciação viva da Escritura que permite escapar ao perigo sempre ameaçador de um totalitarismo inerente à coisa escrita. O sítio litúrgico é o lugar inestimável em que a letra toma corpo no sopro da Igreja enquanto a voz da Igreja permite a cada um encontrar corpo na Palavra que ela faz ouvir.[325]

Regressando a um interlocutor privilegiado de Mourão, Michel de Certeau, é possível encontrar nos seus estudos sobre a discursividade mística uma atenção à voz ou às "formas de dizer" que processam uma deslocação do enunciado, ou do "dito", para a enunciação. Neste campo, Certeau introduz um estudo sobre a glossolalia, sob o signo das "ficções do dizer".[326] Este percurso permite situar a poética da dicção litúrgica, não apenas na tradição da himnologia cristã, mas também na prática orante das comunidades paulinas, onde se vive uma tensão, nem sempre harmoniosa, entre a enunciação inteligível e a pronunciação indescritível da voz (1Cor 14, 18-19).[327]

Certeau situa as formas de glossolalia enquanto abertura de "poder não-dizer" (no sentido de poder não constituir um discurso inteligível) que, paradoxalmente, liberta do "não-poder dizer". A voz, ou a capacidade de dicção, é deste modo desonerada das modalidades de poder, dever e saber que sobrecarregam o discurso, nomeadamente o discurso crente. O polo objetivo do poema, relativo a uma "mensagem" veiculada, cede a sua habitual hegemonia hermenêutica em privilégio do polo subjetivo do poema, relativo ao exercício, jubilatório ou eupático, do dizer orante. A deriva semântica e pedagógica da liturgia católica pós-conciliar referida por Mourão, tal como analisado no capítulo sexto, conhece deste modo um reequilíbrio. O poema, mais do que propor um dito (um conteúdo, uma mensagem), instaura um poder-dizer

---

[324] «Dios no se encuentra primeramente en su letra (el referente histórico-crítico o la huella de la *Torá*) o en mi vivencia de conciencia (intención tropológica de la hermenéutica del texto), sino que me invita a incorporarme a su vivencia carnal (intención alegórica, o incluso anagógica, de la hermenéutica del cuerpo)». Falque, *Pasar el Rubicón,* 62.

[325] Mourão, *A Palavra e o Espelho*, 18.

[326] Cf. Michel de Certeau, «L'opéra du dire: glossolalies», em *La Fable mystique*, vol. II (Paris: Gallimard, 2013): 337-357. (Publicado originalmente como «Utopies vocales: glossolalies», *Traverses* 20 (1980): 26-37).

[327] «Le dire postulé par la croyance ne peut se loger que dans une fiction d'esprit, à la fois simulation scientifique et production poétique. Ce que l'utopie est à l'espace social, la glossolalie l'est à la communication orale, en circonscrivant dans un simulacre linguistique tout ce que la voix réalise d'autre que la langue lorsqu'elle la parle». Certeau, «L'opéra du dire», 341.

(uma dicção, uma voz orante, uma vocalização do sujeito), num espaço de circulação convencionada da palavra, como é o espaço litúrgico.

Feito este breve percurso em torno da voz e da dicção no quadro do *verbum* teológico, em tensão com o pendor hermenêutico e textualista do mesmo, interessa agora interrogar o *corpus* poético de Mourão quanto às marcas e elementos de enunciação presentes no texto. Ou seja, de que modo o dizer se reconhece no dito, a enunciação no enunciado, o processo no sentido. Nesta perspetiva, interessa mais revelar a poesia de Mourão na perspetiva de um movimento de possibilitação do discurso, de um poder-dizer, do que na perspetiva de relevar categorias ou conteúdos do mesmo discurso:

> Falar de Deus é interromper o "já dito" e arriscar-se no "dizer", que implica a presença àquilo que se diz. O recurso às "autoridades" é como que suspenso para que seja cada um, a partir do corpo de desejo que o constitui como sujeito, fale. E falar é expor-se.[328]

Como acontece no *corpus* homilético, a transição do contexto pragmático do conjunto poético, do seu uso litúrgico, para a publicação editorial implica uma perda desta dimensão enunciativa que, agora, só nos está acessível mediante as suas marcas textuais. Ao mesmo tempo, tal perda ou ausência do momento ou da experiência fundacional, como o próprio Mourão refletiu no quadro da semiótica, é o que permite o trabalho hermenêutico de produção de sentido, e o que confere aos textos a sua potencialidade literária de recriar o mundo do leitor. O corpo ausente do autor e da comunidade ou comunidades a quem os poemas se dirigiram ou nos quais tiveram a sua origem instaura um espaço de enunciação do desejo crente por parte daqueles que deles se apropriam: permite, portanto, que o poema se converta em artefacto teológico.

> Passamos a vida a aproximar-nos das palavras
> Como natal, que é uma maneira de falar
> Quase onomatopaica,
> Um luar de nome constelado de figuras
> Que tem a fragilidade do vidro
> E a rigidez quase imóvel do lugar[329]

[328] Mourão, «O Nome e a Forma», https://www.triplov.com/semas/2009/Santa-Clara.html, acedido a 7 de julho de 2022. Este texto, pela sua forma e conteúdo, indica ter, na sua origem, uma ocasião de apresentação do volume de poesia *O Nome e a Forma*: « Aí está *O Nome e a Forma*, escrito e entregue por vós». Por seu lado, o texto que abre o volume, «luz desarmada» (*O Nome e a Forma*, 17-20), consiste, segundo uma nota que acompanha o mesmo texto na página *Triplov*, de uma «comunicação apresentada a um encontro com leitores de "Luz desarmada", na Culturgest, Lisboa, 1 de Fevereiro de 2007»: https://triplov.com/semas/2007/Luz-desarmada.htm acedido a 18 de março de 2024.

[329] Mourão, «laboratorium possibilis salutis», em *O Nome e a Forma*, 178.

Neste ponto, é possível colocar a pergunta em torno da exposição do próprio corpo do poeta: se para Mourão a linguagem poética, tatuada pela vivência litúrgica, assume a experiência e a dicção crente e pessoal como sinal de autenticidade, de que modo o poeta se permite dizer na sua escrita? Não é difícil situar a poesia de Mourão no quadro do «poema-sem-eu» que João Barrento refere na citação em epígrafe, referindo-se, por sua vez, à poesia de Fernando Echevarría. De facto, na escrita de Mourão o corpo do poeta parece desaparecer, instaurando um espaço de apropriação e enunciação por parte de quem se aproxima desta obra poética. A predominância da segunda pessoa do plural congrega quer o poeta quer o leitor numa comunidade de escuta e de oração. Mas é possível, no entanto, encontrar, num pequeno número de poemas, uma enunciação que, sob a forma da primeira pessoa do singular, aproxima esta escrita do género poético de pendor mais meditativo. A alternância dialógica entre o "eu", o "tu", o "nós" e o "vós", sendo possível reconhecer no Saltério bíblico, percorre também o *corpus* poético de Mourão. Atenda-se, por exemplo, à seguinte estrofe do poema «pedido»:

> peço-te
> a instabilidade do vazio
> o lugar do observador
> ou do contista de ruídos
> a soleira da porta
> a passagem de hóspedes
> e alguma jubilação
> pelo que renova o mundo[330]

Não se trata, como referido antes, de aventurarmo-nos numa indagação hipotética e impossível do retrato psicológico do autor. Ao adotarmos os princípios pelos quais Mourão se aproximou do fenómeno literário e textual, tal como foram expostos nos terceiro e quarto capítulos, assumiremos o perfil biográfico do autor enquanto possibilidade de aportação intertextual, mas não como sentido fundamental do corpo textual. O que está em causa, nestes poemas em que o habitual "nós" dá lugar à enunciação no "eu" e no "tu", é a emergência de um perfil de leitor que é fornecido pelo próprio texto: dito de outro modo, o texto gera o leitor mediante o processo de enunciação.

Às figuras do "observador" e do "contista", que apontam para uma determinada forma de se posicionar no espaço, juntam-se as figuras da "instabilidade", do "vazio" e da "soleira" que descrevem esse espaço como transitivo. O leitor gerado por este *corpus* poético assume-se como habitante de um lugar de passagem, atento aos movimentos que o constituem, aos "ruídos" e "hóspedes" que o povoam. Define-se o programa de um lugar para o enunciador

[330] Mourão, *O Nome e a Forma*, 132.

deste poema, tornando-se assim, parafraseando a Daniel Faria, um homem "bem-situado".[331] Podemos reconhecer, de novo, este programa de constituição do lugar do leitor no poema «bodas», mais longo do que é habitual neste *corpus* poético, e cujo título aponta para a celebração festiva de uma data significante:

> estou na brecha,
> diante de Ti, ó Deus,
> para testemunhar do essencial:
> o estiramento do desejo,
> o arco que atravessa as profundidades do invisível
> e o quotidiano em obras[332]

À figura do leitor delineada pelo poema assiste, mais uma vez, a função do testemunho, próxima da de "observador", num lugar transitivo ou de passagem como é a "brecha", sinal simultaneamente de abertura a um outro espaço e de estreiteza para a travessia. As palavras são, de facto, "brechas" por cuja estreiteza o peregrino pode passar (nelas, portanto, não repousando) em direção a um outro lugar. Tal é, também, a função e a natureza do artefacto teológico. Mas ao leitor o poema confere, além do lugar, uma realidade a testemunhar: "estiramento" e "arco" apontam, quer a uma dilatação, quer a uma ligação entre dois pontos ou polos que, entre si, possuem um espaço vácuo, uma diferença que não é anulada nem submergida. Esse espaço e essa diferença caracterizam, quer o desejo que habita o crer, quer as "profundidades do invisível" a que esse crer tem por objeto.

4. Um corpo que se diz e celebra

Uma convicção fundamental preside a este projeto poético, emprestada do núcleo da história da salvação: «sabíamos todos / que se Deus não vinha em corpo inteiro / ao nosso corpo / nada estava salvo».[333] Transitando do "dito" para o "dizer", passamos do corpo que é dito ou celebrado para o corpo que se diz e que celebra. Entre o corpo que é celebrado e o corpo que celebra, a diferença reside no movimento de transitoriedade ou de deslocação, que o Evangelho designa como "conversão". Atenda-se ao poema intitulado «do corpo»:

> a nós que vivemos no espaço
> tempo do corpo
> da morte na vida e da vida na morte

[331] Cf. Daniel Faria, *Poesia* (Porto: Assírio&Alvim, 2012), 125.
[332] Mourão, *O Nome e a Forma*, 282.
[333] Mourão, 290.

concede-nos a graça de vivermos
humanamente a nossa condição,
descobrindo o sentido da nossa existência
onde tu nos encontres
cumprindo a carta das Bem-aventuranças para este mundo[334]

A linguagem do corpo permite aproximar o leitor de uma condição humana que é comum: um «nós» que vive entre as coordenadas do espaço e do tempo, da vida e da morte. Esta lucidez, que nos transporta para um corpo situado, pode à partida ser motivo para uma ausência de deslocação: reconhecer as margens que marcam a existência humana pode significar uma resignação passiva, uma perda de um sentido de rumo. Mas «viver humanamente a nossa condição», «onde tu nos encontres» é considerado uma graça, situando a mesma existência no concreto das Bem-Aventuranças, onde se fala a linguagem do corpo: a fome e o ser saciado, o chorar e o ser consolado, a perseguição e a mansidão. O termo «carta» aponta para uma constituição normativa, um paradigma ético, mas também um "mapa" para um território, de orientação e não apenas de prescrição, de reconhecimento e não apenas de utopia, para esse território que é a existência humana.

A poesia surge como um discurso que gera um corpo enquanto uso da linguagem que pressupõe e constitui uma forma de vida, uma interação comunitária, uma ética da escuta do quotidiano, do singular e do comum. O discurso poético, pelo seu trabalho de linguagem, possui uma dimensão de vigilância crítica em relação aos lugares-comuns, estereotipados e de sentido único que caracterizam a sociedade comunicacional. Não se trata de uma poesia feita à margem ou fora do seu corpo social, mas no seu interior, com um modo de estar e de dizer diverso.[335]

No caso da poesia de Mourão, esta inscreve-se num corpo eclesial e no interior da experiência crente com as marcas da sua vivência humana, buscando um modo diverso de formular e declinar esta mesma experiência. Outro poema solicita «que o pão e o vinho desta eucaristia / nos transformem / em corpos de louvor e de solicitude».[336] Se uma primeira leitura nos conduz para uma poética de programa, com o traçar de linhas de ação, uma releitura atenta coloca-nos, por outro lado, no estabelecimento de linhas de horizonte, de condição e de orientação, na concretude do corpo que «está com», sob o signo do Outro.

[334] Mourão, 148.
[335] Analisando o trabalho poético realizado em Portugal nas últimas duas décadas, no quadro da pertença a um corpo social, com as suas crises e aspirações, Rosa Maria Martelo refere: «o entendimento da poesia como uma prática discursiva libertária e susceptível de desestabilizar e recentrar as versões-do-mundo inculcadas pelo senso comum, temática que se corporiza na condição experimental em que o poema articula a significação com a produtividade da significância. A poesia é, assim, uma forma de linguagem que não se separa de uma forma de vida [...], é uma experimentação da linguagem que corresponde à exigência de uma outra vida». Rosa Maria Martelo, *Devagar, a Poesia* (Lisboa: Documenta, 2022), 100.
[336] Mourão, *O Nome e a Forma*, 158.

Como se referiu no ponto anterior, a escrita litúrgica de Mourão apresenta aparentemente poucos traços de exposição do autor – só um trabalho atento de leitura permitirá descortinar nesta poesia os traços de um corpo exposto e atravessado por um desejo. Esta poesia recebe a suspeita de ser uma escrita de programa, de intenção, de uma palavra dirigida a um grupo, colocando em risco a liberdade e gratuidade próprias da criação literária. Atente-se ao poema intitulado «da vida diferida»:

> Deus, ensina ao nosso corpo
> o seu caminho incerto e frágil
> e a humanidade a fazer chegar da condição humana
>
> que viver seja habitar esse lugar
> incerto e frágil da abertura,
> das relações que alteram,
> das manifestações mais altas do humano,
> não da violência cega e do dinheiro que faz escravos
>
> empresta ao nosso corpo
> o corpo do teu Cristo ressuscitado
> que nos congrega
> para as fainas do teu Reino e da Terra Prometida,
> Deus que ressuscitaste Jesus dos mortos,
> por quem vem o Espírito que dá a vida
> e como um nó nos une
> no cântico da vida diferida e na esperança[337]

O corpo do poeta/orante expõe-se a uma deslocação, figurado nos verbos «ensina» e «empresta», tendo por horizonte quer «a humanidade a fazer», quer o «Cristo ressuscitado / que nos congrega». É um corpo exposto às «relações que alteram», abertura e caminho «incerto e frágil», por oposição a uma linguagem de força que é a da «violência cega e do dinheiro que faz escravos». O corpo rezado é «nosso», unido por um «nó» que é, quer a «condição humana», quer «o Espírito que dá a vida», situando de novo sua a matriz social e comunitária, aberta ao outro e ao diverso.

Na expressão «vida diferida», encontramos talvez a figura mais paradoxal deste poema: na sua forma verbal, "diferir" tanto aponta para "adiar" como para "diferenciar"; como adjetivo, "diferido" retoma os significados de algo "adiado" mas também de "transportado", mantido em aberto ou em suspenso. Um folhear da poesia de Mourão permitirá compreender melhor esta «vida diferida» se a situarmos à luz do mistério pascal cristão, enquanto reconhecimento de que

[337] Mourão, *O Nome e a Forma*, 57.

não está tudo dito no presente. «Dá à nossa vida a graça da dissidência, / a centelha da utopia que alumiava a história, / o gosto das coisas transitórias / que permite a marcha».[338]

Se encontramos o corpo do poeta exposto nesta obra, não o é enquanto sujeito individual lidando a sós com uma experiência individual, mas enquanto corpo entre corpos, membro de um corpo comunitário reunido para o ato orante e celebrativo. Se há uma autonomia literária do poeta, no trabalho das palavras e das figuras, esta é em relação aos discursos considerados universais e normativos para a nomeação litúrgica, não em relação aos contextos comunitários, ao corpo que discerniu e adotou este património poético para a sua exposição orante.

Paradoxalmente, se esta proposta poética busca a autonomia, ela dá-se enquanto passagem do universal ao particular ou próprio, isto é, adquirindo um corpo. Se o poeta se entrega à experimentação da palavra, é num espaço por natureza estruturado como é o litúrgico, com as suas formas de discursividade estabelecidas. Um corpo que se descobre e experimenta, não como fuga para um mundo de ideias ou de pensamentos, mas inscrito nas suas próprias circunstâncias. Se o poeta se expõe nestes poemas, é nos acontecimentos datáveis e nomeáveis do corpo comunitário com os quais esta poesia se entrecruza. Veja-se «In memoriam Maria Luísa» – «acolhe nos teus braços / esta vida assim colhida no meio da viagem»[339] –, «Bodas» – «Deus, tu cruzaste todos os caminhos / em que se encontraram o Artur e a Margarida»[340] – ou o poema «Teresa de Saldanha» – «abençoa, Deus de festas / esta festa de Irmãs».[341] A linguagem corporal encontra-se de novo presente num terceiro poema que podemos considerar como representativo da linguagem poética de Mourão, intitulado «viagem no deserto»:

> abre-nos, Deus, a porta
> através das águas
> para a grande viagem no deserto:
> o combate com a morte no campo da vida,
> a travessia dos limites, a nebulosa dos olhos
>
> não se ensurdeça o nosso coração
> porque a luta nocturna com o teu Nome
> nos deixou no corpo marcas
>
> dá-nos a graça de atravessar o riacho da vida
> mesmo coxeando;
> que caminhemos com a ligeireza
> e a elegância do animal
> que busca o esplendor do verdadeiro
> nas coisas provisórias

[338] Mourão, 101.
[339] Mourão, *O Nome e a Forma*, 61.
[340] Mourão, 67.
[341] Mourão, 300.

e que desse combate com as imagens
nos aproximemos do horizonte da tua casa
donde vejamos as sementes do amor cobrindo a eira[342]

A linguagem do corpo envolve uma dimensão agónica: «combate», «luta nocturna», «coxeando» «nebulosa», o trabalho do limite, do provisório e das imagens – de novo a ideia de passagem ou de travessia, de diferimento e de deslocação, pedindo a «ligeireza». A inscrição desta linguagem num poema de oração, em espaço litúrgico, imprime uma corporeidade que funciona como um fator de equilíbrio face ao pendor idealista, mental ou espiritual de que essa oração litúrgica se pode revestir.A oração cria um círculo, um espaço, através de gestos e de uma orientação, no qual se constrói uma tipografia de sentimentos. Possui uma natureza paradoxal: particulariza, num dado contexto (litúrgico, pessoal, comunitário), uma relação com Aquele que é universal.

O encontro dá-se no cruzamento espácio-temporal do orante, no seu corpo, corpo fatigado pela difícil luta do desejo. Corpo de espera, orientado para uma realidade inapreensível. Mais do que na alma ou nos pensamentos, é na vigilância do corpo que o orante espera a Deus. Movendo-se para o âmbito mental, a oração busca outras pretensões: é ela verdadeira? É universal? Consegue escutar a voz de Deus? O corpo, ao invés, dá-se numa entrega total: «eis o meu corpo». Aí as palavras reduzem-se ao essencial: «Tem piedade»; «Vem Senhor».[343]

Por seu lado, cada gesto, como cada palavra, situam-se numa peregrinação: Deus não está aí, está alhures. O gesto, a palavra, o poema ou o hino não contêm ou localizam a Deus, mas constituem uma resposta e uma espera, o trabalho do desejo. Se Deus, perante o desejo do orante, as suas palavras e gestos, é um horizonte não consumável, é também o espaço essencial onde se move esse mesmo desejo: «N'Ele vivemos, nos movemos e existimos» (At 17, 28). A teologia cristã exprime esta tensão numa fórmula clássica: «já e ainda não». Um corpo que, como os hebreus em torno a Jericó (Js 6), circula à volta, entoa os hinos, espera, mas não captura aquela que é a cidade do seu desejo, esperando antes que esta lhe seja entregue. O corpo exprime a Deus algo que é inexprimível pela inteligência: assume em si a história humana na similitude dos gestos e do que eles são, representam e apontam – o ajoelhar, juntar as mãos, elevar-se, prostrar-se. Gestos que, se acompanham a humanidade desde os seus primórdios no sentimento

[342] Mourão, 116.
[343] Refere Michel de Certeau : «Pour trouver le Vivant qui habite l'espace entier, l'orant ne peut utiliser les mots habiles à capter des complaisances humaines et les idées qui lui soumettent les choses. Comment prendrait-il Dieu dans le filet de ses pensées d'homme ? Dépouillé de cet habit qu'il s'est taillé dans le langage humain, il se tient donc là, pauvre de savoir, riche de ce qu'il espère, dans une vigilance physique où l'âme est le sens tacite du langage corporel». Michel de Certeau, *La faiblesse de croire* (Paris: Seuil, 1987), 17. O capítulo de que é retirada a citação intitulado «L'homme em prière, "cet arbre de gestes"», permitiu a Gonçalo Cordeiro criar o cruzamento de leitura da obra poética de Mourão, análise a que se fez referência no segundo capítulo da presente investigação. Veja-se Gonçalo Cordeiro, «Uma árvore de gestos. Vazio e promessa na poesia de José Augusto Mourão», *Teografias* 3 (2013): 9-18.

religioso, também a acompanham nas suas relações sociais, quer de repressão, quer de compaixão.[344]

A poesia litúrgica de Mourão percorre as experiências e linguagens do quotidiano, apresenta-os em ofertório, mas constitui também o convite a interromper tais experiências, a abrir um espaço e um tempo de louvor, a passar por um não-lugar que representa o Advento de um Deus já presente mas em desejo, fé e esperança. Não se trata de uma poesia que diz ou pensa a liturgia, mas que se diz, como corpo, na liturgia. Situamo-nos ao nível de uma aprendizagem, não do rito, mas pelo rito. A liturgia constitui uma escola de fé na medida em que conduz o crente numa pedagogia do desejo e do corpo, de libertar-se dos impulsos de apropriação e posse, quer da vontade de Deus, quer da liberdade dos irmãos. A beleza e a palavra convidam a uma escuta gratuita, a uma vigília dos sentidos, não para subtrair dos deveres do século, mas para neles viver com a alegria e a esperança do dom maior que é o próprio Deus, corpo de corpos.

5. **Por uma teologia dos nomes divinos**

Ao percorrer este *corpus* poético, o leitor depara-se com um ritmo mais ou menos constante de invocações do nome de Deus acopladas a adjetivos ou formas particípias do verbo. Esta cadência enunciativa é mais frequente nos poemas que compõem *Vazio Verde (O Nome)*, tornando-se mais rarefeita nas camadas seguintes. Podemos apontar alguns exemplos significativos: «Deus da surpresa / e como nós trânsfuga»[345], «Deus, Páscoa de Páscoas»[346], «Deus da nossa dívida e do nosso desejo»[347], «Deus, como nós nómada»[348], «Deus da nossa noite e da nossa madrugada»[349], «Deus, comunicação primeira»[350], «Deus que vens do futuro»[351], «Deus do nosso partir da nossa festa»[352], «Deus, loucura do mundo»[353], «Deus das

[344] Continua Michel de Certeau: «Pour n'être pas magique, le geste a besoin de la Parole qui en fait un appel ou une récollection. Inversement, pour n'être pas une illusoire capture de l'esprit ou une course abstraite et désespérée, le langage requiert une résidence et une épiphanie physiques, formées de ce corps opaque où la vie s'enracine et se manifeste, modelées par les travaux et les amours quotidiens, et ajustées a la rencontre de l'Homme-Dieu en ce monde. L'orant marche donc vers Dieu. Avec le mince bagage de ses gestes et de ses mots, il poursuit son humble pèlerinage». Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, 19.
[345] Mourão, *O Nome e a Forma*, 24.
[346] Mourão, 25.
[347] Mourão, 30.
[348] Mourão, 34.
[349] Mourão, 36.
[350] Mourão, 46.
[351] Mourão, 63.
[352] Mourão, 68.
[353] Mourão, 73.

nossas viagens / e da nossa liberdade»[354], «Deus das minhas pobres dissonâncias»[355], «Deus, Sabedoria dos humildes»[356], «Deus, poeta das origens»[357], «Deus, referente fluído»[358].

Retomando Nicolau de Cusa e a leitura do seu pensamento realizada por João Maria André, é possível verificar pontos de contato no que toca a uma *teologia sermocinalis*, a uma teologia que assume as palavras e a linguagem como o caminho fundamental de reconhecimento do mistério de Deus. Na busca deste mistério, densamente expresso no sintagma "Nome", está a consciência de que a linguagem, tal como o ser humano, tem uma natureza peregrina e transitória, isto é, aponta e constitui um caminho, mas não se assume como o lugar de destino final. Daí que as palavras sejam o único e indispensável fundamento que permite a interlocução desta teologia *sermocinalis*, na consciência, porém, de que tais palavras são de passagem quando reportadas ao mistério divino, e que quem as percorre deve aceitar a tarefa infinita da tradução e do diálogo.[359]

Interpretando o pensamento de Nicolau de Cusa, e recorrendo por sua vez à reflexão desenvolvida por Jean-Luc Marion em torno do ídolo e do ícone, João Maria André cria uma figura, o "nome-ícone", que assume a similitude dos dois conceitos nas suas caraterísticas comuns: a de respeitarem a singularidade e diferença do representado em relação ao nome/ícone que o representa; a de situar o dizer/olhar numa natureza processual e não substancial (recorde-se que Viau estabelece este critério de linguagem para a criação do artefacto teológico); e a de salvaguardar a dimensão "escondida", *abscondita*, da natureza divina, que não anula a busca de uma *scientia*, de um discurso teológico, mas aponta a natureza doxológica a que este discurso deve tender.[360] Esta natureza doxológica do artefacto teológico está presente no que se poderia classificar de uma "litania" de nomes e atributos divinos na poesia de Mourão, num trabalho permanente de pesquisa e recriação das palavras para dizer o mistério. Esta busca permanente de uma dicção do crer é patente numa outra passagem poética: «estou sentado sobre um dicionário / a folhear o teu Nome».[361] Se em alguns casos estas designações apontam para a

[354] Mourão, 82.
[355] Mourão, 106.
[356] Mourão, *O Nome e a Forma*, 109.
[357] Mourão, 118.
[358] Mourão, 140.
[359] «Como nós não podemos revelar um ao outro a nossa visão a não ser pelo significado das palavras, não há realmente, nenhuma mais precisa que o *não-outro*, embora não seja o nome de Deus que é anterior a todo o nome que se possa nomear no céu ou na terra, assim como o caminho que conduz o peregrino à cidade não é o nome da cidade». Nicolau de Cusa, *O não-outro* (*De non aliud*), trad. João Maria André (Porto: Afrontamento, 2012), 65.
[360] «Deste modo, o nome-ícone não só não desrespeita a diferença que se estabelece entre a representação e o representado, mas acentua-a e aprofunda-a num processo que transforma o próprio olhar e o dizer num olhar e num dizer infinitos. Daí que o processo de nomear iconicamente Deus não conduza a um discurso categórico sobre a divindade, em que a sua conceptualização tenderia a esbater o seu lado oculto, *absconditus*, mas mais a um discurso doxológico, ou seja a um discurso do louvor ou, para utilizar uma expressão cara ao Cardeal de Cusa, a uma "scientia laudis"». João Maria André, «Introdução», em Nicolau de Cusa, *O não-outro,* 19. Cf. Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance: cinq études* (Paris: Bernard Grasset, 1977).
[361] Mourão, *O Nome e a Forma*, 205.

ação de Deus junto dos crentes ou reconhecível a partir de experiências vitais da sua existência – como o desejo, a liberdade ou as dissonâncias –, noutros casos a linguagem poética parece assumir a inspiração bíblica para nomear horizontes disruptivos: a páscoa, as origens, o futuro. Estas categorias disruptivas sintetizam-se no título do poema «Deus que vens de Deus»:

> Deus que vens de Deus,
> horizonte da nossa linguagem e do nosso desejo
>
> Deus que anunciamos
> na espessura do que em nós é riso
> e choro, ao mesmo tempo infiguráveis
>
> Deus, instante fugaz
> da sede e da fome saciadas, diferidas[362]

O risco da linguagem e das palavras, que em Nicolau de Cusa conduz à figura do *non alliud* como caminho de nomeação do mistério, conduz em Mourão a figuras – que correspondem à "forma", isto é, à construção de um discurso – como "vazio verde", "treva luminosa" ou simplesmente o "nome". Este risco da nomeação ou enunciação vive entre o caráter inovador e disruptivo da revelação divina e o reconhecimento de que esta revelação vem ao encontro das possibilidades mais vitais da existência humana, o «horizonte da nossa linguagem e do nosso desejo», na «espessura do que em nós é riso / e choro». Estes reconhecem-se também como «infiguráveis», com um excesso ou reserva de sentido que não se esgota em determinadas formas de nomeação e que, por isso, situam a linguagem num caráter de transitoriedade permanente. Esta vinculação entre desejo e oração encontra-se presente na tradição dominicana, nomeadamente em Tomás de Aquino, que define a oração como interpretação do desejo.[363] Este desejo – cujas manifestações mais fundamentais são a «sede» e a «fome», convertidas aqui em figuras geradoras de sentido – vive num regime tensional entre cumprimento e diferimento, tal como a existência cristã habita o «já» e o «ainda não» da realização do Reino futuro.

O caráter de infigurabilidade, quer quanto ao desejo humano, quer quanto ao mistério divino, não significam ausência da palavra. No suceder de nomeações de Deus, como nas coordenadas do viver crente, Mourão procura uma enunciação poética em permanente êxodo: «O dizer poético é um dizer aberto e transpositivo, tormentoso, de "aparições", de "procuras" de forma [...] e de estranheza [...]. Não, o dizer poético nunca foi nem comunicacional nem

[362] Mourão, 113.
[363] «La prière doit aussi être ordonnée, tout comme le désir, puisque la prière est l'interprète du désir». Tomás de Aquino, *L'Interprète du Désir: Dix sermons sur le Notre Père et le Je Vous Salue Marie*, trad. Jean-Pierre Torrell (Paris: Cerf, 2023), 23.

económico».[364] O "deserto", figura bíblica do combate com o mal e da proximidade de Deus (seja pela "nuvem" que acompanha o povo de Israel, seja pelos "anjos" que servem a Jesus), é também a figura que melhor descreve este combate permanente da linguagem teológica, a quem a poesia e a liturgia emprestam um dispositivo enunciativo.

Como se aludiu na introdução a este capítulo, a poesia de José Augusto Mourão mereceria, por si só, um estudo muito mais alargado e aprofundado. Podem apontar-se, de um modo muito breve, possíveis eixos de leitura: a sua matriz bíblica, presente em formas várias de vocabulário e de pensamento (as figuras do "deserto", do "anjo" e da "Páscoa", nomeadamente); as intertextualidades que se poderiam estabelecer, neste domínio, com o conjunto bíblico dos Salmos, inclusivamente nos dispositivos ilocutivos utilizados (o "nós", o "eu") e nas categorias literárias que se poderiam identificar (salmos e poemas "sapienciais", "penitenciais", "de louvor"); as marcas presentes neste *corpus* poético de uma teologia apofática, de que apenas se fez uma breve referência a Nicolau de Cusa, mas que poderia identificar pontos de encontro com os escritos de Mestre Eckhart, Dionísio Areopagita ou João da Cruz, por exemplo; o confronto com outras aventuras poéticas do século XX que, saindo já do espaço litúrgico ou mesmo eclesial, não deixaram de colocar Deus como uma interrogante (pense-se em Ernesto Cardenal ou Dag Hammarskjöld[365]).

Neste capítulo procurou-se situar a escrita poética de Mourão no quadro da pergunta de fundo que preside à investigação, a da constituição, nesta obra, de um discurso teológico. Ou seja, que modo de dizer ou que enunciação é aqui relevada, e de que forma o dizer crente e a nomeação de Deus é aqui produzida. O recurso à reflexão que o próprio Mourão desenvolveu em torno desta enunciação poética, ainda que sem citar ou nomear o seu labor poético, permite concluir que nos encontramos, de facto, com um programa poético contínuo, ainda que à continuidade programática se sobreponha a autonomia de cada composição poética.[366] A este programa poético entrecruzam-se duas necessidades identificadas pelo autor: a necessidade de transportar o corpo do crente (sendo o "corpo" figura da experiência quotidiana, da singularidade de cada membro e dos apelos éticos que constituem uma vivência em comunidade) para a liturgia, e a necessidade de transportar a nomeação de Deus para as palavras, para a constituição de uma linguagem que se configure, efetivamente, em lugar de passagem e de declinação do desejo.

[364] Mourão, «Mário Garcia. *Entre as águas*», *Colóquio/Letras* 143-144 (1997), 266-267.
[365] Cf. Ernesto Cardenal, *Poesía Completa* (Madrid: Trotta, 2019); Dag Hammarskjöld, *Marcas en el camino* (Madrid: Trotta, 2009).
[366] A expressão «o poema contínuo» é de Herberto Hélder. Cf. Rosa Maria Martelo, *Os nomes da obra – Herberto Hélder ou o poema contínuo* (Lisboa: Documenta, 2016).

Conclusão

> A vida tornou-se texto a partir do meu corpo. Já sou texto. A história, o amor, a violência, o tempo, o trabalho, o desejo, inscrevem-se no meu corpo. Nós somos corpos saturados de texto, arquivos do corpo abandonados à traça, sem memória, textos enterrados ou que já não fazem andar, não movem, não comovem. Que fizemos do testamento do amor? Que fazemos da promessa da novidade?[367]
>
> Deus continua a ser um nome de combate.[368]

Uma citação já clássica, de Michel de Certeau, pode constituir o mote para o término desta investigação. Num artigo publicado originalmente em 1973, com o título *La misère de la théologie, question théologique (note discutable et à discuter)*[369], Certeau reflete sobre o labor teológico num contexto de transformações sociais e culturais, com os acontecimentos do Maio de 68 no horizonte. Neste contexto, o discurso cristão vive a tensão entre a condição de particularidade (um discurso entre outros) e a pretensão de universalidade, entre o singular de uma comunidade e a abertura conferida pela busca de uma verdade acessível a todos os seres humanos:

> Na sua miséria, a teologia olha para a porta. Ela crê encontrar um auxílio nas suas vizinhas, as ciências da religião. Mas trata-se de um juízo equivocado, pois as ciências da religião encontram-se em mutação: ou se transformam, convertendo-se à psicologia, à sociologia, à linguística, etc. – ciências já consolidadas –, ou saem à rua, para se tornarem na expressão proliferante e metafórica das grandes interrogações contemporâneas que, para lá de qualquer crença e carentes de uma linguagem própria, se apropriam do vocabulário religioso para se definirem. Nesta evolução das ciências da religião, sintoma de uma mutação do religioso, eu não sou um observador, mas um ator. E interrogo-me: o que pode produzir o teólogo? Ou, melhor ainda (pois o destino do ofício teológico é, na verdade, secundário), como caracterizar, hoje, o "trabalho teológico"?[370]

---

[367] Mourão, *A Palavra e o Espelho*, 173. A primeira frase é citada por Mourão num outro artigo como sendo da autoria da Hélène Cixous: «La vie fait texte à partir de mon corps. Je suis déjà du texte». Mourão, «O corpo e as suas ficções», em *Arte & melancolia*, ed. Margarida Acciaiuoli, Maria Augusta Babo, (Lisboa: Instituto de História da Arte, Estudos de Arte Contemporânea, 2011), 449. Não nos foi possível, no entanto, identificar a obra de Hélène Cixous que Mourão cita.

[368] Mourão, *A Palavra e o Espelho*, 98.

[369] Luce Giard, «Cherchant Dieu», em Certeau, *La faiblesse de croire,* 23. De acordo com Giard, Certeau inspira-se numa obra de Karl Max intitulada *Misère de la philosophie* (1847), dirigida por sua vez como resposta a uma obra de Proudhon, *Philosophie de la misère* (1846).

[370] Certeau, «La misère de la théologie», em *La faiblesse de croire*, 251: «Dans sa misère, la théologie regarde vers la porte. Elle pense trouver un secours chez les voisins, les sciences religieuses. C'est un mauvais calcul, car les sciences religieuses déménagent : ou bien elles se transforment, et se muent en psychologie, en sociologie, en linguistique, etc. – sciences bien établies ; ou bien elles sortent dans la rue, pour devenir l'expression proliférante et métaphorique des grandes interrogations contemporaines qui, hors de toute croyance, et faute de langage approprié, se servent du répertoire religieux pour se désigner. Devant cette évolution des sciences religieuses,

Talvez nesta citação se contenha, sintetizada, a interrogação fundamental que percorre a biografia e a obra de José Augusto Mourão. Como caracterizar, hoje, o trabalho teológico, como desenvolver a produção de um discurso que permita, ao interlocutor, compreender e interrogar a experiência crente? Tal constitui a indagação e o tema fundamental desta investigação. A uma pergunta complexa, não é possível conferir uma resposta única, global e definitiva: o que existem são estilos, ensaios intelectuais e biográficos, aventuras pessoais colocadas sob o signo do Outro que buscam a produção de um testemunho cristão num contexto marcado por processos permanentes de metamorfose.[371]

Diante da possível ameaça de dissolução da teologia em âmbitos epistemológicos vizinhos – as ciências da religião, as ciências humanas – urge, para Certeau, trilhar um caminho exódico ou abraâmico no qual o labor teológico aceite perder-se para se recuperar, isto é: abdicar da pretensão de um discurso totalizante e reconhecer na sua condição particular o sinal da existência de um Outro do qual depende. Desta particularidade (ou singularidade) brota a necessidade de reconhecer que o ser humano só se diz num lado-a-lado com outros saberes, outros discursos, outras práticas. Este caminho abraâmico pede atores, e não apenas observadores. Mourão assumiu este repto, constituindo-se como um ator incontornável desta viagem teológica.

Deste modo, procurar-se-á, nesta conclusão, recolher os elementos de resposta à pergunta fundamental que presidiu à investigação: como compreender o trabalho teológico, a constituição do seu discurso, à luz da obra e do pensamento de José Augusto Mourão? Quais os elementos e desafios mais pertinentes colocados por esta obra? E quais as possibilidades e eixos de investigação abertos pelo trabalho aqui desenvolvido?

1. Viragens epistemológicas: dos "temas" da teologia ao "fazer" teológico

Na hora de realizar um balanço da investigação e do percurso trilhado, e recolhendo as observações mais pertinentes, é possível identificar alguns passos e momentos-chave que constituíram viragens em relação ao programa delineado no início. Esperava-se, no seu início, ser possível o relevar de uma "mensagem" ou de um sentido teológico da obra de Mourão, mediante a determinação de algumas categorias teológicas sistematizáveis. A primeira viragem

symptôme d'une mutation de la religion, je ne suis pas observateur, mais partie prenante. Je m'interroge : qu'est-ce que peut fabriquer le théologien ? Ou plutôt (car le destin du métier de théologien est bien secondaire) : comment caractériser, aujourd'hui, une "tâche théologique"?».

[371] Recorde-se o artigo de Elmar Salmann «Lo stile ecclesiale in um tempo di muta e di mutazione», em *Presenza di Spirito*, 295-314, onde refere alguns exemplos deste estilo (Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Dag Hammarskjold, Thomas Merton, etc.).

foi suscitada pelo encontro com o pensamento de Marcel Viau em torno da "nova teologia prática".

A escolha da teologia prática como âmbito de investigação exigiu a elaboração de um dispositivo epistemológico capaz de situar e alimentar as interrogações investidas sobre o campo de estudo que é a obra de Mourão. A opção pela "Nova Teologia Prática" de Marcel Viau proporcionou um enquadramento à interrogação fundamental da investigação, mediante uma definição de "discurso teológico". A teologia prática, na perspetiva de Viau, transpõe-se de uma região particular do saber teológico para a emergência de um modo fundamental de proceder, para o estabelecimento das condições basilares de constituição do discurso teológico que assume, no seu centro, as operações e regras da linguagem. Viau dialoga, assim, com questões que se colocam, não apenas à teologia prática, como também à teologia fundamental, no que se poderia designar de uma "teologia fundamental prática". Procurou-se, assim, dotar a investigação de uma gramática capaz de articular um discurso em torno da obra de Mourão.

O modo como Viau concebe as dimensões deste discurso teológico – epistemológicas, retóricas e estéticas – releva, por um lado, a complexidade, e, por outro lado, a diversidade que constituem este discurso. Esta diversidade é resultante, também, da dissemelhança que carateriza o contexto cultural no qual o labor teológico se realiza. Embora não seja possível encontrar, nos três volumes que constituem a *Nouvelle Theologie Pratique* de Viau, qualquer referência ao pensamento de Michel de Certeau, é inegável que tanto o teólogo canadiano como o autor francês reconhecem a importância da problemática do labor teológico como interrogante fundamental. Mais ainda, no pensamento de um, como no pensamento do outro, parece reconhecer-se uma visão deste labor de certo modo "artesanal", na medida em que envolve um paciente e persistente elaborar de objetos textuais dotados de pertinência teológica – seja na tradução de textos espirituais da tradição jesuíta, seja na produção de romances, seja, no caso de Mourão, na criação de composições poéticas e homiléticas para a liturgia.

A segunda viragem produziu-se no contacto e leitura da obra ensaística de Mourão, sobretudo naquela parte – maioritária, de facto – que não se situa num âmbito liminar ao da teologia, nomeadamente nas áreas da semiótica e dos estudos literários. A tarefa que, no planeamento inicial, se previa ser de natureza introdutória, acabou por converter-se num esforço essencial desta investigação, ocupando cerca de dois dos quatros anos em que esta decorreu. Da leitura deste *corpus* ensaístico emergiu a convicção de que o hiato ou fosso entre os âmbitos do "dominicano" e do "universitário" deveria ser transposto, afim de se compreender os processos e características que compõem o discurso teológico de Mourão.

Nos múltiplos ensaios de leitura da obra de Mourão elencados no início deste estudo, é possível verificar como superar este hiato é um desafio permanente. Cada ensaio permanece

focado num determinado segmento ou eixo da obra de Mourão – característica natural dadas a natureza e dimensão de que se revestem –, seja no conjunto mais explicitamente teológico (poesia, homilias, alguns artigos), seja no conjunto ensaístico dedicado à semiótica e aos estudos literários. Nesta investigação, aceitou-se esta distinção, dividindo o *corpus* ensaístico do *corpus* poético e homilético entre duas partes. No entanto, se inicialmente se previa que o primeiro *corpus* se constituísse ao estilo de "prolegómenos" para o esforço principal, dedicado ao segundo *corpus*, ao longo do tempo de investigação as proporções sofreram alterações. Deste modo, no que toca ao património poético e homilético de Mourão, esta investigação assume-se como um ponto de partida para possíveis e ulteriores esforços de leitura, e não como o ponto de chegada de um estudo exaustivo.

Como se considera superado o hiato entre o "dominicano" e o "universitário", o teólogo e o semiótico, o poeta e o crítico literário? A ponte de ligação é construída pelo texto. Ao longo da investigação foi possível identificar um elemento comum à obra e à biografia de Mourão, uma linha de continuidade e uma preocupação de fundo: as textualidades. Mas se o estudo e atenção às textualidades, enquanto mediação fundamental do ser humano como ser de linguagem, se realizaram, para Mourão, num âmbito diverso do da teologia (como é o caso da semiótica literária), uma preocupação teológica fundamental não deixou de estar aí presente: a da enunciação poética de Deus, ou, utilizando a categoria fornecida por Marcel Viau, a construção do artefacto teológico.

Para Mourão, a realização deste discurso teológico é indissociável de uma atenção permanente às coordenadas da palavra, da linguagem e da textualidade. Se esta atenção pode realizar-se mediante múltiplos eixos epistemológicos, no caso de Mourão o programa de trabalho utilizado foi o da semiótica literária. Qual deles adveio primeiro no seu percurso biográfico: a teologia ou a semiótica? Em que ponto estas duas ciências pareceram fundir-se? Ou, pelo contrário, mantiveram-se estritamente separadas – utilizando a terminologia que o próprio Mourão usou – entre o mundo do dominicano e o mundo do universitário?

É possível interrogar-nos se não assistiremos a uma hibridização (termo caro a Mourão) de âmbitos e competências. O esforço desenvolvido por Mourão por se manter fiel a um método, o semiótico – adquirido, por sua vez, num contexto teológico, o CADIR – para a leitura de lugares textuais múltiplos (literários, artísticos, históricos), procurando manter-se imune à pretensão de identificar esses lugares como "lugares teológicos", constitui efetivamente uma realização da viagem abraâmica idealizada por Michel de Certeau para a própria teologia.

2. A teologia sob o signo abraâmico: a necessidade permanente de tradução

Uma convicção fundamental permitiu e conduziu esta viagem abraâmica: a palavra revelada de que a teologia se debruça assumiu uma *kênosis*, um incarnar múltiplo, errante e pluriforme nos contextos e linguagens que constituem o viver humano. Atender a essas formas múltiplas exigiu, para Mourão, a sua própria *kénosis*, a sua própria errância, possibilitada por um método teórico que aceita precisamente a natureza errante da palavra. O CADIR, Greimas, Barthes ou Certeau serão os mestres que testemunharão, para Mourão, como é possível praticar esta errância.

Errância que, por sua vez, não se confunde com desvanecimento. O regime diferido em que vive o ser humano enquanto ser de linguagem, no qual verdade e signo, sentido e texto, realidade e figuras não coincidem, é o que permite e, ao mesmo tempo, exige o trabalho permanente de leitura, atenção, interpretação e tradução – de que o método semiótico praticado por Mourão se assume como instrumento. O perder-se nos lugares múltiplos da "leitura infinita" não significa, por seu lado, abdicar da busca da verdade que, afinal, está no cerne da vocação dominicana. Significa, apenas, que esta busca aceita perder-se na natureza sempre penúltima dos seus discursos. Mas um perder-se que se mantém como caminho, a salvo do desvanecimento, graças aos limites – amplos, mas, ainda assim, limites – fornecidos pelo texto sobre o qual o intérprete aceita dedicar o seu esforço de leitura. Pois, no final, não será apenas sobre o texto que o discurso de leitura se constituirá, mas também sobre o próprio leitor.

Leitor que busca um discurso de si, seja no encontro com a escritura mística, com a literatura portuguesa do século XX, com as novas formas de hipertextualidade, com o texto bíblico ou com a recriação poética para a liturgia. À consciência de uma errância, de um desejo exódico que converte o corpo em lugar de tensão, corresponde a necessidade de uma enunciação de que o texto é mediação, mas não completude. As formas textuais antigas (os livros bíblicos, as orações litúrgicas) suscitam novas enunciações, mas podem, também, converter-se em túmulos que encerram, na repetição das palavras, tal desejo. Perde-se o corpo, pessoal e comunitário, seja na liturgia como na crítica literária, convertidas, segundo Mourão, em formas burocráticas de comércio. À ausência de uma enunciação renovada segue-se a perda das trocas e das relações que constituem a linguagem e o crer, permitidas e alimentadas pelo encontro com o outro, o novo e o diferente. Na tentativa de conservar o sentido, este perde-se. Na tentativa de fidelidade à tradição – seja teológica ou literária – esta deixa de respirar o sopro que a habita. O texto converte-se em túmulo, em depósito ou em arquivo.

O texto que, afinal, é uma das realidades que nos acompanham, desde que nos recordamos de pensar, existir ou viver. Com ele nos cruzamos, com ele contactamos em

permanência, vivendo ainda o "sonho dogmático" – mais um – de que o texto é um mero instrumento, cadeia de transmissão de um sentido imediato e transparente, de uma mensagem clara e evidente, de uma informação comunicada sem atritos e sem dificuldades, seja por um autor situado nas suas origens, seja por um pregador, no presente de uma ação litúrgica e homilética.

Compreende-se assim como o texto, mais do que um instrumento, é um lugar a permanecer e a habitar para o exercício teológico, ainda que este texto se revista de formas e géneros múltiplos, tal como o artefacto teológico de que fala Viau. Podemos reconhecer este habitar textual na escrita homilética de Mourão, mais preocupada com o circular entre as figuras presentes no texto bíblico do que em relevar uma mensagem, uma intenção ou uma nota histórica. Não é possível compreender o dominicano que elabora composições textuais, denominadas "homilias", sem compreender o universitário que, mediante o método semiótico, busca nos textos as diferenças e não a unidade, as relações e não o centro, a disseminação do sentido e não a sua captura.[372]

Ao longo do estudo da obra ensaística de Mourão, procurou-se o diálogo com autores que se situaram no campo da teologia e procuraram assumir e trabalhar as problemáticas suscitadas pela hermenêutica textual, num contexto da *Linguistic Turn*. Se alguns destes autores foram convocados pela própria obra de Mourão, mediante referências e citações, outros foram convocados tendo em conta a descoberta de que poderiam proporcionar chaves de leitura para esta obra. Nos quatro eixos desenhados pelo estudo da obra ensaística de Mourão – agrupados, de modo global, em torno da semiótica, da literatura, da estética e da liturgia –, ficou evidente que as questões e problemáticas suscitadas possibilitariam um aparato bibliográfico significativamente mais alargado, limitado aqui pelas opções de exequibilidade da investigação.

Procurou-se assim relevar como as problemáticas estudadas por Mourão, à primeira vista estranhas ao labor teológico, conheceram, nomeadamente no quadro temporal da segunda metade do século XX e início do século XXI, no campo da teologia atores e ensaios vizinhos. Mesmo o campo da liturgia, sendo um campo explicitamente teológico, recebeu de Mourão uma abordagem – a linguística – que, não sendo a mais comum, não deixa de reconhecer, antes e à volta, abordagens similares, reunidas sob a consideração fundamental de que é o ser humano, na sua natureza linguística, que é aí ator.

[372] Esta síntese é realçada por Maria Teresa Cruz: «A vida é precisamente essa realidade encarnada e tecida pelo discurso mesmo no mais indizível do nosso corpo e da nossa *psiquê* – como, por exemplo, no caso dos afectos. Esta convicção de que somos, mesmo nessas zonas limites da linguagem, escritura ou texto, está por todo o lado na obra de José Mourão (da poesia, ao ensaio e às homilias)». Maria Teresa Cruz, «Quem vigia o vento não semeia», 19.

3. A encruzilhada incontornável das textualidades e a leitura como "luta"

A constituição de um discurso teológico na obra de Mourão assume, como repto fundamental, a matriz textual com que o ser humano, na sua aventura da linguagem, busca aproximar-se e enunciar a sua experiência, a realidade que habita, os mundos que pretende criar. Para Mourão, tal como ilustra a citação em epígrafe nesta conclusão, o ser humano é um corpo habitado por textos, signos que mediam a relação com o real, trocas que estabelece com os outros, práticas que se tornam significantes na medida em que se convertem em discursos. Tal implica retirar a teologia da ideologia da linguagem transparente, que designa como "linguagem branca": a possibilidade de representar, de modo direto e imediato, o seu objeto (seja Deus, o real ou a natureza humana), sem percorrer as coordenadas próprias e específicas que constituem o sujeito que produz o discurso.[373]

A atenção que Mourão reservou aos campos da escritura mística e da literatura situa o habitar da linguagem enquanto questão decididamente ética. Consistindo num espaço textual próprio, com os seus jogos de linguagem próprios, a escritura mística aponta critérios e condições com os quais se debate, não apenas o discurso teológico, mas o modo como o ser humano habita a linguagem. A aventura mística é, nesta ótica, uma decidida aventura da linguagem. O autor místico, ou espiritual, habitando o seu tempo e com o vocabulário de que dispõe, arrisca colocar o seu discurso sob o signo de uma diáspora ou êxodo, na medida em que os lugares-comuns ou interpartilhados de enunciação teológica já não são suficientes ou adequados para expor e se expor na experiência que o atravessa. Na senda de Michel de Certeau, Mourão debruça-se sobre a tradição dos textos espirituais a que, de certo modo, se sente pertencente, para nela traçar os modos como o sujeito se enuncia. Este programa discursivo constitui, para o discurso teológico e seu enunciador, não um depósito de fórmulas a repetir ou a curiosidade de um sujeito a estudar, mas o repto de aceitar a exposição de si mesmo enquanto corpo de desejo, a abertura a um espaço de desconhecimento que instaura a possibilidade do dizer.

Ao mesmo tempo, esta forma de discurso convoca o leitor a uma interpretação ativa, reconstruindo no seu próprio corpo o programa que é aí delineado. Neste sentido, o termo "poética" é aqui identificado por Mourão, na sua aceção de "produção" ou de um "fazer", como paradigmático desta escrita, na medida em que habita a linguagem como um laboratório. Múltiplas estratégias e registos discursivos – o relato autobiográfico, a poesia, as visões, a

[373] «Il n'est pas sans intérêt de noter aussi que chacune de ces lettres nomme l'Esprit et renvoi à sa parole, non pas comme à um discours à écouter mais comme um son ou une voix à entendre». Jean Calloud, «Pour une théorie du signifiant: l'Apocalypse de Jean (Postface)», em Jean Delorme, Isabelle Donegani, *L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir*, vol. II (Paris: Cerf, 2010), 234.

parénese – são trabalhados e ordenados em função do objetivo último, que é a introdução do leitor no campo pessoal da experiência de quem escreve. O discurso teológico converte-se, assim, em "artefacto" na medida em que aceita e se dispõe a fazer este trabalho de composição textual.

Estudar os místicos, de Tomé de Jesus ao Padre António Vieira, de Bartolomeu dos Mártires a Joaquim de Fiora, de Mestre Eckhart a Angelus Silesius, significou, para Mourão, arriscar-se na aventura das enunciações errantes, quer do desejo que habita o crente, quer do Outro que suscita e interpela este mesmo desejo. Mas Mourão aventura-se munido de um método em que se apoia, capaz de traçar com rigor as linhas de produção de sentido contidas no texto e de, ao mesmo tempo, permitir que um excesso de significância permaneça em aberto. O texto converte-se, assim, em artefacto, na medida em que permite uma experiência de leitura e de produção de sentido. Deste modo, o discurso teológico será pregnante – capaz de identificar, no interlocutor, o desejo que o habita – na medida em que se dotar de uma capacidade de leitura dos textos que liberte as suas virtualidades de sentido. Esta capacidade de leitura – que poderemos designar de uma "teologia da leitura" – será um âmbito no qual a teologia precisará da dialogar com as ciências humanas. Em Mourão, este diálogo fez-se com os estudos literários e a semiótica, constituindo, entre estas e a teologia, uma forma de inter-dito ou inter-discurso capaz de se abrir à "sedução do real", ao ser humano enquanto ser que se diz e diz o seu mundo na linguagem e na textualidade.

Teologia da leitura, esta, que possui as suas raízes na tradição cristã. A figuração da leitura bíblica como "luta com o Anjo" aponta para a espessura dramática deste trabalho, mas ao mesmo tempo para a sua valência ativa. No corpo-a-corpo da luta, produz-se a ferida, mas também a bênção. Este corpo-a-corpo pressupõe uma proximidade íntima com a materialidade da letra do texto, com a sua "forma", suporte insuperável através do qual se produz o sentido, ou o "sopro". Ao mesmo tempo, nesta "luta" assume-se uma forma de contacto com o texto que busque afetá-lo e trabalhá-lo, reconstruir os seus eixos e figuras significantes mediante a elaboração de um discurso, superando formas de leitura, designadas por Mourão de "idolátricas", que se limitam a reproduzir passivamente o que no texto é formulado.

Evidenciou-se o modo como Mourão, no que toca à interpretação do texto bíblico, dialoga com uma "teologia da letra" de Paul Beauchamp e François Martin. Lutar com o texto, desenvolver formas e métodos plurais de leitura, significa aceitar a condição "noturna" em que vive o leitor e o crente, o diferimento que caracteriza o seu conhecimento, os espaços de obscuridade que povoam o conhecimento do seu objeto de crer. O texto bíblico continua a congregar uma comunidade de leitura, possuindo, em cada época, um excesso ou reserva de significância através da qual transporta a revelação. Este excesso é o que converte o texto

bíblico em "texto aberto", na medida em que, munido de modelos operatórios, o leitor aceita sair da clausura das suas definições para praticar a disseminação semântica e a discursificação do sentido, não à margem ou para lá do texto, mas a partir dos seus elementos constituintes. A tradição e o magistério, que constituem para a comunidade leitora um património de coesão, representam formas de intertextualidade com os quais se dialoga com o texto, transformando-o, de "relíquia", em "malha" ou "tecido" de sentido. Tal como o ser humano é um ser de corpo, a palavra é um evento que pede uma letra, um texto, mediante o qual possa atravessar.

Corpo que, tal como o texto, é uma realidade em fuga, plural e resistente. Ao longo da investigação verificou-se como, para Mourão, há uma progressiva passagem do foco na leitura textual, e suas regras de interpretação, para a própria dicção do humano enquanto ser de corpo. A análise textual é sempre uma oportunidade, e uma convocação, a refletir sobre as múltiplas dimensões do humano, seja no encontro com o outro, na explicitação do seu desejo ou na relação com os dispositivos tecnológico e comunicacionais que buscam colmatar, ou substituir, a ausência de um corpo (do sujeito ou do interlocutor).[374]

De acordo com Marcel Viau, o artefacto teológico possui, necessariamente, uma dimensão estética, capaz de suscitar no interlocutor uma abertura mediante uma experimentação de agrado e de prazer. Esta é a primeira dimensão com a qual o interlocutor se depara perante um determinado artefacto, à qual se poderá seguir uma indagação das suas dimensões retórica e epistemológica. No caso da obra de Mourão, a natureza estética da linguagem está presente nos múltiplos registos com que articula um discurso, seja ensaístico, poético ou homilético. A sua reflexão em torno das problemáticas da imagem e sua relação com a palavra, da figura como elemento textual fundamental para a construção do sentido, do corpo como ator e horizonte das discursividades, releva do modo como a enunciação de Deus produz uma estética, quer enquanto afetação corporal e sensível dos seus agentes, quer enquanto vacilação das construções conceptuais e imagéticas com que o divino é enunciado.

4. Da singularidade do corpo crente à singularidade da enunciação teológica

À singularidade do corpo crente, pessoal e comunitário, deve corresponder a singularidade de uma enunciação de Deus. Se a escrita homilética de Mourão se compreende

[374] A importância da mediação textual para a emergência da identidade pessoal foi posta em relevo por João Duque, em diálogo com o pensamento de Paul Ricoeur: «A identidade própria – "ipseidade" – constitui-se como "alteração", na mediação de textos, por parte de uma tradição (narrativa) e, nessa tradição narrativa, por parte de um "outro" transcendente, enquanto exterior à subjectividade do mesmo e que se desdobra na alteridade de outros entes, do próprio ser, ou mesmo da origem do ser». João Duque, «Texto, identidade e alteridade», *Didaskalia* 33 (2003), 378.

sob o signo da hermenêutica semiótica e da produção disseminante de sentido, a sua escrita poética compreende-se à luz da convocação de um corpo para a liturgia, transportando uma dicção. A aceitação do *ordo* litúrgico instaurado na receção do concílio Vaticano II não impede, para Mourão, a possibilidade da sua leitura crítica. Está em causa uma lacuna semântica fundamental, uma capacidade significante dos textos e símbolos litúrgicos que a mera tradução do latim para as línguas vernáculas, por si só, não é capaz de superar. Não se trata de uma deficiência na receção ou aplicação da reforma litúrgica, mas das próprias cláusulas que a presidiram: à tradução de textos, revisão (no sentido de simplificação) das rubricas e aplicação universal, a partir de Roma e das conferências episcopais, pouco espaço é deixado para a apropriação simbólica e corporal por parte das comunidades locais.

A atenção à espessura linguística do espaço litúrgico, nomeadamente na sua vertente ilocutiva, e a superação de uma visão transparente da linguagem, presente na prática homilética e na recitação dos textos litúrgicos, são reptos para a indagação de Mourão. O investimento na participação e formação dos fiéis sofre, nesta perspetiva, de uma sobrecarga do polo objetivo e pedagógico, enquanto apreensão intelectual (e individual) dos conteúdos e significados dos gestos e textos litúrgicos, descurando o lugar e a voz do corpo comunitário, isto é, da dimensão subjetiva da sua experiência singular e das trocas que nele se estabelecem.

Entre a análise da produção teórica e ensaística de Patrice Tour du Pin e Didier Rimaud e a leitura do *corpus* poético de Mourão, em torno do projeto de uma enunciação poética de Deus, foi possível detetar os pontos em comum, mas também as diferenças. No caso de Tour du Pin, a sua poesia nasce e circula numa primeira fase de modo autónomo em relação ao lugar litúrgico (embora dele respirando), para ser em seguida acolhida neste e nele encontrar uma nova etapa. Para Didier Rimaud, a criação poética faz-se integralmente no quadro da tradução e recriação de textos para a liturgia, no contexto da pastoral litúrgica em França, nas décadas contemporâneas e posteriores ao Vaticano II. No caso de Mourão, a poesia produz-se e circula inicialmente em contexto litúrgico, mas o programa em que se inscreve vai além da textualidade ritual: trata-se de ensaiar uma enunciação poética de Deus, uma "veri-dicção" renovada que empreste uma palavra e um discurso à voz do corpo crente, pessoal e comunitário. Daí a relativa aptidão para que este *corpus* poético conheça uma circulação editorial que vai além do seu uso litúrgico.

Se o crer se assume, para Mourão, como a prática exódica de uma diferença e a constituição de uma relação de confiança, mediante um sistema de trocas linguísticas, a celebração litúrgica deverá transitar de um movimento unidirecional de aplicação de uma norma para a constituição de um espaço de circulação da palavra, da voz e do corpo. Na certeza de que não existe uma experiência de palavra, ou de comunicação, sem uma receção ativa e assumida,

sem que provoque um efeito no corpo que a ela responde, mesmo que no silêncio. Ultrapassando a ficção de uma língua universal – ainda que já não compreendida em sentido estrito, como no caso do uso do latim, mas compreendida como um conteúdo semântico (uma "doutrina", uma "mensagem") único e comunicado sem atritos –, a experiência litúrgica cristã precisa de reconhecer e abrir espaço ao convívio da diversidade das vozes. Porque é nesse regime de pluralidade de vozes e de línguas que o ser humano vive, na tensão escatológica do Reino já inaugurado, mas ainda não plenamente realizado.

5. Pontos de fuga: aberturas e possibilidades de investigação

O desenrolar da investigação e o confronto com a obra de Mourão foram revelando, progressivamente, novas possibilidades de investigação. Enumeramos alguns eixos que ficaram por explorar, e que poderão constituir, no futuro, novas linhas de interesse e investigação.

Primeiro, os temas teológicos recorrentes na escrita homilética de Mourão, que parecem, de algum modo, receber uma atenção mais constante. A leitura deste *corpus* suscita alguns destes temas, que não foram aprofundados nesta investigação: as características e dimensões que constituem a comunidade cristã, reunida no momento litúrgico e chamada a ser sinal do Reino no mundo; o olhar sobre o evento da morte, entre a experiência fundamental da dor e o configurar da esperança; a escatologia como dimensão essencial da existência cristã, entre a leitura crítica do presente e a abertura a um advento de plenitude; a crítica cerrada a uma compreensão retributiva da justiça divina e da moral cristã; a leitura das utopias que povoaram o imaginário humano entre a modernidade e o século XX, com as suas derivas ideológicas; uma fenomenologia da santidade como sinónimo da vida cristã, enquanto abertura à "sensualidade do invisível"[375]; a centralidade do mistério pascal, no confronto permanente com os textos bíblicos, entre a vítima que, na Paixão, não responde à violência dominante, e o Ressuscitado que cura os discípulos da melancolia e da morte; a condição diferida da vida cristã, instaurada pelo evento da ressurreição de Jesus, mediante a sua palavra e o dom do seu Espírito; uma contemplação do mistério de Deus, como *absconditus* e como revelado, cunhada em expressões como «Deus vem de Deus», «Vazio Verde», «o Aberto», «o Nome» ou «Advento»; finalmente, as figuras como "noite", "apelo", "corpo", "visitação", "desejo", "rosto", "promessa", "deserto", "espelho" ou " vigília" que entrelaçam a textura que é a escrita poética e homilética de Mourão.

[375] Mourão, *Quem vigia o vento não semeia*, 240.

Um segundo eixo de investigação prende-se com a problematização que, na obra de Mourão, recebem algumas das categorias fundamentais do discurso teológico. Como se explorou no capítulo oitavo, existe na obra de Mourão uma compreensão do crer, enquanto dimensão fundamental da experiência cristã, que não se sintetiza numa fórmula, mas que possui diversas facetas complementares entre si. Para Mourão, o evento do crer envolve uma dimensão de confiança, ou de fidúcia, numa relação intersubjetiva; uma dimensão de diferimento, em relação ao espaço e ao tempo, entre a incompletude do presente e sua consumação futura; uma dimensão discursiva, de interlocução e de estabelecimento de trocas e diálogos na linguagem; uma inquietação existencial, produzindo um conflito interior com os valores que circulam no tecido das relações; um espaço de desejo que habita o crente e o abre àquilo que não possui; uma procura da verdade, entendida como verdade do sujeito e do mundo, sempre exposta à natureza penúltima e tradutiva das crenças e discursos que se constituem.[376]

Finalmente, podemos elencar como um possível terceiro eixo de investigação futura a própria obra ensaística de Mourão, cujas virtualidades de reflexão não foram, de modo algum, exauridas no presente estudo. A nossa análise centrou-se no modo como Mourão problematizou o encontro com as múltiplas formas de textualidade e com a natureza linguística do ser humano, conjugando-a com a necessidade, no campo teológico, de procurar novas enunciações crentes de Deus. Mas o labor ensaístico de Mourão conhece múltiplas "fugas" semiológicas que, sem perder o fio das textualidades, procuram delinear eixos de interpretação da contemporaneidade. Os lugares tecnológicos e as comunidades virtuais colocam desafios, não apenas à comunicação, mas à própria compreensão do ser humano. No capítulo quinto da presente investigação foram apontadas algumas das coordenadas que balizam a reflexão realizada por Mourão neste campo. Entre os eixos de investigação abertos pela leitura da obra de Mourão, e que não foram objeto de estudo na presente investigação, é possível identificar uma categoria relevante: a figura do "híbrido". Esta categoria foi refletida por Mourão sobretudo em dois âmbitos editoriais, a editora *Apenas Livros*[377] e a página *triplov.com*.

Esta categoria está intimamente ligada à reflexão que Mourão desenvolve em torno do corpo na contemporaneidade, entretecido por múltiplos eixos disseminantes de sentido e de práticas (das artes à medicina, da tecnologia às comunidades virtuais), tal como foi brevemente exposto no capítulo quinto. Mas a categoria de "híbrido" aponta também aos discursos científicos e sua incapacidade de descrever na totalidade o humano e o real, o lugar e a importância das tradições culturais e das linguagens mitológicas, e a relação difícil entre

[376] «A fé é uma relação alterante, uma interlocução que é muitas vezes silenciosa». Mourão, *Luz Desarmada*, 36.
[377] Nomeadamente na organização dos Colóquios Internacionais "Discursos e Práticas Alquímicas". Para ver os programas dos vários colóquios, consultar https://triplov.com/alquimias/index.html, acedido a 22 de maio de 2024.

religião e ciência. Do mesmo modo, o próprio campo do religioso vive a tensão entre os discursos autorizados por uma instituição e a história, relativamente desconhecida, da alquimia, nomeadamente em Portugal. Uma busca nos portais de produção académica em língua portuguesa, nomeadamente em teses e dissertações de licenciatura e mestrado, retorna um número considerável de citações de artigos e ensaios de Mourão no que toca a teses e dissertações que têm como objeto de estudo o corpo nas suas expressões contemporâneas.[378] O "híbrido" é, assim, uma categoria com que Mourão lê a condição do ser humano na contemporaneidade, constituindo um repto com que o discurso teológico tem dificuldade em lidar.[379]

«Deus continua a ser um nome de combate», refere Mourão na citação em epígrafe a esta conclusão. No contexto homilético em que esta frase se inclui, percebe-se o horizonte do sofrimento e do mal no qual se move a experiência humana e crente, conferindo a essa experiência uma dimensão agónica e ética. Mas tal sentença pode também constituir a síntese do projeto teológico traçado e rastreado na obra de Mourão pela presente investigação: a de uma teologia que aceita este "combate" com o "Nome", figura que traduz o seu objeto, isto é, a fé no Deus revelado.

Tal combate concretiza-se em múltiplos sentidos que se entrecruzam: no trabalho permanente de leitura dos objetos e discursos, linguísticos e culturais, que o ser humano produz; no diálogo e interdisciplinariedade com as ciências humanas, indispensáveis este trabalho de leitura; na produção de "artefactos teológicos", capazes de interrogar e suscitar uma experiência crente; na permanente leitura crítica das formas, figuras e linguagens herdadas das Escrituras e da tradição teológica, buscando uma encarnação sempre renovada nas circunstâncias históricas em que o crer se enuncia; no "corpo-a-corpo" com o desejo que habita o ser humano, sempre em busca de uma dicção, nas relações vitais que o constituem. Somente neste intrincado labor de enunciação, neste "combate" permanente, se produzirá a ferida e a bênção do crer.

---

[378] Cf. Artur Alves de Oliveira Chagas, «O transbordamento do lúdico e da biopolítica em jogos Massive Multiplayer Online: um estudo sobre o *World of Warcraft*» (Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2010), disponível em https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-30082010-104541/publico/ARTUR_ALVES_DE_OLIVEIRA_CHAGAS.pdf, acedido a 22 de maio de 2024; José Bártolo, *Corpo e Sentido. Estudos semióticos* (Covilhã: LabCom, 2007).

[379] Sobre a categoria do "híbrido", veja-se o diálogo/entrevista concedida por Luís Amaral a José Augusto Mourão, em *Interact* 4 (2001), https://www.revistainteract.pt/memory/interact4/entrev/entrev1.html, acedido a 22 de maio de 2024.

Bibliografia

Obras de José Augusto Mourão

«À escuta do outro. Em torno de *Paulo e a tensão messiânica* de Jorge Leandro Rosa». *Cadernos ISTA* 22 (2009): 61-69.

«Abertura». Em *Anáforas*, 3. Lisboa: Convento de São Domingos de Lisboa, 2010.

«Acerca da autonomia do texto e do conceito de criação (em torno de um texto de Ramos Rosa)». *Itinerarium* 191 (2008): 233-259.

«Adélia Prado: poéticas ou a alegria da escrita». *Revista Portuguesa de Humanidades* 5 (2001): 405-415.

«Agustina e Duras: comover-se com a vida ou desesperar alegremente dela». *Cadernos ISTA* 5 (1998): 45-66.

«Alchemy online». Em *Discursos e práticas alquímicas*, editado por José Augusto Morão *et. al*., volume II, 27-42. Lisboa: Hugin, 2002.

«Alquimia e religião: no cruzamento do visível e do invisível». Em *Discursos e práticas alquímicas*, editado por José Augusto Morão *et. al*., volume I, 127-139. Lisboa: Hugin, 2001.

«Anchieta e Las Casas: Quem são eles (os índios)?». *Revista Portuguesa de Humanidades* 3 (1999): 421-436.

«Anjos e mutantes: o hibridismo apocalíptico». *Cadernos ISTA* 8 (1999): 97-111.

Approche semiotique et théologique de l'Anaphore nº 2. Lyon: Faculté Catholique de Théologie de Lyon / Centre d'Analyse du Discours Religieux, 1977 (versão policopiada).

«Apresentação». Em *Semiótica e Bíblia*, editado por José Augusto Mourão, 5-10. Lisboa: Paulinas 1999.

«Apresentação». Em Jean-Claude Giroud, Louis Panier, *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos*, 3-7. Lisboa: Difusora Bíblica 1991.

«As armas da luz e a justiça dos textos» (Prefácio). Em António Baião, *Episódios dramáticos da inquisição portuguesa*, XV-XVI. Lisboa: Prefácio, 2004.

«A árvore de palavras: o espaço livre da interlocução». Em *Jardins do Mundo: discursos e práticas*. Editado por José Eduardo Franco, Ana Cristina Gomes, 693-702. Lisboa: Gradiva, 2008.

«A árvore da vida – figuras, bifurcações». Em *As artes decorativas e a expansão portuguesa. Imaginário e viagem*. Editado por Isabel G. Mendonça, Ana P. Correia, 83-90. Lisboa: CCCM, 2010.

«As asas do desejo. Sermão da Ressurreição de Nosso Senhor do P. António Vieira». Em *Jesus Cristo, o Eterno no Tempo*, editado por Joaquim O. Bragança *et al*., 223-237. Lisboa: Didaskalia, 1997.

«A biblioteca e o livro: entre dois mundos». *Cadernos ISTA* 18 (2005): 51-68.

«Bioética e poder político. Retórica da biotecnologia» (com Clara Queiroz e Augusta Matos). Em *Comunidade científica e poder*, editado por Maria Eduarda Gonçalves, 83-98. Lisboa: Edições 70, 1993.

«Brincar com o fogo. A poesia religiosa em questão». *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 546 (1992): 12-13.

«O campo literário – o mundo que nos escreve». *Diacrítica* 10 (1995): 473-489.

Cantai com arte e com alma. Lisboa: Paulistas; Logomedia, 1992.

«O caos cultural da mundialização: entre as águas insondáveis da tradição e da modernidade». *Biblioteca Online de Ciências da Comunicação* (2001). https://bocc.ubi.pt/pag/mourao-jose-augusto-resto-universal.html, acedido a 26 de abril de 2024.

«A carne do imaginário. Ironias do Aquém e do Além». *Comunicação e Sociedade* 4 (2002): 81-95.

«Carta 43, enviada às "Quarenta e duas cartas (que não de amor)" de Fátima Andresen». *Humanística e Teologia* 22 (2001): 25-34.

«Catástrofes fiduciárias: o valor ondulatório do dinheiro» (com José Casquilho). *Comunicação e Sociedade* 2 (2000): 193-204.

«A cegueira da imagem», em *Obra Seleta*: 51-56.

«O céu e os signos: o Deus de Newton». Em *Seminário sobre Newton*, editado por Rui Rosa, 176-187. Évora: Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência, 1995.

Chão de Signos. São Paulo: escrituras, 2011.

«Cibercultura e nomeações de Deus». *Cadernos ISTA* 4 (1997): 59-86.

«Cibercultura e religião: o vento da tecnognose». *Cadernos ISTA* 11 (2001): 63-86.

«Ciência e valores em democracia» (com T. Levy, A.C. Matos, D. Nunes, C. Queiroz, I. Serra). Em *Ética e o Futuro da Democracia*, editado por João Lopes Alves, 459-465. Lisboa: Colibri, 1998.

«Ciências Humanas, desafio à fé cristã». *Igreja e Missão* 143-145 (1989): 204-220.

«A clausura do discurso episcopal. Análise semio-linguística da Mensagem do Episcopado Português de 12 de dezembro de 1975». *Texto e Contexto* 1 (1982): 43-56.

«Cognição e semiótica: convergências e tensões». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 13 (2000): 385-402.

«Comunicação e religião: o fantasma de uma oportunidade». *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 2 (2002): 85-91.

«A comunidade como prática do lugar». *Humanística e Teologia* 25 (2004): 73-86.

«*Contra a obscuridade*, de Eugénio de Andrade (recensão)». *Colóquio/Letras* 135/136 (1995): 231.

«A conversão: a viagem-imóvel». *Humanística e Teologia* 15 (1994): 303-327.

«O corpo e as suas ficções. Excurso em torno de *The Melancholy of Anatomy* de Shelley Jackson». Em *Arte & melancolia*, editado por Margarida Acciaiuoli, Maria Augusta Babo, 449-460. Lisboa: Instituto de História da Arte, Estudos de Arte Contemporânea, 2011.

«O Cristo sofrente na arte contemporânea». *Cadernos ISTA* 12 (2001): 109-124.

«Crítica textual e modernismo (em torno do decreto Lamentabili e da encíclica Pascendi)». *Revista de Comunicação e Linguagens* 6/7 (1988): 365-371.

«Cruzamento de saberes: Tecnologia e ciberliteratura». *Revista de Comunicação e Linguagens* 38 (2007): 65-74.

«Cultura pop, pop-liturgia: a tecno-euforia do P. Rossi». *Revista de Comunicação e Linguagens* 30 (2001): 233-245.

«*Curriculum Vitae*». *Cadernos ISTA* 25 (2011): 19-88.

«Da Criação maior à Criação menor» (Prefácio). Em Ana Paula Guimarães, *Cuidar da Criação: galinhas, galos, frangos e pintos na tradição popular portuguesa*, 12-14. Lisboa: Apenas Livros, 2002.

«Da força e do lugar do texto». *Jornal de Letras* 88 (1984), 28-29.

«Da funesta liga do trono e do altar: a afecção (anti)clerical». Em *Actas do Colóquio "O Anticlericalismo português: história e discurso*", editado por Luís Machado de Abreu e António José Ribeiro Miranda. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2002.

«Da intratextualidade: citação e comentário nas *Viagens* de Almeida Garrett», *Interact* 17 (2011), https://revistainteract.pt/17/da-intratextualidade/, acedido a 22 de maio de 2024. Originalmente publicado em *Revista de Comunicação e Linguagens* 3 (1986).

«Da metafísica do fluxo à treva luminosa: Eckhart e a tirania da imagem». *Cadernos ISTA* 15 (2003): 99-123.

«Da navegação dos afectos – as paixões no Compendium spiritualis doctrinae de D. Fr. Bartolomeu dos Mártires». *Revista de Comunicação e Linguagens* 5 (1987): 49-54.

«Da pesca da noite e da alva; Expectação». *Communio* 4 (2003): 378.

«Da redução das paixões selvagens: a territorialização da crença e as aporias da cultura em Anchieta». Em *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra*, editado por Sebastião Tavares de Pinho, Luísa de Nazaré Ferreira, volume II, 753-768. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.

Declinações: o Nome e a Forma. Lisboa, 2004.

«O desenho e a interpretação dos signos: o Parque Biológico de Gaia» (com José Pinto Castilho). *Revista de Comunicação e Linguagens* 43-44 (2011-2012): 375-383.

«O destino da(s) carta(s). Semiótica da tradução e da citação». *Cruzeiro Semiótico* 4 (1986): 91-97.

«Deus e a Palavra de Deus na Teologia Feminista (recensão)». *Bíblica, Série Científica* 8 (1991): 217-219.

Deus na Literatura. Lisboa: Associação de Professores de Filosofia, 2004.

«Dialogar é preciso». Em *Cidadania global, que compromissos?*, editado por Augusto Mateus, 79-86. Benedita: Barafunda, 2008.
«Diante do sal que nos olhos luz». *Egoísta* 18 (2004): 455-464.
«O discurso alquímico: um imanetismo transcendente?». Em *Discursos e práticas alquímicas*, editado por José Augusto Morão et. al., volume I, 113-125. Lisboa: Hugin, 2001.
«Dizer o nome de Deus». *Revista Ler* 17 (1992): 48-53.
«Dizer ou não dizer Deus – Para uma enunciação poética de Deus». *Reflexão Cristã* 54 (1987): 6-18.
«Do "amor puro" ao "puro amor" sem distinção": Hadewijch de Antuérpia e Mestre Eckhart», em *Europa em sobreimpressão. Llansol e as Dobras da História*, editado por João Barrento. Lisboa: Assírio&Alvim e Espaço Llansol, 2011: 33-49.
«Do Deus artista ao homem criador». *Atalaia* 5 (1999): 43-54.
«Do espaço teológico ao ciberespaço». *Revista de Comunicação e Linguagens* 34/35 (2005): 55-70.
«Do esvaziamento de si no abandono do outro (Deriva à volta dos *Trabalhos de Jesus* de Frei Tomé de Jesus)». Em *As dimensões da alteridade nas culturas de língua portuguesa: o outro*, editado por Graça Almeida Rodrigues, volume 1, 135-145. Lisboa: FCSH. Departamento de Estudos Portugueses, 1985.
«Do interdito (da linguagem da fé) ao vazio». *Humanística & Teologia* 14 (1993): 43-53.
«Do humanismo de Frei Bartolomeu dos Mártires ao pós-humano». Em *Humanismo para o nosso tempo: estudos de homenagem a Luís de Sousa Rebelo*, editado por Aires A. Nascimento *et al*., 251-260. Lisboa, 2004.
«Do sentido à significação: o sopro e a forma». Em *Os sentidos e o sentido: literatura e cultura portuguesas em debate*, editado por Ana Hatherly, Silvina Rodrigues Lopes, 91-102. Lisboa: Cosmos, 1997.
«Do si mesmo corporal à comunidade que falta». *Cadernos de Comunicação e Linguagens* 2 (1998): 5-18.
«Do significante e da interlocução». Em *Eduíno de Jesus: a ca(u)sa dos Açores em Lisboa*, editado por Onésimo Teotónio Almeida, Leonor Simas-Almeida, 83-90. Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2009.
«Do tecnoparaíso». Em *Natural? O que é isso?*, editado por Luís M. Arruda, Alessandro Zir, José Augusto Mourão, 35-51. Lisboa: Apenaslivros, 2005.
«Do uso selvagem do sagrado. A religiosidade vagabundeante». *Revista de Comunicação e Linguagens* 28 (2000): 271-291.
«A doença da morte». *Cadernos ISTA* 25 (2012): 9-18.
«A dor do diálogo intercultural: Cristianismo vs orientalização». *Revista de Comunicação e Linguagens* 17/18 (1993): 111-118.
«Dos labirintos do prazer e da epifania do outro na fé e nos afectos». *Reflexão Cristã* 38 (1984): 6-16.
«O drama do Bem e do Mal. A criação como combate: Gn 2, 4b-3, 24». *Revista de Comunicação e Linguagens* 24 (1998): 59-73.
«A droga e o "doce veneno" da religião». *Revista Toxicodependências* 8 (2002): 77-86.
«As duas culturas: o cruzamento dos saberes (in)sustentáveis». Em *Jardins dos Noivos*, editado por Maria Fátima Paixão, José Augusto Mourão, Pedro de Andrade, 13-33. Lisboa: Apenas Livros, 2007.
«*Ego affectus sum*: sujeito, paixão, discurso». *Revista de Comunicação e Linguagens* 33 (2004): 173-185.
«Em nome de nada: niilismo e crítica». *Cadernos ISTA* 1 (1996): 43-64.
«Os embaraços da Língua (e do testemunho) Cristão». Em *Religiosidade: o seu carácter irreprimível*, editado por Manuel Sumares, Helena B. Catalão, Pedro Valinho Gomes, 243-256. Braga: Publicações. da Faculdade de Filosofia, 2010.
«Entre as águas (recensão)». *Colóquio/Letras* 143/144 (1997): 266-267.
«Entrevista a Luís Amaral». Interact 4 (2001),
https://www.revistainteract.pt/memory/interact4/entrev/entrev1.html, acedido a 22 de maio de 2024.
«A erótica do *afectus*, em Trabalhos de Jesus (excerto)». Em *História e Antologia da Literatura Portuguesa, século XVI*, editado por Isabel Allegro de Magalhães, volume II, tomo II, 495-498. Lisboa: Gulbenkian, 2007.
«Escrita e hipertexto: do *scribere* ao *spectare*». *Caderno Escolar – Escola Secundária Vitorino Nemésio* 3 (2006): 75-82.
«O espaço do arquivo: a perversão da memória». *Revista de Comunicação e Linguagens* 40 (2009): 83-95.

«O espaço dos mosteiros: gabinete de curiosidades ou laboratório de um mundo (im)possível?». Em *Espaço: arte contemporânea, ed. Sara Antónia Matos*. Montemor-o-Novo: Oficinas do Convento, 2009.

«*Espirituais Portugueses. Antologia*, de Dalila da Costa Pereira (recensão)». *Colóquio/Letras* 134 (1994): 156.

«As estratégias de veridicção no discurso (da censura)». *Revista de Comunicação e Linguagens* 1 (1985): 65-78.

«A estrutura parabólica de *Os infiéis* de F. Dacosta: a escrita e as navegações». Em *Portugal e os mares: um encontro de culturas*, editado por Maria Luisa Cusati, 97-108. Napoli Instituto Universitario Orientale, Liguori Editore, 1997.

A estética, na fronteira da experiência de Deus. Lisboa: Mosteiro de Santa Maria, 2010 (edição policopiada).

«Ética e linguagem. A palavra sob suspeita». Em José Augusto Mourão, Roque Cabral, João Lopes Alves, *Ética: ciclo de conferências*, 33-54. Lisboa: Banco de Portugal, 1999.

«Ética e Literatura (Sobre *Evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago)». *Revista Ler* 24 (1993): 72-75.

«Ética e niilismo ou o fantasma da ética». Em José Augusto Mourão, Roque Cabral, João Lopes Alves, *Ética: ciclo de conferências*, 9-31. Lisboa: Banco de Portugal, 1999.

«Evocação da tecnologia: fantasmas, determinismo da utopia?». *Comunicação e Sociedade* 12 (2007): 11-22.

«Falar é fácil, comunicar é difícil». Cadernos ISTA 24 (2011): 21-38.

«O fantasma da criação: gerar vs criar». *Revista de Comunicação e Linguagens* 37 (2007): 37-50.

«A ficção electrónica: mudanças e permanências». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 12 (1998): 409-425.

Ficção Interactiva. Para uma Poética do Hipertexto. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2001.

«A fidúcia em crise» (com José P. Casquilho).
http://www.interact.com.pt/memory/interact8/ensaio/ensaio1.html, acedido a 22 de maio de 2024.

«Figuras da metamorfose na obra de Maria Gabriela Llansol». *Colóquio/Letras* 143/144 (1997): 80-86.

«Figuras do dom (Em torno do Miserere de João Morais Barbosa)». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 8 (1995): 223-228.

«Figuras e Paixões». *Revista Ler* 20 (1992): 62-65.

«O Fim do Mundo: cinema e parabolização». *Revista de Comunicação e Linguagens* 23 (1996): 195-202.

«Foreiro, Francisco» (com Cristina Costa Gomes). Em *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, editado por Adriano Prosperi, volume II,613-614. Pisa: Scuola Normale Superiore Pisa, 2010.

«Fotologia frágil: em torno de *As armadilhas da luz* de Ângelo Monteiro». *Perspetiva Filosófica* 2 (1993): 133-140.

O Fulgor é Móvel. Em torno da obra de Maria Gabriela Llansol. Lisboa: Roma Editora, 2003.

«Funambulismos: a narrativa e as formas de vida tecnológicas». *Revista de Comunicação e Linguagens* nº extra (2002): 377-386.

«George Buchanan: o drama da interlocução». Em *Praedicatores, inquisitores*, vol. 2: *La Orden Dominicana y la Inquisición en el mundo ibérico e hispanoamericano*, editado por Arturo Palácios, 611-621. Roma: Institutum Historicum Fratum Preadicatorum, 2006.

«Gramatização e missão». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 13/14 (2008): 229-237.

«A guerra nas "apologias" de Sepúlveda e Las Casas». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 16 (2003): 287-295.

«O habitat da hiperficção: hipertopias» (com José P. Casquilho). *Revista de Comunicação e Linguagens* 32 (2003): 323-330.

«O háptico e a "quididade" da presença em *O Jogo da Liberdade da Alma*, de Maria Gabriela Llansol». Em *Nada ainda modificou o mundo: Actualidade de Llansol*, editado por João Barrento, 85-103. Lisboa: Mariposa Azul, 2010.

«*Herberto Hélder: Texto, Metáfora, Metáfora do Texto*, de Américo António Lindeza Diogo (Recensão)». *Colóquio/Letras* 120 (1991): 225-227.

«Hibridismo e semiótica: os quase-objectos». *Revista de Comunicação e Linguagens*, 29 (2001): 287-301.

«Hybridization and literature». *Kodikas/Code* 29 (2006): 311-319.

«A hipótese mimética e a paixão segundo René Girard». *Humanística e Teologia* 13 (1992): 21-30.

«A homilia como género literário: Mestre Eckhart e a palavra nova». *Didaskalia* 40 (2010): 77-92.

«*Imagem da Vida Cristã*: a graça surpreendente das imagens [crítica a *Imagem da Vida Cristã*, de Frei Heitor Pinto]». *Colóquio/Letras* 94 (1986): 90-92.

«*In Memoriam* Natália Correia [1923-1993]». *Colóquio/Letras*, 129/130 (1993): 221-224.

A influência de Joaquim de Flora na Cultura Portuguesa e Europeia (com José Eduardo Franco). Lisboa: Roma Editora, 2005.

«Inquisição e mística – Fr. Luís de Granada e a Monja de Lisboa». Em *Actas do 1º Congresso Luso-Brasileiro sobre a Inquisição*, editado por Maria Helena Santos. Volume 1. Lisboa: Universitária Editora, 1989.

«Os intelectuais e a Igreja: o drama da insolente liberdade». *Cenáculo* 142 (1997): 91-102.

«O interdiscurso judeo-cristão: o antigo e o novo». *Revista Ler* 29 (1995): 74-77.

«Introdução». Em Marcel Proust, *Sobre a leitura*, 5-19. Lisboa: Nova Vega, 2019 (orig. 1992).

«Introdução a Angelus Silesius». Em Angelus Silesius, *A rosa é sem porquê*, 11-23. Lisboa: Vega, 1991.

«Os jardins do mundo: Aguras, Bifurcações, Metamorfoses». Em *Jardins do Mundo: discursos e práticas*, editado por J. E. Franco, Ana C. Gomes, 33-36. Lisboa: Gradiva, 2008.

«Jorge Pinheiro, Maria A. Babo, "Figurações ou diálogos da pintura para a escrita" (recensão)». *Revista de Comunicação e Linguagens* 28 (2000): 472.

«A lei, a palavra e o desejo». *Revista Ler* 22 (1993): 70-74.

«A leitura como um exercício dos sentidos». *Brotéria* 154 (2002): 369-376.

«Leitura da Bíblia e diálogo entre religiões». *Revista Ler* 23 (1993): 46-49.

«A letra e o sopro». *Humanística e Teologia* 20 (1999): 323-336.

«Limites e virtudes do reducionismo ciência e literatura». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 14 (2001): 117-139.

«Linguagem e crença (a palavra sob suspeita)». *Cadernos ISTA* 7 (1999): 47-65.

«A linguagem messiânica: a palavra ao fio do corpo». *Cadernos ISTA* 14 (2002): 5-23.

«A linguagem, a verdade e o poder. Para que serve a semiótica?». *O Escritor* 18-20 (2002): 358-368.

«Literacia museológica: textos, espaços, objectos e eventos». *Atalaia-Intermundos* 12/13 (2003): 31-42.

«Literatura e mística, o mesmo combate». *O Escritor* 13/14 (1999): 302-310.

«A literatura e o mal: Torga, Celan e Duras». *Colóquio/Letras* 125/126 (1992): 129-138.

«Literatura e teologia em Adélia Prado». *IHU online* 251 (2008), acedido a 26 de outubro de 2023. https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1641-jose-augusto-mourao.

«A litote do insuportável: Literatura e Poder». *Revista Ler* 38 (1997): 46-51.

«Liturgia, comunicação e modernidade». *Communio* 18 (2001): 15-27.

«Liturgia e Estética. A memória e o Ritmo». *Humanística e Teologia* 19 (1998): 81-100.

«O lugar-não-lugar de Deus». *Cadernos ISTA* 19 (2006): 103-120.

«Luís de Granada: a ordem e a desordem das paixões». Em *Espiritualidade e sociedade em Portugal ao tempo de frei Luís de Granada*, editado por Aires Barata Henriques, 77-91. Pedrógão Grande: Casa de Pedrógão Grande, 2007.

Luz Desarmada. Lisboa: Prefácio, 2006.

«As máquinas de uniformizar: o prestígio da *doxa*». *Cadernos ISTA* 17 (2004): 131-157.

«Maria Zambrano: da destruição do divino à piedade». Em *Reflexões em torno de María Zambrano*, editado por Zília Osório de Castro *et. al*, 145-155. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2008.

«Mário Garcia. Entre as águas». *Colóquio/Letras* 143-144 (1997): 266-267.

«O mártir inocente». *Viragem* 58 (2008): 4-5.

«Meta-carta a Deus (endereço desconhecido)». Em Rui Zink *et al*., *Cartas a Deus,* 75-78. Lisboa: Pena Perfeita, 2006.

«Metafísica da imagem de Tomás de Aquino a Ch. S. Peirce». Em *Imagem e Pensamento*, editado por Moisés L. Martins. Coimbra: Grácio Editor, 2011: 21-27.

«Michel de Certeau: evocação de um corpo em fuga». *Jornal de Letras* 190 (1986): 17.

«A mística pentecostal de Natália Correia». Em *A festa da escrita*, editado por Maria F. Abreu, M. Fernandes, Rosa M. Goulart, J. A. Mourão, 125-136. Lisboa: Colibri, 2010.

«O mito da linguagem angélica: *As asas do Desejo* de W. Wenders e *La légende des anges* de M. Serres». Em *Mitos: actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*. Editado por Alberto Navarro González, Juan Carlos Pueo Domínguez, Alfredo Saldaña Sagredo, José Ángel Blesa Lalinde, volume 3, 214-220. Zaragoza: Tropelias, 1998.
«Modalizações do saber no século XVIII: ver, ouvir, censurar. As Prosas Académicas do P.e Rafael Bluteau». Em *Anastácio da Cunha, 1744-1787: o matemático e o poeta*, editado por Maria de Lurdes Ferraz, José Francisco Rodrigues, Luís Saraiva, 239-248. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990.
«Os monstros no naturalismo» (com Maria E. Guedes). Em *Folha de rosto. Miguel Bombarda (1851-1910) e as singularidades de uma época*. Editado por Ana L. Pereira, João R. Pita, 189-196. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
«A montanha e o viandante: em tempo de Natal». *Brotéria* 159 (2004): 524-527.
«A moralização das vergonhas naturais na literatura portuguesa do século XVI». *Asclepio* 49 (1997): 169-179.
«O mundo das redes: a euforia rizomática». *Cadernos ISTA* 13 (2002): 33-51.
O Mundo e os modos de comunicação. Coimbra: Minerva, 2005.
«O museu como acto comunicativo: produção e interpretação». *Atalaia-Intermundos* 12/13 (2003): 103-118.
«Natal 2006: *Deus adveniens*». *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 18/19 (2013): 409-412.
«Natura-cultura: para ligar as ciências e as humanidades». *Atalaia-Intermundos* 6/7 (2000): 35-46.
«A noção de ordem no espaço das ordens e congregações». *Brotéria* 162 (2006): 19-28.
O Nome e a Forma. Lisboa, Pedra Angular, 2009.
«O nome do enigma (sobre Herberto Hélder)». *Revista Ler* 14 (1991): 61-64.
«"Nunca gostei da ideia de viver sozinho". Entrevista com Maria João Seixas editada no Público a 8 de Junho de 2003». Acedido a 15 de abril de 2024. https://www.triplov.com/semas/2011/maria-joao-seixas/index.html.
«Objectos, trajectos, dejectos». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 11 (1998): 13-22.
Obra Seleta. Edição de José Eduardo Franco. Lisboa: INCM, 2017.
«Onde está o menino Jesus? (recensão)». *Colóquio/Letras* 104-105 (1988): 164-165.
«Onde se fala da abolição do humano». *Cadernos ISTA* 21 (2008): 61-75.
«As Orações de Santa Bárbara – semiótica da acção e da manipulação». *Revista Lusitana* 3 (1982): 5-36.
«Paixão, discurso, sujeito». *Cruzeiro Semiótico* nº11/12 (1989): 132-147.
«As paixões no horizonte dialógico d'*O Bem e o Mal de Camilo*. A melancolia e a saudade». Em *Congresso Internacional de Estudos Camilianos: actas*, editado por Comissão Nacional das Comemorações Camilianas, 415-424. Coimbra: Comissão Nacional das Comemorações Camilianas, 1994.
«A palavra e o acontecimento». Em *Cartas de Teresa de Saldanha na Primeira República 1910-1915*, 9-12 (Lisboa: Aletheia, 2006).
A Palavra e o Espelho. Lisboa: Paulinas, 2000.
«A palavra e o espelho – Igreja, comunicação e publicidade». *Vértice* 87 (1998): 107-116.
«Palavra, figura, parábola – os caminhos da semiótica». *Jornal de Letras* 210 (1986): 4.
«A palavra e a imagem». Em *Frei Bento Domingues e o incómodo da coerência*, editado por Maria Julieta, Paulo Mendes Pinto. Lisboa: Paulinas, 2012: 283-295.
«A palavra contra a palavra». Em Frank Kermode, *A Sensibilidade Apocalítica,* 11-20. Lisboa: Edições Século XXI, 1997.
«Palavras sobre a Palavra». Em *Panorama do cinema dinamarquês / Carl Th. Dreyer*, 6-10 Lisboa: Cinemateca Portuguesa, 1983.
«Para uma estética da comunicação litúrgica». *Communio* 25 (2008): 307-317.
«Para uma semiótica do terror (branco) – em torno de *O Terrorista* de John Updike». *Comunicação & Cultura* 4 (2007): 31-42.
«A pele da imagem: em torno de Eckhart e Maria Gabriela Llansol». *Revista de Comunicação e Linguagens* 31 (2003): 135-151.
«Poder e desejo ou o discurso da Igreja sobre a sexualidade». *Jornal de Letras* 79 (1984): 20-21.
«Poéticas da comunicação: literatura tradicional oral e rap». *Imprensa da Universidade de Coimbra* (janeiro de 2015): 51-62 (original de 1996).

«Por um imanentismo aberto (o reducionismo solipsista)». *Comunicação e Sociedade* 12/1-2 (1999): 41-60.
«Posfácio». Em Benito Feijóo, *Um não sei quê*, 39-68. Lisboa: Vega, 1998.
«Posfácio». Em Maria Gabriela Llansol, *A Restante Vida*, 127-135. Lisboa: Relógio d'Água, 2001.
«A praxis enunciativa entre Spinoza e Greimas». Em *As ciências da comunicação na viragem do século*, editado por J. B. Miranda, J. F. Silveira, 1033-1039. Lisboa: Vega, 2002.
«Predadores e presas: tolerância zero sobre abuso sexual». *Interact* 9 (2003): https://www.revistainteract.pt/memory/interact9/actual/actual1.html, acedido a 22 de maio de 2024.
«Prefácio». Em J. Hillis Miller, *A Ética da Leitura*. Lisboa: Vega, 2003.
«Prefácio». Em Jerónimo Savonarola, *A função da poesia,* 5-19. Lisboa: Vega, 1993.
«Processo semiótico e representação». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 10 (1997): 35-49.
«Quando a letra é o bordo em que bate a vida (a partir de *Ne lisez pas ce livre!* de Renaud Camus)». Em *Indisciplinar a Teoria. Estudos Gays, Lésbicos e Queer*, editado por Fernando Cascais, 283-309. Lisboa: Fenda, 2004.
«Quando ler é ligar». *Bíblica Série Científica* 2 (1994): 119-122.
Quem vigia o vento não semeia. Lisboa: Pedra Angular, 2011.
«O regresso do religioso e a questão política». *Revista de Comunicação e Linguagens* 21-22 (1995): 57-67.
Mourão, José A., Ana Janeira, António Carvalho, Carlos Correia. *O Regresso do Sagrado.* Lisboa: Livros e Leituras, 1998.
«A religião que anda no ar, ou a dor do diálogo». Em *V Colóquio Internacional "Discursos e práticas alquímicas"*, 13 de maio de 2003. https://triplov.com/coloquio_05/jose_augusto.html, acedido a 22 de maio de 2024.
«A retórica da ciência no debate acerca do aborto em Portugal». Em *Cultura científica e participação pública*, editado por Maria Eduarda Gonçalves, 289-301. Oeiras: Celta, 2000.
«Retórica do espanto: estilística do Relatório sobre a Exposição Universal de Paris (1855-1867)». Em *O Mundo Ibero-Americano nas Grandes Exposições*, editado por José Augusto Mourão, Ana Cardoso de Matos e Maria Estela Guedes, 39-54. Lisboa: Vega, 1998.
«Retórica do hipertexto». *Revista de Comunicação e Linguagens* 36 (2005): 87-101.
«Retórica e pregação. O Prólogo aos *Sermões do Tempo* de frei Luís de Granada». *Revista Portuguesa de História do Livro e da Edição* 18 (2005): 1-17.
«Roland Barthes e a análise estrutural do texto bíblico». Em *Leituras de Roland Barthes,* 167-182. Lisboa: D. Quixote 1982.
«Os rostos do silêncio». *Didaskalia* 39 (2009): 113-125.
«O sacrifício – entre a epifania e o apocalipse». *Reflexão Cristã* 56/57 (1987): 88-98.
«O sagrado entre o universo e o átomo». *Cenáculo* 150 (1999): 63-72.
«"São precisos net-monges". Entrevista com António Marujo». *Público*, 13 de janeiro de 2001.
«A sedução do múltiplo. Natália Correia: literatura e paganismo». *Colóquio/Letras* 104/105 (1988): 85-92.
A sedução do real. Literatura e Semiótica. Lisboa: Vega, 1998.
«Semiótica e cibercultura: "Metacarne" ou a vida depois da carne». Em *Artemídia e cultura digital*, editado por Artur Matuk e Jorge Luís António. São Paulo: Musa, 2009.
«Semiótica do espaço – o "Anjo" de Sophia de Mello Breyner». *Colóquio/Letras* 74 (1983): 37-44.
Semiótica. Genealogias e Cartografias (com Maria Augusta Babo). Coimbra: MinervaCoimbra 2007.
«*Sémiotique – L'École de Paris*: a semiótica não é uma ilha». *Jornal de Letras* 49 (1983): 21.
«Sessão de Abertura». Em *Homenagem a Fr. Raul Rolo, OP e a Fr. António do Rosário, OP: actas da Sessão*. Lisboa: Associação Portuguesa da História, 2006: 21-23.
«Sexo, texto e corpo virtual: cultura eletrónica e "pós-humano"». *Cadernos ISTA* 16 (2003): 105-124.
«A Sombra dos Deus, o Armistício». *Humanística e Teologia* 9 (1988): 339-359.
Sujeito, Paixão e Discurso. Trabalhos de Jesus. Lisboa: Vega, 1996.
«Teatro e pedagogia da fé em Anchieta». *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa* 7-12 (1981): 275-290.
«Tecnologia e literatura: as máquinas textuais. De F. Laruelle a Landow». *Revista de Comunicação e Linguagens* 25/26 (1998): 403-414.

«A televirtualidade: heterotopias, heteroglossias». *Revista de Comunicação e Linguagens* 42 (2011): 31-39.
«A teologia como tradução: a polémica que teve Sena Freitas com um crítico de uma tradução». Em *Homem de palavra, padre Sena Freitas: estudos, inéditos e autobiografia*, editado por Luís Machado de Abreu, 423-436. Lisboa: Roma Editora, 2008.
«*Teoria e Palavra*, de António Cândido Franco (recensão)». *Colóquio/Letras* 134 (1994): 175-176.
«Teresa de Saldanha cedências: o amor, a circunstância, o aforismo». https://dominicanas-scs.pt/wp-content/uploads/2023/10/TeresaSaldanhaCendencias.pdf, acedido a 22 de maio de 2024.
«Teresa de Saldanha e a linguagem: quando dizer é fazer». *Faces de Eva* 7 (2002).
«*Terra Nostra*, de João Miguel Fernandes Jorge (recensão)». *Colóquio/Letras* 132/133 (1994): 241-242.
«O testamento de Lacordaire: a paixão da liberdade». Em *Retratos de Família*, 385-399. Lisboa: Instituto São Tomás de Aquino, 2006.
«A textualidade electrónica. Literatura e hiperficção». Em *De Gutenberg ao Terceiro Milénio*, editado por José Augusto dos Santos Alves, 315-329. Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 2001.
Textualidade Electrónica. Literatura e Hiperficção. Lisboa: Vega, 2009.
«*Textualidade. Uma Introdução*, de Carlos Ceia (recensão)». *Colóquio/Letras* 155/156 (2000): 445-447.
«O tom apocalíptico em José Saramago e Eduíno de Jesus». Acedido a 30 de janeiro de 2024. https://www.triplov.com/semas/2011/apocalipse.html.
«O trabalho da figura: metamorfose/anamorfose, *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994): 121-129.
«Tradição oral e literatura bíblica». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 9 (1996): 163-175.
«Um arquivo imprescindível da memória». Em *Fé, Ciência, Cultura. Brotéria 100 anos*, editado por Hermínio Rico, José Eduardo Franco, 67-69. Lisboa: Gradiva, 2003.
«Um entre os outros (à escuta do outro, o outro somos nós)». *Cadernos ISTA* 23 (2010): 65-84.
«Uma figura em movimento: a Misericórdia». Em *Terceiro centenário da morte do Padre António Vieira : congresso internacional: actas*, editado por Universidade Católica Portuguesa, Província Portuguesa da Companhia de Jesus, volume III, 1663-1676.
«Uma história (defectiva) do olhar (em torno de um poema de Eugénio de Andrade)». Em *Em louvor da linguagem: homenagem a Maria Leonor Carvalhão Buescu*. Editado por Maria Leonor Machado de Sousa *et al.*, 313-321. Lisboa: Colibri, 2003.
«Utopias da linguagem: vislumbres, demoras, moradas». Em *Diálogo e Tempo. Homenagem a Miguel Baptista Pereira*, editado por A. Borges, A. P. Pita, J. M. André, volume II, 533-554. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000.
Vazio Verde – O Nome. Lisboa: CRC, 1985.
«A verdade da mentira: o teatro do corpo: acerca da sentença de soror Maria da Visitação» (com Cristina Costa Gomes). Em *Praedicatores, inquisitores*, vol. 3: *I Domenicani e l'Inquisizione romana*, editado por Carlo Longo, 559-590. Roma: Istituto Storico Domenicano, 2008.
«Verdade e veridicção na História da Subjectividade». *Revista de Comunicação e Linguagens* 19 (1993): 35-45.
«A verdade imperativa: para uma semiótica da blasfémia nas *Sentenças*». *Revista de Comunicação e Linguagens* 14 (1991): 47-54.
«Vínculos, novos vínculos, desvinculações». Em *Crítica das Ligações na Era da Técnica*, editado por José A. Bragança de Miranda e Maria Teresa Cruz, 75-95. Lisboa: Tropismos, 2002.
«O vírus da metáfora» (entrevista). Acedido a 22 de março de 2024. https://triplov.com/semas/jose_augusto/entrevista.html
«Virtualidades tecnológicas e comunidades virtuais». *Cadernos ISTA* 3 (1997): 39-61.
A visão de Túndalo: em torno da semiótica das Visões. Lisboa: INIC, 1988.
«A visão impura – o desenho a traço sobre a monja que pintava chagas: o triunfo da alegoria». Em *Comunicação e Cidadania*. Editado por Moisés Martins, Manuel Pinto, 2844-2850. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, 2008.

Bibliografia subsidiária: documentos, estudos e ensaios

Abreu, Luís Machado. «Ressonâncias da Palavra em José Augusto Mourão». *Teografias* 1 (2011): 189-195

Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Milano: Notretempo 2006.

———— *Ideia da Prosa*. Lisboa: Cotovia, 1999.

———— *Il tempo che resta. Um commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

———— *A Potência do Pensamento*. Lisboa: Relógio d'Água, 2013.

Aletti, Jean-Noel. «Les passages néotestamentaires em prose rythmée. Propositions sur leurs fonctions multiples». Em *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions*, editado por Daniel Gerber, Pierre Keith, 240-263. Paris: Cerf, 2009.

Alvarez, Carlos. «La mística como síntoma de la modernidad. Una lectura del proyecto epistemológico de Michel de Certeau». *Revista Portuguesa de Filosofia* 76 (2020): 1451-1486.

Amalodoss, Michel. «Sémiologie et sacrement». *La Maison-Dieu* 114 (1973): 7-35.

Amaro, Margarida Anjos. «*In Memoriam* – Professor Doutor José Augusto Miranda Mourão. Entre mundos, a sedução do real em José Augusto Mourão». *Revista Galáxia* 21 (2011): 157-160.

Ambrósio de Milão. *Hymnes*. Paris : Cerf, 1992.

André, João Maria. «A força da palavra». *Revista Filosófica de Coimbra* 29 (2006): 3-32.

———— «A força da palavra. No princípio era o verbo? No princípio era a energia». *Biblos* 8 (2022): 29-59 (32). DOI: https://doi.org/10.14195/0870-4112_3-8_2.

Angélico, José Pedro. *In illo tempore: Breve ensaio sobre a (im)possibilidade de uma teopoética*. Maia: Officium Lectionis, 2021.

Anselmo de Cantuária. *Proslogion*. Traduzido por José Silva Rosa, Maria Helena Reis Pereira. Lisboa: Texto Editora, 1995.

Ansaldi, Jean. *L'articulation de la foi, de la théologie et des écritures.* Paris : Cerf, 1991.

Audinet, Jacques. *Écrits de théologie pratique*. Ottawa: Novalis 1995.

Augé, Marc. *A Guerra dos Sonhos*. Oeiras: Celta, 1998.

———— *Não-lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Lisboa: 90 Graus Editora, 2005.

Babo, Maria Augusta. «José Augusto Mourão. Homenagem». En *Rostos dominicanos de Portugal para o Mundo*, editado por Cristina Costa Gomes, 17-23. Lisboa: UCE, 2022.

Bancal, Jean. «Patrice de la Tour du Pin. Troix jeux, une Somme». *La Maison-Dieu* 150 (1982): 47-68.

Barrento, João. *Breviário do Silêncio*. Lisboa: Alambique, 2021.

———— (ed.). *«Nada ainda modificou o mundo...»: Actualidade de Llansol*. Lisboa: Mariposa Azul, 2010.

———— «José Augusto Mourão, in memoriam». Acedido a 2 de abril de 2024. http://espacollansol.blogspot.com/2011/05/jose-augusto-mourao-in-memoriam-o-jose.html

Barthes, Roland. *O Grão da Voz*. Lisboa: Edições 70, 1982.

———— *O Prazer do Texto*. Lisboa: Edições 70, 1974.

———— *Sade, Fourier, Loiola*. Lisboa: Edições 70, 1979.

———— *et al*. *Analyse structurale et exégèse biblique: essais d'interprétation*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971.

———— *et al*. *Exégèse et herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1971.

Bártolo, José. *Corpo e Sentido. Estudos semióticos*. Covilhã: Livros LabCom, 2007.

Basset, Lytta. «La parole poétique em liturgie». *Laval théologique et philosophique* 56 (2000): 281-295. https://doi.org/10.7202/401300ar.

Beauchamp, Paul. *Le récit, la lettre et le corps*. Paris Cerf, 2007.

———— *Pages exégétiques*. Paris: Cerf, 2005.

———— «Pour une théologie de la lettre». *Recherches de Sciences Religieuses* 64/4 (1979): 481-494.

Beaude, Pierre Marie. «Jean Calloud: lecteur des écritures». *Sémiotique et Bible* 185 (2022): 5-15.

———— «Rhétorique, esthétique littéraire et théologie. Dialogue avec Marcel Viau». *Laval théologique et philosophique* 59 (2003): 155-164.

Beilin Mikhail, Yuliia Semenova, Nina Petrusenko, Svetlana Chervona. «The phenomenon of translation of sacral texts in modern Christian discourse». *SHS Web Conferences* 72 (2019). https://doi.org/10.1051/shsconf

Belting, Hans. *Antropologia da imagem: para uma ciência da imagem*. Lisboa: KKYM / Escola de Arquitectura da Universidade do Minho, 2014.

———— *A Verdadeira Imagem entre a fé e a suspeita das imagens: cenários históricos*. Porto: Dafne Editora, 2011.

Bénin, Michelle. «Introduction». Em Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres Poétiques*, tome II: «Poèmes Épistolaires». Paris: Les Belles Lettres, 2021.

Benjamin, Walter. *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

Blanchot, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

———— *O Livro por Vir*. Lisboa: Relógio d'Água, 2018.

Branco, Sérgio Dias. «José Augusto Mourão, errante da palavra». *Colóquio/Letras* 199 (2018): 216-221.

Boas, Alex Villas. «Reforma eclesial e recepção conciliar: crise da linguagem teológica e recepção estética do Vaticano II». *Perspetiva Teológica* 46 (2014): 45-70.

Boesflug, François. «Sens et non sens des images au regard de la parole». *Lumière et Vie* 275 (2007): 43-57.

Bonnaccorso, Giuseppe. «Esthétique et rite». *La Maison-Dieu* 310 (2022): 39-79.

———— «La dimensione comunicativa della liturgia». *Rassegna di Teologia* 41 (2000): 485-515.

Bourdieu, Pierre. *O que falar quer dizer: a economia das trocas linguísticas*. Traduzido por Wanda Anastácio. Lisboa: Difel, 1998.

Bricout, Helène (ed.). *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II.* Paris: Cerf, 2020.

Brook, Peter. *O Espaço Vazio*. Lisboa: Orfeu Negro, 2008.

Calloud, Jean. «Pour une théorie du signifiant: l'Apocalypse de Jean (Postface)». Em Jean Delorme, Isabelle Donegani, *L'Apocalypse de Jean. Révélation pour le temps de la violence et du désir*, volume II, 225-234. Paris: Cerf, 2010.

———— «Sémio-linguistique et texte liturgique». *La Maison-Dieu* 114 (1973): 36-58.

Cappelli, Marcio. *A Teologia Ficcional de José Saramago. Aproximações entre Romance e Reflexão Teológica*. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.

Cardita, Ângelo. «Habiter le rite pour faire de la théologie: la convocation de la connaissance personnelle par la liturgie». *Science et Esprit*, 73 (2021): 219–240.

———— *O Mistério, o Rito e a Fé*. Lisboa: Quimera, 2007.

———— «Modèles de formation liturgique». *Questions Liturgiques* 100 (2020): 161-188. DOI: 10.2143/QL.100.1.3287693.

———— «Sacrosanctum Concilium e a ritualidade litúrgica na cultura do nosso tempo». *Teocomunicação* 44/1 (2014): 28-54. DOI:10.15448/1980-6736.2014.1.18273

Carraud, Christophe. «La parole fautive». *La Maison-Dieu* 169 (1987): 73-89.

Carvalho, Joaquim Félix de. *Ecologia poética no labirinto da liturgia.* Lisboa: UCEditora, 2023.

———— «Via sapiencial das artes na liturgia: desafios contemporâneos». *Fórum Teológico XXI* 3 (2020): 25-57.

———— e Tolentino Mendonça. «A Bela Flor». Em Hildegarda de Bingen, *Flor Brilhante*, 11-19. Lisboa: Assírio&Alvim, 2004.

Carvalho, João Maria. «O apocalíptico como tom e linguagem em José Augusto Mourão». Em *Redenção e Escatologia. Estudos de filosofia, religião, literatura e arte na cultura portuguesa*, ed. Samuel Dimas, vol. III, tomo 3, 661-667. Lisboa: UCEditora, 2022.

Carvalho, José Adriano. «Tomé de Jesus». Em *Antologia de Espirituais Portugueses*, editado por Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão, 353-359. Lisboa : INCM, 1994.

Casalis, Georges. «Théologie pratique et pratique de la théologie». Em *Orientations*, editado por M. Carrez *et. al.*, 85-105. Paris: Beauchesne, 1973.

Cassingena-Trévedy, François. «La liturgie comme poétique fondamentale». *Studia Liturgica* 52 (2022): 21-29. https://doi.org/10.1177/00393207221081301

———— «Le Missel, le choix au service de la vie spirituelle». Em *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II*, editado por Helène Bricout, 367-381. Paris: Cerf, 2020.
Castelli, Enrico (ed.). *L'analyse du langage théologique : le nom de Dieu*. Paris : Aubier Montaigne, 1969.
Certeau, Michel de. *L'Étranger ou l'union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.
———— *La fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*, vol. I e II. Paris: Gallimard, 1982/2013.
———— *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil, 1987.
———— «Histoires de corps. Entretien avec Georges Vigarello et Olivier Mongin». *Esprit* 2 (1982): 179-185.
———— *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*. Paris : Gallimard/Seuil, 2005.
———— «Une pratique sociale de la différence: croire». *Publications de l'École Française de Rome* 51 (1981): 363-383.
Chauvet, Louis-Marie. «La structuration de la foi dans les célébrations sacramentelles». *La Maison-Dieu* 174 (1988): 75-95.
———— *Le corps, chemin de Dieu: les sacrements*. Paris: Bayard, 2010.
Chrétien, Jean-Louis. *La voix nue: phénoménologie de la promesse*. Paris: Éd. de Minuit, 1990.
Cho, Anna. «Revelation as a discourse of language through speech act theory». *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 77 (2021). https://doi.org/10.4102/hts.v77i4.6271
Cirlot, Victoria. *Imágenes negativas. Las nubes en la tradición mística y la modernidad*. Viña del Mar: Mundana, 2017.
Clément, Olivier. *Corps de mort et de gloire*. Paris: Desclée de Brouwer 1995.
Clerck, Paul de. «L'inscription de certaines grandes intuitions du mouvement liturgique dans l'oeuvre de Vatican II». *La Maison-Dieu* 269 (2017): 79-100;
———— *A inteligência da liturgia*. Fátima: SNL, 2022.
Collins, Patrick. «Liturgie et esthétique». *La Maison-Dieu* 199 (1994): 99-115.
Concílio Ecuménico Vaticano II: documentos conciliares e pontifícios. Braga: Editorial A.O., 2020.
Congar, Yves. *Au cœur de la liturgie chrétienne*. Paris: Cerf, 2018.
Cordeiro, Gonçalo. «Uma árvore de gestos. Vazio e promessa na poesia de José Augusto Mourão». *Teografias* 3 (2013): 9-18.
Correia, José Frazão. *Entre-tanto. A difícil bênção da vida e da fé*. Lisboa: Paulinas, 2014.
———— «Lugares e ritmos de composição da vivibilidade e visibilidade da fé». *Theologica* 47 (2012): 319-343.
Cortez, António Carlos. «Ignoto Deo». Acedido a 1 de março de 2022. https://visao.sapo.pt/jornaldeletras/letras/2010-01-20-ignoto-deof545004/
Costa, Eugenio. «Poesia come esercizio spirituale in Didier Rimaud». *La Civiltà Cattolica* 3708 (2004): 560-571.
Coste, Maurice. «La Commission Francophone Cistercienne de Liturgie (CFC)». *La Maison-Dieu* 276 (2013): 149-168.
Cottin, Jérôme. *Le regard et la Parole: Une théologie protestante de l'image*. Genève : Labor et Fides, 1994.
———— (ed.) *Le Christ Réenvisagé. Variations photographiques contemporaines*. Gollion: Infolio, 2016.
———— *Quand l'art dit la résurrection*. Genève: Labor et Fides, 2017.
Crespo, Nuno. *Wittgenstein e a estética*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2011.
Cruz, Maria Teresa. «Quem vigia o vento não semeia». *Revista de Comunicação e Linguagens* 42 (2011) : 19-23.
Crystal, David. «Whatever Happened to Theolinguistics?». Em *Religion, Language, and the Human Mind*, editado por Paul Chilton, and Monika Kopytowska, 3-18. New York: Oxford Academic, 2018. https://doi.org/10.1093/oso/9780190636647.003.0001
Cromphout, Frans. *Um temps pour parler*. Bruxelles: Foyer Notre-Dame, 1972.
Dambrines, Marie. «Une interview du père A. Gouzes, op. Où en est la musique liturgique?». *Mélanges de Science Religieuse*, 55 (1998): 79-84.
Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation.* Oxford: Clarendon Press, 1984.
Debord, Guy. *A sociedade do espectáculo*. Lisboa: Antígona, 2012.

Delaveau, Pierre. «Approches stylistiques des hymnes de P. de la Tour du Pin». *La Maison-Dieu* 150 (1982): 137-161.

Delorme, Jean. «Exégèse, sémiotique et lecture de la Bible». *Sémiotique et Bible* 120 (2005): 7-22.

———— «Incidences des sciences du langage sur l'exégèse et la théologie». Em *Initiation a la Pratique de la Théologie*, editado por B. Lauret, F. Refoulé, vol. 1, 299-311. Paris: Cerf, 1994.

Delzant, Antoine. «Le rapport du théologien aux sciences humaines». *Recherches de Science Religieuse*, 88/1 (2000): 115-146.

Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit , 1967.

———— e G. Vattimo (ed.). *A religião*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

———— *Salvo o Nome*. Traduzido por Nícia Adan Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995.

Didi-Huberman, Georges. *Phasmes. Essais sur l'apparition*. Paris: Minuit, 1998.

———— «Poderes da figura. Exegese e visualidade na Arte Cristã». *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994): 159-173.

Domingues, Frei Bento. «Não foi para morrer que nascemos», em *Público*, 15 de maio de 2011. Consultado a 30 de novembro de 2023. https://www.publico.pt/2011/05/15/jornal/nao-foi-para-morrer-que-nascemos-22048685.

Dragula, Andrzej. «La langue de la théologie pratique ou celle de la théologie en pratique? Autour de la notion de l'artéfact théologique, introduite par Marcel Viau». *Theological Research*, n.º 4 (2016): 101-115. http://dx.doi.org/10.15633/thr.2374

Dubois, Gérard. «Au service du renouveau liturgique dans les monastères». *La Maison-Dieu* 128 (1976): 147-155.

Duch, Lluis. *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder, 2007.

Dumas, André. *Nommer Dieu*. Paris: Cerf, 1980.

Duque, João Manuel. «O acesso a Jesus num contexto de disseminação do crer». *Didaskalia* 36 (2006): 151-163.

———— «A Estética Teológica e os desafios da modernidade tardia». *Theologica* 47 (2002) : 299-308. https://doi.org/10.34632/theologica.2012.2270

———— «Fraternidade originária: da violência mimética à responsabilidade pelo outro». *Forma Breve* 12 (2015): 71-78.

———— «A teologia como caminho: considerações sobre o método teológico». *Didaskalia* 39, nº 2 (2009): 13-36.

———— «Texto, identidade e alteridade». *Didaskalia* 33 (2003): 365-381.

———— *A transparência do conceito: estudos para uma metafísica teológica*. Lisboa: Edições Didaskalia, 2010.

Duquoc, Christian. «L'éthique de la parole», em *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, editado por Claude Geffré, 61-76. Paris: Cerf, 1991.

Ellu, Jacques. *La parole humiliée*. Paris: Seuil, 1981.

Falque, Emmanuel. *Pasar el Rubicón. Filosofía y Teología: ensayo sobre las fronteras*. Salamanca: Sígueme, 2016.

Faria, Daniel. *Poesia*. Porto: Assírio&Alvim, 2012.

Favre, Yves-Alain. «Liturgie et poésie, l'invention de nouvelles formes». *La Maison-Dieu* 150 (1982): 99-113.

Fernandes, José Manuel. «Apresentação». *Cadernos ISTA* 25 (2012): 3-4.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro. *Em Deus os lugares do impossível se deslocam*. Lisboa: Mosteiro de Santa Maria, 2017 (versão policopiada).

Fino, Francisco S. «Para o instrumento difícil do silêncio. Fulgurações da palavra poética na obra de Daniel Faria: um percurso». *Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas* 23 (2008): 393-429.

Fontaine, Jacques. *La littérature latine chrétienne*. Paris : PUF, 1970.

———— *Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie latine chrétienne du IIIe au VIe siècle*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

Forestier, Luc. «Discerner et décider. Régulation liturgique et complexités de l'Église». Em *Du bon usage des normes en liturgie. Approche théologique et spirituelle après Vatican II*, editado por Helène Bricout, 153-175. Paris: Cerf, 2020.

Fossion, André. *Dieu désirable: proposition de la foi et initiation*. Bruxelles: Lumen Vitae; Montréal: Novalis, 2010.

———— *Catéchèse dans le champ de la communication: ses enjeux pour l'inculturation de la foi*. Paris : Cerf, 1990.

Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

———— *O que é um Autor?* Lisboa: Vega, 2002.

Gautier, Francis. «Le carême de silence de Grégoire de Nazianze: une conversion à la littérature?». *Revue des Études Augustiniennes* 47 (2001): 97-143.

Gauthier, Jacques. «En toute vie le silence dit Dieu. Une hymne de Patrice de la Tour du Pin». *La Vie Spirituelle* 711 (1994): 513-525.

———— *La Theopoesie de Patrice de la Tour du Pin*. Paris: Cerf, 1989.

———— «Patrice de la Tour du Pin et l'état du homme eucharistique». *Communio* XI (1986): 102-116.

———— *Patrice de La Tour du Pin, quêteur du Dieu de joie*. Montréal e Paris: Médiaspaul, 1987.

———— «Théopoésie et liturgie chez Patrice de La Tour du Pin». *Laval théologique et philosophique* 44/3 (1988): 315-325.

Geffré, Claude. *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*. Paris: Cerf, 2001.

———— *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1983.

———— (ed.). *Michel de Certeau ou la différence chrétienne.* Paris: Cerf, 1991.

Gelineau, Joseph. «Didier Rimaud (1922-2003): poète de la liturgie em langue française». *La Maison-Dieu* 238 (2004): 181-191.

Genette, Gérard. *Figures II*. Paris: Cerf, 1969.

Genuyt, François. *L'épître aux Romains: l'instauration du sujet. Lecture sémiotique*. Paris: Cerf, 2008.

Gerber, Daniel, Pierre Keith (ed.). *Les hymnes du Nouveau Testament et leurs fonctions.* Paris: Cerf, 2009.

Gil, José. «O corpo, a arte e a linguagem: o exemplo de Alberto Caeiro». *Revista de Comunicação e Linguagens* 10/11 (1990) : 59-70.

Gisel, Pierre, Patrick Evrard (ed.). *La théologie en postmodernité.* Genève: Labor et Fides, 1996.

Gomes, Cristina Costa (ed.). «Fr. António do Rosário (1919-2004) e Fr. Raul Rolo (1922-2004). Percursos, temas e vias de investigação». Em *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016),* editado por António C. Gouveia*,* 267-278*.* Lisboa: CEHR, 2016.

———— (ed.). *Rostos dominicanos de Portugal para o Mundo*. Lisboa: UCE, 2022.

Goujon, Patrick. «Michel de Certeau, actualités de la recherche». *Archives de sciences sociales des religions* 200 (2022): 127-138.

Grabner-Haider, Anton. *Semiotica y teología: el lenguaje religioso entre la filosofía analítica y hermenêutica.* Estella: Verbo Divino, 1976.

Greisch, Jean (ed.). *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la Religion*. Paris: Beauchesne, 1991.

Greimas, Algirdas Julien. *Da Imperfeição*. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

———— *Du sens: essais sémiotiques*. Volume I e II. Paris: Seuil, 1970 e 1983.

———— «La parabole: une forme de vie». Em *Le Temps de la Lecture*, editado por Louis Panier, 381-387. Paris: Cerf, 1993.

———— «Novos desenvolvimentos nas ciências da linguagem». *Cruzeiro Semiótico* 11/12 (1989): 187-194.

Grillo, Andrea. *Teologia fondamentale e liturgia*. Padova: Messaggero, 1995.

Guardini, Romano. *O Espírito da Liturgia*. Fátima: SNL, 2017.

Guastini, Daniele. «Mimesis, apotheosis, kenosis. Arte poetica e fede religiosa nell'antichità». *Acta Philosophica* 24 (2015): 247-265.

Guingand, Jérôme. «Les psaumes: matrice de l'art littéraire de Didier Rimaud». *La Maison-Dieu* 303 (2021): 119-148.

Guitton, Jean. «Patrice de la Tour du Pin». *La Nouvelle Revue des Deux Mondes* (dezembro 1975): 528.

Gusmão, Manuel. «Llansol, ou uma "Lírica/antropologia"». Em *«Nada ainda modificou o mundo...»: Actualidade de Llansol*, editado por João Barrento, 67-83. Lisboa: Mariposa Azul, 2010.

Güttgemans, Erhardt. «La différance semiotique». Em *Le Temps de La Lecture*, editado por Louis Panier, 123-142. Paris: Cerf, 1993.

Haas, Alois M. *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder, 2002.

———— «Maître Eckhart: son programme spirituel de prédication». *La Vie Spirituelle* 742 (2002): 855-872.

Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 vol. Paris: Fayard, 1987.

Hameline, Jean-Yves. «Patrice de la Tour du Pin et L'Esprit de la Liturgie». Em *Patrice Tour du Pin : La quete de joie au cœur d'une somme de poésie*, editado por I. Chamska, 41-50. Genève: Libraire Droz, 2005.

———— *Petite poétique des arts sacrés*. Paris: Cerf, 2014.

———— *Une poétique du rituel.* Paris: Cerf, 1997.

Henriques, Fernanda. «Dizer Deus – Outras metáforas». Em *Dizer Deus. Imagens e linguagens*, editado por Manuela Silva, 67-90. Lisboa: Gótica, 2003.

Hilborn, David. *The Pragmatics of Liturgical Discourse*. University of Nottingham: 1994.

Hindrichs, Gunnar. *La autonomía del sonido. Una filosofía de la música*. Salamanca: Sígueme, 2020.

Imbert, Claude *et al*. *Filosofia analítica*. Lisboa : Gradiva, 1988.

Iser, Wolfgang. *L'Appel du text*. *L'indétermination comme condition d'effet esthétique de la prose littéraire*. Paris: Allia, 2012.

Jacques, Francis. *Dans l'ordre du coeur : du paradoxe à la parabole*. Paris: Cerf, 2019.

———— «La condition de textualité». Em *Penser la religion. Recherches en Philosophie de la Religion*, editado por Jean Greisch, 381-428. Paris: Beauchesne, 1991.

João Paulo II. *A interpretação da Bíblia na Igreja. Discurso de sua Santidade o Papa João Paulo II e documento da Comissão Pontificia Bíblica*. Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1994.

———— *Carta Encíclica Fides et ratio*. Braga: Editorial A. O., 1998.

Join-Lambert, Arnaud. «Une liturgie pour un Dieu désirable». Em *Un christianisme infiniment précieux. Mélanges de théologie pratique offerts au père André Fossion*, editado por Henri Derroitte, Jean-Paul Laurent e Gilles Routhier, 233-250. Bruxelles: Lumen Vitae; Montréal: Novalis, 2015.

Joncheray, Jean. «Théologie et sciences humaines». Em *Précis de théologie pratique*, editado por G. Routhier e M. Viau, 167-178. Bruxelles: Lumen Vitae, 2007.

Jossua, Jean-Pierre. *La passion de l'infini: littérature et théologie nouvelles recherches*. Paris : Cerf, 2011.

Kerr, Fergus. *La théologie après Wittgenstein: une introduction à la lecture de Wittgenstein*. Paris: Cerf, 1991.

Kristeva, Julia. *Cet incroyable besoin de croire*. Paris : Bayard, 2007.

———— *La révolution du langage poétique*. Paris : Seuil, 1974.

Lacoste, Jean-Yves (ed.). *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 1998.

———— *La phénoménalité de Dieu: neuf études*. Paris: Cerf, 2008.

Ladrière, Jean. *L'articulation du sens*. Vol. 1: «Discours scientifique et parole de la foi» (Paris: Cerf, 1984); vol. 2: «Les langages de la foi» (Paris: Cerf, 1984); vol. 3: «Sens et vérité en théologie» (Paris: Cerf, 2004).

Lamelas, Isidro. «Introdução geral aos Sermões ao Povo». Em Agostinho de Hipona, *Sermões*, vol. 1, 9-120. Fátima: SNL, 2022.

Landowski, Eric (ed.). *Lire Greimas*. Limoges : Pulim, 1997.

———— «*De l'Imperfection*, o livro do qual se fala». Em A. Greimas, *Da Imperfeição*, tradução de Ana C. Oliveira, 125-150. São Paulo: Hacker Editores, 2002.

Langrouva, Helena Conceição. «Evocação breve de José Augusto Mourão (1947-2011)». Acedido a 15 de abril de 2024. https://e-cultura.blogs.sapo.pt/93444.html.

Le Breton, David. *Do silêncio*. Lisboa : Instituto Piaget, 1999.

Levinas, Emmanuel. *Ética e Infinito.* Lisboa: Edições 70, 2018.

———— «Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques». Em *L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu*, editado por E. Castelli, 155-167. Paris: Aubier Montaigne, 1969.

Lia, Pierluigi. *Dire Dio con arte: un approccio teologico al linguaggio artistico*. Milano: Ancora, 2003.
Libera, Alan de e Fréderic Nef. «La mystique: fable ou discours». *Littoral. Revue de psychanalyse* 9 (1983): 79-102.
Llansol, Maria Gabriela. *O Livro das Comunidades*. Porto: Assirio&Alvim, 2017.
———— *Lisboaleipzig: O encontro inesperado do diverso. O ensaio da música.* Lisboa: Assírio&Alvim, 2014.
———— «Um jardim entre oliveiras». Em Thèrese Martin, de Lisieux, *O Alto Voo da Cotovia,* 7-15. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
Lima, José da Silva. *Teologia Prática Fundamental*. Lisboa: U. C. Editora, 2009.
Lopes, Silvina. *Literatura, defesa do atrito*. Lisboa: Vendaval, 2003.
———— *O nascer do mundo nas suas passagens.* Lisboa: Edições do Saguão, 2021.
———— *Teoria da Des-possessão*. Lisboa: Averno, 2013.
Lourenço, Eduardo. *O Esplendor do Caos*. Lisboa: Gradiva, 2012.
———— *Obras Completas*, volume 1: *Heterodoxias*. Lisboa: Gulbenkian, 2012.
Lukker, Gerard. *Per visibilia ad invisibilia: Anthropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments*. Kampen: Kok Pharos, 1994.
———— «Une approche intégrale de la liturgie comme lieu théologique». *Questions Liturgiques* 68 (1987): 242-255.
Lycan, William. *Filosofia da Linguagem. Uma introdução contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 2022.
Magalhães, Isabel A. «Presença e Ausência: indícios literários do Divino». *Didaskalia* 39 (2009): 159-185.
Manigne, Jean-Pierre. *Les figures du temps: poétique de la foi II*. Paris: Cerf, 1991.
———— «A poética da fé na liturgia». *Concilium* 82 (1973): 175-183.
———— *Pour une poétique de la foi: essai sur le mystère symbolique*. Paris: Cerf, 1969.
Marguerat, Daniel. «A quoi sert l'exégèse. Finalité et méthodes dans la lecture du Nouveau Testament». *Revue de Théologie et de Philosophie* 119 (1987): 149-169.
Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance: cinq études.* Paris: Bernard Grasset, 1977.
Marin, Louis. *Utopiques: jeux d'espaces*. Paris: Les Éditions de Minuit , 1973.
Marlé, René. *Le projet de théologie pratique.* Paris: Beauchesne, 1979.
Marujo, António. «O frade que trouxe a semiótica para Portugal. *Publico,* 10 de maio de 2011». Acedido a 15 de abril de 2024. https://www.publico.pt/2011/05/10/jornal/o-frade-que-trouxe-a-semiotica-para-portugal-22014467
Martelo, Rosa Maria. *Devagar, a Poesia.* Lisboa: Documenta, 2022.
———— *Os nomes da obra – Herberto Hélder ou o poema contínuo.* Lisboa: Documenta, 2016.
Martin, François. *Pour une théologie de la lettre.* Paris: Cerf, 1996.
Martins, Moisés de Lemos. «O enigma do presente e a paixão da literatura. Leitura do ensaio *A Sedução do Real de José Augusto Mourão*». *Comunicação e Sociedade* 12 (1999): 321-326.
———— «No fulgor frágil da existência, a sedução do visível e a paixão do invisível. Em memória de José Augusto Mourão». *Comunicação e Sociedade* 26 (2014): 307-314.
———— «O regime discursivo da crença». *Cadernos ISTA* 7 (1999): 19-28.
Marty, François. *La bénédiction de Babel*. Cerf: Paris, 1990.
Matos, Albino de Almeida. *Os hinos de Santo Hilário de Poitiers*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
Matos, Maria Lucília. «O rosto e o resto». *Revista de Comunicação e Linguagens* 33 (2004): 235-246.
Matteo, Armando. *Presenza infranta*. Assisi: Cittadella, 2011.
Mèlich, Joan-Carles, Ignasi Moreta, Amador Veja (ed.). *Empalabrar el mundo. El pensamiento antropológico de Lluís Duch*. Barcelona: Fragmenta, 2011.
Mendonça, José Tolentino. *Apenas seguimos os seus passos. Na evocação de Frei José Augusto Mourão*. Lisboa: Mosteiro de Santa Maria, 2014 (versão policopiada).
———— «José Augusto Mourão: O combate e a dança». Em José Augusto Mourão, *O Nome e a Forma*, 9-14. Lisboa: Pedra Angular, 2009.
———— *A Leitura Infinita: Bíblia e Interpretação*. Lisboa: Assírio&Alvim, 2008.
———— «O que resta de Deus». *Didaskalia* 43 (2013): 285-293.

———— «Ruy Belo, clandestino seguidor de Deus». Em Ruy Belo, *Aquele Grande Rio Eufrates*. Lisboa: Presença, 1996.
———— «O vazio verde. Evocação de José Augusto Mourão». Acedido a 15 de abril de 2024. https://www.snpcultura.org/jose_augusto_mourao_o_vazio_verde.html
Mestre Eckhart. *Traités et sermons*. Paris: GF-Flammarion, 1993.
———— *Tratados e Sermões.* Lisboa: Paulinas, 2009.
Michel, Alain. *Théologiens et mystiques au Moyen Âge.* Paris : Gallimard, 1997.
Molder, Maria Filomena. *O absoluto que pertence à terra*. Viseu: Vendaval, 2005.
Mondzain, Marie-José. *Homo spectator: ver-fazer ver*. Lisboa: Orfeu Negro, 2015.
Moreschini, Claudio, Enrico Norelli. *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latin*. Vol. I : *De Paul à l'ère de Constantin.* Genève : Labor et Fides, 2000.
Morgado, Lopes. «Para uma dicção de Deus». Em José Augusto Mourão, *Dizer Deus ao (des)abrigo do Nome*, 8-12. Lisboa: Difusora Bíblica, 1991.
Mourão-Ferreira, David. *Imagens da Poesia Europeia*, Vol. I. Lisboa: Gulbenkian, 1970.
———— «Santo Ambrósio – Ao canto do galo». *Colóquio/Letras* 163 (2003): 168-169.
Nadeau, Jean-Guy (ed.). *La praxéologie pastorale: orientations et parcours*. Montréal: Fides, 1987.
Nancy, Jean-Luc. «Cinquenta e oito indícios sobre o corpo». *Revista de Comunicação e Linguagens* 33 (2004): 15-24.
Nicolau de Cusa. *O não-outro (De non aliud)*. Traduzido por João Maria André. Porto: Afrontamento, 2012.
Nocent, Adrien. *Le renouveau liturgique: une relecture*. Paris: Beauchesne, 1993.
———— «Souplesse et adaptation de la liturgie depuis Vatican II». *La Maison-Dieu* 97 (1969): 76-103.
Nunes, Catarina Silva. *Compromissos incontestados.* Lisboa: Paulinas, 2005.
Palma, Alexandre. *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso*. Lisboa: Paulinas, 2014.
Panier, Louis. «Figuras em discurso. Algumas reflexões sobre a semiótica discursiva». *Revista de Comunicação e Linguagens* 20 (1994): 101-108.
———— «Lecture sémiotique et projet théologique». *Recherches de Science Religieuse* 78/2 (1990): 199-220.
———— (ed.). *Le Temps de la Lecture*. Paris: Cerf, 1993.
———— «Pour une anthropologie du croire». Em *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, editado por Claude Geffré, 37-59. Paris: Cerf, 1991.
Parmentier, Élisabeth (ed.). *La théologie pratique: Analyses et prospectives*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2008.
Paulin de Nole. *La lettre au service du Verbe*. Paris: Cerf, 2012.
Pénicaud, Anne. *La lecture, chemin d'alliance. Des Philippiens d'hier à ceux d'aujourd'hui*. Paris: Cerf, 2018.
Pedreira, Frederico. *Uma Aproximação à Estranheza*. Lisboa: INCM, 2017.
Pierre, Jacques. «Le croire et la bordure inquiète du savoir». Em *Le Temps de la Lecture*, editado por Louis Panier, 97-122. Paris: Cerf 1993.
Pin, Patrice Tour du. «Cinq Petites Liturgies de Carême». *Revue des Deux Mondes* (fevereiro 1974): 282-304.
———— «Chanter Dieu, chanter pour Dieu». *La Maison-Dieu* 150 (1982): 160-166.
———— «L'écrivain et la liturgie». *La Maison-Dieu* 92 (1967): 145-159.
———— «La fonction poétique et liturgique». *La Maison-Dieu* 121 (1975): 81-97.
———— *La Quête de joie suivi de Petite somme de poésie*. Paris: Gallimard, 2002.
———— «Langage poétique et liturgie». *Lumière et Vie* 100 (1970): 121-140.
———— «Nouvelles hymnes en français». *La Maison-Dieu* 92 (1967): 161-168.
———— *Petit Théatre Crépusculaire*. Paris: Gallimard, 1963.
———— «Poétique et liturgie». *Christus* 67 (1970): 392-415.
———— «Prière», *La Maison-Dieu* 150 (1982): 45.
———— *Psaumes de tous mes temps.* Paris: Salvator, 2018.
———— *Une lutte pour la vie.* Paris: Gallimard, 1970.
———— *Une Somme de poésie*, vol. I-III. Paris : Gallimard, 1981-1983.

Pinto, Maria José Vaz. *Não busques o espelho, mas o diverso: escutando José Augusto Mourão*. Lisboa, Mosteiro de Santa Maria 2015 (versão policopiada).
———— *Para uma poética da Fé: uma leitura de José Augusto Mourão*. Lisboa: Mosteiro de Santa Maria 2013 (versão policopiada).
Pinto, Paulo Mendes. «Linguagem e religião. Um jogo, de racionalidade, de identidade, de fundamentos». *REVER: Revista de Estudos da Religião* 4 (2002): 81-98.
Pohlmann, Janira Feliciano. «A descoberta dos corpos de Gervásio e de Protásio como comparação das assertivas de Ambrósio, bispo de Milão (séc. IV)». *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos* 3 (2014): 171-198.
Pokorn, Nike Kocijanèiè. «The language and discourse of *The Cloud of Unknowing*». *Literature and Theology* 11 (1997): 408-421.
Prado, Adélia. *Tudo que existe louvará*. Porto: Assírio&Alvim, 2016.
Rahner, Karl. «La palabra poética y el cristiano». Em *Escritos de Teología*, vol. IV, 411-422. Madrid: Cristiandad, 2002.
Rancière, Jacques. *O destino das imagens*. Lisboa: Orfeu Negro, 2011.
———— *As margens da ficção*. Lisboa: KKYM, 2019.
Renaud-Chamska, Isabelle. «Didier Rimaud, le goût des mots». *Études* 403 (2005): 659-670.
———— «La Tour du Pin, entre création et révélation». *France Catholique* 3612 (2018): 8-15.
———— «Les himnes de P. de la Tour du Pin dans l'office monastique. Étude fonctionnelle». *La Maison-Dieu* 150 (1982): 115-136.
———— (ed.). *Patrice Tour du Pin : La quete de joie au cœur d'une somme de poésie*. Genève: Libraire Droz, 2005.
Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
———— «Esquisse de conclusion». Em *Exégèse et herméneutique*, editado por Roland Barthes *et al.*, 285-298. Paris: Éditions du Seuil, 1971.
Rimaud, Didier. «L'art de l'hymne». *Christus* 202 (2004): 240-244.
———— «De la vulnérabilité dans les oraisons». *La Maison*-Dieu 217 (1999): 81-88.
———— «Genèse et méthode de la traduction». *La Maison-Dieu* 92 (1967): 12-22.
———— «Faut-il créer dans la liturgie». *La Maison-Dieu* 97 (1969): 95-103.
———— *Les arbres dans la Mer*. Paris: Desclée, 1975.
———— «Patrice de la Tour du Pin, 16 mars 1911-28 octobre 1975. La convocation d'une vocation naturelle». *La Maison-Dieu* 128 (1976): 116-130.
Rosa, António Ramos. «Como se faz um poema». *Relâmpago* 14, nº 4 (2004): 36-39.
Routhier, Gilles. «La formation liturgique comme théologie pratique». *La Maison-Dieu* 284, (2016): 47-65.
———— *Vatican II: herméneutique et reception*. Quebec: Fides, 2006.
————, Marc Pelchat (ed.). *L'inscription de la théologie dans l'université publique et pluraliste.* Québec: Saint-Nicolas, 2004.
Royannais, Patrick. «Michel de Certeau: l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire». *Recherches de Science Religieuse* 91/4 (2003): 499-533.
Salmann, Elmar. *Passi e passaggi nel cristianesimo : piccola mistagogia verso il mondo della fede*. Assisi: Cittadella Editrice, 2011.
———— *Presenza di Spirito: Il Cristianesimo comme stile di pensiero e di vita*. Assisi: Cittadella Editrice, 2011.
Saramago, José. *Cadernos de Lanzarote*, I. Lisboa: Caminho, 1994.
Séguy, Jean. «Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique: un modèle théorique». *La Maison-Dieu* 129 (1977): 73-92.
Seixo, Maria Alzira (ed.). *Poéticas do século XX*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.
Sendrez, David. «Immédiateté médiatisée ou la médiation du langage théologique repensée par Rahner». *Recherches de Science Religieuse* 110, nº 2 (2022): 291-304.
Sloterdijk, Peter. «A promessa mundial e a literatura mundial». Em *Filosofia da linguagem. Uma antologia*, editado por Bernhard Sylla, 263-283. V. N. Famalicão: Húmus, 2017.
Scholem, Gershom. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Paris: Cerf, 1983.

Schwager, Raymund. «Salut». Em *Dictionnaire critique de théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste, 1052-1060. Paris: PUF, 1998.
Séguy, Jean. «Rationnel et émotionnel dans la pratique liturgique catholique : un modèle théorique». *La Maison-Dieu* 129 (1977): 73-92
Seixo, Maria Alzira (ed.). *Poéticas do século XX*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.
Sendrez, David. «Immédiateté médiatisée ou la médiation du langage théologique repensée par Rahner». *Recherches de Science Religieuse* 110, nº 2 (2022) : 291-304.
Sequeri, Pier Angelo. *L'estro di Dio. Saggi di estética*. Milano: Glossa, 2005.
———— *Il sensibile e l'inatteso: lezioni di estética teológica*. Brescia: Queriniana, 2016.
Serrado, Joana. «Beatriz de Nazaré, filósofa do amor». Em Beatriz de Nazaré, *Sete maneiras de amor sagrado*, 9-24. Porto: Afrontamento, 2018.
Steiner, George. *Depois de Babel. Aspectos da Linguagem e Tradução*. Lisboa: Relógio d'Água, 2002.
———— *Gramáticas da Criação*. Lisboa: Relógio d'Água, 2002.
———— *Presenças reais*. Lisboa: Presença, 1993.
Stilwell, Peter. *A condição humana em Ruy Cinatti*. Lisboa: Presença, 1995.
Tavares, Maria Andresen de Sousa, Fernando Cabral Martins (ed.). *Sobre Sophia: Novas Leituras*. Porto: Assirio&Alvim, 2022.
Taylor, Mark C. *Errance. Lecture de Jacques Derrida. Um essai d'a-théologie post-moderne.* Paris: Cerf, 1985.
Teixeira, Alfredo. «"Aggiornamento" ou "bricolage" ritual? Para uma hermenêutica da ritualidade eucarística». *Theologica* 43 (2008): 137-159.
———— «A arte de celebrar». Em *Vimos do Mar e da Montanha*, editado por Ensemble São Tomás de Aquino, 7-12. Apelação: Paulus, 2022.
———— «Corpo em partida. Evocação de José Augusto Mourão». *Didaskalia* 41 (2011): 87-98.
———— «Dicção de Deus: poética e ritualidade segundo José Augusto Mourão (1947-2011)». Em *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016),* editado por António C. Gouveia, 279-294. Lisboa: CEHR, 2016.
———— «A errante sonoridade de Deus. Revisitando José Augusto Mourão». *Communio* 31 (2014): 415-428.
———— *Entre a exigência e a ternura. Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas, 2005.
———— «État d'âme, état de corps. Uma interpretação da teoria da religião de Pierre Bourdieu (1930-2002)». *Theologica* 45 (2010): 253-273.
———— *Não sabemos já donde a luz mana. Ensaio sobre as identidades religiosas*. Lisboa: Paulinas, 2004.
Theissen, Gerd. *The sign, language of faith*. London: SCMPress, 1995.
Theobald, Christoph. *Le christianisme comme style: une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 vol. Paris: Cerf, 2007-2008.
Tomás de Aquino. *L'Interprète du Désir: Dix sermons sur le Notre Père et le Je Vous Salue Marie*. Traduzido por Jean-Pierre Torrell. Paris: Cerf, 2023.
Tomé de Jesus. «Trabalhos de Jesus». Em *Antologia de Espirituais Portugueses*, editado por Maria de Lourdes Belchior, José Adriano de Carvalho e Fernando Cristóvão, 367-396. Lisboa : INCM, 1994.
Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin: L'homme et son œuvre*. Paris: Cerf, 2012.
Vanier, Marie-Anne. «La prédication, axe de l'oeuvre de Eckhart». *La Vie Spirituelle* 742 (2002): 829-841.
———— «La prédication chez Augustin et Eckhart». *Nouvelle Revue Théologique* 127 (2005): 180-199.
Vasse, Denis. *L'autre du désir et le Dieu de la foi: lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Paris: Seuil, 1991.
Vattimo, Gianni. «O rasto do rasto». Em *A religião*, editado por Jacques Derrida e Gianni Vattimo, 95-113. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.
Vergote, Antoine. «L'affectivité qui anime le rite». *La Maison-Dieu* 218 (1999): 117-129.
———— *Dette et désir: deux axes chrétiens et la derive pathologique*. Paris: Seuil, 1978.
———— «Éclipse ou renouveau du sens du sacré dans l'actuelle liturgie?». *La Maison-Dieu* 128 (1976): 111-115.
———— *Interprétation du langage religieux*. Paris: Seuil, 1974.

Viau, Marcel. «De la théologie pastorale à la théologie pratique». Em *Précis de théologie pratique*, editado por G. Routhier e M. Viau, 41-53. Bruxelles: Lumen Vitae, 2007.
———— «La méthodologie empirique em théologie pratique». Em *Précis de théologie pratique,* 87-98.
———— «Les actes fondateurs de la théologie pratique». Em *Précis de théologie pratique,* 237-249.
———— *Le Dieu du verbe.* Montréal: Médiaspaul; Paris: Éditions du Cerf, 1997.
———— «La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues». *Revue des sciences religieuses* 83, n. 2 (2009): 257-276. DOI: 10.4000/rsr.478.
———— *La nouvelle théologie pratique*. Montréal: Éditions Paulines; Paris: Éditions du Cerf, 1993.
———— «Practical Theology in the Northern Hemisphere French-speaking Countries». *International Journal of Practical Theology* 8 (2006): 122-137.
———— «La théologie pratique peut-elle être apophatique?». *Laval théologique et philosophique* 60, n.º 2 (2004): 283-299.
———— *L'univers esthétique de la théologie.* Montréal: Médiaspaul, 2002.
Vidal, Paloma. *Não escrever [com Roland Barthes]*. Lisboa: Tinta da China, 2023.
Vide, Vicente. «Las filosofías del lenguaje, ¿Nuevos *praeambula fidei*?». *Theologica*, 44, 2 (2009): 253-294.
———— *Los lenguages de Dios: pragmática lingüística y teologia*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
Vogüé, Adalbert de. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 12 volumes. Paris: Cerf, 1997-2008.
Wittgenstein, Ludwig. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996.
———— *Investigações Filosóficas*. Lisboa: Gulbenkian, 1987.
Zils, Raphaelson Steven. «A teologia como estudo acadêmico a partir de Friedrich Schleiermacher», em *Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST*, volume 2: 1230-1244. São Leopoldo: EST, 2014.
Zumthor, Paul. *Babel ou o inacabamento.* Lisboa: Bizâncio, 1998.
Zwan, Van der. *The Pragmatics of Prayer. A linguistic-pragmatic approach to the Liturgy of the Catholic Mass*. University of Leiden, 2017.

Anexo 1

Entrevista a Frei Bento Domingues

Convento de São Domingos, Lisboa – 13 de junho de 2022

[Frei Bento]: Por volta do ano de 1963, fui pregar – a minha primeira pregação de uma novena – a Vila Real, pois a catedral de Vila Real era uma igreja dos Dominicanos. Estava lá um padre, o padre Henrique, que me convidou, e o frei José Augusto era seminarista de Vila Real e era, no seminário, o presidente da Academia Missionária. Depois, quando deixou de se entender por lá, ofereceu-se ao D. Manuel Vieira Pinto e esteve em Moçambique, em Nacala, onde começou a indignar-se com o tratamento dado aos trabalhadores africanos. Passado algum tempo, a PIDE não o largava e D. Manuel mandou-o voltar a Portugal. Fui também o pregador da missa nova de frei Mourão na terra natal dele [Lordelo], perto de Vila Real.

Perdi-o depois um pouco de vista, mas tinha um amigo em comum que me dizia que ele era um grande poeta. O encontro dele foi com o frei Bernardo [Domingues], que era diretor do ISET, e com o frei Mateus [Peres], que era prior e era lá professor. Depois convivemos aqui, ainda na rua Barjona de Freitas, num convívio diário.

Ele tinha uma capacidade de produção espantosa. Recordo-me de quando fez a apresentação do seu doutoramento na Nova, e a defesa da tese; mas tinha um trabalho muito grande, a devoção dele: encontrar letras para a música do Gouzes, além de outros autores. Escrevia coisas que depois eram cantadas aqui. As homilias dele eram, para muita gente, enigmáticas, eram sempre uma novidade.

Depois acompanhamo-nos também nos cursos de verão, no ISTA, e ele foi aí durante muito tempo o professor de liturgia. Tinha um caráter experimental: promovia celebrações com a participação de todos e com a invenção e descoberta ao nível da música e do teatro. Havia dois padres da diocese de Lamego que estavam em Castro Daire e que eram músicos, particularmente um deles. Eles traziam um grupo e depois levavam para Castro Daire as músicas dele, cantando a várias vozes até. No cemitério de Castro Daire há um poema, «Não pode a morte», um hino que é cantado naquela paróquia em todos os funerais e que está afixado no cemitério de Castro Daire.[380]

[380] Cf. Mourão, «Não pode a morte», *Cantai com Arte e com Alma*, 42.

Conheceu a frei Mourão antes de ele ser dominicano?

Sim. Também no Porto, D. António Ferreira Gomes disse-lhe: «Tu és demasiado poeta para ser padre». Ele entendia de poesia, até fez um grande prefácio para um livro da Sophia, mas achava que as pessoas não iriam, no seminário, recebê-lo bem. Mas nessa altura já estava a combinar a ida para a diocese de Nampula. Depois conhecemo-nos aqui e vivemos sempre juntos, salvo o tempo em que foi para Toulouse e depois para Lyon, para terminar os estudos que tinha feito. Lá é que conheceu um grupo de análise semiótica da Bíblia. Aí trabalhou muito com um dominicano, o padre Genuyt, que também fazia parte do grupo e que o introduziu; depois começou a viajar para Paris por causa de Julien Greimas, cuja semiótica Mourão introduziu em Portugal. Mais tarde Mourão voltou a Paris durante algum tempo, porque havia já muita gente que dizia que essa "história" do Greimas, o estruturalismo, estava superada – como o Eduardo Prado Coelho, que era amigo de Mourão, e que começara pela linguística. Mas Mourão foi certificar-se que de ainda funcionava. Durante esse tempo que ele passou em Lyon e em Paris, só nos víamos nas férias.

Mourão fez um trabalho enorme sobre os textos litúrgicos. Estava com as monjas do Lumiar, e tinha uma coisa muito importante: era muito solicitado. Recordo-me da homilia no funeral da poeta Natália Correia. Tem também um texto belíssimo sobre o batismo. Escreveu muito, com uma escrita, ou muito acabada ou muito fragmentada. Quando esteve um tempo na América, fez um livro sobre Llansol. A Llansol e o marido – eu achava o marido da Llansol muito mais interessante, mas Mourão estava fascinado com ela – tinha-os conhecido em Bruxelas, onde estavam exilados. Quando vieram, começaram aqui um grupo, de certo modo liderado pelo frei José Augusto, de escritores, e estiveram uma tarde inteira a tentar convencer-me de fazer parte, mas não era o meu mundo. Mas ele ficou e fez mesmo um livro sobre Llansol. A escrita dela, para ele, era muito importante. Enquanto o Eduardo Lourenço disse, quando ela morreu, que estava arrependido de não ter escrito nada sobre Llansol, para o frei Augusto ela era uma referência. Até uma vez a levou a uma conferência no Lumiar com o Vergílio Ferreira, no qual este disse que finalmente descobriu qual era o método de Llansol; eles visitavam-se continuamente.

Porque se interessou Mourão tanto pela semiótica?

Era o problema da língua. Quando Mourão chegou a Toulouse, o convento dos dominicanos – a *École Théologique de Toulouse* – era um lugar onde se estudava muito São Tomás. Ele achou – disse-me isso muitas vezes – que não era isso que ele queria. O que ele queria era entender o que é escrever, o que é falar, o que é a língua, o que são as obras literárias. E foi em Lyon que se encontrou com um grupo, *Sémiotique et Bible*, que passou a ser o seu

mundo. Ele aplicava a semiótica a quase todos os fenómenos culturais, e essa paixão dele, a meu ver, era uma paixão da língua. Aquele quadrado semiótico... eu acho que ele era um anarca da escrita, e a semiótica obrigava-o a um rigor de interpretação dos textos bíblicos, que ele trabalhou um bocado. Lamentava muito não ter continuado a trabalhar sobre os textos, porque na Universidade Nova, onde ele estava como professor, os alunos não suportavam tanta coisa. Encontrei alunos dele que diziam: «é impossível entender o que ele quer dizer». Mas tinha algumas pessoas que eram fanáticas dele, e entravam também naquele jogo. Tinha uma imaginação borbulhante, de uma coisa fantasiava logo imensas coisas... A semiótica era uma luta contra o impressionismo, Mourão não tolerava o «acho que»... Tudo tinha de ser com rigor. Mas os textos dele não tinham isso, eram uma explosão. Eu creio que aquilo era também uma disciplina mental sobre os textos que depois largou e se deixou à vontade.

Houve uma fase em que ele era muito fanático de Greimas e do grupo de Lyon. Tinham até uma pequena revista [*Sémiotique et Bible*]. Mas eu não tinha nenhum gozo com esse tipo de análise. Ele tinha grupos, de fazerem, no verão e aqui, com ele, análise de textos, e esse método, ele achava muito fecundo e rigoroso para ler os textos. Mas eu acho que ele era uma pessoa muito de impressão, e queria combater o subjetivismo na interpretação dos textos literários. Ele fazia recensões na revista da Gulbenkian [*Colóquio/Letras*]. Mas a minha impressão sempre foi essa: ele tinha uma imaginação muito abrupta, de escrever, de textos e tudo isso, mesmo quando era ele a fazer a pregação, aqui na igreja...

Tinha a impressão de que um texto para Mourão era uma provocação, lia-o como uma provocação. A partir dali fazia outra coisa. Não conhecia muito a São Tomás, embora o tenha estudado mais depois, mas seguia muito a máxima de São Paulo, que São Tomás comentava, «a letra mata, o Espírito vivifica»: São Tomás dissera que mesmo os textos do Novo Testamento, se forem interpretados à letra, matam. E isso era para ele uma regra de pensar solta e, ao mesmo tempo, o que parecia uma contradição, a necessidade do rigor da análise. Pareceu-me sempre que havia duas movimentações nele.

Depois começou a interessar-se pela teologia negativa, pelos místicos, esse era o verdadeiro mundo dele: a literatura dos místicos. Mas tudo nele era uma viagem, era para o fazer andar: ele não parava nos textos, fazia a análise, mas os textos nele provocam sempre outros textos. Eram sentidos muito secretos, pareciam enigmáticos, parecia que não se entendia, mas as pessoas habituavam-se àquele jeito e entravam também na dinâmica, eram também provocadas. Porque ele era provocado pelo texto e depois provocava a audiência pelas coisas que escrevia.

Mourão estudou os textos clássicos, até na tese de doutoramento, sobre Tomé de Jesus, mas estava sempre à espera do que aparecia de novo: o novo, para ele, era muito importante.

Como tinha esse trabalho, privilegiou sempre mais a poesia do que o romance, até por causa do trabalho crítico que fazia, porque tinha uma cultura literária muito grande, mas, a partir de um determinado momento, fixou-se na poesia: os textos para ele eram importantes. Mas era muito provocado pelas coisas novas do ponto de vista literário: penso que era por isso que tinha o fascínio pela Llansol, porque ninguém "mordia" na Llansol, era uma novidade absoluta na escrita em Portugal, saía do cânone mais corrente da literatura, e ele falava sempre da importância das «cenas de fulgor». E depois escrevia textos sobre São Domingos, sobre a morte... Tinha um grande fascínio por tudo o que havia de enigmático, na vida dos santos por exemplo.

Há uma coisa que tenho muita pena: ele era uma pessoa que fazia e fazia fazer. Fez as cassetes que gravou da música de Gouzes com letra dele. Essas cassetes têm agora uma qualidade fraca e não têm aparelhos de leitura, e não sei quem poderá fazer novos cd's a partir dessas quatro cassetes. Mas foi uma novidade absoluta. O Eduardo Lourenço, quando Mourão publicou o livro de poemas *Dizer Deus ao desabrigo do Nome*, dizia que apesar de ser uma escrita religiosa, era uma novidade no panorama português. E tinha outra coisa interessante: no domínio da arte, da estética, da pintura, da escultura... a imagem era muito importante também, embora trabalhasse sempre com a ideia de que a Bíblia é palavra e não tem imagens, apenas literárias – ele era muito mais do ouvido que dos olhos. Mas depois gostava muito das obras de pintura, escultura... o mundo da imaginação, fosse em que domínio fosse, era o mundo dele. Porque ele só gostava das coisas que o fizessem viajar, que fossem provocações, e ele também provocava.

Isto são puras impressões!

Porque escolheu Mourão iniciar uma carreira académica no contexto da Universidade Nova de Lisboa?

É uma coisa muito simples: nós vivíamos do trabalho que cada um tinha. Não tínhamos nenhum suporte ou recursos fora do trabalho. E ele quando era ainda estudante, enquanto trabalhava na tese, foi professor no Colégio Moderno – considerava o filho do Sottomayor Cardia um génio. Era um trabalho, ganhar a vida: Mourão não compreendia que alguém fosse preguiçoso, para ele trabalho era trabalho e era a vida comum de todas as pessoas. Já não estamos no mundo medieval, os mendicantes devem agora mendigar procurando trabalho. Como ele tinha essa grande paixão pela semiótica, e havia um professor na Nova que tinha interesse por essas questões, Mourão fez até o doutoramento com ele... Nessa altura, os computadores ainda eram uma novidade, e quando foi para a tese de doutoramento, o programa baralhava muito as coisas, e ele disse nas provas: «as máquinas são uma ajuda, mas podem ser

também uma trapalhada». Foi sempre um trabalhador, porque a comunidade vivia do trabalho dos seus membros. Nós, hoje, temos de mendigar trabalho, não podemos viver das esmolas. O nosso único rendimento é o trabalho. Isso era uma lei para ele.

Recordo-me de no Centro de Reflexão Cristã fazerem dois números com textos dele, organizando um debate. Um foi organizado pelo Lopes Morgado e outro, foi no começo, – Mourão até se admirou – com apresentação do Eduardo Lourenço, que escreveu um texto, Mourão ficou muito honrado, gostava muito do Eduardo Lourenço. Chegou também a ir a Braga fazer uma ou duas conferências, uma sobre intelectuais.

Acerca da poesia de Mourão: já era poeta antes de ser dominicano?

Sim, sim. Tinha um amigo que começou o noviciado com ele nos dominicanos e que eram colegas no seminário do Porto. Ele dizia: «é um poeta luminoso». Há um poema dele que foi musicado, que dizia: «eu creio em ti porque isso mudou a minha vida». Ele cantava isso muitas vezes, era uma música muito aguda, que foi elaborada por um colega do seminário. Creio que era uma característica de personalidade, a maneira de reagir às coisas, e por isso ele tinha uma espécie de desprezo pela repetição: a mesma música era capaz de interpretar de formas diferentes. Era uma pessoa muito criativa: foi sempre um bom aluno de teologia, gostava de teologia, mas a teologia era para ele uma provocação, o não ficar no ensino recebido. Ele tinha uma certa alergia aos comentadores, porque, para ele, comentar um texto era fazê-lo explodir.

A semiótica era uma disciplina porque o ajudava a ver coisas que de outra maneira não se viam, os segredos de um texto: era como uma prensa, uma máquina de prensar textos, como se faz com o azeite. Mourão utilizava a semiótica pelo seu rigor, mas também porque o ajudavam a ver coisas que de outra maneira não se viam. Por isso tinha amigos e amigas que estudavam, por exemplo, no domínio da matemática ou da física, e ele gostava muito de tudo o que nesse universo das ciências o ajudasse a avançar na compreensão das coisas: servia-se disso para novas viagens. Não lhe interessava ser o erudito que sabe muito disto ou daquilo. Tudo lhe servia de provocação.

Recentemente, numa crónica do jornal *Público*, referiu ter saudades de frei Mourão por causa da repetição da liturgia.[381] Como trabalhava Mourão a liturgia?

[381] «Porque será que os católicos e, de forma muito mais ampla, os cristãos celebram a Páscoa todos os anos da mesma maneira, com a repetição dos mesmos textos e dos mesmos gestos? No geral, os liturgistas não se revelam muito criativos. Tenho saudades das celebrações do Frei José Augusto Mourão (1947-2011), que sabia combinar as tradições litúrgicas com ousadas inovações». Frei Bento Domingues, «Páscoa de Cristo, nossa Páscoa», *Público*, 17 de abril de 2022, https://www.publico.pt/2022/04/17/opiniao/opiniao/pascoa-cristo-pascoa-2002727, acedido a 6 de junho de 2024.

Houve uma fase, no começo, em que Mourão me entregava os textos para eu ler, mas o problema, para mim, era outro: a maneira como ele, pela sua maneira de reagir, me ajudava a ver coisas que eu não via. Depois, a liturgia nunca era da mesma maneira, era como um teatro novo; aliás, era analogia da liturgia como um teatro sagrado, um teatro místico. E aí é que estava a história, não era por procurar a originalidade, era uma forma de ser. Ao mesmo tempo, a semiótica nele era uma função visionária, para o fazer ver coisas que estavam ocultas no texto e que saíam por uma espécie de prensa. O frei Francolino, que já morreu e que era um exegeta com quem Mourão se consultava muitas vezes, da Escola Bíblica de Jerusalém, utilizava o método histórico-crítico, mas Mourão não gostava muito de ficar só nessa leitura do texto.

Era muito cristão. Era misticamente cristão. Gostava de estar a par das outras investigações que se faziam, mas não era para seguir ninguém. Gostava dos autores que o ajudavam a fazer a sua própria explosão. E foi sempre assim. Conheci-o ainda como seminarista durante 8 dias porque fiquei no seminário onde ele estava, em Vila Real. Depois, quando começou o noviciado, Mourão gostava muito do meu irmão e ele dele, e eram de mundos completamente diferentes. O meu irmão era a escrita corrente e livre, publicou imensa coisa fruto das aulas. Mourão gostava muito dele e do frei Mateus Peres e disse-o em entrevistas. Eram pessoas diferentes dele, mas havia aí formas de provocação, pois eram pessoas que valorizavam muito as paixões dele.

Tive imensa pena... Diz-se que ninguém é insubstituível, mas ele tinha muito a fazer ainda... Gostava de trabalhar com historiadores, como a Cristina Costa Gomes, que estudou o fenómeno religioso. Era uma pessoa... Bebia em todas as fontes. Eram, por assim dizer, riachos para o rio dele.

O facto de Saramago ter deixado um elogio a Mourão nos *Cadernos* é significativo...[382]

Eu fiz um diálogo com Saramago dizendo que era um anti-evangelho [*O Evangelho segundo Jesus Cristo*], insinuando que Saramago se vingava, falando de Jesus e da Igreja, contra o estalinismo – como era comunista, não podia escrever sobre Estaline, servindo-se da imagem de uma igreja redutora. Mas Mourão disse-me, e com razão, que tínhamos de analisar o texto sobre o ponto de vista literário e não ideológico. Mourão fez uma análise literária do texto, da sua narratividade, o que me pareceu excelente. Desse ponto de vista Mourão era um homem prodigioso. Era um pouco para arrancar a Igreja e as suas expressões da repetição: ele tinha uma missão no interior da Igreja, fazer algo diferente do que se fazia. Apareceu depois

[382] Cf. José Saramago, *Cadernos de Lanzarote* I, 140.

muita coisa: o problema da arte em Portugal, pessoas que se têm aproximado do Cristianismo, no domínio das artes e do apreço pelos textos literários. Mas acho que falta alguém assim com a força e a energia para provocar um andamento. Onde via uma nova possibilidade, em tudo o que lia, aí estava ele.

Anexo 2

Poemas inéditos

Os dois poemas seguintes, numa página datilografada dobrada ao meio, foram confiados pelo padre Arlindo de Magalhães Cunha (1944-2023), da diocese do Porto, que, enquanto formador, contactou com José Augusto Mourão no seminário daquela diocese na década de 70. É de assinalar a experimentação literária presente no primeiro poema, que Mourão não prosseguirá. O segundo poema, de estilo "de intervenção", enquadra-se no ambiente da época. De assinalar a opção por "augusto" em detrimento do "josé" na assinatura, assim como a ausência de maiúsculas.

(cartaz de turismo)

aquela mulher gorda
dependurada na janela
é como uma cabaça
vertendo vinho de palavras

aquela mulher
descendo o braço à rua
o braço dela
é uma alcatrua
varrendo o lixo da rua

aquela mulher
mugindo a luz das janelas verdes
os olhos dela
são cães mordendo
a cadela

(o sexo é a rua oriental da cidade)

augusto miranda mourão

(de nada vale inventar palavras
se a seguir enforcamos as mãos
para não haver dádiva)

sou teu irmão
porque estendemos as mãos à chuva
e a verdade do nosso ser
nos foi revelada

sou teu irmão
porque não és rico, nem forte nem puro
mas saíste como eu
à procura da outra metade que nos falta

sou teu irmão
porque muitos se alegram no teu rosto
e o dom que partilhamos nos reúne

sou teu irmão
porque crescemos juntos vulneráveis
e nos abrimos ao sol
para que os outros creiam no meio dia

sou teu irmão
porque queremos um mundo diferente
justiça e paz não é idealismo
e a incarnação é mesmo o Deus connosco

sou teu irmão
porque o amor é existencial como Deus
e as árvores continuam a crescer
e a eternidade começou em nossos olhos

augusto miranda mourão