

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

RE

PORTUGAL, Alpoim Alves  
*Dignidade e missão da família*

VAZ, Armindo dos Santos  
*A visão  
da origem da família em Gen 2,4b-3-24*

REIS, Manuel Fernandes  
*Isabel da Trindade:  
«Irmã espiritual de sua irmã»*

DE MARGERIE, Bertrand  
*Diogo Monteiro: Mestre de oração*

LEAL, Agostinho dos Reis  
*Na escola dos orantes*



# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

## SUMÁRIO

ALPOIM ALVES PORTUGAL	
<i>Dignidade e missão da família</i> .....	3
ARMINDO VAZ	
<i>A visão da origem da família em Gen2,4b-3,24</i> .....	5
MANUEL FERNANDES REIS	
<i>Isabel da Trindade:</i> <i>«Irmã espiritual de sua irmã»</i> .....	37
BERTRAND DE MARGERIE	
<i>Diogo Monteiro: Mestre de oração</i> .....	59
AGOSTINHO DOS REIS LEAL	
<i>Na escola dos orantes</i> .....	71

---

NÚMERO 9

Janeiro – Março 1995

# REVISTA DE ESPIRITUALIDADE

Publicação trimestral

---

---

## Propriedade

Ordem dos Padres Carmelitas Descalços em Portugal

## Director

P. Alpoim Alves Portugal  
Centro de Espiritualidade  
4630 AVÉSSADAS

☎ 055.534207 – Fax 534289

## Conselho da Direcção

P. Agostinho dos Reis Leal  
P. Jeremias Carlos Vechina  
P. Manuel Fernandes dos Reis  
P. Mário da Glória Vaz  
P. Pedro Lourenço Ferreira

## Redacção e Administração

Edições Carmelo  
Rua de Angola, 6  
2780 PAÇO DE ARCOS

☎ - Fax 01.4433706

Assinatura Anual (1995) .....	2.500\$00
Espanha .....	Ptas 2.500
Estrangeiro .....	USA \$ 30
Número avulso .....	700\$00

Impresso na ARTIPOL - Barrosinhas - 3750 ÁGUEDA

Depósito Legal: 56907/92

# DIGNIDADE E MISSÃO DA FAMÍLIA

P. ALPOIM PORTUGAL

Lia há pouco um belo testemunho sobre a realidade familiar que gostava de deixar aqui à consideração de todos.<sup>1</sup> É como segue:

«Tomar a sério a realidade da família nos tempos de prova e de graça que são os nossos». O Papa João Paulo II mostrava já, numa das suas primeiras intervenções, qual seria uma das principais preocupações do seu pontificado.

Certas correntes de ideias e a evolução da cultura vão ao encontro do pensamento do Papa. Esquece-se demasiado *a dignidade*, a imensa dignidade da família, e *a sua missão*, insubstituível.

A união de um homem e de uma mulher, que se amam com verdadeiro amor — união que é para toda a vida —, é para o crente, não somente uma realidade humana magnífica mas um sinal privilegiado da Aliança entre Deus e o seu povo! «“Os dois passarão a ser uma só carne”. É grande este mistério; digo-o, porém, em relação a Cristo e à Igreja», diz o Apóstolo (Ef 5, 31-32).

E quando o casal se torna família, este sinal primeiro, se permanece, alarga-se! O filho, desde quando começa a existir, desde

---

<sup>1</sup> Trata-se do último texto escrito pelo Cardeal Alberto Decourtray, da Igreja de Lyon, França, na manhã daquele dia em que um acidente cerebral o vitimou e conduziu à Vida verdadeira, em 12 de Setembro de 1994. Este testemunho foi publicado em *Kerit* 121 (1995), pp. 5-6.

quando é levado no corpo de sua mãe e durante os primeiros tempos da sua existência, faz compreender, pela sua simples maneira de ser, à mãe primeiro, duma maneira única pois só ela o leva nela, e ao pai, de outro modo, a sua dependência. Dependência, desde logo, total e, depois, cada vez mais relativa à medida que ele cresce e forma a sua personalidade. Um dos papéis dos pais será ajudar o seu filho a ser livre, com essa verdadeira liberdade que é o desenvolvimento de si mesmo, imagem de Deus.

Desde que numa família cristã, que se ama segundo o Senhor, com uma vontade de felicidade mas ao mesmo tempo numa abertura real aos outros, a todos os outros, desde que se renuncie, juntos, a qualquer conforto com desejo de ajudar pessoas e povos mais pobres, então cresce neste mundo um desses «lares de caridade» que aquecem e iluminam a sociedade inteira.

Melhor que qualquer discurso, uma família unida e aberta aponta para onde está a verdadeira alegria, que nasce do Amor cujo sinal é Jesus Cristo. Aparecem, por vezes, quer os contratempos — um luto, uma doença ou, mais forte ainda, uma infidelidade — quer a felicidade que finalmente volta a inundar o coração. O nosso Deus vela pessoalmente sobre cada uma das suas criaturas! Mas o caminho normal e natural é, em primeiro lugar o da família. Deste coração do mundo humano brotarão, em cada criança, os apelos a um serviço particular do Senhor, como o da vida consagrada e da vida sacerdotal. Quanto mais as famílias cristãs encontrem o sentido da sua vocação, mais os jovens escutarão o chamamento tantas vezes abafado no barulho do mundo e dos desejos!»

Este número da Revista de Espiritualidade continua a estudar o tema da nossa última Semana de estudos sobre a Espiritualidade Familiar, agora com o tema do Dr. Armindo Vaz e o aprofundamento do proposto pelo Pe. Manuel Reis.

Apresentamos outro interessante tema dos autores espirituais portugueses do séc XVI, desta vez o mestre Diogo Monteiro com um estudo belíssimo sobre a oração que, certamente, será do agrado dos leitores. Finalmente, o Pe. Agostinho Leal, com o seu estilo tão directo quanto agradável, dá-nos mais uma óptima lição na sua «Escola dos orantes».

# A VISÃO DA ORIGEM DA FAMÍLIA EM GEN 2,4B-3,24

P. DR. ARMINDO VAZ

## Introdução

Difícilmente se encontra na literatura mundial uma narração tão conhecida, tão mal compreendida e que, depois de S. Agostinho e por mérito dele, tanto tenha marcado e influenciado a fantasia, o pensamento, a cultura e a moral do Ocidente como a chamada “história do paraíso terrestre”. Ela fez mentalidade, criou uma linguagem: “Eden” deu nome a hotéis, restaurantes, lugares de lazer, etc.; a concepção dum “paraíso” arraigou-se na mente dos cristãos com uma carga teológica e espiritual em virtude desta narração. A gente conhece-a porventura como a “história de Adão e Eva”, da sua felicidade no “paraíso de delícias”, do seu “pecado original” e do seu castigo moral por parte de Deus; toca muitos pontos e pilares fundamentantes do sistema teológico cristão. O texto forma uma narração completa em si, desde Gen 2,4b até 3,24, e é em realidade o mito de origem do casal primordial. Será preciso, pois, saber o que a narração quer efectivamente dizer e não o que estamos habituados a ouvir que ela diz ou o que gostaríamos que dissesse.

Uma panorâmica da sua interpretação até agora mostra que o insucesso em entender a narração se deve muito ao facto de procurar só nela a solução dos seus problemas, sem a iluminar bastante com a luz de textos paralelos do seu meio cultural e sem tirar todas as consequências desse

conhecimento para a sua interpretação. Mas é indispensável o confronto do texto bíblico com o seu fundo cultural e literário em que nasceu, o do antigo Próximo Oriente: 1º, porque, devendo nós saber que género de texto estamos a ler (se um conto, se uma parábola, se história propriamente dita, se epopeia, se um mito...), o cotejá-lo com textos análogos é a via mais segura para determinar a sua índole literária; 2º, porque um texto tem níveis de significado que se desprendem não só de si próprio, mas também da sua relação com outros textos análogos do mesmo ambiente cultural. O que um texto quer dizer depende também daquilo que está por trás dele e que, reciprocamente, o ilumina. Isto é particularmente verdade no caso da narração de Gen 2,4b-3,24. Cortada do leitor ocidental hodierno pela distância de quase três milénios, chegada até ele dum mundo cultural radicalmente diferente, pinta um restrito quadro pejado de alusões ao mundo circunstante e de insinuações, necessariamente enigmáticas para quem desconhece os pressupostos da mentalidade e cultura subjacente. O seu confronto com textos semelhantes do mesmo ambiente amplia o seu campo de referências, ajuda a pôr-nos em sintonia com as suas problemáticas e a abrir mais perspectivas para a sua interpretação na linha justa. É a metodologia recomendada pelo magistério da Igreja.<sup>1</sup> Quanto mais se alargar o pano de fundo desse quadro, mais hipóteses temos de entender as suas implicações temáticas. Precisamente por essa necessidade, ao abordar da narração o tema que nos interessa, deixaremos que textos paralelos a iluminem o mais possível.

Lida à luz de textos de origem análogos, vê-se claramente que a narração bíblica quer explicar etiologicamente as realidades fundamentais que tinham a ver com a vida e o mundo do ser humano. Para isso conta míticamente como aconteceram as suas origens. Obviamente conta também as origens do ser humano, em dois tempos: primeiro do *homem* e depois da *mulher*, ambos como *núcleo fundamental da sociedade humana*. Os versículos mais relacionados com o nosso tema das origens da célula básica da família humana aparecem em itálico na minha tradução, ao fim do artigo, onde se encontra também um vocabulário de apoio.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* 12, que reassume em pleno um parágrafo da encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pio XII (AAS [1943] 314; cf. 315-316).

<sup>2</sup> Os dados bibliográficos completos aparecem só na bibliografia geral citada.



## A criação divina do homem, “plasmado de humo do solo”

Logo depois de remontar ao princípio de tudo e ao “antes de” existir qualquer coisa daquilo cuja origem passa logo a narrar, o texto diz que Deus começou por “plasmear o homem”. A ideia de criação da humanidade pela divindade estava largamente difundida não só *nos mitos de origem do antigo Próximo Oriente* já desde o III milénio a.C., mas também na maior parte das religiões do mundo, muito antes do início da história de Israel.<sup>3</sup> Encontramo-la em praticamente todos os mitos de origem e de criação mesopotâmicos e egípcios.<sup>4</sup> Gen 2,7 reflecte esta mesma concepção tradicional de criação do homem, visto como tendo tido origem por um acto criador divino mediante a “plasmação” de matéria preexistente; serve-se da concepção corrente na literatura mítica sobre as origens, filtrada pelo meio restrito de Israel e já em total harmonia com a sua fé monoteísta, para exprimir a relação do homem com Deus e uma barreira distintiva entre a criatura e o Criador,<sup>5</sup> com os mesmos objectivos que os mitos de origem extrabíblicos. O sentimento de relação do homem com a divindade levava-o a dizer-se criado por ela e, assim, a intensificar a relação com ela. Fazer depender o homem dum acto criador de Deus era um acto de fé e um facto teológico: legitimava divinamente a existência do homem actual, dava-lhe um suporte divino e definia da maneira mais sublime a sua presença no mundo.

Gen 2,7 diz que Deus “*plasmou o homem de humo do solo*”.<sup>6</sup> Esta concepção faz ecoar uma longa e bem documentada tradição,

---

<sup>3</sup> Cf. Th.C. VRIEZEN, *Onderzoek...*, pp. 58-59.85-103.237.

<sup>4</sup> Dentre a abundante documentação sobre o tema, cf. G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, pp. 48-67; S.N. KRAMER, *Sumerian Mythology*, pp. 30-75; G. CASTELLINO, “Quattro contributi”, pp. 61.63; S.G. BRANDON, *Creation Legends...*, pp. 66-117; V. MAAG, “Sumerische...”, pp. 40-45; J. ASSMANN, “Schöpfergott”, 676-677; J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt*, pp. 8-55; J.D. CURRID, “An Examination...”, pp. 20-30. Na tradição sumério-acádica é o deus Enki/Ea (tradicionalmente ligado a quase todas as vicissitudes antropogónicas) o criador por excelência, amiúde coadjuvado pela deusa-mãe (cf. V. MAAG, “Sumerische...”, pp. 43-44.54-56; BOT-KRA, pp. 489-491 e passim; M.E. VOGELZANG, “The Cunning of Ea...”, pp. 71-72).

<sup>5</sup> Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 32-52.

<sup>6</sup> Não se entenda, como tradicionalmente, plasmado do “pó” seco: esse sentido não se adequa à plasmação e em 2,6 “toda a superfície do solo” dizia-se “embebida/inundada” de água; aliás a

especialmente na modalidade *mesopotâmica* de “modulação” do homem a partir da argila. “Plasmar” presta-se a indicar a acção criadora divina de modo antro-po-mórfico e mítico, e talvez esteja usado por outra razão: nos mitos de origem mesopotâmicos a criação do ser e da condição humana só se julgava acabada numa segunda fase, com a sua civilização e com a “fixação do seu destino” ou com a atribuição do seu papel na ordem mundial estabelecida pela divindade; em Gen 2-3, que adopta essa concepção, isso vai acontecendo até ao fim da narração, podendo dizer-se que é em toda ela que se descreve a criação total do ser humano como é actualmente, que é um processo mais do que um acto pontual; talvez por isso, Gen 2,4b-3,24 não usa o verbo *bara'* (“criar”) para o mítico acto divino de trazer à existência o homem e a mulher, como fez Gen 1,26-27 conforme a outra concepção, mas antes *yatsar* (“plasmar”, para o homem) e *banah* (“construir”, para a mulher) para insinuar só a primeira fase da criação do ser humano total.

Também a *literatura e iconografia egípcia* da antiguidade está familiarizada com o tema da criação dos humanos a partir do barro ou da argila,<sup>7</sup> que em 2,7 ilustra outrossim o gesto da *insuflação material do sopro vital* por parte de Deus nas narinas do homem.<sup>8</sup> Tal antropomorfismo mítico, no texto bíblico como nos outros, ao mesmo tempo que supria a incompreensibilidade desse acontecimento primordial fundante, descrevia plasticamente a vivificação do homem apenas moldado, que de objecto inanimado “se tornou um ser vivo” como se a divindade criadora comunicasse a vida dando a respiração (em 2,7 essa ideia exprime-se pela repetição da raiz “vida”).

A tradição mítica da representação plástica da criação do ser humano pela divindade a partir de elementos da terra, do barro ou da argila remonta também às *civilizações primitivas*.<sup>9</sup> Passa ainda pela *tradição*

---

palavra hebraica *`afar*, além de “pó” também significa “humus, humo”, solo húmido. É essa a sua significação aqui, equivalente a “greda” e correspondente a “argila”, de que falam tantos mitos mesopotâmicos para exprimir a mesma ideia da criação do homem.

<sup>7</sup> Textos em J.D. CURRID, “An Examination...”, p. 37; C. WESTERMANN, *Genesis*, p. 49 (cf. p. 277).

<sup>8</sup> Cf. H. FRANKFORT, *Kingship...*, p. 172. A insuflação do “hálito de vida nas narinas” de alguém ainda se encontra em mais documentos egípcios que não falam de criação. Pensava-se que, enquanto rei divino, Thut-moses IV dava aos seus vassallos o “hálito de vida” e o “hálito para as suas narinas” (*ANET*, p. 249; cf. p. 376; para uma panorâmica geral sobre o assunto, cf. W. WIFALL, “The Breath of his Nostrils”, pp. 237-240, e J.D. CURRID, “An Examination...”, pp. 37-38, com mais textos a propósito).

<sup>9</sup> Cf. J.G. FRAZER, *Folk-lore in the OT*, I, todo o cap. sobre “a criação do homem”: pp. 3-44; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 48.278.307.

*mítica grega*, onde estava polimorficamente difundida. O mais conhecido plasmador dos primeiros homens é Prometeu, cujo mito se encontra em versões tardias diversificadas, nalguma das quais intervém posteriormente Atenas ou Zeus a vivificar as criaturas plasmadas;<sup>10</sup> segundo a mitologia prometeica clássica de Hesíodo, Hefesto plasmou a primeira mulher, a arquetípica Pandora, a partir da terra empastada com água.<sup>11</sup> A ambientação cultural local dá a esse motivo um matiz antropológico particular: na teogonia de Hesíodo está associado à concepção da Terra como mãe universal ou criadora dos seres e nutriz inesgotável.

O motivo e a imagem da origem do ser humano do “solo” ainda subsiste em textos bíblicos tardios.<sup>12</sup> O autor de Gen 2,4b-3,24 adoptou-a da vasta tradição mítica e manteve-a dentro do mesmo raio temático. O seu sentido antropológico preciso em 2,7 aproxima-se mais da acomodação do motivo na Mesopotâmia: ambas as tradições se acomunam em *conceber o homem como criado da matéria em que se transforma com a morte*, relacionando o modo de criação com o de corrupção.<sup>13</sup> Segundo o género de terreno em que o defunto era enterrado e se corrompia, o israelita exprimia e explicava etiologicamente a morte do homem como um “voltar ao solo/humo” (Gen 3,19) e o mesopotâmico como um “voltar à argila”;<sup>14</sup> assim o israelita falava naturalmente da criação do homem “a partir do humo do solo” e o mesopotâmico a partir da “argila”.<sup>15</sup>

O ocidental moderno poderia perceber no uso desta imagem um juízo antropológico negativo e pessimista, na linha da fragilidade e transitoriedade da natureza humana.<sup>16</sup> Em realidade, ela tinha antes uma carga positiva. Com efeito, a associação do “homem” ao “solo”, apoiada no binómio etimológico ‘adam — ‘adamah (2,5.7; 3,19), também se encontra nas culturas que concebem a Terra como uma realidade viva e princípio da vida, por ser fértil e fecunda: segundo essa imagem, a Terra produziria da

---

<sup>10</sup> Referência de textos e observações atinentes, em U. BIANCHI, *Prometeo...*, pp. 190-191.204.211-213.220.

<sup>11</sup> *Erga kai Hmerai*, vv. 60-63: *Works and Days* [ed. M.L. WEST], p. 98.

<sup>12</sup> Vgr., Job 4,19-20; 10,8.9; 33,6; Is 29,16. Cf. F. VATTIONI, “La creazione dell’uomo...”, pp. 114-139.

<sup>13</sup> Cf. É. DHORME, “L’idée de l’au-delà...”, pp. 647-648.

<sup>14</sup> Cf. W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, p. 21.

<sup>15</sup> Cf. J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, pp. 21-30.

<sup>16</sup> Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 280-281.

própria substância formas vivas e toda a manifestação de vida, inclusivamente o homem; por isso, falavam dela como “Terra-mãe”, substituída sucessivamente pela concepção mais evoluída da deusa-mãe.<sup>17</sup> A própria concepção da criação divina do homem a partir da terra/argila deve-se provavelmente à sua fusão com a concepção arcaica suméria do “surgimento” do homem da terra-mãe, que pressupõe que só a “Terra” podia ter gerado o homem que volta de novo à terra.<sup>18</sup> Ora, nessas culturas o conhecido binómio “homo-humus” não era entendido no sentido negativo de que o homem seria “terra” enquanto efémero e mortal mas antes no sentido positivo de que se o homem se tornou vivo foi porque vinha da terra, porque da “Terra-mãe” nasceu e ao interior do seu seio torna,<sup>19</sup> como se exprime também Gen 3,19.<sup>20</sup> E 2,7 funciona com a mesma ideia mítica, adaptada para consumo da fé de Israel: não atribui a origem do homem a uma mera geração da terra, mas sim à actividade criadora e vivificadora do Deus de Israel com “humo do solo”.<sup>21</sup> Dizendo que o ‘*adam* foi criado da ‘*adamah*, o narrador explicava uma das fundamentais relações do *homem*: a relação com o seu ambiente de trabalho, o *solo* cultivável.

## O ser humano completo: homem e mulher

O processo de criação do ser humano ainda não acabou. Depois de criar o ambiente vital para o homem (“um pomar numa veiga”: 2,8-15) e de o colocar nele, a narração conta a origem da mulher, para justificar também a existência dela. Prepara a cena dizendo que “Deus pensou: «não é bom que o homem esteja só; vou fazer-lhe um complemento adequado»”. E descreve a “formação” dos animais “a partir do solo” (em paralelismo com os mitos de origem extrabíblicos, onde a “argila” é a matéria-prima para a sua formação<sup>22</sup> logo após ou

<sup>17</sup> Cf. V. MAAG, “Sumerische...”, pp. 45-46.

<sup>18</sup> Cf. O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte...*, II, pp. 67-69.

<sup>19</sup> Cf. M. ELIADE, *Traité...*, pp. 222-223; *Mythes...*, pp. 192-215; *Le sacré...*, pp. 118-125; M. GIRARD, *Les symboles...*, pp. 694-696.

<sup>20</sup> É a concepção que veio parar a Sir 40,1: ao reinterpretar Gen 3,17-19, associa-o a Gen 3,20, chamando à terra “mãe de todos os vivos” (cf. também Sl 139,15).

<sup>21</sup> Cf. G. ANDERLINI, “L’uomo, la terra...”, p. 162.

em associação à criação do homem e das plantas) no intuito comum de explicar etiológicamente o lugar do homem no mundo criado que o rodeia e a sua relação com os animais.

### 1. Sentido da criação sucessiva dos animais e da mulher

A estreita ligação entre a criação dos animais e a da mulher fica iluminada pela concepção análoga que se encontra no fundo cultural mítico da passagem. Para exprimir o desenvolvimento do ser humano e a sua transição dum estado primitivo à condição de civilizado ou perfeito, os mitos de origem mesopotâmicos descrevem a sua criação divina em duas fases, diferenciando o *lullu* (“homem primordial, primitivo, selvagem”) do *awilum* (“homem civilizado”, com todas as propriedades do homem actual). A epopeia de Gilgameš identifica o *awilum/amelu* com o protagonista, o homem já evoluído e completo, distinguindo-o do *lullu/amelu*, o “homem primitivo” Enkidu.<sup>23</sup> Este, formado da “argila” pela divindade e colocado numa *edinu* (“veiga”) à semelhança do ‘adam bíblico (“formado do solo e colocado numa ‘eden [“veiga”]), aparece criado na sua totalidade em dois actos: primeiro diz-se formado pela divindade e alimenta-se vegetarianamente em companhia com os animais e como eles,<sup>24</sup> não aparecendo como homem com toda a propriedade; torna-se “humano” civilizado e acabado através da mulher que os deuses lhe enviaram e que lhe fez experimentar a comunidade humana, não só na pessoa dela, mas sobretudo por meio dela, que o dissuade de continuar a

<sup>22</sup> Veja-se o episódio que resta de um mito que descreve o combate entre Ninurta e a mítica ave Anzu pela posse da “Tabuinha dos destinos” roubada a linha 36 soa: “Enki formou uma tartaruga da argila do abismo” (texto e tr. de B. ALSTER, “Ninurta and the Turtle’...”, pp. 121-122; cf. a de S.N. KRAMER, “Ninurta’s Pride...”, pp. 231-234, e a de BOT-KRA, pp. 418-420). A epopeia de Erra, que partilha com a de Atrahasis a ameaça de aniquilação de humanos e animais (Tabuinha I, 39-45), subentende a ideia de criação dos animais da “argila” (I, 74: texto e tr. de L. CAGNI, *L’epopea di Erra*, p. 65). Segundo o mito sumério do dilúvio “os animais brotam da terra” (i, 13 e vi, 3: cf. W.H.Ph. RÖMER, “Mythen...I”, pp. 450.457). Outrossim para Platão foram formados da terra (misturada com outras substâncias): *Protágoras*, 320c-d: texto em PLATON, *Oeuvres complètes*, III, p. 35.

<sup>23</sup> Tabuinha I, 77-86: tr. de G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, pp. 126-127 (= I, 75-80 na de J. BOTTÉRO, *L’Épopée...*, p. 69, e I, ii, 30-35 de ANET, p. 74; usa 3 vezes o verbo *banû*, que reaparece em Tabuinha X [versão paleo-babilónica] iii, 3). Cf. W. von SODEN, “Der Mensch...”, pp. 350-351.355-356. Note-se que a epopeia de Gilgameš é o mito de origem que melhor ilumina a compreensão de Gen 2-3. É, pois, recomendável a sua leitura: G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*; J. BOTTÉRO, *L’Épopée de Gilgameš; L’Épopée de Gilgamesh* (Tr. par R.J. TOURNAY - A. SHAFFER); *A epopeia de Gilgamesh* (Versão de P. TAMEN); F. MALBRAN-LABAT, *Gilgamesh*.

<sup>24</sup> Tabuinha I, 86-160: tr. de G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, pp. 127-130 (= I, 80-151 na de J. BOTTÉRO, *L’Épopée...*, pp. 69-74 [cf. p. 74, n. 1], e I, ii, 35 - iv, 5 na de ANET, p. 74-75).

viver com os animais e o introduz à familiaridade e comunhão com outro ser humano, Gilgameš.<sup>25</sup>

A “construção da mulher” em Gen 2,18-24 deve interpretar-se à luz deste acto mítico divino de completar o homem primordial.<sup>26</sup> Como aí, também no episódio genesíaco a criação da mulher primordial, associada à declaração divina de 2,18 sobre uma falha na condição do homem (“não é bom que o homem esteja só”), constitui o aperfeiçoamento definitivo do ser humano total e está em função dele. Antes da criação da mulher, o ‘adam só em companhia dos animais ainda deixa transparecer características em comum com eles (ambos são “seres vivos” e “plasmados do solo”: 2,7.19). Corresponde em certos aspectos ao *lullu* das fontes babilónicas, semelhante aos animais, e passa a ser definitiva e propriamente humano mediante a existência e a companhia da “mulher”.<sup>27</sup>

Assim a “*formação*” dos animais antes da “*construção*” da mulher ganha na narração perfeito sentido narrativo: valoriza mais o dom da mulher ao homem, enquanto aparece que só ela e não outros seres vivos (2,20) conseguem aperfeiçoar o homem, *significando que o ser humano só está acabado na relação com o seu semelhante e não pode ser completado pela companhia só do reino animal*.<sup>28</sup> De facto, depois do confronto com eles, diz-se continuar só, “não encontrando neles o seu complemento”. O enlace da origem dos animais com a criação da mulher visa lançar um expediente que explica etiologicamente a complementaridade mútua do “homem” e da “mulher”.<sup>29</sup> No espírito do texto, a negatividade de o homem estar “só” não consiste na sua “solidão” social ou psicológica,<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Cf. Tabuinha I, 161- II, 94: tr. de G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh*, pp. 130-140 (= I, 152 - II, ii, 50 na de J. BOTTÉRO, *L'Épopée...*, pp. 74-86, e I, iv, 6 - III, i, 20 na de ANET, pp. 75-79).

<sup>26</sup> Cf. Th.C. VRIEZEN, *Onderzoek...*, pp. 58.94, n. 5, e 122.166-167.240; e J. ERRANDONEA ALZUGUREN, *Edén...*, pp. 123-140.166-227. Como os mitos de origem, Gen 2,4b-3,24 não entende o homem primordial em sentido cósmico, mas só no sentido de “originário”, “primeiro”, donde provêm todos os homens actuais (cf. I. ENGNELL, “‘Knowledge’...”, p. 111).

<sup>27</sup> Cf. H.-P. MÜLLER, “Eine neue...”, pp. 74-75.

<sup>28</sup> Cf. W. VOGELS, “L'être humain...”, pp. 526-527.

<sup>29</sup> É, pois, erróneo presumir que os animais foram criados “com o fim de prover a Adão companheiros no jardim” e que “quando eles falharam em suprir a camaradagem que ele requeria, uma segunda criação humana foi efectuada só para ser a causa da catástrofe fatal que seguiu, envolvendo a sentença de morte e a expulsão do jardim” (E.O. JAMES, *The Tree of Life...*, p. 221). Nem faz sentido perguntar-se, como D. JOBLING, “The Myth...”, por que “não é bom que o homem esteja só” e responder: “o texto deixa o assunto no mistério” (p. 42).

<sup>30</sup> Discordamos, pois, de J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, pp. 59.72, que pensa que a função da criação dos animais seria aliviar a condição solitária do homem.

mas na sua imperfeição de ser incompleto; não reside no “estar sozinho” mas antes no “ser só”. Como já entre o descrito em 2,4b-6 e em 2,7-15, o surgir dos seres mundanos continua a verificar-se neste texto de origem como diferenciação progressiva do inicialmente indiferenciado.

## 2. *Só a mulher é “complemento” do homem*

Ainda outros mitos de origem exprimem a concepção mítica da criação do ser humano em duas fases, como a encontramos na epopeia de Gilgameš. A chamada epopeia da criação ou *Enuma eliš* diferencia o *lullu* do *awilum/amelu*, como significando dois modos de ser “homem”: o “selvagem/primitivo”, posto em relação com o ser evoluído e culto que possa receber o “nome” de “homem”.<sup>31</sup>

No mito de Atrahasis *lullu* indica o protótipo do homem primordial, apenas criado pela divindade e ainda não civilizado, que ainda deverá evoluir,<sup>32</sup> posto em contraste com o *awilum*, a palavra habitual para “homem”, “humanidade”, meta para a qual aponta a criação do ser humano completo. A sua criação processa-se de forma análoga à da criação do ser humano em Gen 2,4b-3,24: o trabalho a que são destinados os homens<sup>33</sup> é trabalho de varões, como em Gen 2,5.7.15; 3,23; como pela criação do homem (*awilum*) se resolvia o problema que o mito de Atrahasis levantara no início (encontrar quem pudesse trabalhar),<sup>34</sup> assim com a “formação” do homem em Gen 2,7 se resolve o problema notado em 2,5 (“não havia homem que cultivasse o solo”) e já se pode destinar o homem ao “cultivo do solo” (2,15; 3,23). Até este ponto do mito de Atrahasis (I, 250) tudo indica que se fala só do varão. Mas depois fala-se claramente dum casal e de “mulher e seu homem”<sup>35</sup> e do parto efectivado pela mulher. O mito avança um novo estádio da criação do ser humano que

<sup>31</sup> Tabuinha VI, 6-7: tr. de BOT-KRA, p. 638. Cf. W. von SODEN, “Der Mensch...”, p. 350. Ver ainda o mito da criação do homem e do rei, linhas 28.31 e 33.36: cf. W.R. MAYER, “Ein Mythos...”, pp. 55.64-65; H.-P. MÜLLER, “Eine neue...”, pp. 73-76; W.L. MORAN, “The Epic of Gilgamesh”, p. 19.

<sup>32</sup> Tabuinha I, 190.195. Em I, 215.217.228.230 o *lullu*, “homem primitivo”, é chamado *Edimmu* (*Widimmu*, noutra cópia): cf. W. von SODEN, “Der Urmensch...”, pp. 47-51; “Der Mensch...”, pp. 350-352.355; M.-J. SEUX, “La création...”, pp. 64-65. Também o mito de Enki e Ninmah, linhas 28.32, fala do arquétipo ou “original humano” (cf. J. BOTTÉRO, “La création de l’homme...”, p. 24; BOT-KRA, pp. 190.194.581).

<sup>33</sup> Tabuinha I, vii, 337-338.

<sup>34</sup> Tabuinha I, i, 1 - iv, 197 e vários fragmentos: cf. BOT-KRA, pp. 530-537.

<sup>35</sup> Tabuinha I, 272-304: tr. e discussão em W. von SODEN, “Der Urmensch...”, pp. 47-51, e BOT-KRA, pp. 539-540.



culmina na criação sexualmente diferenciada do homem e da mulher.<sup>36</sup> Assim se descreve também em Gen 2,18-24. Em ambos os textos a formação da mulher num segundo momento define e completa o homem previamente criado por separado e leva à perfeição a criação do ser humano em si, considerado como homem e mulher, fundamento e princípio da sucessiva multiplicação da humanidade histórica, cuja existência actual ambos os textos querem explicar.<sup>37</sup>

A mulher divinamente “construída” depois do homem tem a função narrativa análoga de fazer do “homem” o “varão” e originar a primeira célula humana donde se dizia procedente toda a humanidade. Por isso, coerentemente, o texto bíblico usa o termo *‘adam* (“homem”) até 2,23, altura em que, com a *‘iššah* (“mulher”) como “complemento adequado”, podia finalmente falar de *‘îš* (“varão”).

Lido o texto sobre esse pano de fundo mítico, a mulher aparece como o “complemento em frente dele”, o adequado completamente natural e imprescindível que deveria corresponder ao homem, para estar à sua altura, proporcional com o que lhe faltava para ser o que é. Como para o primitivo Enkidu da epopeia de Gilgameš, também para o *‘adam* não se encontrou “complemento adequado” entre os animais; só se encontrou mediante a mulher. Por outras palavras, a constatação negativa no monólogo divino “não é bom que o homem esteja só” significa que este se realiza num segundo tempo com a “construção” da mulher, que faz evoluir o homem do estado de ‘incompleto’ para o de completo.<sup>38</sup> Ao pôr-se miticamente na boca de Deus a observação duma ‘carência’ no ser do homem, faz-se perceber que o processo de origem atinente à vida humana total ainda está em decurso (e estará até ao fim desta narração de origem).

<sup>36</sup> Outros dois fragmentos (cf. BOT-KRA, pp. 538-539) falam da criação de sete casais pelo deus Ea e pela deusa-mãe. Explicando a transição do mitógrafo de um homem primitivo a um casal humano e a sucessivos casais, W. von SODEN, “Der Urmensch...”, pp. 50-51, sugere como provável que o ser humano primordial *Widimmu* teria sido andrógino ou bissexual, como no *Sumposion* de Platão e na teologia egípcia de Heliópolis, julgando que estes relatos etiológicos da existência da humanidade dariam o homem e a mulher igualmente como originais, à guisa de Gen 1,26-27.

<sup>37</sup> Cf. H.-W. JÜNGLING, “Bemerkungen...”, pp. 100-103.

<sup>38</sup> Cf. R.M. DAVIDSON, “The Theology...”, pp. 14-15.19-20. Esta interpretação, assente no fundo cultural mítico do texto, não tem entrado na exegese, também por motivos de carácter metodológico: a observação do paralelismo mítico não costuma ter peso na interpretação do texto, por se apresentar depois desta ou não ser posta ao serviço dela (cf., e.g., o procedimento metodológico de J.A. SOGGIN, *Genesis 1-11*, pp. 72-73 ou p. 63).



Esta compreensão das origens do ser humano em Gen 2-3 à luz do seu fundo cultural continua, como na exegese tradicional, a pôr em relevo que ele *só se explica plenamente na sua essência em comunidade dual de homem e mulher*. Mas agora a perspetivação é outra. A mulher, entendida como “complemento adequado”, não é meramente “uma ajuda adequada” (como se costuma traduzir quase universalmente com leves matizes), nem um ‘segundo pensamento’ — inferior — na ordem da criação duma hierarquia sexual (como manteve a patrística e a teologia cristã<sup>39</sup>), nem propriamente uma “aliada”<sup>40</sup> ou “uma companheira”<sup>41</sup> com a tarefa subordinada e subserviente de ajudar o homem, superior, na procriação<sup>42</sup> ou no trabalho (como os animais),<sup>43</sup> mas antes — algo disso e muito mais do que tudo isso — *o complemento total a todo o nível e o acabamento necessários do homem, a par dele e da mesma natureza e dignidade que ele*.

Esta compreensão do texto ajuda os feministas a fundar os seus direitos num texto bíblico inevitável (pois fala da origem da “mulher”) e a ultrapassar as interpretações masculinistas feitas ao longo da história; mas essa ajuda chega por via diferente: a que arranca do fundo mítico do texto e até redimensiona várias leituras feministas...<sup>44</sup> É óbvio que a narração mítica não fala do homem sexualmente indiferenciado como humanidade,<sup>45</sup>

<sup>39</sup> Cf. D.F. SAWYER, “Resurrecting Eve?”, pp. 274-277.

<sup>40</sup> Cf. R. KESSLER, “Die Frau...”, pp. 120-126; M.M. WILFONG, “Genesis 2,18-24”, pp. 60-61; J.-L. SKA, “Je vais lui faire un allié...”, pp. 233-238, com precisões sobre a tradução.

<sup>41</sup> Cf., e.g., Ph. TRIBLE, *God...*, pp. 88-103; C.A. SIMPSON, “The Book of Genesis”, pp. 492-497.

<sup>42</sup> Como julgam S. AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, l. IX, c. V, 9: PL 34 (cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, p. 276), Ph. BIRD, “Genesis I-III...”, p. 38, I.M. KIKAWADA -A. QUINN, *Before Abraham Was*, pp. 68-69, e D.J.A. CLINES, *What Does Eve Do to Help?*, pp. 32-36.

<sup>43</sup> Assim pensam, e.g., W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, pp. 200-202.206.207; J. SCHARBERT, “Quellen...”, p. 58; IDEM, *Genesis 1-11*, p. 52; M. GILBERT, “«Une seule chair»...”, pp. 77-78.

<sup>44</sup> Como a de A. BRENNER, *The Israelite Woman*: Deus seria como um progenitor distante e a criança aborrecida precisaria de companhia; teria sido por isso que Deus criou os animais e a mulher (cf. pp. 125-126)!

<sup>45</sup> Isso defende-o veementemente Ph. TRIBLE: em 2,4b-20 ‘adam quereria dizer “criatura terrestre”, nem macho nem fêmea nem uma combinação de ambos; em 2,21-24 o extraído para a criação da mulher transformaria o ‘adam secundariamente em varão distinto da mulher, embora continuando termo ambíguo, não exclusivo para o varão (*God...*, pp. 75-98.104; é aplaudida por D.F. SAWYER, “Resurrecting Eve?”, pp. 284-288; em parcial desacordo está I. PARDES, *Countertraditions...*, pp. 20-25; cf. pp. 13-38). C.L. MEYERS, *Discovering Eve*, pp. 81-82, advoga a tradução literal e formal de ‘adam por “terreno” ou “humano”. Mas “criatura terrestre” e “humano” são conceitos abstractos, “universais” englobantes da natureza humana do homem e da mulher; se ‘adam já incorpora também a mulher, não faria sentido falar da sua formação depois; se ‘adam é um ser abstracto ou assexuado, como se poderia imaginar a cultivar o “pomar da veiga” (2,15)? e de quem seria “construída” a mulher? Esta

mas sim dum casal humano constituído de duas personagens sempre distintas, das quais narra diferenciadamente a criação e as respectivas acções próprias; movimenta personagens com identidade própria. Uma narração de origem como é Gen 2,4b-3,24 não lida com “tipos” exemplares, mas com “arquétipos” e com personagens que, precisamente por serem apresentadas como primeiro casal humano, são homem e mulher: uma personagem introduzida na narração pressupõe-se ter um género. Querendo ela explicar as origens da humanidade, era natural e indispensável pôr em cena a criação dum casal humano, pois é por ele que se reproduzem os seres humanos; e a personagem a surgir primeiro na lógica narrativa é o homem, de quem se diz “construída” a mulher.<sup>46</sup> O ‘*adam* que se diz introduzido e criado em 2,7 é a personagem de que se sente falta em 2,5d e a quem é destinada a tarefa de “cultivar” o “pomar da veiga” em 2,15 e “o solo” em 3,23; é também aquele que em 2,21-24 se diz completado pela “construção” da mulher e então reconhecido como “varão”, para especificar e distinguir as funções particulares de cada um na sociedade humana e justificar etiológicamente umas e outras; e é ainda aquele que depois continua a ser designado ‘*adam*.<sup>47</sup> Isto não é machismo: é uma concepção cultural e uma metáfora como forma literária de narrar as origens do ser humano total. Postos a tirar conclusões desta concepção, também poderíamos favorecer o papel da mulher ou rebaixar o do homem, dizendo que o homem só é uma imperfeição ou criação incompleta, enquanto a mulher é o toque de classe e perfeição do ser humano. Mas o texto de origem não dá azo a essa compreensão.

### 3. A mulher “construída” do “costado” do homem

A criação da mulher é plasticamente descrita num evidente antropomorfismo mítico, em que Deus aparece como um hábil cirurgião que anestesia o homem com “um sono profundo” para extrair “um dos seus

---

interpretação é rejeitada com argumentos positivos por R.S. HESS, “Splitting...”, pp. 1-15; U. WINTER, *Frau...*, pp.6-12; D. JOBLING, *The Sense...*, II, pp. 41-43. W. VOGELS, “L’être humain...”, p. 524, e “It Is not...”, pp. 26-35, verte sistematicamente ‘*adam* como “Mensch”. Decisivo para perceber o sentido de ‘*adam* em 2,20 e o seu uso com ou sem artigo é D. BARTHÉLEMY, “«Pour un homme»...”, pp. 49-53, e D. BOURGUET, “L’homme ou bien Adam?”, pp. 323-327.

<sup>46</sup> Vejam-se em A. BEA, “Il problema...”, pp. 29-57, as dificuldades da exegese em entender o texto quando não admite o seu carácter mítico e etiológico.

<sup>47</sup> Cf. J. GALAMBUSH, “*adam*...”, p. 36. Não é, pois, lógico dizer que em 2,5 poderia significar “«homem» em sentido genérico, isto é, «humanidade»”, enquanto no resto de Gen 2 significaria “o «homem» macho” (D.T. TSUMURA, *The Earth...*, p. 92, n. 28).

lados”, donde “constrói” taumatúrgicamente a mulher. Tradicionalmente tem-se entendido a enigmática matéria-prima usada por Deus para a “construção” da mulher primordial, como “uma das costelas” do homem. Esta tradução fez mentalidade na nossa linguagem corrente: por causa dela, os dicionários dão à palavra “costela” a valência de “origem, raça” (por ex., tem costela de fidalgo, ainda tem uma costela espanhola) e o dicionário de sinónimos na palavra “origem” oferece como sinónimo “costela”. Mas a tradução coralmente generalizada da palavra hebraica *tsela`* por “costela” nos comentários modernos até aos mais recentes não é aprovável. Das 39 vezes que a palavra sai na Bíblia hebraica sempre significa “lado, flanco, parte lateral”, “batente” duma construção ou tem sentido arquitetural afim (em Job 18,12 significa o “lado” da pessoa); só em Gen 2,21-22 significaria, insólita e caprichosamente, “costela”.<sup>48</sup> Ora, o significado “lado” enquadra-se adequadamente no contexto, aqui nem há razões para abrir uma exceção ao significado próprio do termo: Deus “extraíu um dos seus lados...; com o lado que extraíra do homem construiu... a mulher...” (o “lado” do corpo do homem diz-se “costado”). A palavra *tsela`* teria sido pensada narrativamente para fazer constar *a mulher como o verdadeiro “complemento em frente dele”*: *só ela o é porque ela foi “tirada dum lado/costado do homem”*. Ao narrador não interessava deduzir “a mulher” dum órgão nominal do homem, mas antes apresentá-la como “tirada” do seu “lado” e, conseqüentemente, igual a ele: esta igualdade emerge mais entendendo *tsela`* como “lado” do que como “costela”.<sup>49</sup>

A tradução de *tsela`* por “costela” pode ter nascido da duplicidade significante de  $\pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\alpha$ / dos LXX (que, podendo evocar e significar “costela” a partir de Heródoto, no grego clássico e nas acepções mais antigas significa “costa”, “lado, flanco”, “parte lateral” [também do homem = “costado”])<sup>50</sup> e do termo da *Vulgata* latina *costa* (= “costa”,

<sup>48</sup> É um exemplo da influência da exegese nos dicionários: e.g., *DBHE* e *BDB* atribuem-lhe também a valência de “costilla”, “rib”.

<sup>49</sup> Tornam-se assim supérfluas as fantasiosas explicações do uso de “costela” em Gen 2,21-22, por ex., como tentativa de explicar a existência paradoxal do umbigo no primeiro homem (cf. P. HUMBERT, *Études...*, p. 57-58); ou como justificação etiológica da falta de costelas no ventre do homem (cf. K. BUDDE, *Die biblische Paradiesesgeschichte*, p. 36, e G. von RAD, *Genesis*, p. 59).

<sup>50</sup> Cf. *GEL*. No grego bíblico e cristão significa “lado, sobretudo do corpo humano” (W. BAUER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [Chicago & London 1979] que só oferece esse significado), equivalente ao português e espanhol “costado” e ao italiano “costato”, que conserva a etimologia latina de “costa”.

“lado”, duma nave [“costado”] ou dum animal, e “costela”.<sup>51</sup> com a mesma ambivalência do francês “côte”, que traduz “costa, litoral” e “costela”). Tal ambivalência não prova que estas traduções tenham entendido *tsela* ‘ como “costela”, mas é de assumir antes que a entenderam como “lado”, “costado”. O resvalo das traduções posteriores para o sentido de “costela” também se pode dever à possível associação de *tsela* ‘ com “osso dos meus ossos” de 2,23. Mas não tem fundamento. Logo, deve-se abandonar. Aliás, a interpretação como “lado, costado” está bem testemunhada na mais recuada antiguidade, tanto nas especulações judaicas sobre a criação da mulher <sup>52</sup> como na literatura grega, judeo-helenista, cristã e até nas especulações gnósticas.<sup>53</sup>

De resto, esta imagem mítica da derivação duma figura humana duma parte do corpo de outra figura análoga, que corresponde à função que se queria fazer desempenhar à figura derivada, tem consistentes precedentes na tradição literária dos contos e mitos de origem da antiguidade, especialmente mesopotâmicos e gregos. Na tradição de Hesíodo, Afrodite, deusa do amor, da geração e da fertilidade, diz-se ter nascido da espuma/esperma do mar espalhada pelos órgãos genitais amputados do deus Urano; Atenas, deusa da sabedoria, nasce da fronte de Zeus, sede do cérebro para os gregos.<sup>54</sup> Minerva, reverenciada também como deusa da sabedoria, nasce da cabeça do pai Júpiter, *provecto*.<sup>55</sup> Assim como se fez nascer Atenas e Minerva da sede da sabedoria para representar a sabedoria, assim se fez nascer a mulher “do lado tomado do homem” para se dizer a sua “parte lateral”, parceira, cara-metade. O velho motivo da criação de um ser humano a partir de uma parte de outro

<sup>51</sup> Cf. Ae. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, I (Patavii 1940); F. CALONGHI, *Dizionario della lingua latina* (Torino 1961); no baixo latim *costa* só significava “costa”, “vertente” (cf. J. F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1976).

<sup>52</sup> Cf. F. LANDY, *Paradoxes...*, p. 350, n. 135, e A.T. REISENBERGER, “The Creation...”, pp. 449-451.

<sup>53</sup> Cf. M. ALEXANDRE, *Le commencement...*, pp. 28-29.284-286. O sentido de “lado” para *tsela* reaparece em F. SCHWALLY, “Die biblischen...”, pp. 170-175; mas foi esquecido pelos exegetas. É assumido por U. WINTER, *Frau und Göttin*, p. 8; D. LOUYS, *Le jardin d’Éden*, pp. 69-71; J.Y. THÉRIAULT, “Le parcours...”, pp. 14.33-35; M.Ph. KORSACK, *At the Start*; B.F. BATTO, *Slaying...*, p. 54 e n. 31; W.E. PHIPPS, *Assertive...*, pp. 137-138; e A.T. REISENBERGER, “The Creation...”, pp. 448-452 (que também entende o ser de quem é criada a mulher como “bi-sexual, isto é, um hermafrodita”). S. DOCKX, *Le récit...*, defende esse sentido só para o texto primitivo Jahvista (pp. 52-53; cf. pp. 8.54.61.64.66.68).

<sup>54</sup> *Qeogoni/a*, vv. 188-198.888-926; texto em *Theogony* [ed. M.L. WEST], pp. 119.144-146. Cf. M. SILVER, *Taking Ancient Mythology...*, pp. 26-33; J. van DIJK, “Sumerische Religion”, p. 470.

<sup>55</sup> Cf. *DMFS*, p. 1106.

preexistente serviu ao autor de Gen 2,4b-3,24 para explicar e exprimir a mútua inerência e pertença do homem à mulher.<sup>56</sup>

Perfeitamente adequado e em linha com a interpretação de *tsela'* como “costado” do corpo do homem está, compreende-se e justifica-se bem o emprego aqui do verbo hebraico *banah* (“construir”) para a criação da mulher primordial. Em primeiro lugar, é iluminado pelo seu fundo mítico: corresponde exactamente ao verbo da mesma raiz acádica (*banum*), correntemente usado como termo técnico para descrever a formação do ser humano pelos deuses nos mitos de origem acádicos.<sup>57</sup> Em segundo lugar, sendo *tsela'* o complemento directo de *banah* e aquilo que “o Senhor Deus construiu... como mulher”, o uso de tal verbo explica-se se se entende *tsela'* como “lado”, já que tal verbo está normalmente em nexos com estruturas existentes, das quais se “constrói” algo; mas não se explicaria se se enten-desse *tsela'* como “costela”.

“Construída” a mulher do seu “costado”, o homem pôde chamá-la *'iššah* com nome genérico, etimológica e etiologicamente evocativo do próprio nome comum *'iš*. Distinguindo nome/pessoa dele do nome/pessoa dela, explica-se etiologicamente o ser humano como sexuado, homem e mulher, distinto um da outra. A série de distinções de seres neste texto de origem, em que o processo de criação do ser humano se desenrola em várias fases de complexificação, culmina aqui na diferenciação do humano masculino e feminino. A simplicidade inicial do ser humano transforma-se positivamente na sua completeza:<sup>58</sup> como nos mitos de origem, esta diversificação é definição do indefinido e explicação etiológica do estado presente. Ao chamar a mulher *'iššah*, sugere-se que o *'iš* descobre a sua totalidade quando enfrenta a mulher, o “complemento lateral” da sua vida, dando cada um o peculiar contributo para a essência perfeita do ser humano. A criação da mulher diz-se elevar o homem a um modo de

<sup>56</sup> Cf. W.H. PROPP, “Eden Sketches”, pp. 193-194; C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 313-314.

Os muitos contos de povos primitivos que (além de conterem outros paralelismos) narram a criação da primeira mulher a partir duma costela/osso do primeiro homem, carecem aqui de valor documental por suspeitos de serem meras versões do texto bíblico sob influência europeia ou missionária (cf. J.G. FRAZER, *Folk-lore in the OT*, I, pp. 9-11). Esse influxo bíblico em povos ‘conquistados’ é flagrante no compêndio duma oralidade imemorial dos mitos de origem dos Mayas Quichés de Guatemala, *Pop Wuh* (cf. versão de A.I. CHÁVEZ).

<sup>57</sup> Ver acima e ainda a Teodiceia babilónica, linha 276, e o Ritual acádico tardio, passim e sobretudo linha 38. Cf. G. PETTINATO, *Das altorientalische...*, pp. 48-49.57-61; e ainda CAD, 3, 1, “banu”, pp. 87ss; *AHW*, I, “banu(m)”, p. 103.

<sup>58</sup> Cf. J.Y. THÉRIAULT, “Le parcours...”, pp. 30-35, e “L’Adam...”, p. 32.

existência superior à conduzida sem ela e complementa a natureza humana. Sem a mulher e antes dela faltaria ao homem um “lado”. Completado por ela, o ser humano acede à plena consciência de si próprio, a uma nova apreensão do seu ser, reencontrado na polaridade, no ‘outro’ feminino/masculino.

#### 4. A origem do casal homem-mulher

Criada a mulher, diz o texto que Deus “a conduziu ao homem”, que a reconheceu como sendo da sua matéria (“osso dos meus ossos e carne da minha carne”: 2,23), ou seja, da mesma natureza. Ela é capaz de preencher a falha existente no homem “só”, porque não se diz tirada da ‘*adamah*’ como as outras criaturas (2,7.9.19) mas do ‘*adam*’ (2,22). Por isso, entre ele e ela há laços de sangue, tão estreitos como os familiares, em que uma pessoa é gerada de outra.<sup>59</sup> A mulher é descrita pelo homem, não em termos absolutos mas sim em termos de relação a ele e de pertença de um ao outro: o que ela tem a ver *com* ele e o que ela é *para* ele.

*Essa relação* especifica-se ainda mais em 2,24. O seu conteúdo acentua a unificação harmoniosa do homem com a mulher (“o varão unir-se-á à sua mulher e serão uma só carne”) como reconstituição da unidade e totalidade original expressa por 2,23 (“carne da minha carne... esta foi tirada do varão”). Isto evoca Platão, que conta miticamente que tal forma de ser tem origem na distinção por parte de Zeus de um ser andrógino e que o amor mútuo próprio da sua natureza é reclamação e procura da reunificação do todo original.<sup>60</sup> A imagem plástica de 2,21-24, embora diferente em si, tem a função análoga de *explicar etiológicamente o dado actual do ser humano como dois indivíduos distintos com duas facetas: homem e mulher que se buscam e se atraem reciprocamente como dois pólos que se completam mutuamente na comunhão das suas vidas “numa só carne”* e na base comum da afinidade de natureza: tendendo para a reunificação de ambos, cada um tenderia para um estado original de unidade e para a própria perfeição, insinuando que a existência de cada um só tem

<sup>59</sup> Cf. M. GILBERT, “«Une seule chair»”, pp. 67-71.

<sup>60</sup> Cf. Sumpo/sion, 189d-192e: texto e tr. em PLATON, *Oeuvres complètes*, IV/2, pp. 29-36 [semelhante tradição mítica é conservada por Beróssio, Babulwni/aka, Livro I, Fragm. 1 (6): texto e tr. em F. JACOBY, *F GR HIST III C*, 680, p. 371]. Sobre a concepção mítica da androginia do ser humano primordial como expressão da perfeição e totalização da natureza humana, cf. M. ELIADE, *Traité...*, pp. 360-363.

sentido enquanto é para o outro. “Tornar-se uma só carne” significa aqui tornar-se um único ser na comunhão total de pessoas em todas as dimensões que pode assumir a união dum casal humano de varão e mulher no empenho global e na doação de um ao outro em todo o seu ser visível e tangível.<sup>61</sup>

Embora uma corrente da tradição exegética interprete 2,21-24 como referindo-se de algum modo à instituição da família<sup>62</sup> ou do matrimónio,<sup>63</sup> este trecho e o símbolo relacional aí presente, estando num texto de origem que se ocupa caracteristicamente de fenómenos mais vastos e profundos, coloca-se narrativamente no tempo primordial das origens da relação mais geral entre homem e mulher — da relação que está no princípio de qualquer outra realização histórica e sociológica mais específica dessa relação homem-mulher; conta aquilo que está na base da família e a origem das suas premissas em termos gerais. Um texto de origem, embora possa ter em mente uma instituição familiar concreta, em si diz mais do que isso; universaliza. Dizer que aqui se fala de família é transferir um nosso conceito de família para um texto das origens. Uma vez que a instituição e os modelos da família variaram muito na história e geografia social, talvez seria redutor ou um anacronismo histórico e cultural dizer que 2,21-24 está a pensar numa instituição familiar concreta, por ex., a do antigo Israel, pois nem é claro, mas antes vago, o tipo de instituição familiar que aí existia.

O mito de Atrahasis conclui o episódio recém-referido da diferenciação do ser humano em homem e mulher com a explicação etiológica do casal humano, da instauração da noite de ‘núpcias’ na humanidade recém-criada e de realidades actuais imediatas ao parto.<sup>64</sup> Gen 2,18-24 tem a função análoga de explicar etiológicamente a realidade de qualquer género de casal humano.<sup>65</sup> A origem da actual união homem-mulher é posta em Deus, fazendo-se remontar pela fé a um Seu acto original criador como ordenação das realidades humanas.

---

<sup>61</sup> Cf. M. GILBERT, “«Une seule chair»”, pp. 75-78.88-89, onde reporta resenha de interpretações e análise da expressão, concluindo justamente: “l’union charnelle n’est assurément pas exclue, mais ce n’est pas elle qui est visée au premier chef”.

<sup>62</sup> Cf., e.g., W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte...*, p. 204; O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte*, II, p. 83.

<sup>63</sup> Por ex., J.C. RIBELLES, *La estructura...*, p. 69: “pretensión del yahvista” é “dar la doctrina sobre el matrimonio”.

<sup>64</sup> Tabuinha I, 298-302. Cf. J.-J. GLASSNER, “Inanna et les me”, pp. 76-77.



Dessa forma também se lhe dava a máxima elevação e consideração, levando a assumi-la como ela é e como vontade de Deus.

Em 2,24, “deixar pai e mãe para se unir à sua mulher” não se refere tanto neste texto de origem a uma prática do direito familiar hebraico, mas narra a origem da propagação da vida humana: o homem não é visto como filho mas acima de tudo como princípio da sociedade humana enquanto varão unido à mulher, vida com vida.<sup>66</sup> Contrariamente a uma interpretação comum,<sup>67</sup> o texto não diz que o homem abandona o tecto paterno para ir viver para casa do pai da sua mulher, mas que atenua a relação familiar anterior, que passa a segundo plano com a inauguração da nova relação, e “se une” à sua mulher para formar um novo lar; “*unir-se a*” não supõe mudança de domicílio: referido a pessoas designa o assumir uma relação interpessoal profunda e intensa; aqui traduz a passagem da relação filial à relação de casal em todos os aspectos.<sup>68</sup>

Portanto, 2,21-24 explica como fundação divina a actual relação social fundamental homem-mulher com tudo o que ela implica de positivo e bonito (por ex., o amor mútuo).<sup>69</sup> Como a sua realidade presente também inclui rugosidades problemáticas, tensões, conflitos e negativos incómodos, o narrador explica-os complementarmente em 3,16-19 como ‘redução’ da vida humana. É com esse fito que ele vai intercalar em 3,1-6 o expediente literário duma ‘transgressão’ convencional. Proceda como o grego Hesíodo, que no seu mito de origem *Teogonia* explica as felicidades/infelicidades e os inconvenientes, inultrapassáveis, do casal humano como sequela da sanção divina dum gesto de *hybris* ou desobediência ‘transgressiva’ de Prometeu em prol da humanidade.<sup>70</sup>

<sup>65</sup> Cf. B.F. BATTO, *Slaying...*, pp. 52.54 e n. 33.

<sup>66</sup> Se Gen 2-3 é um texto de origem, não se pode dizer que em 2,24 o abandono dos pais pelo homem corresponderia ao seu abandono de Deus e à apostasia de Israel (como pretende F. LANDY, *Paradoxes...*, p. 352, n. 140, pegando na ideia de L. ALONSO SCHÖKEL, “Motivos...”, pp. 307.308).

<sup>67</sup> Cf., e.g., R.B. LAWTON, “Genesis 2:24...”, p. 97.

<sup>68</sup> Não dá, porém, sinais de “contexto de aliança, isto é, uma aliança matrimonial”, como entende R.M. DAVIDSON, “The Theology...”, pp. 21.23.

<sup>69</sup> Não é consentâneo com esta riqueza de conteúdos da perícopa, em linha com todos os outros da narração, ver em 2,18-25 “una punta polemica contro il divorzio e la poligamia” (A. SISTI, “Le origini dell’ uomo...”, pp. 179-180; cf. A. TOSATO, “On Genesis 2:24”, pp. 402-409, e A. AMMASSARI, *Un profilo...*, pp. 13-26).

<sup>70</sup> Vv. 603-612.



A cena da ‘transgressão’ é criada para explicar o “porquê” das penas da vida e da morte da família humana ou a ordenação da vida actual como uma ‘correção’ por parte de Deus no processo de criação. A ‘*transgressão*’ é um motivo frequente e típico dos mitos de origem e tem aí o sentido etimológico de *transgredir*: ir além do permitido; consiste na ruptura, por parte do homem, da ordem cósmica divinamente estabelecida e determinante do lugar que cada ser deveria ocupar no mundo. Supunha um indevido ‘excesso’ dos limites divinamente impostos à sua condição, que pervertia a sua relação com a divindade. É exactamente esse o motivo que encontramos com o mesmo sentido no texto do Génesis no mesmo contexto das origens. Em 2,17 marca-se uma proibição ao homem para depois a dizer violada (3,1-6) e fazer que Deus redimensione o ‘transgressor’ em forma de punição (3,14-19), que, por ser primordial e anterior à história propriamente dita, não tem carácter moral. Ao impor tal punição é que Deus teria ordenado ou criado a vida actual, que assim ficava explicada etiologicamente.

A *sanção da mulher em 3,16* exprime o sentido redutor da inteira sentença divina, para *explicar a penosa realidade feminina em geral e os momentos sacrificados da mulher enquanto mãe e esposa*. A dureza da sua condição de mãe é simbolizada na gravidez e no dar à luz. A frase “para o teu marido será o teu forte desejo mas ele te dominará” retrata palpavelmente e explica as versáteis e reais relações mulher-homem e a actual tensão entre o desejo da união da mulher com o homem e o domínio do homem sobre a mulher <sup>71</sup> habitual na sociedade androcêntrica e patriarcal mesopotâmica <sup>72</sup> e hebraica.<sup>73</sup> A forma literária da sanção insinua que esse género de relações sociais se devia a uma ‘des-ordem’ do homem e da mulher que ‘ultrapassara’ a ordem primordial da criação e que ocasionara

---

<sup>71</sup> Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 356-358; E.J. WASCHKE, *Untersuchungen...*, pp. 88-90. É, pois, despropositado entender a frase “para o teu marido será o teu forte desejo” como “uma bênção positiva que acompanha o julgamento divino” (R.M. DAVIDSON, “The Theology...”, p. 129; cf. pp. 128-131).

<sup>72</sup> Cf. R. HARRIS, “Independent Women...”, pp. 145-165; K. GROSZ, “Some Aspects...”, pp. 167-189; A. KUHRT, “Non-Royal Women...”, pp. 215-243, especialmente 224-230; A. NEUMANN, “Bemerkungen zu Ehe...”, pp. 131-133 (e, no mesmo volume, pp. 330-336, bibliografia sobre mulher e sociedade na Mesopotâmia); J.M. ASHER-GREVE, *Frauen...*, pp. xi-xiii.57-61.168-179; S.N. KRAMER, “Poets...”, pp. 12-17; W.W. HALLO, “Women of Sumer”, pp. 23-40; P.-A. BEAULIEU, “Women...”, pp. 7-14; A. da SILVA, “La symbolique des vêtements...”, pp. 15-21; J. MORRISSETTE, “La place...”, pp. 23-27.

<sup>73</sup> Cf. K. ENGELKEN, *Frauen...*, passim; C.L. MEYERS, “Women...”, pp. 265-281 (e, no mesmo volume, pp. 336-342, bibliografia sobre mulher e sociedade no antigo Israel).

por parte do Deus uma nova e necessária intervenção criacional ‘correctiva’, em que Ele instituiu e designou a ordem social actual, expressa em forma de ‘redução’ na dialética “dono - subordinada”.<sup>74</sup> Para isso serviu-lhe o ter exposto antes da ‘transgressão’ a natureza da relação harmoniosa mulher-varão (2,23), divinamente disposta como um núcleo social (“uma só carne”) formado por duas células (2,18-24).

Esta interpretação não permite a visão historicista que enxerga na sentença à mulher um salto de qualidade de vida de “antes” para “depois” da ‘transgressão’.<sup>75</sup> O carácter etiológico da sentença não consiste em explicar uma mudança primordial dum estado a outro, mas sim a subordinação histórica da mulher ao homem na sociedade do narrador, para o qual ele precisava do relatado em 2,18-25 para o articular com o dito em 3,16 mediante a interposição da ‘transgressão’.<sup>76</sup> Tampouco autoriza a falar de “violação da dignidade na vida da mulher”.<sup>77</sup>

## Eva (“Vitalidade”), a “mãe” de toda a humanidade

A visão das origens humanas ainda se volta a ligar ao casal primordial em 3,20.

O “nome *Hawwah*” (Eva) que “o homem deu à sua mulher” fica iluminado pelo paralelismo com o título honorífico que várias figuras femininas recebem em mitos de origem. É particularmente ilustrativo o título dado à deusa criadora Mami na epopeia de Atrahasis; ao fim do episódio da criação do homem por Mami, esta é exaltada pela assembleia dos deuses:

---

<sup>74</sup> Não condiz com o contexto etiológico e é redutora a interpretação de A. FEUILLET, assente num falso pressuposto: “la femme... a poussé l’homme à désobéir à Dieu. Aussi doit-elle être... la victime de l’homme... (3,16)” (“La connexion...”, p. 561).

<sup>75</sup> Por ex., sobre 3,16 afirma incorrectamente G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, p. 81: “«amar e acariciar» torna-se «desejar e dominar»”.

<sup>76</sup> Cf. C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 356-357. Com outra interpretação A. TOSATO, “On Genesis 2:24”, pp. 394.401, vê contradição entre o conteúdo de 2,24 e o de 3,16-19.

<sup>77</sup> Como disse G. von RAD, *Genesis*, p. 67.

“Antes chamávamos-te Mami;  
agora, ‘Senhora de todos os deuses’  
seja de veras o teu nome”.<sup>78</sup>

Este paralelismo impõe-se, porque os contextos literários da criação da humanidade na sequência de acontecimentos narrativos e a finalidade com que aparecem os nomes dados a Mami e à mulher primordial de Gen 2-3 são muito semelhantes. O nome “Eva” é dado por ela ser a “mãe de todos os vivos” na mesma posição e no mesmo momento do desenvolvimento temático em que o título honorífico é dado a Mami na epopeia de Atrahasis: não ao ela ser criada, mas ao fim desta história de origem, no momento em que ela podia aparecer como a primeira mulher em absoluto e, portanto, como a mãe originante de todos os seres humanos. Mais: Mami recebe esse título pelo seu êxito na criação da humanidade, destinada a substituir os deuses no trabalho gerador de alimentação; “Eva” é exaltada como progenitora de toda a humanidade, que teria de trabalhar o solo (cf. 3,23) para seu próprio sustento. O título dado a Mami tem equivalência no título dado à mulher de Gen por serem nomes do mesmo tipo: como Mami é “Senhora de todos os deuses”, a mulher primordial é “mãe de todos os vivos”; como Mami, a deusa-mãe, regulara o nascimento e a vida dos homens e é a origem de todos eles, assim “Eva” está na origem de todos os humanos depois dela. Ambas as personagens femininas surgem numa posição semelhante e sumamente activa com o intuito de exaltar a função atribuída aos títulos: Mami, na de criação da humanidade, como suprema deusa-mãe; “Eva”, na de procriação do resto da humanidade como sua única “mãe” primordial.<sup>79</sup> Só que a senhora honrada, que no poema de Atrahasis é a criadora, em Gen 2-3 é a criada. *O texto bíblico usa o motivo mítico extrabíblico para os seus próprios fins dentro dum novo contexto de fé e colocando no tempo mítico do casal humano primordial papéis desempenhados no mundo dos deuses primordiais.*

Motivo idêntico encontra-se no mito de Anzu<sup>80</sup> e em vários outros mitos de origem. E atribuindo à mítica deusa-mãe primordial a

<sup>78</sup> Tabuinha I, 246-248: tr. de I.M. KIKAWADA, “Two notes on Eve”, p. 33 (cf. pp. 33-37, base para a minha argumentação neste ponto); cf. a de W.G. LAMBERT - A.R. MILLARD, *Atrahasis*, p. 61; e a de BOT-KRA, p. 538.

<sup>79</sup> Cf. O. KEEL - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte...*, II, p. 79; e H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, “Weibliche...”, pp. 53-56.

<sup>80</sup> Edição recente, Tabuinha I, iii, 122-123: tr. de BOT-KRA, p. 397.

mesma função de progenitora original de “todos os seres vivos” que Gen 3,20 atribui à mulher original com o nome de “Eva”, um texto religioso diz: “São obra das mãos de Aruru todos os seres vivos”.<sup>81</sup> Como o mito de Atrahasis fala da criação da mulher enquanto mãe,<sup>82</sup> assim também logicamente Gen 2-3: querendo ambos os textos explicar as origens da humanidade, indicavam-na toda descendente duma mãe primordial. De forma muito semelhante (com nomeação da mulher primordial e explicação etiológica do nome) e em análogo contexto unitário das origens constitutivas das realidades estruturais actuais, Hesíodo conta miticamente da mãe da “raça e estirpe das mulheres” que Zeus “deu à mulher o nome de Pandora, porque todos os habitantes do Olimpo a deram como dom”.<sup>83</sup>

É com fins etiológicos em mira que a mulher é dita “*Hawwah*, porque mãe de todos os vivos”: traduz a sua função em relação à humanidade e, enquanto mulher prototípica, a matriz universal e fonte da sua propagação.<sup>84</sup> Exprime-se assim implicitamente e retoma-se o papel procreativo próprio da mulher, já implícito em 3,15 e central em 3,16. A função deste título honorífico aqui dado à “mulher” não se confunde nem se identifica com a função do nome ‘*iššah*’ dado também etiológicamente à mulher do ‘*iš*’ em 2,23. Gen 2,23 falava da *origem da mulher*: o ‘*iš*’ denominava-a ‘*iššah*’ com o *nome comum* da sua espécie, relacionando-a com a sua criação (como seria de esperar numa narração de origem); agora, em 3,20, com o “nome” próprio e pessoal de *Hawwah* o ‘*adam*’ fala da *origem da humanidade*: o *título funcional* simbólico de “Vitalidade” ou “Dadora de vida”<sup>85</sup> relaciona-a com a sua maternidade e aponta para a atribuição das tarefas já feita por Deus — e que só Deus podia fazer — no seu redimensionamento em 3,16. Em 2,23 exprime-se a relação mútua *da mulher com o homem* enquanto constituem a primeira célula vital da

<sup>81</sup> Cf. F. MARTIN, *Textes religieux assyriens e babyloniens*, p. 185, citado por F. VATTIONI, “La creazione dell’uomo”, p. 125-126.

<sup>82</sup> Tabuinha I, vi, 281-303. Cf. H.-W. JÜNGLING, “Bemerkungen...”, pp. 97.102-103.

<sup>83</sup> O)no/mhne de\ th/nde gunai=ka Pandw/rhn, o(ti pa/ntej O)lu/mpia dw/mat ) e)/xontej dw=ron e)dw/rhsan: E)/rga kai\ H(merai, vv. 80-82. Sobre a aproximação de *Hawwah* com a deusa-mãe na mitologia cananea, hitita e noutras, cf. H.N. WALLACE, *The Eden Narrative*, pp. 149-161.

<sup>84</sup> Por isso (para obviar à dificuldade de H. GUNKEL, *Genesis*, p. 23, e J. SKINNER, *Genesis*, p. 86), interessava dar o nome à mulher, não ao homem.

<sup>85</sup> Foi assim que a primeira tradução grega do AT entendeu o título ao traduzi-lo por *Zwh*/. *NBE* traduz por “Vitalidad”. Cf. N.M. SARNA, *Genesis*, p. 29.

sociedade; em 3,20, o homem define a identidade essencial *da mulher em relação ao gênero humano* existente, como de mãe a descendentes.<sup>86</sup>

O narrador tinha referido explicitamente a maternidade humana com as dores a ela inerentes e as condições limitadas que cunhavam os “destinos” do casal humano transgressor (3,14-19). Para esclarecer que eram precisamente essas as condições de todos os homens, logo que pode, em 3,20, une-os vitalmente com o casal primordial por meio do título de “Vitalidade” dado à “mãe de todos os vivos”.<sup>87</sup> Dessa forma continua a explicar etiologicamente realidades humanas actuais, insinuando a aceitação, por parte do homem e da mulher, da nova ordem estabelecida por Deus para a humanidade. O reconhecimento da mulher pelo homem como “mãe de todos os vivos” inscreve-se unificadamente como aceitação do programa de fecundidade imposto por Deus em 3,16:<sup>88</sup> é um modo de registar a reacção dos ‘transgressores’ à sentença divina. Dizendo que é desta mulher primordial e mãe universal que descendem todos os homens, não só se insinua a unidade da actual raça humana mas também se significa que as penas do estado de cada indivíduo correspondem às desses ascendentes prototípicos e que é com a vida deles (“vestidos”, mortais e “expulsos” do “pomar”: 3,21-24) que tem a ver a do leitor. O narrador explica e legitima o gênero de vida actual dos leitores ligando-a a um acto mítico causante dela. Assim, este casal humano não é um casal histórico nem o Adão e Eva que causou todos os males morais e físicos: é *um casal mítico* para explicar toda a vida humana, falando dos seus aspectos essenciais lindos e custosos, bons e maus.

## Conclusão

Este texto bíblico exprime-se de forma semelhante aos “*mitos de origem*” do antigo Próximo Oriente. Move-se no mesmo círculo de ideias e

---

<sup>86</sup> Nesta linha já estão B. JACOB, *Das erste Buch...*, p. 123, e W. VOGELS, “L’être humain...”, p. 519, n. 14. Ao contrário, T.E. BOOMERSHINE, “The Structure...”, pp. 119-120.125-126, vê — mal — na doação deste nome “o papel sexual da mulher” e o reestabelecimento da relação positiva do homem com a mulher.

<sup>87</sup> Ampla informação de propostas para a etimologia de *Hawwah* e sobre os numerosos fios de investigação à volta do nome e da figura Eva, em H.N. WALLACE, *The Eden Narrative*, pp. 147-161.

<sup>88</sup> Cf. R. HINSCHBERGER, “Une lecture synchronique de Gn 2-3”, p. 12.

trata as mesmas problemáticas, dando-lhes respostas análogas. Tem as características essenciais dos “mitos de origem”. Não só os seus temas e expressões, mas também a linguagem, o estilo, a forma de organização, a articulação narrativa dos seus dados e estrutura lógica da trama temática são os tradicionais e correspondentes aos “mitos de origem” do antigo Próximo Oriente. Portanto, Gen 2,4b-3,24 é um autêntico “mito de origem”. Como os outros “mitos de origem”, é uma etiologia da história e pretende teologicamente assentar os fundamentos das realidades actuais relacionadas com ela: conta em forma de história as origens de fenómenos estruturais, aspectos ou problemas básicos essenciais da vida e sociedade humana (por ex., da agricultura e irrigação, da organização do cosmo, da criação da humanidade e daquilo que constitui a sua célula básica e originante, das doenças e lados maus da vida humana, das relações do género humano com a divindade, do papel do ser humano no mundo...), pondo pela fé a sua fundação de uma vez para sempre em Deus num tempo primordial, antes da história.

A explicação deste “mito de origem” é despretensiosa e não quer ser a única resposta às questões que a vida e a morte humana suscitam. É a resposta possível ao mito (a problemas onde dificilmente chega a ciência e a razão), que nem por isso deixa de ser profunda. Tem essencialmente o intuito de tornar essas realidades menos enigmáticas e mais aceitáveis à compreensão e de as integrar na totalidade da vida humana. A *explicação positiva* que delas dá esconjura atitudes de angústia existencial e pensamentos trágicos ou fatalísticos e o tom de pessimismo que lhe tem incutido a interpretação tradicional e leva a acatar as próprias limitações e o presente realística e serenamente como é. Se a narração é um “mito de origem”, tem de ser lida e interpretada como tal, com todas as consequências. Que seja “mito de origem” não quer dizer que não tenha uma espiritualidade; só quer dizer que dele se deve extrair a teologia e espiritualidade próprias sem lhe impor teologias estranhas. Como de 2,18 (“o Senhor Deus disse: não é bom que o homem esteja só”) não podemos deduzir um argumento contra o celibato sacerdotal, também não podemos ver na narração a teologia e espiritualidade ligada à concepção dum “Paraíso de delícias”, à dum “pecado original” e dum consequente castigo moral, que não têm base nela: não é por acaso, por ex., que o texto não usa nenhum vocábulo da rica terminologia veterotestamentária de “pecado”. Aliás, esta interpretação da narração, sem falsear o seu sentido, restitui-lhe a sua frescura original e o espessor próprio de um “mito de origem”.

## TRADUÇÃO PRÓPRIA DO TEXTO

- 2,4b No dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus,  
5 e ainda não havia qualquer erva do descampado e ainda não brotava qualquer planta do descampa do, porque o Senhor Deus ainda não tinha feito chover sobre a terra, e não havia homem para cultivar o solo  
6 e águas profundas subiam da terra embebendo toda a superfície do solo,  
7 então o Senhor Deus modelou o homem de humo do solo e inspirou nas suas narinas hálito de vida e o homem tornou-se ser vivo.  
8 O Senhor Deus plantou um pomar numa veiga a oriente e colocou lá o homem que modelara.  
9 O Senhor Deus fez brotar do solo toda a espécie de árvores agradáveis à vista e boas para (produzir de) comer e, no centro do pomar, a árvore da vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal.  
10 Um rio nascia da veiga para irrigar o pomar e a partir daí dividia-se formando quatro rios:  
11 o nome do primeiro é Pišon, que contorna toda a terra de Havilá, onde há ouro;  
12 e o ouro dessa terra é fino; é lá que há bdélio e pedra esmeralda;  
13 o nome do segundo rio é Guihon: contorna toda a terra de Cuš;  
14 o nome do terceiro rio é Tigre: corre a oriente de Aššur; o quarto rio é o Eufrates.  
15 O Senhor Deus tomou o homem e estabeleceu-o no pomar da veiga para trabalhar e guardar.  
16 O Senhor Deus ordenou ao homem: 'Podes comer à discrição de todas as árvores do pomar;  
17 mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comas, pois no dia em que dela comeres de certeza morrerás'.  
18 Disse o Senhor Deus: 'Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei um complemento adequado'.  
19 Então o Senhor Deus modelou do solo toda a espécie de animais do descampado e toda a espécie de voláteis do céu, e conduziu-os ao homem para ver como os chamava; e tudo o que o homem ia chamando a cada ser vivo, esse ficava o seu nome.  
20 O homem deu nome a todos os animais domésticos, aos voláteis do céu e a todos os animais do descampado; mas para o homem não se encontrou um complemento adequado.  
21 O Senhor Deus fez cair sobre o homem um sopor e ele adormeceu. Então tomou um dos seus costados e fechou-o com carne no seu lugar.  
22 O Senhor Deus construiu a mulher com o costado que tinha tomado do homem e conduziu-a ao homem.  
23 Disse o homem: 'Finalmente esta, sim, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; esta chamar-se-á mulher, pois ela foi tomada do varão;  
24 por isso, o varão abandonará o seu pai e a sua mãe e unir-se-á à sua mulher e serão uma só carne'.  
25 Estavam ambos nus, o homem e a sua mulher, sem se envergonharem um do outro.  
3,1 A serpente era o mais astuto de todos os animais do descampado que o Senhor Deus fizera. Ela disse à mulher: 'É verdade que Deus disse: não comais de nenhuma árvore do pomar?'  
2 Respondeu a mulher à serpente: 'Do fruto das árvores do pomar podemos comer,

- 3 mas do fruto da árvore que está no centro do pomar disse Deus: não comais dele nem o toqueis, para não morrerdes’.
- 4 Retorquiu a serpente à mulher: ‘Não é verdade que morrereis,
- 5 pois Deus sabe que no dia em que comerdes dele se abrirão os vossos olhos e sereis como Deus/deuses, conhecedores do bem e do mal’.
- 6 A mulher viu que a árvore era boa para comer e agradável aos olhos e desejável para adquirir sabedoria. Tomou do seu fruto e comeu. Deu também ao seu homem que estava com ela, que comeu igualmente.
- 7 Então abriram-se os olhos a ambos e reconheceram que estavam nus; coseram folhas de figueira e fizeram-se cinturas.
- 8 Ouviram a voz do Senhor Deus que passeava no pomar à aura do dia e o homem e a sua mulher esconderam-se da face do Senhor Deus no meio das árvores do pomar.
- 9 O Senhor Deus chamou pelo homem e disse-lhe: ‘Onde estás?’
- 10 Replicou: ‘Ouvi a tua voz no pomar e tive medo, porque estou nu; por isso escondi-me’.
- 11 Perguntou: ‘Quem te revelou que estavas nu? porventura comeste da árvore de que te proibira comer?’
- 12 O homem respondeu: ‘A mulher que tu me deste como companhia ela é que me deu da árvore e eu comi’.
- 13 O Senhor Deus perguntou à mulher: ‘Que foi que fizeste?’ A mulher respondeu: ‘A serpente enganou-me e eu comi’.
- 14 Disse o Senhor Deus à serpente: ‘Porque fizeste isso, maldita sejas tu mais do que todos os animais domésticos e do que todos os animais do descampado; sobre o teu ventre rastejarás e comerás pó todos os dias da tua vida;
- 15 porei inimizade entre ti e a mulher e entre a tua descendência e a descendência dela; ela te pisará a cabeça e tu atentarás ao seu calcanhar’.
- 16 À mulher disse: ‘Multiplicarei sobremaneira as tuas penas e a tua gravidez. Com dor darás à luz os filhos. Para o teu homem será o teu forte desejo, mas ele te dominará’.
- 17 E ao homem disse: ‘Porque atendeste à voz da tua mulher comendo da árvore sobre que te tinha ordenado: «não comas dela», maldito seja o solo por tua causa; com fadiga comerás dela todos os dias da tua vida;
- 18 espinhos e abrolhos te fará brotar e comerás as plantas do descampado;
- 19 com o suor do teu rosto comerás o pão até que voltes ao solo, pois dele foste tomado: porque és humo e em humo te tornarás’.
- 20 O homem deu à sua mulher o nome de Vitalidade porque ela foi a mãe de todos os vivos.
- 21 O Senhor Deus fez para o homem e para a sua mulher túnicas de pele e vestiu-os.
- 22 Disse o Senhor Deus: ‘Eis que o homem se tornou como um de nós quanto ao conhecimento do bem e do mal; portanto, agora, que não estenda a mão para tomar também da árvore da vida e, comendo, viva para sempre’.
- 23 Então Senhor Deus reenviou-o do pomar da veiga para cultivar o solo donde tinha sido tomado.
- 24 E, tendo expulsado o homem, instalou a oriente do pomar da veiga os querubins e a chama de espada flamejante para guardar o caminho para árvore da vida.



## Vocabulário

'afar	“pó”, mas também “humus, humo, solo húmido”
'adam - 'adamah	“homem (visto como terreno) - solo, terreno cultivável”
bara'	“criar”
banah	“construir”
'iš - 'iššah	“varão (homem como macho ou esposa) -mulher, fêmea, esposa”
tsela'	“lado, flanco, costado” (não “costela”, como se costuma entender)
yatsar	“formar, moldar, plasmar”
lullu	(acádico): “homem primordial, primitivo, não-civilizado”
awilum	(acádico): “homem civilizado”, com as propriedades do actual
pleura/	“costa, lado, costado” (na tradução do s. III a.C.) e “costela”
costa	(latim): “costa, lado, costado” (na <i>Vulgata</i> de Jerónimo) e “costela”
etiologia a)	palavra ou expressão que quer explicar a <i>causa</i> ou <i>origem</i> (em grego aiti/ duma realidade ou instituição, dum fenómeno, facto, monumento existentes.
relato etiológico	breve relato que tem a mesma finalidade (pode colocar-se em terreno histórico ou miticamente nas origens e princípio de tudo (neste caso coincide com o de origem”, como na narração de Gen 2,4b-3,24).
“mito	
mito de origem	mito que tem a função específica de explicar ou justificar etiológicamente as realidades actuais que estruturam fundamentalmente a vida humana, relatando como foram as suas origens num tempo antes da história (primordial ou mítico), para as tornar aceitáveis. Gen 2,4b-3,24 é um “mito de origem”, com a sua mensagem espiritual e teologia própria.
motivo	palavra, expressão ou padrão de pensamento que aparece várias vezes em situações semelhantes que sintetiza uma ideia ou concepção semelhante das tradições dum povo ou dum região geograficamente mais vasta ou de vários escritos de género semelhante (por ex., o motivo da “árvore da vida”, o do “conhecimento”, o da “serpente”, o da ‘transgressão’, o do vestido...).

## Siglas e abreviaturas

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AHw	W. von SODEN (Unter Benutzung des lex. Nachl. von B. MEISSNER), <i>Akkadisches Handwörterbuch</i> . I (Wiesbaden 1965).
ANET	J.B. PRITCHARD (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> (Princeton - New Jersey 1969 <sup>3</sup> with Supplement).
BDB	BROWN, F. - S.R. DRIVER - C.A. BRIGGS, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford 1977, repr.).
BOT-KRA	J. BOTTÉRO - S.N. KRAMER, <i>Lorsque les dieux faisaient l'homme</i> . Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Paris 1989).
CAD	I.J. GELB, - B. LANDSBERGER - A.L. OPPENHEIM - E. REINER (eds.) <i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> (Chicago 1965).
DBHE	L. ALONSO SCHÖKEL, <i>Diccionario Bíblico Hebreo-Español</i> (Institución San Jerónimo; Valencia 1990-1993).

DMFS	G. JOBES, <i>Dictionary of Mythology. Folklore and Symbols</i> . 2 vols (New York 1962).
GEL	H.G. LIDDELL - R. SCOTT - H.S. JONES, <i>A Greek-English Lexicon</i> (Oxford 1961).
PL	J. Migne, <i>Patrologia latina</i>
tr.	tradução

## Bibliografia geral citada

- A epopeia de Gilgamesh* (Versão de P. TAMEN do texto inglês de N.K. SANDARS) (Páginas de sempre; Edições António Ramos e Ed. Vega; Lisboa 1979 e 1989).
- ALEXANDRE, M., *Le commencement du livre Genèse I-V*. La version grecque de la Septante et sa réception (Christianisme Antique 3; Paris 1988).
- ALLEN, J.P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Studies 2; New Haven 1988).
- ALONSO SCHÖKEL, L., "Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3", *Bib* 43 (1962) 295-316.
- ALSTER, B., "Ninurta and the Turtle", *UET* 6/1 2", *JCS* 24 (1972) 120-125.
- AMMASSARI, A., *Un profilo biblico del matrimonio*. Note di esegesi (Roma 1977).
- ANDERLINI, G., "L'uomo, la terra (e Dio) nell'Antico Testamento", *BeO* 32 (1990) 162-179.
- ASHER-GREVE, J.M., *Frauen in altsumerischer Zeit* (Bibliotheca Mesopotamica 18; Malibu 1985).
- ASSMANN, J., "Schöpfungsgott", *Lexicon der Ägyptologie*. V (Hrsg. W. HELCK - W. WESTENDORF) (Wiesbaden 1984) 676-677.
- BARTHÉLEMY, D., "«Pour un homme», «Pour l'homme» ou «Pour Adam»? (Gn 2,20)", *De la Tôrah au Messie*. Mélanges H. Cazelles (eds. M. CARREZ - J. DORÉ - P. GRELOT) (Paris 1981) 47-53.
- BATTO, B.F., *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition* (Louisville, Kentucky 1992).
- BEA, A., "Il problema antropologico in Gen. 1-2: Il trasformismo", *Questioni bibliche alla luce dell'enciclica «Divino afflante Spiritu»*. Settimane bibliche 1947 e 1948 nel Pontificio Istituto Biblico. II. (Scripta Pontificii Instituti Biblici 59/IV; Roma 1950) 1-70.
- BEAULIEU, P.-A., "Women in Neo-Babylonian Society", *CSMSB* n° 26 (1993) 7-14.
- BIANCHI, U., *Prometeo, Orfeo, Adamo*. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza (Nuovi saggi 66; Roma 1991, ristampa).
- BIRD, Ph., "Genesis I-III as a Source for a Contemporary Theology of Sexuality", *Ex Auditu* 3 (1987) 31-44.
- BOOMERSHINE, T.E., "The Structure of Narrative Rhetoric in Genesis 2-3", *Semeia* 18 (1980) 113-129.
- BOTTÉRO, J., "La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis", *Societies and Languages of the Ancient Near East*. Studies in Honour of I.M. Diakonoff (ed. M.A. DANDAMAYEV) (Warminster 1982) 24-32.
- BOTTÉRO, J., *L'Épopée de Gilgameš*. Le grand homme qui ne voulait pas mourir (Traduit de l'akkadien et présenté par J. BOTTÉRO) (L'aube des peuples; Paris 1992).
- BOURGUET, D., "L'homme ou bien Adam?", *ETR* 67 (1992/3) 323-327.
- BRANDON, S.G., *Creation Legends of the Ancient Near East* (London 1963).
- BRENNER, A., *The Israelite Woman*. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative (Biblical Seminar Series 2; Sheffield 1985).
- BUDDE, K., *Die biblische Paradiesesgeschichte* (BZAW 60; Giessen 1932).

- CAGNI, L., *L'epopea di Erra* (Studi semitici 34; Roma 1969).
- CASTELLINO, G., "Quattro contributi", *I miti della creazione nel vicino Oriente Antico*. II. Incontro interdisciplinare mesopotamico (Camaldoli 14-15.10.1982) (a cura di C. SAPORETTI) *Geo-Archeologica* (1984/1) 53-76.
- CHÁVEZ, A.I. (versão de), *Pop Wuh*. Le livre des événements (tr. do esp. [de 1978] por A. Amberni) (Paris 1990).
- CLINES, D.J.A., *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOTSS 94; Sheffield 1990). [Recensão por K.P. DARR, em *Hebrew Studies* 33 (1992) 107-110].
- CURRID, J.D., "An Examination of the Egyptian Background of the Genesis Cosmogony", *BZ* 35 (1991) 18-40.
- DAVIDSON, R.M., "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 1-2", *AUSS* 26 (1988) 5-24.
- DAVIDSON, R.M., "The Theology of Sexuality in the Beginning: Genesis 3", *AUSS* 26 (1988) 121-131.
- DHORME, É., "L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque", *Recueil Édouard Dhorme*. Études bibliques et orientales (Paris 1951) 643-670.
- DIJK, J. van, "Sumerische Religion", *Handbuch der Religionsgeschichte*. I. (Hrsg. J. ASMUSSEN - J. LAESSOE - C. COLPE) (Göttingen 1971) 431-496.
- DOCKX, S., *Le récit du paradis. Gen II-III* (Paris - Gembloux 1981).
- ELIADE, M., *Le sacré et le profane* (Idées; Paris 1965).
- ELIADE, M., *Mythes, rêves et mystères* (Idées; Paris 1957).
- ELIADE, M., *Traité d'histoire des religions* (Paris 1953).
- ENGELKEN, K., *Frauen im Alten Israel*. Eine begriffsgeschichtliche und sozialrechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 130; Stuttgart... 1990).
- ENGNELL, I., "'Knowledge' and 'Life' in the Creation Story", *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. Presented to Prof. H.H. Rowley (eds. M. NOTH - D.W. THOMAS) (Leiden 1955) 103-119.
- ERRANDONEA ALZUGUREN, J., *Edén y paraíso*. Fondo cultural mesopotámico en el relato bíblico de la creación (Madrid 1966).
- FEUILLET, A., "La connexion de la revelation divine avec l'histoire du salut dans l'annonce prophétique du sauveur messianique et de sa mère. Le Protévangile...", *Divinitas* 32 (1988) 543-564.643-665.
- FRANKFORT, H., *Kingship and the Gods* (Chicago 1965).
- FRAZER, J.G., *Folk-lore in the Old Testament*. 3 vols. (London 1919).
- GALAMBUSH, J., "'adam from 'adama, 'išša from 'iš: Derivation and Subordination in Genesis 2.4b-3.24", *History and Interpretation*. Essays in Honour of J.H. Hayes (eds. M.P. GRAHAM - W.P. BROWN - J.K. KUAN) (JSOTSS 173; Sheffield 1993) 33-46.
- GILBERT, M., "«Une seule chair» (Gn 2,24)", *NRT* 100 (1978) 66-89.
- GIRARD, M., *Les symboles dans la Bible*. Essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle (Montréal - Paris 1991).
- GLASSNER, J.-J., "Inanna et les me", *Nippur at the Centennial*. Papers Read at the 35e Rencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia 1988 (ed. M. de J. ELLIS) (Occasional Publications of the S.N. Kramer Fund 14; Philadelphia 1992) 55-86.
- GROSZ, K., "Some Aspects of the Position of Women in Nuzi", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987 (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaica Studies, 166; Atlanta 1989) 167-189.
- GUNKEL, H., *Genesis* (Göttingen 1977<sup>9</sup>).

- HALLO, W.W., "Women of Sumer", *The Legacy of Sumer*. Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin (ed. D. SCHMANDT-BESSERAT) (Bibliotheca Mesopotamica 4; Malibu 1976) 23-40.
- HARRIS, R., "Images of Women in the Gilgamesh Epic", *Lingering over Words*. Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran (eds. T. ABUSCH - J. HUEHNERGARD - P. STEINKELLER) (Atlanta 1990) 219-230.
- HESIOD, *Theogony* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1966).
- HESIOD, *Works and Days* (Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. WEST) (Oxford 1978).
- HINSCHBERGER, R., "Une lecture synchronique de Gn 2-3", *RevScRel* 63 (1989) 1-16.
- HUMBERT, P., *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940).
- JACOB, B., *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934).
- JACOBY, F., *Die Fragmenta der griechischen Historiker* (F GR HIST) III C (Leiden 1958).
- JAMES, E.O., *The Tree of Life*. An Archaeological Study (StHR [= Numen Supp.] 11; Leiden 1966).
- JOBLING, D., "The Myth Semantics of Genesis 2:4b-3:24", *Semeia* 18 (1980) 41-49.
- JOBLING, D., *The Sense of Biblical Narrative*. Structural Analysis in the Hebrew Bible. II (JSOTSS 39; Sheffield 1986).
- JÜNGLING, H.W., "Bemerkungen zur Wechselwirkung zwischen den Auffassungen von der Frau und der Darstellung von Göttinnen", *Der eine Gott und die Göttin*. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (Hrsg. M.-Th. WACKER - E. ZENGER) (Quaestiones disputatae 135; Freiburg - Basel - Wien 1991) 82-105.
- KEEL, O. - M. KÜCHLER, *Synoptische Texte aus der Genesis*. 2 vols. (Fribourg 1971).
- KESSLER, R., "Die Frau als Gehilfin des Mannes? Gen 2,18.20 und das biblische Verständnis von 'Hilfe'", *Dielheimer Blätter zum Alten Testament* 24 (1987) 120-126.
- KIKAWADA, I.M., "Two Notes on Eve", *JBL* 91 (1972) 33-37.
- KIKAWADA, I.M. - QUINN, A., *Before Abraham Was*. The Unity of Genesis 1-11 (Nashville 1985).
- KORSAK, M.Ph., *At the Start: Genesis Made New*. A Translation of the Hebrew Text (New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1993).
- KRAMER, S.N., "Poets and Psalmists: Goddesses and Theologians", *The Legacy of Sumer*. Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin (ed. D. SCHMANDT-BESSERAT) (Bibliotheca Mesopotamica 4; Malibu 1976) 3-21; *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B. C.* (Philadelphia 1944).
- KUHRT, A., "Non-Royal Women in the Late Babylonian Period: A Survey", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987 (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaic Studies 166; Atlanta 1989) 215-243.
- LAMBERT, W.G. - A.R. MILLARD, *Atrahasis*. The Babylonian Story of the Flood (Oxford 1969). [Recensão por G. PETTINATO, em *OrAnt* 9 (1970) 75-83].
- LANDY, F., *Paradoxes of Paradise*. Identity and Difference in the Song of Songs (Bible and Literature Series 7; Sheffield 1983).
- LAWTON, R.B., "Genesis 2:24, Trite or Tragic?", *JBL* 105 (1986) 97-98.
- L'Épopée de Gilgamesh* (Introduction, traduction et notes par R.J. TOURNAY - A. SHAFFER) (Littératures anciennes du Proche Orient; Ed. Cerf; Paris 1994).
- LOUYS, D., *Le jardin d'Éden*. Mythe fondateur de l'Occident (Lire la Bible 95; Paris 1992).
- MAAG, V., "Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung des Menschen", *Kultur*,

- Kulturkontakt und Religion*. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte zum 70. Geburtstag (Hrsg. H.H. SCHMID - O.H. STECK) (Göttingen - Zürich 1980) 38-59.
- MALBRAN-LABAT, F. *Gilgamesh* (Ed. Cerf; trad. esp. em Ed. Verbo Divino; Documentos en torno a la Biblia 7; Estella 1982): só contém alguns trechos.
- MAYER, W.R., "Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs", *Or* 56 (1987) 55-68.
- MEYERS, C.L., *Discovering Eve*. Ancient Israelite Women in Context (New York - Oxford 1988); "Women and Domestic Economy of Early Israel", *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia*. Proceedings of the Conference on Women in the Ancient Near East: Brown University, Providence; Rhode Island Nov. 5-7, 1987 (ed. B.S. LESKO) (Brown Judaic Studies 166; Atlanta 1989) 265-281.
- MORAN, W.L., "The Epic of Gilgamesh: A Document of Ancient Humanism", *CSMSB* n° 22 (1991) 15-22.
- MORRISSETTE, J., "La place des femmes dans la famille: succession et héritage à Emar", *CSMSB* n° 26 (1993) 23-27.
- MÜLLER, H.P., "Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschriftlicher und biblischer Parallelen - Zur Wirklichkeitsauffassung im Mythos", *Or* 58 (1989) 61-85.
- NEUMANN, H., "Bemerkungen zu Ehe, Konkubinat und Bigamie in neusumerischer Zeit", *La femme dans le Proche-Orient antique*. XXXIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 7-10 juillet 1986) (ed. J.-M. DURAND) (Paris 1987) 131-137.
- PARDES, I., *Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach* (Cambridge MASS - London 1992).
- PETTINATO, G., *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Philologisch-historische Klasse 1971/1; Heidelberg 1971).
- PETTINATO, G., *La saga di Gilgamesh* (Milano 1992<sup>2</sup>).
- PLATON, *Oeuvres Complètes*. III (Texte établi et traduit par A. CROISSET - L. BODIN) (Collection des Universités de France; Paris 1923).
- PLATON, *Oeuvres complètes*. IV/2. *Le Banquet* (Texte établi et traduit par P. VICAIRE) (Collection des Universités de France; Paris 1989).
- PROPP, W.H., "Eden Sketches", *The Hebrew Bible and its Interpreters* (eds. W.H. PROPP - B. HALPERN - D.N. FREEDMANN) (Winona Lake, Indiana 1990) 189-203.
- RAD, G. von, *Das erste Buch Mose*. Genesis (ATD 2/4; Göttingen 1976<sup>10</sup>).
- REISENBERGER, A.T., "The Creation of Adam as Hermaphrodite - and its Implications for Feminist Theology", *Judaism* 42 (1993) 447-452.
- RIBELLES, J.C., *La estructura de la persona humana en el origen* (Estudio exegético de los relatos de la creación del hombre). (Extracto de la Tesis Doctoral de 1985) (Pamplona 1992).
- RÖMER, W.H.Ph., "Mythen und Epen I", *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. III.3 (Hrsg. O. KAISER) (Gütersloh 1993) 351-559.
- SARNA, N.M., *Genesis*. The Jewish Publication Society Torah Commentary (The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation; Philadelphia - New York - Jerusalem 1989).
- SAWYER, D.F., "Resurrecting Eve? Feminist Critique of the Garden of Eden", *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS - D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 273-289.
- SCHARBERT, J., *Genesis 1-11* (Die neue Echter Bibel; Würzburg 1983).
- SCHARBERT, J., "Quellen und Redaktion in Gen 2,4b - 4,16", *BZ* 18 (1974) 45-64.
- SCHMIDT, W.H., *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1 - 2,4a und 2,4b - 3,24 (WMANT 17; Neukirchen-Vluyn 1973<sup>3</sup>).
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., "Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und

- alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik”, *Der eine Gott und die Göttin*. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (Hrsg. M.-Th. WACKER - E. ZENGER) (Quaestiones disputatae 135; Freiburg - Basel - Wien 1991) 49-81.
- SCHWALLY, F., “Die biblischen Schöpfungsberichte”, *ARW* 9 (1906) 159-175.
- SEUX, M.-J., “La création du monde et de l’homme dans la littérature suméro-akkadienne”, *La création dans l’Orient Ancien*. Congrès de l’ACFEB, Lille (1985) (dir. L. DEROUSSEAU) (LD 127; Paris 1987) 41-78.
- SILVA, A. da, “La symbolique des vêtements dans les rites du mariage et du divorce au Proche-Orient ancien et dans la Bible”, *CSMSB* n° 26 (1993) 15-21
- SILVER, M., *Taking Ancient Mythology Economically* (Leiden - New York - Köln 1992).
- SIMPSON, C.A., “The Book of Genesis”, *IB* 1, 437-829.
- SKA, J.-L., “‘Je vais lui faire un allié qui soit son homologue’ (Gn 2,18); à propos du terme ‘ezer-’aide’”, *Bib* 65 (1984) 233-238.
- SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC; Edinburgh 1980, latest impression).
- SODEN, W. von, “Der Mensch bescheidet sich nicht. Überlegungen zu Schöpfungserzählungen in Babylonien und Israel”, *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro De Liagre Böhl dedicatae* (eds. M.A. BEEK - A.A. KAMPMANN - C. NIJLAND - J. RYCKMANS) (Studia Francisci Scholten Memoriae dicata 4; Leiden 1973) 349-358.
- SODEN, W. von, “Der Urmensch im Atrahasis-Mythos”, *Mesopotamian History and Environment*. Occasional Publications I: Mesopotamie et Elam. Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale (Gand, 10-14 juillet 1989) (eds. L. de MEYER - H. GASCHÉ) (Ghent 1991) 47-51.
- SOGGIN, J.A., *Genesi 1-11* (CSANT, AT 1/I; Genova 1991).
- THÉRIAULT, J.Y., “L’Adam dans le jardin”, *S&B* 68 (1992) 15-34.
- THÉRIAULT, J.Y., “Le parcours de l’Adam dans le jardin”, *S&B* 67 (1992) 13-36.
- TOSATO, A., “On Genesis 2:24”, *CBQ* 52 (1990) 389-409.
- TRIBLE, Ph., *God and the Rhetoric of Sexuality* (Overtures to Biblical Theology 2; Philadelphia 1983<sup>3</sup>).
- TSUMURA, D.T., *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*. A Linguistic Investigation (JSOTSS 83; Sheffield 1989).
- VATTIONI, F., “La creazione dell’uomo nella Bibbia”, *Aug* 8 (1968) 114-139.
- VOGELS, W., “‘It Is not Good that the <Mensch> Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her’ (Gen 2:18)”, *Église et Théologie* 9 (1978) 9-35.
- VOGELS, W., “L’être humain appartient au sol: Gn 2,4b - 3,24”, *NRT* 105 (1983) 515-534.
- VOGELZANG, M.E., “The Cunning of Ea and the Threat to Order”, *Jaarbericht van het vooraziatisch-Egyptisch Genootschap “Ex Oriente Lux”* 31 (1989-1990) 66-76.
- VRIEZEN, Th.C., *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude semietische Volken* (Wageningen 1937).
- WALLACE, H.N., *The Eden Narrative* (Harvard Semitic Monographs 32; Atlanta 1985).
- WASCHKE, E.J., *Untersuchungen zum Menschenbild der Urgeschichte* (Berlin 1984).
- WENHAM, G.J., *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1; Waco, Texas 1987).
- WESTERMANN, C., *Genesis*. I. Genesis 1-11 (BKAT, I/1; Neukirchen-Vluyn 1974).
- WIFALL, W., “The Breath of his Nostrils: Gen 2,7b”, *CBQ* 36 (1974) 237-240.
- WILFONG, M.M., “Genesis 2,18-24”, *Int* 42 (1988) 58-63.
- WINTER, U., *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53; Freiburg Schweiz - Göttingen 1983).

# ISABEL DA TRINDADE:

## IRMÃ ESPIRITUAL DE SUA IRMÃ

P. MANUEL FERNANDES REIS

### Introdução

A Irmã Isabel da Trindade, nascida a 18 de Julho de 1880, é sensivelmente dois anos e meio mais velha que sua irmã Margarida, que nasceu a 20 de Fevereiro de 1883. Como “irmã mais velha” — “gostava de fazer de *irmã mais velha* de sua Guidinha” (C 243) — escreveu 41 cartas àquela que afectuosamente chama de “mon enfant” (C 239), “tout-petit” (C 215), “coração de ouro”, “eco da minha alma” (C 204), sabendo que a faz muito feliz (C 93).

As cartas deixam transparecer que Isabel “foi sempre um pouco maternal com ela”, a tal ponto que lhe parece impossível poderem estar mais unidas (C 239): “a minha alma está *toda atada* à sua” (C 243). Como “irmã mais velha e *mamã mais nova*” (C 239), chega a confidenciar-lhe: “parece-me que a *guardo na minha alma*” (C 109). Porque ante ela “se sente com um coração de mãezinha” (C 204), recorda-lhe, “da conversa de 25 de Julho de 1905”, a “sua riqueza” cristã (P. 93), e quer fazer dela uma alma contemplativa, para que também as suas duas filhas sejam “*contemplativas* como a sua mãezinha” (C 311).

A ternura que emerge das relações de amizade e maternidade para com Guida,<sup>1</sup> é suficiente para explicar o “testamento-surpresa”

---

<sup>1</sup> J. REMY, *La soeur d'Elisabeth de la Trinité*, Paris 1986.



que, em Agosto de 1906, lhe deixa escrito, para alimentar a sua vida contemplativa que, segundo o seu texto, que harmoniza S. João com Ruysbroec, é “a vida em *comunhão* com as Três adoráveis Pessoas... *isso é a vida contemplativa*” (CF 14). Esta óptica trinitária da vida contemplativa é para todo o cristão que, no baptismo, recebeu o espírito de adopção filial, que em si clama Abba, Pai (CF 31). Como “morada da Trindade” (CF 2), todos podemos responder à nossa vocação e chegar a ser perfeitos *Louvres de glória* da Santíssima Trindade” (CF 41), “divinizando todas as coisas como Maria” (CF 40).

Na correspondência com suas tias transparece a sua felicidade de esposa de Cristo, o seu Céu, encontrado na terra, na fé, mil vezes mais feliz que sua irmã; bem como o seu amor pelas tias, por quem ora muito, para que Ele faça o seu Céu na terra dos corações delas, e as prepare para a ciência da cruz, o sofrimento que prova o amor dos santos, e que une mais fortemente as suas almas.

## «Que Cristo te console»

Na sua primeira carta de juventude, de 1 de Agosto (?) de 1901, antes da sua entrada no Carmelo, deixou-lhe um crucifixo com este bilhete de despedida, com palavras de orientação crística.

«Que Cristo te console, enxugue as tuas lágrimas, te ensine a sofrer, a amar!... Aos pés de sua Cruz, em que Ele tanto me deu, encontro-me contigo: ali, não há separação, e a minha Guidinha encontrará sempre a sua Isabel» (C 80 bis).

Na primeira carta do Carmelo, de 9 de Agosto, como que gozando “já de outro corpo”, confia-lhe a sua descoberta, introduzindo-a afectivamente na sua experiência e caminho teológico: «encontrei o que procurava... como Deus é bom! Queres que não tenhamos senão uma alma e um coração para O amar?» (C 86).

No mesmo mês, dia 30, “sob o mesmo tecto” com o Omnipresente, horizonte infinito da sua felicidade, fruto do dom de sua mãe, e da generosidade de sua irmã, diz-lhe que, no século, também pode ser esposa d'Ele, recebendo Jesus, muitas vezes, na Sagrada Comunhão, e recolhendo-se na “pequena cela” do seu coração onde, cada dia, no Coração de Deus, *o trio* pode encontrar: <sup>2</sup>



«Oh, repara, tudo é delicioso no Carmelo, encontramos Deus na lavagem (da roupa) como na oração. Só Ele está presente em tudo. Vivêmo-Lo, respiramo-Lo. Se soubesses como sou feliz, o meu horizonte cresce cada dia... Oh! que Ele te dê tudo o que me dá; que te tome e te faça toda sua!» (C 89).

## «Considera que Ele está dentro de ti»

Depois destes traços de espiritualidade sponsal praticada no âmbito da vida carmelitana de trabalho, de liturgia das Horas, de Eucaristia, de oração íntima, remete-a, a 12 de Outubro de 1901, nas horas de tristeza, para a presença do Hóspede interior e, como profeta do Amor — «Oh! como é bom amá-Lo» — e conselheira de uma unidade de vida, fá-la passar da meditação à contemplação do Amor crucificado por ela e à oração contínua no meio das actividades.

«Oh, minha querida, quando estejas aflita, diz Àquele que sabe tudo, compreende tudo, e é Hóspede da tua alma; considera que Ele está dentro de ti como na pequena Hóstia. Ele ama tanto a sua Guidinha, digo-te de sua parte... Durante o dia, pensa algumas vezes n'Àquele que vive em ti e tem sede de ser amado... Repara na união das almas, é tão bom! É preciso amar acima de tudo o que passa, então nada mais pode separar. Amemo-nos assim, minha Guida, amemo-lo sobretudo a Ele! E a meditação? Aconselho-te a simplificar todos os teus livros (leituras) e a encheres-te menos deles, verás que isto é bem melhor. Toma o teu Crucifixo, olha, escuta... E não te perturbes quando te encontres como agora, sem poder fazer todos os teus exercícios: podemos orar a Deus agindo. Basta pensar n'Ele. Então, tudo resulta doce e fácil, visto não sermos só nós a agir, pois que Jesus actua» (C 93).

Esta nota de sponsalidade gozosa — «Oh! como é bom ser sua!» — vivida na solidão do pequeno espaço — a cela do Carmelo — é, uma vez mais, confidenciada, cerca do 20 de Setembro, como felicidade que não passa, não para causar pena nem inveja, àquela com quem sua alma se encontra unida n'Àquele que é todo Amor.

---

<sup>2</sup> ISABEL DA TRINDADE, C 302: «A minha mãezinha, a minha Guida e eu somos inseparáveis». «Estou cada vez mais convencida que as grades não nos separaram e que as almas muito unidas, em que Deus é Laço e o Encontro, sabem sempre onde encontrar-se» (C 139).

«Oh! minha Guida, como é bom estar na nossa querida cela! Quando entro nela, sinto-me tão só com o meu Esposo em quem tenho tudo, quer dizer, minha pequenina, não posso dizer como sou feliz. Passo nela muitas horas, instalo-me com o meu Crucifixo, diante da nossa janelinha, e puxo da agulha com ardor enquanto a minha alma resta junto d'Ele» (C 95).

## «Ah! como Ele te ama!»

Junto d'Ele, mas agora Sacramentado, o trio volta a reunir-se a 10 de Outubro, para ouvir a celestialidade da música silenciosamente deliciosa do Carmelo, prisão de amor para ela, que estava dentro, e envolvimento amorosa para elas, que estavam de fora.

«Vós estareis ali comigo, minhas queridas. Gosto muito de falar de vós a Deus... Ali, junto d'Ele, encontro-vos, porque para as almas não há separação. *Ah! como vos amo!* Nunca o tinha sentido tanto!... No Carmelo, tudo é delicioso, porque é Deus que encontramos em tudo. Cada vez mais me parece um canto do Céu... *Ah! como ele te ama!* Repara, faz-me tanto bem ver todo este amor que vos envolve, minhas queridas que amo muito!» (97).

Por mais instrumento de Deus que Isabel tenha sido para com sua irmã, o que é certo, é que é o próprio Deus o seu verdadeiro e único “director espiritual”, seja por imediatez divina ou por mediação humana, conforme a 7 de Janeiro de 1902 ela o deseja e quer: «Que Deus ensine à minha Guida o segredo da felicidade, que consiste na união, no amor!... Não ser senão “Um” com Ele, é ter o seu Céu na fé aguardando a visão do face a face!...» (C 104).

## «Vive na sua intimidade»

Na verdade, como diz o poeta, “hace tal obra el amor... que todo lo hace de un sabor”,<sup>3</sup> mesmo torná-la prisioneira do Prisioneiro de amor, separá-la fisicamente dos familiares, o que lhe custou muito, e uni-la espiritualmente com eles em Cristo, como escreve a 16 de Fevereiro.

<sup>3</sup> JOÃO DA CRUZ, P XI, 22. 25.

«Só Ele sabe o que sacrifiquei deixando-vos e, se o seu amor não me tivesse sustido, se Ele não me tivesse apertado fortemente nos seus braços, ah, sinto bem que não teria podido; amo-vos muito e parece-me que este amor cresce cada dia, porque Ele diviniza-o! ... Que Cristo te leve as minhas ternuras e tudo o que a minha alma queria dizer-te; não o deixes, *vive na sua intimidade*, é aí que não fazemos senão um» (C 109).

No mesmo dia, em nota que acompanha a anterior carta para o ani-versário de Guida, que decorre a 20 de Fevereiro, deseja-lhe que o próprio Cristo realize, com o seu grande poder e o consentimento dela, a sua obra, isto é, a “cristifique”<sup>4</sup> e, pelo seu Amor, estabeleça a unidade entre elas.

«Que Cristo cative, prenda, invada a minha querida Guida, que se vá perder n'Ele como a gota de água no oceano! Permaneçamos no seu Amor, é aí que Ele se encontra com as duas pequenas irmãs para as fundir na unidade» (C 110).

## «A tua oração não cesse nunca»

Três meses depois, consciente da unidade dual entre ela e sua irmã — «a fusão das suas almas n'Ele» — consagra-a, a 25 de Maio, à Trindade: «Confiei-te aos Três, minha Guida, bem vês como disponho de ti... Que Ele seja o nosso Centro, a nossa Morada... Que o Espírito Santo vos leve ao Verbo, que o Verbo vos conduza ao Pai e que sejais consumida no Uno» (C 113). Cinco dias mais tarde encaminha-a para uma oração trinitária contínua: «Continua a comunicar com os Três, através de tudo, é o centro em que nos encontramos» (C 117):

«Que na alma da minha Guida se faça um profundo silêncio, eco do que se canta na Trindade. Que a sua oração não cesse nunca, pois já possui quem um dia será a sua Visão, a sua Beatitude!» (C 166).

Antes de 15 de Junho exorta-a à vivência paradisíaca: «União, temos o nosso Céu em nós, *vivamo-lo*» (C 120).

---

<sup>4</sup> «Que Cristo alimente a tua alma no seu banquete de amor, que Ele te submerja e te invada, a fim de que não sejas mais tu, mas *Ele*» (C 260). «Tu não te pertences mais... tu não és mais tu, mas devens *Ele-mesmo*» (P 93).

Este acompanhamento da irmã segue, porém, os acontecimentos da vida familiar, como sejam o seu casamento, o nascimento de suas filhas, a morte do sogro, etc... Daí que, antes do 14 de Setembro, promete-lhe que, enquanto a Igreja vai consagrar a sua união esponsal com Jorge, a carmelita far-se-á toda orante, envolvendo-a com a sua oração, melhor dito, com a de Cristo, sem que o seu coração possa esquecer o duo, agora, o trio (C 135). Chegará mesmo a pedir à sua tia Francine que reze por ela, para que Deus seja amado naquele pequenino lar, como ela o espera (C 137). Na véspera do grande dia, em carta do dia anterior — 14 de Outubro — diz-lhe que a sua alma esteve bem unida à deles, n'Aquele que os ama, querendo que ambas sejam felizes, mas cada uma no seu caminho, por escolha do Mestre (C 140). A 1 de Novembro, estando ela em viagem de núpcias, deseja-lhe que seja tão feliz com o seu esposo como ela o espera ser com o Seu, que ainda tarda muito em chegar (C 144).

### «Ao mesmo tempo Marta e Maria»

No ano seguinte, a 22 de Novembro de 1903, adoutrina-a sobre a unidade de vida, querendo que ela seja, ao mesmo tempo Marta e Maria, no advento de sua filha, a exemplo de Maria no advento do Verbo encarnado, e que receba a vida divina para a dar à sua filha e que, em todo o tempo, unidas como Marta e Maria, sejam «toda uma». Ela, por sua vez, enquanto repousa com ela no Coração do Deus todo Amor, pede-lhe que consuma num divino abraço, na Unidade, as duas irmãzinhas (C 183).

A 13 de Março de 1904 deu-se o nascimento de sua sobrinha, que a leva a exclamar «como Deus é bom!» ante a “avózinha querida” e, em carta de 12 (?) de Março de 1904, a falar de si como a “tia carmelita”, que ama o “pequeno anjo” de carne, respeita o pequeno templo da S. Trindade, adora Aquele que nela mora — «faz sorrir a sua Madre, dizendo-lhe que sua sobrinha é uma adoradora» (C 204) — e quer ser o anjo que a envolve de oração, e consagra, mãe e filha, Àquele que é Amor, em cujo Coração as abraça (C 197).

Diz a 21 de Agosto que a lei da vida é o sofrimento e a alegria (C 120). Como tal, desde o Carmelo, acompanha a roda da vida de sua família. Partilha intimamente a dor do cunhado pela morte do pai (C 201). Participa do olhar amoroso de Deus na sua maternidade fraterna (C 204). Na intimidade com o Hóspede é toda uma com a irmã e o seu

anjo (C 205). Amando as duas e envolvendo-as na sua oração (C 210) espera, no seu retiro, ser envolvida pelas de sua irmã e mãe (C 211), bem como pelas de Isabelinha (C 213) e, depois, de Odete (C 233).

«Sê o seu paraíso neste país onde Ele é tão pouco conhecido, tão pouco amado, abre o teu coração de par em par para o hospedar, e depois, na tua pequena cela, ama, minha Guida! ... Ele tem sede de amor... Toma a tua Isabel contigo e, as duas, fazei-lhe companhia» (C 210).

Esta actividade amorosa por ela inculcada, vai transformá-la em passividade amorosa, logo no início do ano seguinte quando, a 5 de Janeiro de 1905, lhe propõe a atitude de abandono: «*deixêmo-nos levar* por Ele, irmãzinha, a fim de que *Ele nos fixe no seu Amor*» (C 221), que, no dia seguinte, Epifania, que evoca o Rei dos reis, que ama os pequeninos, converte em adoração e louvor que sai da boca das crianças (Sl 8, 3): «*façamos silêncio* junto da sua pequena alma para adorar o Deus que a habita... *façamo-nos a sua criança e deixêmo-nos levar* nos seus braços» (C 222).

## «És tu quem as deve orientar para Cristo»

Mais adiante, a 22 de Abril, dia de Páscoa, canta o Aleluia da Ressurreição do Senhor, unindo-se às alegrias maternais de sua irmã que, a 19 de Abril, recebeu “d'Aquele de quem vem todo o dom perfeito” a sua Odete que tem, no Céu, o seu anjo que vê a face de Deus e, na terra, junto do seu berço, a sua tia carmelita, que implora ao Deus que tanto ama os pequeninos a sua bênção e protecção. Recorda-lhe que se participa da paternidade de Deus (Ef 3, 5), se «gerou uma filha com a ajuda de Deus» (Gn 4, 1), tem a obrigação de a educar para a vida — os pais são os directores espirituais de seus filhos — de a gerar “espiritualmente” para o amor — dimensão espiritual do ser *pais*<sup>5</sup> — de “oferecer a vida” a Deus:<sup>6</sup> «Oh irmãzinha, como Ele abençoa o teu ninho, como Ele te ama confiando-te estas duas pequenas almas... *És tu quem as deve orientar para Ele* e guardá-las todas suas» (C 227).

<sup>5</sup> JOÃO PAULO II, *DM* 19.

<sup>6</sup> *Id.*, *FC* 55.

No espaço de dois meses, volta a escrever-lhe a 3 de Julho, vincando a ideia da inabituação divina na interioridade pessoal e familiar: «Permanecemos no centro da nossa alma onde Ele habita; então, através de todas as coisas será o coração a coração. Oh! *se soubesses como Ele te ama* e como, passando por ti, *Ele se quer fazer amar* pelos anjinhos!» (C 233).

## «Crê sempre no Amor»

Pouco tempo depois, a 25 de Julho, dedica-lhe todo um poema que contém, em síntese, toda a sua espiritualidade do amor familiar, enraizada na fé contínua no Amor que, sendo princípio, força e meta da comunhão da comunidade familiar,<sup>7</sup> deve ser “dom de Deus” dado às suas filhas, por sua vez, dadas ao Amor.

«Chère petite soeur, sais-tu bien ta richesse?  
 As-tu jamais sondé l'abîme de l'Amour?  
 Je vins te révéler l'ineffable tendresse  
 Qui plane sur ton âme et la nuit et le jour.  
 Par un regard tout simple, ô ma Guite, contemple  
 Le “Mystère caché” que s'opère en ton coeur:  
 “Voici que *l'Esprit Saint te choisit pour son temple*  
*Tu ne t'appartiens plus...* et c'est là ta grandeur!”  
 Sous sa touche divine, oh, demeure en silence  
 Pour qu'Il imprime en toi *l'image du Seigneur*.  
 Tu fus *prédestinée* à cette ressemblance  
 Par un *mysterieux décret* du Créateur.  
 Vraiment, tu n'es plus toi, mais tu deviens Lui-même,  
 A tout instant a lieu la transformation.  
 Rends grâces au Sauveur pour ce *vouloir suprême*,  
 Que ton âme s'abîme en l'adoration...  
 “Crois *toujours à l'Amour*”, malgré tout ce qui passe.  
 Si parfois Dieu sommeille au centre de ton coeur,  
 Ne le réveille pas, car c'est une autre grâce  
 Que sa bonté prépare “à sa petite fleur”.

.....  
 Mon épître est finie, ô douce Pâquerette,  
 Mais je formule encore un souhait en ce jour:

<sup>7</sup> *Id.* FC 18.

“Donne toujours Jésus”, à Sabeth, à Odette,  
Oriente leurs coeurs vers le *Dieu tout Amour*. (P 93).

## «Fui eu que dei à luz esta alma»

Tendo acabado de convidar e orientar a sua irmã para a contemplação da sua riqueza teologal e para a adoração do Salvador, pela transformação crística que a todo o instante o Espírito Santo opera no silencioso templo do seu coração, para ela, por sua vez, ser “instrumento vivo da obra admirável”<sup>8</sup> de Jesus, junto de suas filhas, testemunhando-lhes a fidelidade da fé no Amor e orientando-as para o Deus todo Amor, eis que não desarma, sentindo-se a gosto, como refere na carta de 13 de Agosto, no papel de confidente do que o Espírito Santo segreda na alma de Guida que, como mãe, está preparada para saborear a grandeza do mistério da nossa filiação divina que Isabel, com orgulho de mãe espiritual da sua menina, imitando S. Paulo, lhe propõe, para ser vivido, na simplicidade do espírito teresiano da infância espiritual, pelas duas confidentes — “a minha carta é só para nós” (C 292) — como retiro ou movimento de entrada no íntimo da alma (no “abismo interior”), lá onde mora o Hóspede divino.

«Oh! minha Guida, este Céu, esta casa de nosso Pai, está no “centro da nossa alma!”... Em todas as coisas, mesmo no meio das tuas solitudes maternais, enquanto estás toda entregue aos teus dois anjinhos, podes retirar-te nessa solidão, para te entregares ao Espírito Santo de modo que Ele te transforme em Deus, imprima na alma a Imagem de Beleza divina, a fim de que o Pai, inclinando-se sobre ti já não veja mais do que o seu Cristo, e que Ele possa dizer: “Esta é a minha filha bem-amada, em quem pus todas as minhas complacências”. Oh, irmãzinha, no Céu hei-de-me alegrar ao ver aparecer o meu Cristo tão belo na tua alma; não ficarei ciumenta mas, com um orgulho de mãe, dir-lhe-ei: *fui eu*, pobre miserável, *que dei à luz* esta alma para a vossa vida. S. Paulo falava assim dos seus, e bem tenho pretensão de o querer imitar, o que é que dizes a isto? Entretanto, “acreditemos no amor” com S. João e, pois que já o possuímos em nós, que importam as noites que podem obscurecer o nosso céu: se Jesus parece dormir, oh, repousemos também junto d'Ele, estejamos

---

<sup>8</sup> Conc. Ecum. Vat. II, Dec. sobre o Ministério e Vida dos Sacerdotes *Presbyterorum Ordinis*, 12.

inteiramente calmas e silenciosas; não o acordemos; mas esperemos na fé. Quando a Isabelinha e a Odete estiverem nos braços de sua mãe tão querida, creio que também pouco se hão-de inquietar se faz sol ou chuva: imitemos as queridas pequenas, vivamos nos braços de Deus com a mesma simplicidade» (C 239).

Depois de ter feito o comentário exacto do anterior poema, na carta anterior, onde reivindica orgulhosamente, como mãe espiritual, o seu contributo na geração espiritual de sua irmã, filha tão amada de Deus e não menos por si, pede-lhe, com a mesma simplicidade, que não se esqueça de fazer rezar o seu anjo pela sua tiazinha, para que ela corresponda totalmente às graças de seu Mestre, durante a grande viagem do seu retiro, com o Santo da Cruz, que a ambas faz tão bem, ao interpelá-las à santidade:<sup>9</sup> «sejamos santas, irmãzinha, porque “Ele é Santo” e, para isso, não deixemos de amar» (C 245).

## «Deixo-te a minha devoção pelos Três»

Depois de lhe ter deixado escrito, a princípio de Janeiro de 1906, que no Céu se chamarão ambas “Laudem glorie” (C 260), começa cedo a despedir-se dela, na certeza de que se há-de alegrar com o seu primeiro encontro com a Beleza divina, e passar a ser o seu Anjo que, entretanto, lhe antecipa *o seu testamento familiar*, para ela e suas filhas,<sup>10</sup> tão cheio de graça e amor trinitário (C 292).

«*Deixo-te a minha devoção pelos Três*, pelo “AMOR”. Vive, no interior, com Eles no céu da tua alma... Eu serei “Laudem glorie” perante o trono do Cordeiro, e tu “Laudem glorie” no centro da tua alma; entre nós, irmãzinha, será sempre o uno. Crê sempre no Amor. Se tiveres de sofrer, pensa que és *mais amada* ainda, e canta sempre agradecida... Ensina às pequenas a viver sob o olhar do Mestre. Gostaria que a Isabelinha tivesse a minha devoção aos Três... Adeus, como gosto de ti, maninha... Talvez vá, já em breve, perder-me no Lar do amor; que importa, no Céu ou na terra, vivamos no Amor e para glorificar o Amor!» (C 269).

<sup>9</sup> «Quem é o mais santo?» É o que mais ama, é o que mais olha para Deus e o que satisfaz mais plenamente as exigências do seu olhar» (CF 24).

<sup>10</sup> Os “seus dois tesouros” (C 260), “as suas três pequenas hóstias de louvor” (C 288).



## «Que Ele te ensine a ciência do Amor»

Aquela que «vivia no Amor para glorificar o Amor», na solidão dos seus dias, alimentava-se na leitura do seu lindo livro, intitulado *O Admirável*, de Ruysbroec e, a 24 de Junho de 1906, escreve-lhe confidencialmente desde «o pequeno céu da sua alma», onde guardava sua irmã, algumas linhas para seu alimento espiritual: «o mais santo é o mais amante! É aquele que mais olha para Deus e mais satisfaz as necessidades do seu olhar». Por meio deste autor espiritual, Cristo dirige-as para a santidade, que é vocação de amor e missão de amar. Ela, porta-voz do Amor, diz-lhe o que é amar,<sup>11</sup> reconhecendo que só Ele pode ensinar tal ciência e fazer os seus santos.<sup>12</sup>

«Sentimos tão bem em uníssonos, que é isto que o nosso Mestre nos pede... Oh, repara, tenho tantos desejos pela tua alma, ou antes, não tenho senão um, é que ames, sejas toda amor, não te movas a não ser no Amor... Cantemos em conjunto o nosso hino ao Amor... Amar, é tão simples, é entregar-se a todas as vontades d'Ele, como Ele se entregou às do Pai; é permanecer n'Ele, pois o coração que ama já não vive mais em si, mas naquele que constitui o objecto do seu amor; é sofrer por Ele, recolhendo com alegria cada sacrifício, cada imolação, que nos permitem dar alegria ao seu Coração. *Que Ele próprio te ensine a ciência do amor* na tua solidão interior...» (C 288).

## «Riscar a palavra desânimo»

Na interior solidão aprendeu do Amor a ciência de amar, «ficando, não só ensinada a amar, mas ainda feita *mestra de amar*, com o mesmo mestre unida».<sup>13</sup> Esta discípula, dócil ao Amor, esta mestra, criativa na arte de amar quer, por “transfert” fraterno da sua

---

<sup>11</sup> ISABEL DA TRINDADE, P 94.

<sup>12</sup> Cf. o nosso anterior estudo «Isabel da Trindade: Mãe Espiritual de sua Mãe», nota 12, em RE 7 (Oeiras 1994).

<sup>13</sup> JOÃO DA CRUZ, CA 37, 3.

experiência de ser amada em fé e de, na fé, amar o Mestre,<sup>14</sup> contagiar, como que por osmose espiritual, a *anima* de sua irmã com o seu próprio *ânimo*. Por isso, escreve-lhe, a 16 de Julho, festa de Nossa Senhora do Carmo, com a alma a transbordar de amor a Jesus — «sinto “tão grande amor” do meu Mestre» — e a sua Mãe — «Oh! nunca a amei tanto!» — , querendo fazer passar a sua alma à dela, para que ela pudesse acreditar sempre n'Ele, sobretudo, nas horas mais dolorosas.

«É preciso riscar a palavra “*desânimo*” do teu vocabulário de amor; quanto mais sentes a tua fraqueza, a tua dificuldade em te recolheres, quanto mais o Mestre parece escondido, mais te deves alegrar, porque então, ofereces-Lhe, e não é melhor dar que receber, quando se ama?... Que importa o que nós sentimos; Ele, Ele é o Imutável, Aquele que não muda nunca: Ele ama-te hoje, como te amou ontem, como te amará amanhã. Mesmo se tu Lhe causares sofrimento, lembra-te que um abismo clama por outro abismo, e que o abismo da tua miséria, Guidinha, atrai o abismo da sua misericórdia; oh, repara, Ele faz-me compreender isto de tal modo, e é para nós ambas» (C 298).

## «Gosto de te elevar acima do que é mortal»

Sendo o amor para ambas, para ambas é também a dor do Mestre.

«Chama-me muito também para o sofrimento, o dom de si; parece-me que é o termo do amor. Irmãzinha, não percamos um sacrifício, pois há tanto a receber num só dia: com as pequenas terás muitas ocasiões: oh, dá tudo ao Mestre. Não achas que o sofrimento nos une a Ele com uma ligação mais forte?...» (C 298).

Unidas no amor e na dor, as duas irmãs elevam-se, pela Cruz, à glória do Céu, acima do que passa, para o encontro eterno.

«Guidinha, ajuda-me a preparar a minha eternidade; parece-me que a minha vida já não será muito longa; amas-me o bastante para te alegrares que eu vá repousar-me onde já vivo desde há muito. Gosto de te falar destas coisas... *gosto de te elevar acima*

---

<sup>14</sup> «Também eu tenho necessidade de procurar o meu Mestre que se esconde bem, mas então desperto a minha fé, e fico mais contente de não gozar a sua presença, para o fazer gozar, a Ele, do meu amor» (C 298).

*do que é mortal*, ao seio do Amor infinito. É a pátria das duas irmãzinhas, é lá que sempre se reencontrarão» (C 298).

## «Amo tanto a história da tua alma»

Quinze dias passados, ainda se encontra na terra a compor a joia do *Céu na Fé*, última música mística que deixa como lembrança fraterna da sua maternidade, magistério e pedagogia espiritual.<sup>15</sup> Abre o seu texto com a unidade de amor — e dor e glória —, vivida já no tempo, que é a eternidade começada, embora sempre em progresso (CF 1) e fecha-o com a interioridade do “louvor de glória” que, no céu da sua alma, começa já o seu ofício de eternidade (CF 44).

Atraída pela Bem-aventurança,<sup>16</sup> remete directamente a sua última carta de 14 de Setembro de 1906 à sua filha espiritual — «minha filha querida» — e fecha-a com o selo da sua maternidade espiritual — «a tua mãezinha» —, querendo confidenciar-lhe o seu amor e ser confidente dela: «amo-te mais do que nunca... Peço-lhe que te dê este amor da Cruz que faz os santos. Escreve-me do íntimo, maninha, *amo tanto a história da tua alma*» (C 311).

## «Um pai amado»

A sua primeira carta, de Abril de 1882, quando a Elis tem apenas três anos, vai endereçada aos seus *avós-maternos*: a “mãã Line” e ao “papá Mond”. É um bilheteinho: «*Obrigado* pelas laranjas. *Rezo* a Jesus por Line que tem dói-dói. Abraço-vos». Assina apenas: Isabel (C 1). De entrada aparecem já dois traços característicos da sua personalidade: a gratidão humana expressa em oração divina.

A seguir, já com cinco anos, dirige duas cartas a seu pai. Na primeira, de 28 de Abril de 1885, consta: «és muito gentil em pensar

---

<sup>15</sup> M. M. PHILIPON, *A doutrina espiritual de S. E. da Trindade*, I, (Coimbra 1948) p. 125: «essas páginas... constituem uma espécie de súmula de sua Doutrina Espiritual, no mais alto estágio da sua evolução».

<sup>16</sup> I. da TRINDADE, C 306. 307.

nas minhas bonecas. Gostaria muito de um pequeno boné de croché para a minha boneca. Gosto de estar contigo muito tempo e abraço-te e às minhas primas» (C2). A segunda, de 4 de Maio de 1885, contém: «Boa viagem, e não esqueças as minhas encomendas. Abraço-te e também Irma e todos» (C 3). Ficou-lhe gravada na memória uma boa imagem da pessoa de seu pai que, tendo falecido a 2 de Outubro de 1887, quando Isabel tem sete anos, foi por ela recordado, a 2 de Outubro de 1897, aos dezassete anos, num poema que evoca a sua morte, o seu último suspiro nos seus braços.

«Ó pai, há dez anos / Feria-te a cruel morte...  
 Prometo-te que os anos / Não apagarão da minha memória  
 A recordação de *um pai amado*/ Que por Jesus foi chamado,  
 Ainda jovem, à eterna glória!» (P 37).

### «Sou sempre vossa»

Aos 21 anos, a sua escrita abre-se a outros membros da família mais próxima, as suas tias. Assim, a 31 de Julho de 1901, envia às tias Rolland a sua última recordação, antes de entrar no Carmelo: «de trás das grades a vossa Isabelinha será *sempre vossa* e nunca vos poderá esquecer». Recomenda-lhe que, em vez de dizerem que é uma filha *sem coração*, agradeçam a Deus, que a chamou e lhe escolheu a melhor parte, para ela ser toda d'Ele e, junto d'Ele, orar por elas, que n'Ele a podem encontrar sempre, e se não a virem na terra, vê-la-ão no céu. Despede-se afectuosamente delas, sem nunca as esquecer (C 78). No mês seguinte, já carmelita, volta a escrever-lhes, a 30 de Agosto, para lhes fazer saber do seu amor. Envia-lhe a recordação de sua *alma*, que é Jesus e está cheia de felicidade, e a do seu *coração*, que sendo sempre o mesmo, sem mudar, é *sempre vosso*, isto é, terão nele sempre um lugar. O Carmelo, na sua magia, dilata o coração com melhor sabedoria de amar, que não esquece ninguém, nem a “tia Catarina”, nem M. Tescou, pároco de Carlipa, que a não deve esquecer na sua oração, a fim de que seja realmente carmelita, a saber, santa, vivendo, não ainda no céu, não já na terra, mas nos belos horizontes do Infinito, levando-as consigo a Deus (C 90).

## «Um olhar cheio de amor»

Depois desta junção de sua família carnal na sua família espiritual, operada com a entrada no Carmelo, pela dilatação do seu coração, eis que Isabel, transposta na Bondade, vai deixando “souvenirs” aos seus familiares e amigos. A ainda noviça, como consta da carta de 11 de Fevereiro de 1902, de tal modo feliz, aos vinte e dois anos, por ser a prisioneira do Prisioneiro, que não dá conta de o tempo passar na sua litúrgica conta da Quaresma, tem em conta as suas tias, a quem lhes recorda antigas cenas de Marta e Maria, para que sendo Martas a adornar a capela, não deixem de ser Maria a contemplar o Mestre, com um olhar cheio de amor, como ela, aliás, o faz no “melhor país do mundo”, metendo-se com Jesus a tudo, feliz como o peixe na água, que vem à tona, só para lhes dizer que as ama muito e que nunca as esquece (C 108).

Sete meses depois, a 14 de Setembro, em carta dirigida pessoalmente à tia Francine, insiste para que agradeça a Deus a melhor parte que lhe escolheu e lhe peça a graça de responder a tanto amor. Sente muito que não venham ao casamento de Guida. Ela passará o dia diante do Santíssimo. Se quiser enviar-lhe a sua alma, serão duas Madalenas a adorá-Lo juntas no coro. Durante o mês de Outubro, o mês de que mais gosta, por ser o do Rosário e o de S. Teresa, promete rezar por ela, para que a traga a Dijon no dia da sua profissão. Encomenda-se à sua oração, para vir a ser uma verdadeira carmelita, isto é, uma santa. Encomenda-lhe o lar de sua irmã, para que Deus venha nele a ser muito amado, como se espera de famílias tão profundamente cristãs (C 137).

## «Encontrei o meu Céu na terra»

A fins de Outubro de 1902, escreve também pessoalmente a sua tia Mathilde Rolland, dizendo-lhe que está cada vez mais convencida que as grades não as separam, porque as almas bem unidas, em que *Deus é o Laço e o Encontro*, sabem sempre onde se encontrar. Pergunta-lhe se não sente a sua falta, em oração junto dela, como outrora. Lembra-lhe que as férias passadas com elas — onde a natureza lhe falava de Deus — lhe ficaram gravadas entre as melhores recordações, sendo a tia a melhor (recordação) do seu coração. Abre-lhe o seu segredo:

«Quanto a mim, *encontrei o meu Céu na terra*, na minha querida solidão do Carmelo, onde vivo só com Deus só. Faço tudo com Ele, vou a tudo com uma alegria divina; quer varra, quer trabalhe ou esteja em oração, encontro tudo bom e delicioso, pois que é o meu Mestre que vejo por todo o lado!» (C 139).

Depois dos dez dias de retiro de preparação para a profissão, que ocorreu a 11 de Janeiro de 1903, logo no dia a seguir, escreve-lhes cheia de felicidade e gratidão pela bela recordação dos belos breviários romanos que elas lhe ofereceram como prenda de casamento, melhor, de profissão. Como esposa de Cristo, encarrega o Esposo de lhes pagar a dívida do seu coração, porque não lhe basta quanto por elas rezou, no mais belo dia da sua vida, começo do dia que não mais acaba, nem sequer o louvor conjunto doravante diante de Deus, nem as duas flores do altar, onde se imolou ao coração do Esposo, no qual se encontra com elas e as abraça (C 154).

De teor semelhante é a carta de 28-30 de Abril, na qual, por inspiração do Esposo, e com asas de espírito, percorre depressa a distância que separa Dijon e Carlipa, pela oração que une os seus corações. Conta-lhes como é a Semana Santa no Carmelo, com a Missa e a Procissão da Ressurreição do Senhor, como é encontrado na fé em tudo, seja na capela, seja na solidão interior, onde ninguém a pode separar do amor de Cristo, seja ainda no monte, que ajuda a falar com Deus, ou na missa paroquial, onde elas o podem encontrar sempre. Despede-se levando-as consigo a rezar matinas, maneira orante de lhes dizer o seu “obrigado”, pelo muito prazer que lhe deram, ao darem-lhe os breviários (C 162).

## «A oração é o meu modo de transporte»

Quatro meses depois, a 15 de Agosto, festa da Assunção, contacta de novo com elas e a ocasião fá-la recordar as vezes que passou tão bela festa com elas, especialmente lembra-se do altar da Virgem, por elas ornamentado com flores e luzes embora, este ano, esteja presente apenas de alma e coração, porque necessita do corpo para a procissão da Virgem, levada no andor pelas esposas do Carmelo, que seguem o Cordeiro por todo o lado. Se verteu lágrimas quando se separou delas, agora, pela oração, o seu modo de viajar, chega rapidamente junto delas. Podem usar este meio espiritual para comunicar com ela, como ela, fazendo uso dos volumosos breviários, na sua oração se encontra com elas em Deus (C 171).

## «Ele é todo o Céu»

Em pleno Inverno, em carta começada a 30 de Dezembro, e recomençada a 3 de Janeiro de 1904, pinta-lhes o quadro único de um Natal no Carmelo, com cores de céu e lua, no silêncio da noite, entre rumores de anjos e a expectativa virgem do Verbo encarnado, que desce à terra de cada alma, na missa do galo, cujo canto anuncia a vinda e a presença do Deus-connosco. Logo lhe fez o milagre de umas asas com que realizou o sonho de passar o Natal com elas, em Carlipa, a pedir à Luz luz para os olhos da tia, já quase invisual. Junto do presépio, contemplando a Luz, não pode conter a felicidade do seu Tudo, que é o seu horizonte belo, celeste e fiel, a quem confia todo o seu coração, para que o leve, sem demora, nas asas do vento, com votos de um bom, feliz e santo ano (C 187).

Em plena Primavera, depois de a 3 de Abril ter cantado o Aleluia do nascimento do Sol da Páscoa gloriosa, comunica com elas mais uma vez, a 9 de Abril, com o afecto puro de quem lhes pertence para sempre. A família, entretanto, aumentara, com o nascimento, a 13 de Março, de Isabelinha. Se é verdade que a família morre, quando morre um dos seus membros, mais verdade ainda a família nasce, quando nasce um novo membro. Assim, Guida nasceu mãe, ela nasceu tia, adoradora do natal do mistério da S. Trindade no templo da alma da sobrinha, a mãe nasceu avó feliz, certamente, por outra Isabel vir ocupar o lugar da que entregara a Deus. Convida as tias a rezar, para que a florzinha cresça sob o olhar de Deus, na boa educação que vai receber de sua mãe. Ela, por seu lado, educada na “solidão sonora”, vai cantando o hino de acção de graças a Deus, por a ter chamado ao Carmelo, onde o seu horizonte se engrandece, especialmente na Quaresma e Semana Santa, ao penetrar tão profundamente no Mistério do Crucificado; ao vigiar com o Mestre, no grande silêncio da noite, em que o Esposo tanto nos amou; ao aceitar-se livremente prisioneira de quem a liberta de suas cadeias. É a Ele que confia o seu coração, que se encontra com o delas, sempre que reza com os seus brevíários (C 198).

## «Deus trata-te como esposa»

Entrado o Inverno, a 31 de Dezembro de 1904, faz-lhes saber que a razão pela qual não lhes escreve desde Abril, não é por o seu coração

estar vazio de afecto, mas porque a carmelita é uma mulher de silêncio. Preocupada com a saúde visual de sua tia Francine, associa-se à novena da Imaculada de sua Comunidade, também para pedir à Virgem o milagre, que não obtém, talvez, julga ela, porque Deus a trata como esposa, unindo-se a ela pela cruz que, embora lhe seja de grande provação, com muitos sacrifícios e sofrimento, será para fazer brilhar na sua alma “o raio de amor”. Queria que pudessem ter assistido, no dia 8 de Dezembro, à bela festa da santa Virgem, eco da do Céu, mas paciência, pelo menos tiveram parte nas suas orações e graças do seu primeiro retiro particular de dez dias, um gozo antecipado da Pátria.

Na noite de 24 de Dezembro, faz o Menino Jesus portador dos seus desejos de as colmar com as “riquezas da sua glória” e, com sua mãozinha, as acarinha pela sua esposa Isabel da Trindade. Deseja ardentemente que Deus as console, permitindo que as visitem, em carne, porque em espírito, no Coração de Deus, os seus corações podem encontrar-se, vencendo a distância física que as separa (C 216).

### **«Que faça de vossos corações um Céu na terra»**

Como há cinco anos, volta no dia 1 de Agosto de 1905, festa de S. Pedro, muito celebrada na capela de Carlipa, a comunicar com elas, junto do Tabernáculo, onde mora o Amor incarnado e acaba a distância. Como não vão poder ver as suas sobrinhas nesse Verão, retrata-as moralmente a seus olhos. Odete sai à mãe, Isabel à tia.

A 29 de Julho, dia de S. Marta, segundo o costume do Carmelo, celebra-se a festa das irmãs de véu branco. Deixam os seus ofícios de Marta para vacar como Madalena ao doce repouso da contemplação, sendo substituídas pelas noviças. Estando ainda no noviciado, tocou-lhe ir para a cozinha. Com humor diz que não entrou em êxtase, mas creu na presença do Mestre no meio de nós e adorou, no centro da sua alma, Aquele que Madalena reconheceu sob o véu da humanidade. Além disso, como boa discípula de sua tia poeta, dedicou-lhes versos, melhor dito, ensaios e balbuceios sobre o que é amar, a única ciência dos santos que quer conhecer. Convida a tia Francine, que sofre dos olhos, a orar com perseverança, que fere o Coração de Deus. Diz à tia Mathilde que o seu coração voa para o dela. Deseja que a tia Catarina possa dormir sem os calmantes. Calma permanece ela, como filha, a gozar do amor de Deus Pai. Pede-lhe que pague o seu agradecimento, fazendo dos corações delas um Céu na



terra, capaz de voar até o dela, para com ela ir rezar Matinas, como o seu é capaz de rezar com o delas no campo e no monte (C 235).

Daí a catorze dias, dentro deste clima familiar, escreve, a 15 de Agosto, às suas sobrinhas, as meninas Elisabete e Odete. Diz-lhes que reza pelos seus dois lírios brancos para que a sombra de Jesus as guarde de todo o mal. Ao vê-las na luz da fé, fá-las verem-se como sinal da grandeza infinita de Deus, que desde toda a eternidade as destinou para serem conformes ao seu Filho Jesus e que, no baptismo, as fez suas filhas e seus templos, pequenos santuários do Amor. O esplendor divino que emitem fazem-na calar e adorar Aquele que criou tais maravilhas. Encomenda-as à oração delas (C 240).

### **«Deus tem tanta necessidade de sacrifícios»**

Não lhe tendo sido possível escrever antes às suas tias, por falta de tempo, acredita que o Mestre lhes tenha levado, no íntimo segredo dos seus corações, o seu afecto por elas. Fala-lhes da felicidade que suas sobrinhas aportam no seu doce lar, visível no rosto da avó e da tia que, embora escondida, não se desinteressa da alegria dos seus. Enquanto trabalha o burel, espera notícias delas, dos olhos da tia, cujos sacrifícios se registam todos no livro da vida. Não lhes deseja cruces, antes as quer para si, que a cruz não mete medo às filhas de S. Teresa, pois é a sua herança e o seu tesouro. Fala-lhes, porém, do seu mistério para as animar na dor:

«Deus tem tanta necessidade de sacrifícios para compensar todo o mal que se faz... e isto é coisa tão mal compreendida no mundo. Assim, quando o divino Mestre encontra uma alma bastante generosa para partilhar a sua Cruz, associa-a ao seu sofrimento, e esta alma deve recebê-lo como uma prova de amor d'Aquele que a quer semelhante a Ele».

Recorda-lhes ainda que vai celebrar o terceiro aniversário das suas núpcias com o Cordeiro, em ambiente de retiro, passando todo o tempo com o Esposo. Confidencia-lhes que agora compreende mais profundamente que no dia da sua profissão a sua felicidade, a doçura de ser toda de Deus, no Carmelo, que não paga as recordações do passado, os nomes delas, que a própria mão de Jesus gravou no seu coração de modo inapagável. Despede-se com angélica ternura de suas tias (C 258).

Depois desta, não consta mais nenhuma carta a elas dirigida. É que a hora aproxima-se e tem de estar preparada para a prova do amor — o Crucificado assemelha-a consigo — que exigirá o dom total de si mesma. Junto da Cruz, aprenderá da “Mater dolorosa” a sofrer como Ele, com a dignidade de uma rainha, pelos anjos levada, em transportes de alegria, ao paraíso da Vida, da Luz e do Amor, como ela própria o diz (C 313).

## Conclusão

Aqui fica o registo de íntimos pedaços da história da alma desta inseparável família (C 302), predestinada por Deus para ser o louvor de sua glória (C 269). Podemos afirmar, com Isabel da Trindade, que «para as almas (desta família) não (houve) há separação» (C 97) porque, na verdade, Deus é (foi) o coração da família Catez (C 139), profundamente cristã (C 137). Como escreve a sua mãe, «Ele quis (quer) fazer-se o Amigo, o Confidente, que enche a vida da família com a sua divina presença» (C 189): «onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, Eu estarei no meio deles» (Mt 18,20).

O Mestre traçou o caminho da felicidade para cada membro (C 140). Cada um viveu a sua vocação e missão «com a mesma atitude interior» d'Ele (CF 27), encontrando na fé o segredo da felicidade, isto é, de crescer sempre no amor, quer nas relações com o mundo, quer nos cuidados da vida (CF 16).

Isabel, «a feliz» (C 325), «a *divinamente* feliz com o seu Noivo» (C 130), «a de coração tão amante» (C 265), quis dizer a todas as almas a felicidade que se encontra na intimidade com Deus (C 302) mas, como acabamos de ver no presente texto, quis semear um pouco da sua felicidade naqueles que amava (C 314). No amor filial e materno a sua mãe, confia-lhe o amor de Deus (C 85), que é o laço que une mãe e filha (C 92): «não há distância entre os seus corações» (C 265). No amor fraterno e, depois, materno, a sua irmã, segreda-lhe o próprio amor de Deus (C 97), que é o encontro das duas irmãs (C 113): «encontro-me contigo no mistério dos Três» (C 119). Ela, «mil vezes mais feliz» que a irmã (C 137), deseja-lhe que «seja tão feliz com seu esposo» como ela o

espera ser com o seu (C 144). O mesmo se diga em relação às suas tias (C 90) e sobrinhas (C 240): ia deixando «desbordar as ondas infinitas da caridade de Cristo sobre as almas» (C 191). Ele «é um Deus de Amor e não sabemos compreender até que ponto Ele nos ama, sobretudo quando nos prova» (C 267). Por fim, deixa a sua carta-testamento à família cristã: «deixo-te a minha devoção pelos Três, pelo Amor... *Vivamos no Amor* para glorificar o Amor» (C 269).

Esta sua espiritualidade do amor familiar, este seu ser mãe espiritual de sua mãe (C 273), de sua irmã (C 239), de suas tias (C 235), de suas sobrinhas (C 240), bem como a sua amizade espiritual com amigas e conhecidos, contribuiu para ser apresentada como «nova guia certa e segura» nos caminhos de Deus para o mundo de hoje.<sup>17</sup> Profetiza-nos, em definitiva, que «Ele nunca muda: ama-nos hoje, como nos amou ontem, como nos amará amanhã» (C 298) e «quer que vivamos em comunhão de amor com Ele» (C 327) e até mesmo, pelas passividades da vida, pretende «unir-nos mais intimamente consigo» (C 224).

A este mundo actual, a nós que «andamos esquecidos da Sua santa presença» (C 301), convida-nos a «fazer como ela, isto é, a viver em “sociedade” com o Ser que é Amor, vivência esta que transforma tudo» (C 327), a segui-la no exercício espiritual da comunicação com o «Amigo de todos os instantes» (C 305):

«Queres fazer comigo um retiro... eu vou sepultar-me no fundo da minha alma, quer dizer, em Deus. *Queres seguir-me* neste movimento inteiramente simples? Quando estiveres distraída pelos teus numerosos trabalhos, hei-de tentar compensar-te e, se quiseres, para te lembrares, em cada hora que pensares nisso (se te esqueceres, não tem importância), *hás-de entrar no íntimo da tua alma*, lá onde mora o Hóspede divino» (C 239).

Para «o mal-estar religioso da nossa cultura»,<sup>18</sup> para «o nosso tempo... em que se manifesta a necessidade de interioridade e se procura a dimensão espiritual da vida como antídoto à desumanização»,<sup>19</sup> Isabel da Trindade tem, desde o Céu da glória, onde continua a missão de atrair os

---

<sup>17</sup> Cf. o comentário à Homília de João Paulo II, de 25 de Novembro de 1984, em «La parole du Pape: un nouveau guide certain et sûr», *Carmel* 40 (Venasque 1985), pp. 272-275.

<sup>18</sup> J.M.VELASCO, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Madrid 1993, p. 278.

<sup>19</sup> JOÃO PAULO II, *Redemptoris Missio*, n. 38.

homens para Deus (C 335), o toque mágico — «a minha receita é excelente» (C 317) — de os fazer voltar ao “castelo interior”, segredando «às almas tão enfermas e *tão habituadas às coisas exteriores*, que parece não há remédio para que possam entrar dentro de si mesmas» que «podem ter a sua conversação nada menos que com Deus»,<sup>20</sup> o “jugo” que nos “re-liga” e o único “Encontro” dos nossos desencontros (C 139).

---

<sup>20</sup> TERESA DE JESUS, *1Moradas* 1, 6.

# **DIOGO MONTEIRO**

**(1561 - 1634)**

## **MESTRE DE ORAÇÃO\***

BERTRAND DE MARGERIE

Jesuíta, professor de teologia e Sagrada Escritura em Coimbra, mestre de noviços durante dezassete anos, provincial, Diogo Monteiro publicou, durante a sua vida, em 1630, uma *Arte de Orar*, compreendendo vinte e nove tratados, todos inspirados em S. Tomás de Aquino e Santo Inácio de Loyola; mais tarde, em 1632, publicou um *Devoto exercício da Paixão de Cristo repartido por horas*.

Depois da sua morte o seu discípulo Nicolau da Cunha publicou em 1671, em Roma, *Meditações dos Atributos divinos* (344 pp.) incluindo 17 meditações sob a forma de diálogo entre o homem e Deus.<sup>1</sup> Encontramos também nesta obra, e à maneira de introdução, uma biografia de Diogo Monteiro por N. da Cunha.

Pelo seu estilo afectivo e poético, pela profundidade do seu pensamento, Monteiro mereceu ser considerado como um autor clássico na imensa produção religiosa que constitui uma parte

---

\* Este artigo foi traduzido do francês, da Revista *DIDASKALIA*, 2, Vol XXI, Lisboa 1991, pp. 383-393, com as devidas licenças do seu autor, o P. Bertrand de Margerie.

<sup>1</sup> Sobre a vida e as obras de Diogo Monteiro, ver A. DURVELLE, *DSAMX* (1980), pp. 1680-1681.

importante da literatura portuguesa. Mas é sobretudo pela sua oração pessoal que ele se tornou — para outrem e mesmo para nós, hoje — um mestre de oração. Apresentaremos portanto, em primeiro lugar, a sua original contemplação da Paciência divina — tal como se manifesta no seu tratado póstumo — e, depois, os seus pontos de vista sobre um modo particular de oração: a obsecração (preces públicas).

## D. Monteiro, contemplativo da paciência divina

Segundo a noção que os importantes autores anteriores, como S. Tomás de Aquino e Soares, tinham de paciência divina, não podiam reconhecer em Deus a existência duma perfeição chamada paciência.

O Aquinato, em relação a Aristóteles, fazia silêncio sobre a virtude da paciência e, em relação a Cícero, era original ao descrever a paciência como um remédio contra a paixão deprimente da tristeza,<sup>2</sup> como uma virtude que conserva a alegria,<sup>3</sup> fruto da caridade.

Mas, pensava, não podemos atribuir a Deus — senão metaforicamente — uma virtude que supõe, no homem, paixões corporais: Deus é Inteligência pura e puro Amor; não existe n'Ele nem paixão nem sensibilidade; Deus não é triste nem infeliz.<sup>4</sup>

Soares retoma esta linha de pensamento e atribui, metaforicamente, a Deus a paciência para significar a sua bondade que adia o castigo a fim de ter ocasião para perdoar.

Tal é o quadro de fundo sobre o qual se situa a novidade da reflexão de Diogo Monteiro: para ele, a tolerância dos insultos e das

---

<sup>2</sup> S. TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, II.II. 136.1; B. de MARGERIE, *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris 1981, pp 269-271, onde é sublinhado o papel de D. Monteiro na história da teologia da paciência divina.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 269, nota 66; nas línguas modernas, a palavra tem conotação com a ideia de resignação, de tristeza, para não dizer de depressão; entretanto, o homem «paciente» evoca também a imagem dum «saber sofrer sem se queixar, suportar sem revolta e sem cólera o pior da vida» (ROBERT, *Dictionnaire de la langue française*, na palavra «Patience»). Em português (*Dicionário Lello*, Porto 1986), a palavra significa ao mesmo tempo: «resignação, coragem, perseverança». Cabe pensar que estas características já estão presentes no espírito dos leitores de Monteiro.

<sup>4</sup> S.TOMÁS de AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I. 89.

afrontas que as suas criaturas lhe dirigem é o sinal de uma verdadeira paciência em Deus. Estas injúrias não provocam dor nem indignação a Deus; por isso, Ele não tem necessidade de consolação nem de se moderar como nós diante das nossas paixões naturais. Ele cala-se, tolera, espera, não derrama a sua cólera e, com uma Paciência infinita, sustenta a vida do pecador que Ele poderia imediatamente aniquilar.

Depois de recordar em que sentido não se pode falar de paciência em Deus, Monteiro esclarece em que outro sentido, pelo contrário, se deve falar:

«Se paciência é sofrimento de males e penalidades intrínsecas, como Deus não as pode padecer, assim nem tem nele lugar paciência para as sofrer; como não padece fome, sede, nudeza, frio, calma, cativo, enfermidade, tristeza, assim não se pode dizer dele que tem paciência para levar moléstias que semelhantes males costumam causar.

Se paciência é sofrimento de penalidades extrínsecas, quais são injúrias e afrontas; como Deus as pode padecer de criaturas que o ofendem com pecados, assim tem nele lugar paciência para as sofrer. Não se pode dizer que injúrias de pecados causam dor no peito de Deus, de modo que tenha necessidade de consolação; nem indignação, de modo que se haja de refrear como se refreiam nossas paixões naturais.

Mas contudo é certo que infinitamente sente as injúrias de nossas culpas com que o ofendemos, e com elas é provocado à vingança que merecemos, pois vê a sem-razão que o pecador tem para fazer menos caso e desprezar tão grande Majestade, tão insigne Benfeitor e Pai como ele é... Vê, cala, sofre, espera, tem mão em sua ira, não descarrega com açoite, com paciência infinita vai sustentando a vida do pecador que logo pudera matar e aniquilar.

... Ó pacientíssimo Deus!... troquemos, Senhor, as armas; armai-vos Senhor de injúrias e castigos para comigo, armai-me a mim de paciência e sofrimento para convosco; castigai-me nesta vida com penalidades e tormentos, para que, sofrendo em tudo com paciência, apareça diante de vós purificado e goze de vossa pacientíssima e diviníssima presença por toda a Eternidade».<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> D. MONTEIRO, *Meditações dos Atributos divinos*, Roma 1671, Medit. XIV da Paciência divina, pp. 233-234 (Abrev.: MAD).

Assim se apresenta o primeiro ponto da Meditação XIV de Monteiro sobre a paciência de Deus. O velho professor de filosofia começou por definir de duas maneiras contrastantes o próprio termo paciência: excluindo uma paciência íntima de Deus diante de si mesmo, ele retém uma paciência divina perante o mundo exterior; mas tem imenso cuidado em explicar que paciência não quer dizer passibilidade sofrente em Deus: é o Deus impassível de toda a tradição católica que manifesta a sua eterna paciência; todavia, esta impassibilidade paciente de Deus não significa que Ele seria indiferente diante das ofensas que lhe são feitas; pelo contrário, Deus é realmente ofendido embora não sofra.

Por outras palavras, diante dos dados tão profundos e misteriosos – difíceis de exprimir com as nuances devidas – da doutrina católica, Diogo Monteiro sabe apresentar juntamente as afirmações mais contrastantes, por fidelidade à Revelação; faz justiça, melhor que S. Tomás ou Soares, à realidade da Paciência em Deus; e, por conseguinte, ao realismo das Escrituras que falam dela. Como não cita nenhum autor anterior para justificar a sua ausência em relação ao Aquinato e ao *Doctor Eximius*, faz-nos pensar, sob reserva de novas descobertas, que Monteiro fez avançar a teologia católica da Paciência de Deus por suas intuições pessoais. Prestou assim um grande serviço, não somente aos seus contemporâneos, mas também ao nosso tempo, corrigindo daqui em diante pensamentos extravagantes difundidos por diversos teólogos católicos e protestantes.<sup>6</sup>

Esta preocupação pela fidelidade à Revelação bíblica e à Tradição apostólica, transmitida pelos Padres da Igreja, manifesta-se ainda no jogo dialético de considerações relativas à Paciência e à Cólera de Deus. O Novo Testamento dá testemunho das duas.<sup>7</sup> Monteiro, inspirando-se nele, diz-nos, essencialmente, que dois momentos diversos e sucessivos

---

<sup>6</sup> Assim F. VARILLON, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975, pp. 14 e 74 (cf. B. de MARGERIE, *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*, pp. 240-241); e sobretudo Moltmann. O papa João Paulo II, na sua encíclica sobre o Espírito Santo (*Dominum et vivificantem*, 1986, 39), tratou este tema, chamando a atenção para a parte de verdade oculta sobre certas fórmulas extravagantes, da maneira seguinte: «A concepção de Deus como ser necessariamente perfeitíssimo exclui evidentemente, em Deus, qualquer sofrimento proveniente de carências ou de ofensas... mas o Livro santo fala-nos dum Pai que experimenta a compaixão pelo homem como se partilhasse o seu sofrimento. Em conclusão, esta insondável e indescrevível dor de pai dará sobretudo lugar à admirável economia do amor redentor em Jesus Cristo, a fim de que o amor possa revelar-se mais forte que o pecado» (*La Documentation Catholique*, 1986, col. 595-596).

<sup>7</sup> Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1971<sup>2</sup>, pp. 922 («Patiente»), e 186 («Colère»). S. Paulo estuda profundamente os dois temas na Carta aos Romanos (cólera de Deus: 1, 18-32; 2,5; 9,22; 13,4; paciência de Deus: 2, 5).



integram o comportamento de Deus em relação ao mundo, em função do comportamento do mundo em relação a Deus: o momento da cólera ou não-paciência do Criador e o momento da sua paciência ou não-cólera; e este jogo dialético prepara aqui na terra o eterno contraste entre a cólera eterna e a paciência <sup>8</sup> eterna de Deus, na sua justiça para com os condenados.

Donde a conclusão do nosso texto, a mudança da reflexão teológica em oração, desejando experimentar os efeitos terrenos da cólera divina para ser admitido na eterna contemplação da sua eterna Paciência.

Esta passagem – da reflexão teológica sobre o Objecto divino ao recurso orante ao Sujeito divino –, que começa no primeiro ponto, manifesta-se magnificamente, e até poeticamente, no sexto e último ponto, cantando a Encarnação do Verbo paciente numa virtude de paciência humana. Eis como Diogo Monteiro se dirige a este Verbo duplamente paciente:

«...ainda quiseste ir avante, vendo que vos não custavam dor, nem davam pena nossas ofensas e injúrias, antes sempre ficáveis com a mesma doçura, serenidade, alegria e gozo interior de vossa divina Essência; buscastes invenção para que vossa paciência fosse acompanhada de sentimento, dor e tormento, para assim encarcerdes mais para connosco o quilate de paciência com que nos sofreis e mais eficazmente nos penhorardes para não ousarmos mais vos ofender. E pois em vossa própria natureza não podeis padecer, tomastes carne humana e passível, na qual atormentado e ferido com açoites, cravos, espinhos e morte de Cruz, sempre calastes e sofrestes, dando a última prova do extremo a que a vossa paciência podia chegar...

... Ó paciência infinita de meu Deus! Basta que se quebrem as pedras duras e insensíveis, o Sol se escurece, o véu do templo se rasga, a terra estremece com impaciência e dor de vossas afrontas e tormentos, e vós, entretanto, como se fôreis mais insensível, calais nem dais um ai; sofreis... e esperais, e levais bofetadas, afrontas e injúrias sem conto, a conta de chegardes ao extremo da paciência... Verdadeiramente, sois Deus, que vos prezais de Misericordioso, de Paciente e Piedoso!»<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Cf. J. MARITAIN, *Leçons de Philosophie Morale*, 9ª lição, Paris 1950; a partir da definição admitida por S. Tomás, e depois S. Agostinho, dizendo que, pela «paciência, o homem tolera os males, para não abandonar os bens pelos quais se alcança aquilo que é melhor» (*Summa Theologica*, II, II, 136, 1), podia também admitir-se que Deus e os seus eleitos, na felicidade do céu, toleram a impenitência dos condenados para bem de todos.

<sup>9</sup> *MAD*, *Medit.* XIV, Ponto VI, pp. 242-244.

Um Deus impassível que espera sofrer por nós é o que a Cruz de Jesus mostra a Diogo Monteiro; um Deus sofrente a quem o universo físico exprime a sua compaixão. Tantos paradoxos que mostram o exercício constante, em Monteiro, dum acto de globalização do dom revelado. A Cruz de Jesus não está isolada, não mais que a sua paciente paixão, da contemplação da impaciência de toda a criação. Paixão, paciência, impaciência, sem qualquer perigo para a exactidão do pensamento, são vistas juntamente, sem confusão, conservando as distinções reais e conceituais queridas.

Em suma, Monteiro usa constantemente o método da analogia: mostrando constantemente a transcendência do humano em relação ao não-humano da animalidade irracional ou da matéria, eleva-se incessantemente para o Deus trans-humano que se humanizou. Possui, como nos diz justamente Mário Martins,<sup>10</sup> uma «flexibilidade excepcional para reconduzir a Deus tudo o que é humano, sem o mutilar». Apreciação verdadeira não só para caracterizar as *Meditações dos Atributos Divinos*, mas também a propósito da *Arte de orar* (ocasião desta reflexão de M. Martins) que vamos abordar em seguida.

## **D. Monteiro, mestre na arte de orar à maneira de obsecração**

Neste conjunto de tratados que constitui a *Arte de orar*, examinaremos mais de perto, não o vigésimo quarto sobre o canto, já estudado por Mário Martins,<sup>11</sup> mas o décimo nono sobre a *obsecração*.

Realidade espiritual que afecta profundamente as relações do homem para com Deus, de modo muito específico, largamente perdido de vista na teologia espiritual como nos dicionários do nosso tempo,<sup>12</sup> Monteiro permite-nos redescobri-la de modo extremamente preciso. Vamos segui-lo passo a passo.

---

<sup>10</sup> M. MARTINS, *Brotéria* 30 (1940), p. 345.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 393-409 e vol. 31 (1940) pp. 133-159.

<sup>12</sup> Não tem qualquer artigo sobre a obsecração no *DSAM*.

Depois do Glossário,<sup>13</sup> o Aquinato,<sup>14</sup> Nadal,<sup>15</sup> Monteiro dá-nos uma ideia que nos permite compreender melhor a sua presença operacional nos Salmos:

«... obsecração... é o mesmo que petição; só tem esta diferença ou vantagem que para alcançar com mais facilidade e liberalidade de Deus e de santos o que pede, acrescenta razões e títulos, ajuda-se de motivos tomados da parte do mesmo Deus e santos... Com esta espada quer ser vencido o Invencível; com esta força quer o liberalíssimo abrir as mãos que parece tinha fechadas, e estas importunações pede de nós o que quer ser importunado por amor de nós».<sup>16</sup>

Monteiro distingue uma obsecração intrínseca e outra extrínseca, segundo o pedido se refere às perfeições divinas ou aos méritos dos santos:

«Vindo ao particular desta virtude, pode primeiramente (a) obsecração, quando pede a Deus, ajudar-se de motivos intrínsecos ao mesmo Deus, como são seus divinos atributos e perfeições, que são mais forçosas para captar a benevolência e de certo modo constringer a Deus.

Assim fez David: «Pela grandeza de vossa misericórdia vos compadecei Senhor de mim, pela largueza de vossa piedade perdoai meu pecado» (Ps 50); «Por vossa justiça com que dais a cada um o que merece, peço me livreis da confusão e perseguição de meus inimigos» (Ps 36); «Por vossa bondade, peço vos lembreis de mim» (Ps 24, 7).

... Esta chamamos aqui obsecração intrínseca».<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Para o Glossário, a palavra «obsecração» implica a súplica de uma coisa difícil de obter, como a conversão do ímpio; significa também a comemoração de Cristo e da sua doutrina, diz ainda S. Tomás (IV Sent., dist. 15, q. 4, a. 3); apresenta-se assim, para o Glossário, o sentido da palavra na sua explicação de 1Tim 2,1; as duas explicações são aceitáveis, no sentido em que «as súplicas para os homens» (*súplica* traduzido em latim pelo termo *obsecratio*) implicavam a conversão dos ímpios como se pode ver nos primeiros versículos do cap. 2 da 1Tim, tomado no seu conjunto numa alusão à oração eucarística, como o faziam já S. Agostinho (*Epist.* 149, 2, 12), o Glossário e S. Tomás. Porque a salvação dos ímpios é difícil de obter, compreende-se como a oração (*déesis*, traduzido pela Vulgata pelo termo *obsecratio*) insiste nos títulos e na mediação de Cristo, Filho de Deus.

<sup>14</sup> S. TOMÁS de AQUINO, *Summa Theologica*, II. II. 83. 17: o santo cita aqui a Cassiano comentando 1Tim 2,1, mas prefere a interpretação do Glossário; cf. a nota precedente.

<sup>15</sup> H. NADAL, *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*, em *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 90, Roma 1962, pp. 474-476; cf. M. NICOLAU, *J. Nadal. Sus obras e doctrinas espirituales*, Madrid 1949.

<sup>16</sup> D. MONTEIRO, *Arte de orar*, 1630, tratado XIX, cap. 1, fol. 340-340v (abrev. AO).

<sup>17</sup> *Ibid.*, fol. 340v-341.

Não reproduzimos todos os exemplos, de obsecração bíblica indicados por Monteiro; as citações dos Salmos bastam para nos fazer compreender o que nós já sabemos: o recurso à obsecração intrínseca é um modo ordinário, para não dizer o modo por excelência, segundo o qual os Salmistas dirigem os seus pedidos a Deus. Não se exclui que esta maneira de orar tenha sido influenciada pelo estilo usado pelos cortesãos das cortes orientais quando apresentavam os seus pedidos aos seus soberanos;<sup>18</sup> os Israelitas crentes transpuseram-no legitimamente para o seu uso nas suas relações com o Senhor transcendente; de qualquer maneira, está claro que a obsecração intrínseca associa de maneira impressionante a petição de modo a satisfazer as necessidades humanas, mesmo as mais materiais, que excedem o céu e a terra. A obsecração une assim o mundo e Deus, a preocupação do quotidiano e o esquecimento deste mesmo quotidiano, para mergulhar o orante no Ilimitado. Do pensamento do «aqui», ela faz passar — sem o suprimir — ao Além. O antropocentrismo converte-se, sem ruptura, em teocentrismo.<sup>19</sup>

É bastante dizer o interesse humano, religioso, espiritual, da descoberta desta «técnica revelada» (as palavras afirmam) de oração.

Compreende-se assim o sucesso que Monteiro manifesta em educar-nos na prática consciente da obsecração intrínseca. Donde o exemplo que se segue:

<sup>18</sup> Sabemos como a compreensão da Antiga Aliança foi renovada comparando-a com os tratados de aliança concluídos pelos soberanos do Médio Oriente naquela época; da mesma maneira, é interessante comparar as motivações dadas pelos salmistas aos pedidos que dirigiam a Deus com a oração dos Hititas, no seu «*arkuvar*» (diálogo com a divindade): o orante «trava uma discussão durante a qual tenta colocar os dois do seu lado. O mundo divino sendo visto como a projecção ideal da sociedade aristocrática, o orante tentava defender a sua causa à luz do vassalo diante do seu soberano... a qualidade da defesa atrairá o favor divino», escreve J. Ries, art. «Prière», em *Dictionnaire des Religions*, dir. P. Poupard, Paris 1984, p. 1349. O acento «é colocado na união dos interesses humanos e divinos» (R. Lebrun, «La prière hitite», *DSAM XII-2* (1986), 2197. As orações de súplica usadas pelos egípcios, exprimindo ao mesmo tempo a religião dos pobres e a piedade pessoal, caminham, em parte, na mesma direcção (cf. A. Barucq e F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, p. 36). A semelhança entre pedidos de cortesãos e orações dirigidas a Deus é reconhecida pelo padre Spicq precisamente a propósito de 1Tim 2,1: «Quatro termos, em parte sinónimos, são empregados para indicar os modos de oração... *Enteuxis* (hapax N.T. mais frequente nos papiros jurídicos) é a súplica que se dirige a uma autoridade superior, especialmente a um rei; dá valor à súplica que se dirige ao Rei dos séculos que a escuta e atende» (*Épîtres pastorales*, t. I, Paris <sup>4</sup>, p. 357).

<sup>19</sup> Quer dizer que a obsecração, no sentido em que a entende Monteiro, ajuda a resolver a objecção que alguns colocaram à oração de súplica dum bem temporal; um pedido deste género, se não é sob condição, submetida à vontade divina, à vontade de um Deus infinitamente sábio que sabe melhor do que nós aquilo que convém à nossa salvação eterna, poderia levar à perda da fé (como foi o caso, por exemplo, do poeta Lamartine). A obsecração, pelo contrário, ao fazer contemplar as perfeições divinas, desapega já, de certo modo, do bem temporal pedido e relativizado.

«Ó clementíssimo Deus... que vos prezais mais da misericórdia que de outra perfeição... que abrangeis a milhares com vossa misericórdia... por esta mesma misericórdia vos pedimos queirais pôr os olhos sobre nós, perdoar as ofensas e pecados que contra vós cometemos.

Por essas entranhas de pai, havei piedade destes filhos; sois mar imenso de piedade e bondade, a cuja vista são pequenas gotas nossos grandes pecados; louvai Senhor e purificai a imagem e semelhança vossa que em nós pintastes e nós afeámos com o pecado, tornados piores que brutos.

Depois de assim nos purificardes, ponde Senhor os olhos na infinita santidade com que sois santo dos santos, na firmeza e constância com que nela da eternidade perseverais e de tão perene e copiosa fonte destilai ao menos uma gota nesta alma; ela bastará para me tornar de mau e ímpio, justo; de pecador, santo.

Lembrai-vos que sois Deus e Senhor das virtudes; por este título ficais, Senhor, obrigado a enriquecer delas a este filho que sem o merecer escolhestes para herdeiro de vossos bens».<sup>20</sup>

Diogo Monteiro, apresentando-nos este quadro geral, necessariamente abstracto e, por isso, vago, de oração obsecratória, inspira-nos e deixa-nos a preocupação de a concretizar em função das nossas necessidades particulares e do nosso conhecimento bíblico pessoal. Pelo menos ajuda-nos a melhor perceber como a particularidade das nossas necessidades espirituais (e não apenas corporais) nos encaminha para o esplendor universal de cada perfeição divina, privilegiando sobretudo, com a Bíblia, a Misericórdia, no contexto da Eternidade.<sup>21</sup>

Feita assim, a oração não exprime somente, nem sobretudo, uma necessidade particular da criatura, mas quer relançar primordialmente para a contemplação do Criador. Longe de se reduzir ao estatuto de uma máquina mental e verbal para satisfazer as necessidades terrenas, ela torna-se naquilo que não quer deixar de ser: uma elevação para o Deus que esquece tudo, um exercício de fé, de esperança e de amor em relação com Ele, por ocasião de uma necessidade secundária. Uma

<sup>20</sup> AO, fol. 343.

<sup>21</sup> Alguns poderiam objectar que os Salmos, que exercem a obsecração, não manifestam um conceito claramente supra-temporal e não sucessivo da eternidade divina. Mas poderíamos responder que se vê aí (cf. Sl 90, 4) a ausência de termo extrínseco e de sucessão intrínseca em Deus: B. de MARGERIE, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, pp. 219ss, e principalmente 222.

passagem do tempo para o Eterno. Uma páscoa. Como não notar aqui que, graças à análise da obsecração nos Salmos, nós compreendemos melhor como a religião própria da Nova e eterna Aliança já está presente, por antecipação e participação, na Antiga?<sup>22</sup>

O que sobressai ainda na obsecração extrínseca, em conexão com os santos e, muito especialmente, quando se refere a Maria:

«Ó Virgem sacratíssima, prodígio de santidade, tesouro de virtudes, Rainha do Céu e da Terra, reparti comigo das graças e riquezas celestiais de que o Rei do Céu vos dotou sobre todas as criaturas.

...Ponde em vós, Virgem Senhora, os olhos: achareis que sois... sol resplandecente por oração e contemplação de coisas divinas; como tal, reparti comigo do que em vós trasborda de tantas e tão heróicas virtudes e graças.

Lembrai-vos, ó Virgem, do gozo que recebestes, quando vistes a Deus nascido de vossas entranhas, quando o tivestes em vossos braços... e criastes como mãe amorosa.

Lembrai-vos da grande dor que trespassou como espada vosso peito, quando estando ao pé da Cruz, o vistes expirar a puros tormentos.

Lembrai-vos do imenso gozo e alegria que recebestes quando o vistes necessitado e triunfador subir ao Céu; e por tão santos afectos dai à minha alma semelhante gozo por Deus menino; semelhante dor por Deus morto; gozo e glória por seu triunfo e glória».<sup>23</sup>

A obsecração dirigida aos santos é essencialmente um recurso à sua intercessão baseada nos seus méritos. Vê-se claramente no «*Lembrai-Vos*» marial que acabámos de citar.

Diogo Monteiro vê esta obsecração dirigida aos santos exemplificada no Evangelho:

«É honra que Deus faz a seus santos salvar outros por sua intercessão. Assim, vendo a fé e a caridade dos que lhe apresenta-

<sup>22</sup> Citamos com Pio XII (Encíclica *Haurietis Aquas*, AAS 48 (1956) 345) este pensamento do Aquinato: «Este mandamento (do amor fraterno) existia já no Antigo Testamento, inspirado por um temor e um amor sagrado, em referência ao Novo Testamento: porque está na antiga lei, não como próprio desta, mas como preparação da nova lei» (*Comment. in Ev. Ioannis*, cap. XIII, lectio VII, 3).

<sup>23</sup> AO, fol. 343v.

ram o parálítico no leito, lhe deu saúde. Paralíticos somos, tolhidos de pés e mãos para chegar a Deus; importa valermo-nos de braços e forças alheias que nos levem e apresentem e alcançam saúde. Quatro só levaram ao parálítico. Temos no Céu infinito número de santos e anjos prestes todos para nos levar e ajudar».<sup>24</sup>

A obsecração que vai dirigida aos santos manifesta a fé na comunhão da única Igreja que está no céu, no purgatório e sobre a terra. As duas obsecrações, intrínseca e extrínseca, facilitam-nos o exercício perseverante da oração, incitam-nos a orar agora e sempre. Purificam-nos, iluminam-nos e unem-nos ao Sangue iluminador e reconciliador do Salvador. O seu uso conscientemente reconhecido transforma a recitação dos Salmos. Breve, a obsecração confia-nos o melhor da oração da Antiga Aliança, que Cristo praticou quando recitava os Salmos.

Este foi um singular mérito de Diogo Monteiro: chamar a nossa atenção para este método tão simples e tão profundo, pondo ao seu serviço toda a riqueza da sua afectividade poética. Mário Martins tem razão ao ver nele um «esteta embebido de sobrenatural».<sup>25</sup> Poeta em prosa, Monteiro mostra-nos e exerce, para nosso bem, a maravilhosa possibilidade de sintetizar a profundidade do pensamento especulativo com o esplendor sensível das imagens. Vejamos um último exemplo:

«É a vida flor que o mesmo sol, que a criou, secou; é sombra, que, apalpada, não se acha; é nau que corre sem deixar rasto; sonho que, abertos os olhos, desaparece»...

Com a ajuda dum conjunto de imagens bíblicas e universais, Monteiro canta-nos a efémera existência terrena.

A própria imagem da flor permite-lhe o elevar-se para o Eterno; e isto é também totalmente bíblico:

«A vós sobre todas amo e quero, ó flor das flores, rosa mais formosa que todas as rosas, antes formosura das mesmas rosas. Vós sois o prado fresco, o bosque sombrio dos meus olhos, vós, o suavíssimo bálsamo, a mirra preciosa de meu olfacto, vós a doce harmonia de meus ouvidos»...<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Ibid.*, fol. 341.

<sup>25</sup> M. MARTINS, *Brotéria* 31 (1940) 146: «esteta embebido de sobrenatural».

<sup>26</sup> *AO*, fol. 212v.

# JESUS É DEPOSTO NO TÚMULO

Um José te protegeu quando menino,  
e outro José te desceu docemente da cruz.  
Nas suas mãos te abandonaste  
mais do que uma criancinha nas mãos de sua mãe.  
Ele depôs no seio da rocha  
a relíquia do teu corpo imaculado.

A pedra foi rolada, é tudo silêncio.  
É o grito misterioso.  
Tudo cala, a criação sustém a respiração.  
Ao vazio total do amor  
Cristo desce.  
Mas como vencedor.

Já flameja o fogo do Espírito.  
Ao seu contacto  
as algemas da humanidade se consomem.  
Ó Vida, como pudeste morrer?  
É para destruir o poder da morte  
e os mortos do inferno ressuscitar.

Texto do Patriarca Bartolomeos I para o Caminho da Cruz de Sexta-Feira Santa de 1994, no Coliseu de Roma (em *Kerit* 121 (1995), p. 42).



# NA ESCOLA DOS ORANTES

P. AGOSTINHO LEAL

## «Se calhar Deus é muito mais simples»

Era domingo, o dia do Senhor. Ao despontar a aurora fui presidir à celebração da Eucaristia numa aldeia rural, de gente simples e boa, que conhece a linguagem teológica e mística da água cristalina, dos rochedos firmes da serra, das alturas dos montes, do vento fresco, da neve mansa, dos campos e seus frutos, do cantar dos passarinhos. Gente que trabalha todo o dia para ganhar o sustento com o suor do rosto e à noite se aconchega no calor do lar para, ao som do crepitar do fogo na lareira, desfiar as contas do Terço e rezar as «benditas santas graças». Nesse domingo, e por falta de preparação da homilia, falei ousadamente de Deus valendo-me, talvez, do armário filosófico e teológico preenchido durante a minha carreira sacerdotal. No fim da missa, enquanto os homens saíam pela sacristia e cumprimentavam o «senhor abade», um deles, que apenas sabe juntar as letras e assinar o nome, disse-me com mãos calejadas e rosto sereno: «*Se calhar Deus é muito mais simples do que aquilo que o senhor abade disse e que eu mal entendi*». Anda! Toma «senhor abade»! Aprende a falar de Deus e com Deus com a alma de gente simples. Naquele dia recebi uma grande lição de quem não sabe ler livros complicados de teologia e espiritualidade mas sabe ler no livro belo da Natureza, de forma bem mais simples, a presença de um Deus que a todos se faz entender.

Também Santa Teresinha, alma simples e pequena, escrevia numa carta ao P. Roulland:

«Eis aqui, meu irmão, o que penso acerca da justiça de Deus, o meu caminho é todo feito de confiança e de amor, e não compreendo as almas que têm medo de um Amigo tão terno. Por vezes, *quando leio certos tratados espirituais nos quais a perfeição vem apresentada através de mil intrincadas dificuldades, rodeada de uma multidão de ilusões, o meu pobrezito espírito depressa se cansa, fecho o douto livro que me dá cabo da cabeça e me disseca o coração, e coloca nas minhas mãos a Sagrada Escritura.* Então, tudo me parece luminoso, uma só palavra descobre à minha alma horizontes infinitos, a perfeição torna-se-me fácil; vejo que basta com reco-nhecer o próprio nada e abandonar-se como uma criança nos braços de Deus.

Deixando para as grandes almas, para os grandes espíritos, os belos livros que não posso compreender, e ainda menos praticar, *alegro-me por ser pequena, visto que só as crianças, e os que com elas se parecem, serão admitidos no banquete celestial»* (Carta de 9 de Maio de 1897).

Acerca da oração também se tem escrito grandes tratados que as almas simples «não compreendem». Eu, como Santa Teresinha, gostaria de colocar a Sagrada Escritura nas minhas mãos e, nesta «*escola dos orantes*», dar a minha lição de forma que todos possam entender. Ao pegar na Bíblia estamos a pegar em Jesus. É com ele que aprendemos a rezar como cristãos. Jesus nasceu num povo que sabia rezar. Mais: a oração é a alma do povo de Jesus. As suas sinagogas, os seus justos e pecadores são provas sempre vivas e concretas. Fundamentalmente Jesus ora porque precisa da oração. Não é uma necessidade legalista ou jurídica, mas uma necessidade interior, uma necessidade antropológica profunda. Jesus orou e ensinou a orar aos seus discípulos convertendo-se no lugar preferencial de toda a oração cristã.

## «Tu..., reza em segredo a teu Pai»

«*Quando orardes, não sejais como os hipócritas, que gostam de rezar, de pé, nas sinagogas e nos cantos das ruas, para serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo que já receberam a sua recompensa. Tu, quando orares, entra no teu quarto, e, fechada a porta, reza em segredo a teu Pai, pois Ele, que vê o oculto, recompensar-te-á»* (Mt 6, 5-6).

### **Como é que rezam os hipócritas?**

Dão muita importância ao barulho, à prática externa, ao espalhafato, dando um sentido publicitário à sua oração, procurando «dar nas vistas», isto é, «serem vistos pelos homens». Carregam-se com penosos ascetismos como por exemplo «rezar de pé nas sinagogas e nos cantos das ruas». Olham mais para o modo e o como da oração do que para Quem dirigem a oração, transpondo para o plano exibicionista o que, na verdade, deveria ser uma relação pessoal com Deus. Falsificam a finalidade da oração ao pretenderem granjear mais uma claque de admiradores do que uma verdadeira amizade com o Senhor. Triste é a sua recompensa! Os hipócritas são aqueles de quem a Escritura diz que «honram a Deus com os lábios, mas o seu coração está longe d'Ele» (*Is* 18, 13; *Os* 7, 14).

### **Que pretende o Mestre ensinar quando nos manda orar em segredo?**

Na realidade, Jesus está-se a referir, nem mais nem menos, à pureza de intenção. Este segredo equivale a uma interioridade que exige ao orante comprometer a sua própria verdade pessoal diante de Deus. O que importa não é o barulho das boas obras, a prática externa, mas a bondade do coração, o espírito que anima o que faço. O «segredo» possibilita o recolhimento, o conhecimento próprio, a oração pessoal e silenciosa, o «estar a sós com Quem sabemos que nos ama» (Santa Teresa de Jesus).

### **Então, não se deve falar com Deus?**

Sempre devemos entender a oração como um diálogo de amizade com Deus. Quando oramos devemos dizer a Deus a nossa própria verdade. Mas dialogar, falar com Deus, equivale a expôr diante de Deus todo esse mundo interior tal como é, esse microcosmos que a Bíblia denomina por «coração». Orar é abrir de par em par o nosso coração a Deus, sem ambiguidades. Para tal é necessário crescer no conhecimento de si mesmo e na boa vontade. Quando oramos nunca enganamos a Deus. Ele «conhece o coração de todos os filhos dos homens» (*IRe* 8, 39; *Pr* 15, 11; *Sl* 44, 22; *Sab* 1, 6; *Lc* 16, 15; *Act* 1, 24; *Rom* 8, 27). Deus, bem ao contrário do que se passa connosco, não se pode nem deixa enganar. Portanto, será absurdo tratar de falar a Deus com uma linguagem que não brote do coração, desse fundo do nosso *segredo pessoal* até onde chega com infalível intuição o olhar divino.

### **Que fazer para nos livrarmos das nossas hipocrisias na oração?**

Em primeiro lugar «hão-de-se encontrar as condições para o amor ser verdadeiro e a amizade duradoira» (Santa Teresa de Jesus), isto é, ver quais são as atitudes e virtudes que temos de praticar para combater a impureza do coração. É impossível estar em sintonia com Deus se o coração não estiver em sintonia com as exigências do Reino e a sua justiça. Se faltar isto, encontramos-nos com aquilo que os profetas chamam «rasgar as vestes e não o coração» (*Jl 2, 13*); «honrar a Deus somente com os lábios» (*Is 29, 13*); «oferecer a Deus sacrifícios que não são de louvor, uma vez que não expressam o da própria pessoa» (*Is 1, 15-17; Am 5, 21-24; Miq 6, 6-8; Sl 50, 8, 15-23...*).

Em segundo lugar reconhecer que o mais importante na oração é o modo como vives. A oração verdadeira só é possível num coração aberto sempre a Deus e ao próximo. Ora sem hipocrisia «quem tem as mãos limpas, o coração puro, quem não é vaidoso e sabe amar» (*Sl 24*).

### **Haverá alguns princípios ou normas para se aprender a rezar correctamente?**

A norma essencial é o amor e a verdade. Contudo podemo-nos valer de alguns conselhos que S. João da Cruz, grande mestre da união com Deus, deixou escritos para os que começam a ter oração.

- Tragam sempre o desejo de imitar a Cristo em todas as coisas.
- Fiquem a saber que quanto mais confiança se puser naquilo que externamente rodeia a oração, menos confiança se tem em Deus.
- Lembrem-se sempre disto: uma Palavra falou o Pai, que foi seu Filho. E esta Palavra fala sempre em eterno silêncio. E em silêncio há-de ser escutada...
- Para orar, escolham, pois, o lugar mais afastado e solitário que puderem. Empreguem toda a sua força e consolação da sua vontade para invocar e glorificar a Deus.
- Saibam também desde o princípio que a oração não consiste em multiplicar pensamentos, nem modos, nem maneiras, nem gostos..., só uma coisa é necessária: saber negar-se deveras por Cristo. Se faltar isto, o resto é andar pela rama.

– Vejam sempre se a sua consciência está limpa e a sua vontade toda inteira em Deus e o pensamento verdadeiramente posto n’Ele. Ele deseja mais o pequeno grau da pureza de consciência do que todas as obras que possamos fazer.

– A fé, a esperança e o amor têm por ofício livrar-nos de tudo aquilo que não é Deus e unirmo-nos com Ele. Não precisam de mais nada para a oração.

– Quem foge da oração, foge de tudo aquilo que é bom. Não troquem a oração mental por nenhuma outra ocupação, pois ela é a vida da alma. Não tenham muita pressa nem desistam.

– No que diz respeito a rezar muitas orações ou inventar cerimónias, não queiram outras senão as que Cristo ensinou, pois são o suficiente para que o Pai nos atenda.

## **«Nas vossas orações não sejais como os pagãos»**

«Nas vossas orações não sejais como os gentios, que usam de vãs repetições, porque pensam que por muito falarem, serão atendidos. Não façais como eles, porque o vosso Pai celeste sabe do que necessitais antes de vós Lho pedirdes» (*Mt 6, 7-8*).

### **O que é rezar como um pagão?**

É dar mais importância às imagens que fabricamos sobre Deus do que à verdade de Deus, à Revelação. O pagão apoia-se muito em si para obter da divindade o que deseja: esforçam-se por fazer uma oração tecnicamente perfeita: templos perfeitos, imagens perfeitas, liturgias perfeitas, palavras e gestos perfeitos. Pensam que Deus é como eles. Usam de pressão sobre o seu deus, fazem greves para protestar e até se magoam com penitências sangrentas para obrigar Deus a impressionar-se. Mas, sobretudo, acreditam na força das palavras na oração, por isso «usam de vãs repetições, porque pensam que por muito falarem, serão atendidos».

### **Há algum exemplo típico desta oração na Bíblia?**

O caso mais conhecido, e até engraçado, é o de Elias narrado em *IRe* 18, 25-29: Elias enfrenta-se com os sacerdotes de Baal e diz-lhes com ironia: «Gritai com mais força, pois esse deus talvez esteja entretido em alguma conversa, ou ocupado, ou de viagem, ou talvez durma e é preciso que o acordem!»! Eles gritam a plenos pulmões convencidos de que a sua oração assim terá mais força.

### **Outra vez a questão do palavreado na oração?!**

É verdade. Jesus fustigou o vício de «falar muito» na oração. Se formos sinceros, encontraremos também alguns paganismos na nossa oração: muita importância dada ao cântico, aos gestos, aos lugares, às posições, aos guiões, às dinâmicas...; queremos que tudo seja perfeito e cumprido a rigor. Se tudo fôr executado com perfeição saímos consoladinhos da oração e satisfeitos porque fomos atendidos. Mas, cuidado! «Não sejais como eles», insiste Jesus. Não paganizemos a nossa oração dirigindo-nos a um Deus que nós mesmos fabricamos e com um modo de orar feito também à nossa imagem e semelhança.

Santo Agostinho ensina a este respeito: «Não se deve afirmar, como pensam alguns, que orar durante muito tempo seja a mesma coisa que orar com muito palavreado. Uma coisa são as muitas palavras e outra, bem diferente, é o afecto perseverante e prolongado... Longe de nós, pois, a oração com vão palavreado; mas que não falte a oração prolongada, enquanto se mantiver fervorosa a atenção» (Carta *ad Probam*). Temos de orar sempre e sem desanimarmos (*Lc* 18, 1).

### **Se Deus já sabe tudo, então para que serve a oração de petição?**

Jesus ao afirmar que o nosso Pai «já sabe o que precisais» não pretende condenar a oração de petição. Prova disso é a oração do Pai nosso ou a oração sacerdotal (*Jo* 17) em que o próprio Jesus suplica ao Pai o amor e a unidade para os que acreditam n'Ele. O que Jesus quer ensinar é que nunca deve faltar no orante essa disposição interior que é mais profunda e eficaz do que as palavras ou os conceitos para falar com Deus.

S. Jerónimo explicou bem esta questão: «Quando oramos, não o fazemos como quem está a dar informações, mas como quem pede. Pois não é a mesma coisa dar a conhecer as nossas necessidades a quem não as

conhece, do que pedir a quem já as conhece. No primeiro caso estamos a informar; no segundo, a render homenagem. No primeiro caso, descrevemos com pormenor o que nos faz falta; no segundo, suplicamos como pobres» (*Comentário ao Evangelho de S. Mateus*). Portanto, a oração de petição ou de súplica não deve consistir em apresentar a Deus uma lista daquilo que precisamos, mas no mesmo acto de elevarmos a Deus a nossa homenagem. A eficácia desta oração não depende da clareza dos conceitos ou da quantidade ou qualidade das palavras que utilizamos, mas da disposição interior que nos impele a elevar o nosso coração para Deus.

### **Quer dizer que a oração consiste em preparar-se para receber os benefícios de Deus?**

Exactamente. Oramos, não para que Deus realize os nossos planos, mas para sermos nós capazes de realizar os planos de Deus. Se a vontade de Deus não pode mudar, pode, no entanto, mudar a nossa. O mesmo Santo Agostinho garante-nos: «A oração, em si mesma, pacifica e purifica o nosso coração e prepara-o para receber os dons que por ela se nos dão. Na verdade Deus está sempre disposto a dar-nos a sua luz; mas nem sempre nos dispomos a recebê-la, visto que o nosso coração está orientado para outras coisas. Por isso, na oração dá-se a conversão do nosso coração a Deus, que está sempre disposto a dar, com a condição de que nós estejamos preparados para receber o que nos dá» (*Sermão da Montanha*).

### **Nós falamos com Deus. E Deus fala connosco?**

Pois claro que sim! Esta é a grande questão: deixar que Deus fale. Ele também tem o direito de ser escutado. «Eis que estou à porta e bato; se alguém ouvir a Minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele Comigo» (*Ap 3, 20*). Cala-te, abre a porta e assim falareis os dois.

## **Quando orardes**

**«não vos tenhais por justos desprezando os demais»**

Dois homens subiram ao Templo para orar: um fariseu e o outro publicano. O fariseu de pé, orava assim: «Ó Deus, dou-Te graças por não ser como o resto dos homens, que são ladrões, injustos, adúlteros,

nem como este publicano. Jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de tudo quanto possuo». O publicano, mantendo-se à distância, nem sequer ousava levantar os olhos ao céu; mas batia no peito, dizendo: «Ó Deus, tem piedade de mim, que sou pecador».

*Eu vos digo: Este voltou justificado para sua casa e o outro não. Porque todo aquele que se exalta será humilhado, e quem se humilha será exaltado (Lc 18, 10 - 14).*

### **O que é que Jesus quis ensinar?**

Simplesmente que esta parábola não é uma historinha, mas traduz algo real em que por vezes caímos ao rezar. Jesus quis deixar bem claro: a nossa oração para ter algum valor diante de Deus há-de estar animada, empapada pela virtude da humildade.

### **E o que é a humildade?**

A resposta mais conhecida é a que dá Santa Teresa de Jesus: «humildade é andar na verdade». Mas o Evangelho também fala da humildade quando se refere aos que «têm uma alma pobre» (Mt 5, 3).

### **Como se distingue uma oração farisaica de uma oração humilde?**

Esta parábola ensina-nos a distingui-las bem. O fariseu começa logo a mentir ao dizer que dava graças a Deus. Ele exhibe a oração, não como tendo recebido essas virtudes de Deus mas atribuindo-lhe o próprio mérito e envaidecendo-se de si. Pratica uma atitude soberba ao comparar-se com os outros e desprezando-os. Ora, não se pode tratar com humildade o Senhor se não olharmos também com olhos humildes o nosso semelhante (Miq 6, 8). O fariseu presume-se de orgulho apresentando provas de santidade: «Jejuo..., não sou adúltero...». O fariseu não rezou, mas fez comédia.

O publicano expressou-se com uma linguagem recta, simples e, sobretudo, religiosa: «Ó Deus, tem compaixão deste pobre pecador»! Tanto o fariseu como o publicano precisam do perdão de Deus; só que, enquanto a oração daquele é uma absurda negação desta verdade, a do segundo sobe até Deus por ser uma homenagem a esta verdade. A oração humilde relaciona o homem com Deus na verdade. O publicano



revestiu-se com a disposição interior dos pobres. O publicano, o humilde, não esconde o seu pobre coração, pois sabe que Deus tem o Seu carregado de misericórdia. A oração humilde olha para a bondade de Deus e não se incha com as boas obras. Também o publicano deveria ter alguma coisa boa! A oração do humilde é a oração do justo, isto é, daquele que se abre à misericórdia de Deus.

### **Porque é que o publicano desceu para sua casa justificado?**

Porque o Senhor não despreza «um coração contrito e humilhado» (Sl 50). Justificado, por quem? Evidentemente por Deus. Tinha subido ao Templo convencido da sua «injustiça» e decidido a confessar-se injusto diante do único Justo, que é Deus. Mas desceu justificado também pela eficácia de uma oração autêntica. Esta parábola quer fazer-nos compreender como agrada ao Senhor uma oração que brota de um coração contrito e humilde. Este pobre implorou misericórdia e foi atendido.

Jesus não condena o fariseu por subir ao Templo para rezar. Apenas condenou a sua falta de verdade e de humildade. É que a justiça de um acto religioso consiste precisamente em orar como Deus queria que se orasse.

Orar como Jesus nos disse que orou o publicano significa fazer própria a verdade de que todos somos pecadores e estamos necessitados da misericórdia divina. Deste modo Deus actua eficazmente no nosso coração.

### **Não será arriscado dividir os orantes em fariseus e publicanos?**

Verdadeiramente só Deus «vê o coração do homem» (ITgo 17, 6). Maior falsidade seria julgar quem reza. O «juízo final» só a Deus pertence.

Muitos, ao escutar este ensinamento de Jesus contra aqueles fariseus que, pelos vistos, gostavam muito de rezar em cada esquina e no meio da praça, ficariam satisfeítíssimos. Ah! sim? Claro, pois eles não tinham nem sequer uma unha de fariseus. É que hoje o que conta é o contrário: no caso de rezarem alguma coisa, fazem-no pela calada e à pressa.

Hoje, ao contrário, corremos outro perigo: o de não chegar sequer a fariseus. Porque — é preciso que se saiba — os fariseus do

tempo de Jesus faziam muitas coisas potáveis: frequentavam o Templo; rezavam sete vezes ao dia; davam como esmola a décima parte dos seus ganhos... E tu? E nós? E eles? Nada. De modo que muitos não chegam — não chegamos — nem a fariseus.

Jesus não condena os fariseus por irem ao Templo, rezar, dar esmola e outras muitas qualidades que, de facto, faziam e tinham. Condena-os por um vício muito grave em que muitos caíam: a hipocrisia. Em resumo, com aquele «farisaísmo» não se chegava ao Reino. Mas..., e com o nosso moderno «publicanismo», chegarão ou chegaremos?

Com o perdão de Cristo — e do P. Iraolagoitia de quem há muitos anos li algo parecido — vou atrever-me a parodiar um pouco esta parábola:

«Dois vizinhos, num domingo, por volta do meio dia, saíram à rua: um era fariseu, o outro publicano. O fariseu entrou para a missa da uma hora. O publicano entrou para um café.

O fariseu orava assim na Igreja: Ó Deus! Dou-te infinitas graças por não ser como tantos e tantos que andam por aí: corruptos, mulherengos... Nem como esse meu vizinho — o publicano — que, de certezinha, foi-se meter outra vez no café, sem pensar sequer em vir à missa. Eu, pelo contrário, faço sempre as coisas «como Deus manda»...

O vizinho publicano, por sua vez, rodeado de amigalhões, orava assim no café: Olhai, rapazes, eu poderei ter as minhas «coisitas»: posso ser um bocado atiradiço para as mulheres, terei um bocado a manga larga para o negócio, até poderei fazer um «engate» sempre que aparecer a ocasião... Mas o que vos garanto é que não sou um hipócrita como o fariseu do meu vizinho. Eu não vou à missa para que me vejam, nem jejuo porque não vou com isso, nem... Eu gosto de ser claro; nada de farisaísmos.

Pois bem, eu vos digo que o primeiro destes dois vizinhos condenar-se-á por soberbo... e por fariseu. E o segundo também se condenará por soberbo e, além disso, por desavergonhado».

Lição desta parábola? O «publicano» da parábola de Jesus era pecador, mas humilde. Não utilizava a sua oração para desbaratar contra os fariseus e beatas do seu tempo, mas para pedir perdão das suas culpas. O «publicano» de hoje, porém, não deixa de ser mais uma nova tradução daquele «farisaísmo»: reprovar as faltas farisaicas dos outros para esquecer as próprias. No fim de contas, farisaísmo puro e forte. (Cfr. Revista *ORAR*, nº 85, Ed. Monte Carmelo, Burgos, p.33).



