



# Boémio de Deus: a teologia da felicidade de António Alçada Baptista

**PALAVRAS-CHAVE:** António Alçada Baptista, *O Tempo e o Modo*, teologia narrativa, personalismo cristão.

**KEYWORDS:** António Alçada Baptista, *O Tempo e o Modo*, narrative theology, Christian personalism.

Tenho a nostalgia de ser uma espécie de boémio de Deus.

(António Alçada Baptista, *Peregrinação Interior II*)

Vencido do catolicismo, sem plural  
que me conforte ou confronte,  
sem o ombro gratuito, conveniente,  
de uma geração que me console.  
Vencido e convicto de vencido,  
Sem voto, mas no temor e tremor  
compulsório perante este velho  
móvel dos avós, o oratório.

(Pedro Mexia, “Vencido do catolicismo”)

1. No poema “Nós os vencidos do catolicismo”, incluído em *Homem de Palavras[s]* (1970), Ruy Belo compunha um *requiem* geracional por um “perdido misticismo”, reconhecendo o malogro de uma cruzadística “luta da fé” e rematando-o, em tirada evangélica, endereçada a um deus já ominosamente minúsculo: “Meu deus meu deus porque me abandonaste?” (Belo, 1997: 51). Lendo-a como manifesto da trajetória religiosa decetiva de uma geração, não é surpreendente que António Alçada Baptista, de cuja obra aqui me ocupo, considere que se a poesia de Ruy Belo “não tivesse existido, tudo o que havia de mais essencial na vida espiritual do meu tempo teria ficado sem testemunhas” (*apud* Revez, 2008: 137).

Numa iluminante releitura contextualizadora do poema, Jorge Rias Revez demonstra como nele se esboça a transtornada paisagem religiosa portuguesa das décadas de 60 e 70, pontuada de militâncias e dissidências que animaram uma reconfiguração do campo católico, propiciada, ademais, pelo clima de *aggiornamento* pós-conciliar. Com efeito, contraditando

a depreciação agustiniana da Cidade dos Homens, é precisamente nela que, num tempo de “pecado organizado” – assim o crismava Sophia de Mello Breyner na sua “Cantata da Paz” – se enraíza um “humanismo cristão renovado que impele a emergência de uma consciência religiosa, influenciada pelo Existencialismo, pelo Personalismo, pelos ideais de liberdade e paz, que no fundo definirá a matriz filosófica que dá forma à renovação vivida por alguns sectores católicos” (Revez, 2008: 32).

Nas fileiras deste vencidismo católico<sup>1</sup>, militavam, como recorda, nas suas memórias, Alçada Baptista, alguns “rapazes católicos «progressistas» (os tais peixinhos vermelhos numa pia de água benta) que, através da Livraria Moraes, faziam a sua acção «subversiva»” (Baptista, 1998: 64). Além do próprio Alçada, contavam-se, entre estes rapazes, Pedro Tamen, João Bénard da Costa, Nuno de Bragança, Alberto Vaz da Silva ou M. S. Lourenço, provindos da Ação Católica e congregados em torno de um programa de criticismo reformista da mediação institucional da fé e de interlocução ecuménica, polarizado em iniciativas concertadas de “humanismo interventor” – e defluente oposição democrática –, com epicentro na editora Moraes, numa demonstração do protagonismo do apostolado laical na conformação doutrinária de um catolicismo social: a coleção do “Círculo do Humanismo Cristão”, iniciada em 1958, que “procurou traduzir e editar em português as principais correntes e autores do pensamento cristão pré e pós-conciliar” (Revez, 2008: 33)<sup>2</sup>; a edição portuguesa da *Concilium. Revista Internacional de Teologia*, que constituiu um “veículo para a introdução em língua portuguesa das dinâmicas mais importantes da teologia internacional” (ibid.: 71)<sup>3</sup> e, sobretudo, *O Tempo e o Modo*, revista de pensamento e ação, de que Alçada Baptista será proprietário e diretor

<sup>1</sup> A propósito do epíteto geracional colhido no poema de Ruy Belo, lembra Sidónio de Freitas Branco Paes que “João Bénard da Costa, num livro recente, chamou à nossa geração «os vencidos do Catolicismo». Mas esta situação ter-se-á verificado mais tarde. Porque, nesses anos 1950-60, à roda do Concílio Vaticano II, o grupo de católicos suspeitos de «progressistas», pelos sectores eclesiais e políticos conservadores, vivia numa enorme euforia e esperança de que fosse possível revitalizar a Igreja, torná-la – como se dizia – menos constantiniana e mais evangélica, e construir uma sociedade mais justa e mais fraterna, num mundo pacífico” (Paes, 2007: 208).

<sup>2</sup> Cf., a propósito do pioneirismo da atividade editorial da Moraes, as seguintes reflexões de Eduardo Lourenço: “Sem serem de um «revolucionarismo» transcendente – como o seriam se se tivessem reclamado filosoficamente da grande linhagem anticristã, a de Marx, Nietzsche ou Freud –, os famosos pequenos volumes da Moraes Editores veiculavam uma exegese cristã, uma hermenêutica e uma apologética, em geral de cunho anglo-saxónico, de provocadora interpretação da nossa tradicional vivência do catolicismo. Ignoro que espécie de «terremoto mental» esses ensaios tenham deixado nos leitores da época. Mas não posso crer que, lidos como foram, os livros de Paul Tillich, e sobretudo os do famoso autor de «Um Deus diferente» e «Pesquisa em Terra de Deus», John Robinson, tenham deixado os seus leitores incólumes. E espanto, dada a susceptibilidade da época em matéria religiosa, uma tal coleção tenha sido possível. É um bom ponto a favor do Antigo Regime, mas sobretudo em favor de António Alçada Baptista e dos seus colaboradores responsáveis por essa espécie de «nova evangelização», pelo menos em termos culturais” (Lourenço, 2007: 63-64).

<sup>3</sup> Como refere Guilherme d’Oliveira Martins, na revista *Concilium*, sob a direção de Helena Vaz da Silva, “grandes teólogos abriam perspectivas novas de renovação do pensamento da Igreja. Chenu, Congar, Schillebeeckx, Küng, Rahner, Metz, von Geusau são exemplos de participantes activos num projecto que contou com a cum-

e que representou, nas palavras de Bénard da Costa, “o piano de uma geração que rejeitava simultaneamente a ditadura, o velho republicanismo jacobino e o PC” (Martins, 2007: 21). Numa assunção expressa do ascendente doutrinário do personalismo cristão de Emmanuel Mounier e da inspiração matricial da *Esprit* francesa, *O Tempo e o Modo*, como acentua Manuel Braga da Cruz, “apareceu como uma lufada de ar fresco numa sociedade carente de modernidade, sem outro programa ideológico ou outro propósito básico que não fosse o de abrir diálogo, abatendo barreiras, criando espaço e condições de mudança e de novos entendimentos. Sentar à mesma mesa, sem confessionalismos nem partidarismos, as diferenças desentrançadas, foi de facto o grande mérito de Alçada Baptista (Cruz, 1983: 4).

Essa projetada tábua redonda confessional, em torno da qual se pretendia acordar pleno direito de cidadania a crentes e não crentes<sup>4</sup>, concretiza-se, com modelar equidistância confessional, no caderno especial intitulado “Deus o que é?”, vindo a lume em setembro de 1968. A conclusão que do prolongado multilóquio laico e inter-religioso nele reproduzido parece avultar é a de que, como no seu depoimento sustenta Edgar Morin, “para mim, a necessidade religiosa é uma realidade profunda do homem, mas eu não poderei seguir as formas particulares ligadas a tal crença, a tal dogma ou a tal igreja. Penso que a investigação deve interrogar o homem religioso, que está presente em numerosas actividades não religiosas (...)” (Morin, 1968: 108). O afrouxamento dos liames entre a experiência religiosa do crente e a sua radicação eclesial, a pluralização idiossincrática dos modos de expressão religiosa, revertendo na proclamação de uma fé sem igreja e de uma espiritualidade privada e informalista, constituem sintomas da emergência de uma identidade religiosa fluida que Jorge Revez designa como pós-católica, sintonizada com uma

(...) mudança de paradigma espiritual dentro do próprio catolicismo: a passagem de um universo tridentino, sustentado na mediação sacramental, reparadora, de cariz sacrificial e com um horizonte martiriológico marcante para a militância católica até aos anos 60; para uma dimensão de espiritualidade do agir, onde a liberdade individual ganha relevância pela intervenção social dos católicos e onde a vivência eucarística se torna central na vida comunitária. (Revez, 2008: 128)

2. Ora, desta religiosidade “centrífuga” (Revez, 2008: 125) pós-tradicional, de acento mais interrogativo do que catequístico, concomitante com uma tendência pronunciada de “secularização interior” (ibid.: 130), nos oferecem singular testemunho as “confissões de homem religioso” (Baptista, 1999: 333) de António Alçada Baptista, coligadas numa espécie de livro do desassossego espiritual de quem, em autorretrato

plicidade de Dom Hélder Câmara e de Dom Aloísio Lorscheider, a quem se deve a autorização eclesiástica que permitiu a existência como publicação religiosa periódica” (Martins, 2007: 18).

<sup>4</sup> Como salienta João Bénard da Costa, “Para nós, era sobretudo vital o lançamento de uma publicação, sem peias, sem submissão hierárquica, para exprimirmos a nossa oposição à ordem estabelecida. Não estávamos ali para ser a nova direita ou a direita do futuro. Estávamos ali para ser leigos para os novos tempos. O nosso combate era ao lado dos não-crentes, nunca separados deles” (apud Dacosta, 2003: 158).

ironicamente inconclusivo, se diz “um céptico com a nostalgia da fé” e “um crente com a nostalgia da dúvida” (ibid.: 30). Os textos de formato cronístico ou tonalização autobiográfica<sup>5</sup> e memorialística encontram-se, assim, dispostos à maneira de descontínuo breviário espiritual, compondo uma espécie de relato de viagem de um psiconauta que, em jornada pícara e miniloquente, se aventurasse nas *Confissões* agustinianas. Exclusivamente nesses textos me detenho por ora<sup>6</sup>, deixando para outra ocasião o esclarecimento do modo como, na criação romanesca do autor de *Os Nós e os Laços*, se consuma uma vontade narrativa, assente num regime conversacional<sup>7</sup> de *inquietação e procura* (Colaço, 1995: 529) ou, nas palavras do autor, instigada por uma mesma “tara metafísica” (Baptista, 1999: 314)<sup>8</sup>. A centralidade de que nesta obra se reveste a “*escrita-conversa*” com a transcendência torna inteligível a sua congénita aspiração transitiva. Sobretudo na “cronística reflexiva” ou na “folhetinagem” (Rodrigues, 2007: 65) de Alçada Baptista, como num outro contexto observou José Augusto Mourão, “(...) a fé é interlocutiva, qualquer que seja o dispositivo pelo qual se manifeste. Mesmo o solilóquio, mesmo o discurso místico, acabam por ser formas de textualização da fé. Fala-se sempre a alguém. As pessoas não se falam a si próprias” (*apud* Janeira et. al, 1998: 122).

Consentindo que, “de uma maneira ou de outra acabo por andar a coçar o sagrado, não digo que até fazer ferida mas, pelo menos até ficar vermelho”<sup>9</sup> (Baptista, 1999: 18), Alçada

<sup>5</sup> Como já observou Maria Alzira Seixo, “A obra literária de António Alçada Baptista compõe-se na aliança entre ficcionalidade e uma muito pessoal disposição para o discurso interior” (Seixo, 2007: 146).

<sup>6</sup> Integro, neste elenco, as crónicas coligidas em *O Tempo nas Palavras* (1973) e *Um Olhar à Nossa Volta* (2002), os volumes de memórias *A Pesca à Linha. Algumas Memórias* (1998) e *A Cor dos Dias. Memórias e peregrinações* (2003) e os dois volumes de *Peregrinação Interior* (1972 e 1982) (vol I: *Reflexões sobre Deus ou Fragmentos do memorial de combate que Jacob Alçada Baptista vem travando com o anjo que lhe foi atribuído*; vol II: *O Anjo da Esperança ou Reflexões sobre algumas evidências do mundo e alguns esconderijos da alma*).

<sup>7</sup> Como nota António Mega Ferreira, “(...) António Alçada tem da arte da conversação uma altíssima prática e (...) nela faz assentar toda uma filosofia de vida. Como é de seu natural gentil, nele a conversa nunca é um discurso argumentativo, mas uma espécie de exercício narrativo, onde tudo, memórias, reflexões, pequenos episódios e anedotas literárias, se vaza num *continuum* que é a sua forma de estar com os outros – e de interagir com eles” (Ferreira, 2007: 46).

<sup>8</sup> As afinidades temático-processuais que aproximam a produção romanesca e a obra autobiográfica-reflexiva de Alçada Baptista são colocadas em evidência por Jorge Colaço, a propósito da ficção problemática e especulativa tendencialmente cultivada pelo autor que, com expressiva frequência, secundariza o travejamento diegético em benefício da “indeterminação metafísica” (Pereira, 2000: 106) e da densidade filosófica, e mais particularmente religiosa, da efabulação: “A ficção de Alçada Baptista é, afinal, a sua maneira de continuar a conversa, em que as personagens são mais instrumentos de uma reflexão conversada, modulações de uma única consciência, formas de uma mesma procura e inquietação, do que indivíduos numa história. Testemunham-no a própria estrutura da narrativa e uma certa artificialidade do diálogo, acentuada com a frequente convocação de segmentos narrativos de um outro texto maior – o «texto cristão», referência primeira e permanente, texto fundador, civilizacional, no qual todos os gestos se inscrevem” (Colaço, 1995: 529).

<sup>9</sup> Como justamente sublinha Maria Alzira Seixo, “A representação agónica é assim constante na obra de Alçada, manifestando-se em espírito crítico (que é politicamente desinvestido no plano social mas profundamente cometido na esfera pessoal e comunitária restrita) e na desmistificação de modos de comportamento herdados

Baptista rastreia uma fome de transcendência discernível para além da “evidência da dessacralização da história” (Baptista, 2002: 43) e do crepúsculo dos deuses antigos: “a verdade é que há uma espiritualidade crescente que se desenvolve à margem dos velhos deuses, uma sofreguidão de espírito que revela como, conscientes ou não, todos estamos famintos” (Baptista, 1999: 27). Impugnando o imanentismo canhestro e a racionalidade triunfalista que escoram uma “concepção racionalizada e economicista do mundo” (ibid.: 164) e encorajam uma insolente cegueira antropolátrica, insiste-se na urgência contemporânea do religioso<sup>10</sup>, entendendo-o, segundo a sua dupla lição etimológica, como re-ligação (*religare*) e re-leitura (*relegere*)<sup>11</sup>:

Não sei se o desejo de Deus é uma prova da sua existência, mas do que não há dúvida é que a ausência de Deus faz com que tenhamos tanta necessidade dele. Há uma falta histórica de Deus e usamos o seu nome para tapar um imenso vazio que há no mundo, nomeadamente na nossa capacidade de inteligibilidade. As religiões andam necessariamente à volta das perguntas que vão ficando sem respostas e das fomes que não encontram alimento. (ibid.: 327)

Assim, a morte ou a deserção de Deus – porquanto “talvez não se trate do «Deus morreu» de Nietzsche quanto do «Deus retirou-se», de Léon Bloy (ibid.: 320)” – agudiza a consciência do “retorno à comunicação religiosa como uma necessidade vital” (ibid.: 319)<sup>12</sup>. No decurso de um estimulante mapeamento crítico das tendências, não raras vezes desconcertadas, da *devotio* pós-moderna, sublinha João Duque:

De uma forma paradoxal (já presente em Nietzsche), a pós-modernidade vive da convivência entre o regresso do transcendente – por oposição ao redutor imanentismo moderno – e a constante destruição de toda a metafísica, como unidade fundamentadora transcendente. Ou seja, dito de forma metafórica e nietzscheana, vive entre o regresso dos deuses e a morte de Deus. (Duque, 2003: 112)

---

ou, se inovadores, que anexem efeitos quaisquer de clausura. Mas é uma representação agónica dada em expectativa de serenidade, comunicando, muito mais que o desconcerto do mundo ou uma forma de heterodoxia, uma espécie de desacerto entre o eu e a circunstância, ou entre a circunstância e a natureza que o indivíduo deve seguir para segurar os seus valores fundamentais: verdade, liberdade, simplicidade, amor e anseio de infinito” (Seixo, 2007: 149).

<sup>10</sup> “Uma religião é uma maneira de comunicar com a transcendência, de romper a fronteira que nos separa de Deus”. (Baptista, 2003: 211); “Eu acho que a vocação religiosa do homem se processa pela conjugação existencial de um conjunto de vectores que são fundamentalmente os seguintes: o apelo profundo do ser, o estado de alienação existencial do homem, a necessidade e possibilidade de salvação” (Baptista, 2002a: 165).

<sup>11</sup> Como lembra Carlos João Correia, “Aliás uma das raízes etimológicas da palavra religião é pouco assinalada. Habitualmente insiste-se, sobretudo, na raiz *religare*, isto é, voltar a ligar algo. Ora, por exemplo, Cícero, no *De natura deorum*, considera que na raiz etimológica da palavra religião estaria muito mais um *relegere*, um reler” (apud Janeira et. al., 1998: 38).

<sup>12</sup> “«Deus morreu!». Eu já sabia, Sr. Frederico Nietzsche. Morreu na Sexta-Feira Santa mas ressuscitará ao terceiro dia. Só que, se calhar, os dias da história são bastante mais longos do que aqueles que contamos pelo nosso calendário”. (Baptista, 1999: 368)

A fragilização das amarras dogmáticas, em nome de um diálogo ressacralizante com a transcendência, aliado à preterição do integrismo rigorista das formas religiosas tradicionais, justificam, assim, a fortuna contemporânea de um “misticismo difuso”<sup>13</sup> (ibid.: 176), com contornos de uma “auto-religião” *tailor-made* (ibid.: 174)<sup>14</sup>, legitimada pela convicção de que “(...) Deus vai aparecendo à medida da nossa cabeça e se calhar é ela que vai talhando a forma como os deuses nos visitam” (Baptista, 2004: 198). Por isso, num mundo em que o laicismo parece ter sido entronizado como verdadeira religião, “muitas coisas, das ideias às paixões, podem tomar, no movimento do homem, o lugar de Deus” (Baptista, 1999: 321). Em tempos de religião *soft* (Duque, 2003: 172), não é raro que o impulso de proselitismo militante seja reorientado para cultos subrogativos, em que o partido político “é como o oráculo pítico que falasse pela boca de Deus” (Baptista, 1999: 321). Espécie de *Ersatz* secular da pulsão religiosa, as utopias comunistas socializantes e igualitárias – a cuja enleante tentação, aliás, Alçada Baptista não ficou imune, tendo confessadamente cantado “«As papoilas dos trigais/ São vermelhas, são vermelhas» – com o fervor e a devoção com que, anos atrás cantara à Virgem Maria comovidos avés” (ibid.: 272) – são a mística possível num tempo de religião sem mistério ainda que, bem vistas as coisas, elas obedeçam a um “mesmo mecanismo neurótico de compensação” e tendam a suprir uma mesma “necessidade de arquétipos que entretendam o dia-a-dia dos nossos próprios fracassos” (Baptista, 2002a: 18):

Afastámos a revelação da Bíblia, mas aceitamos a revelação dos astros, das videntes e das cartomantes. Afastámos a liturgia dos templos, mas caímos nas pequenas liturgias. [...] Deixámos

<sup>13</sup> “(...) a verdade é que tenho dias em que sou um céptico, outros em que me não sinto capaz de resistir à força de um certo e discreto misticismo, já que não temos sociedade nem civilização que admitam místicos maiores, daqueles que viviam em êxtase e epopeia os seus encontros de terceiro grau com o Divino. Tudo o que diz respeito ao espírito foi indiscutivelmente reduzido, inclusive as próprias missas e orações” (Baptista, 1999: 30). A propósito do polimorfismo e da sistemática subjetivação que caracterizam a experiência religiosa contemporânea, observa João Duque que “uma vez que resulta da conjugação mais ou menos coerente – normalmente, pouco coerente – de elementos das mais variadas proveniências e de diversas tradições místicas, esse misticismo está marcado por uma forte incoerência doutrinal. Aliás, essa incoerência será mesmo propositada, já que é uma forma de protesto contra a exagerada coerência pretendida pela dogmatização racional da religião, que a modernidade terá acentuado, quer directa, quer indirectamente (Duque, 2003: 176)”. A pertinência destas palavras torna-se inequívoca, a partir do confronto com as seguintes reflexões expendidas em *Peregrinação Interior II*: “Acode-me, de vez em quando, a nostalgia das vocações contemplativas, e algumas vezes dou por mim a invejar aqueles que conseguiram uma dissolução mística em Deus, fundamento do universo e sopro constante do espírito. De resto, acho que a atracção visível de muita inquietação espiritual contemporânea pelo budismo, o hinduísmo e as religiões do Oriente não é outra coisa senão a rejeição das crenças que nos foram impostas de fora e a procura de uma experiência espiritual profunda e quotidianamente vivida” (Baptista, 1999: 319).

<sup>14</sup> “O mesmo se poderá dizer em relação à religião cujo renascimento se está processando, não pelo reforço das instituições religiosas ou por uma maior presença dos cultos, mas pela regeneração da fé de cada um, através da crença na dimensão espiritual da vida, na rejeição da heterodoxia céptica do século XX, do renascimento da distinção entre o sagrado e o profano, do robustecimento de valores como a tolerância, a compreensão e o diálogo” (Baptista, 1998: 162).

a Igreja, afastados pela decrepitude das suas estruturas, pelo frio da sua solidão, pelo vazio da sua incompreensão, para cair na primeira capelinha de qualquer sistema, na segurança da sua novidade, no calor do seu sucesso, nos braços de novas multidões, nos ritos de novas procissões. Tira-se o crucifixo e os Sãos Luíses Gonzagas, que nada dizem já ao remorso dos nossos pecados, e, antes que se note o vazio, cola-se depressa na mesma parede Che Guevara ou Fidel, protectores da boa consciência para um sono tranquilo; deita-se fora a Imitação de Cristo e toda a sua mediocridade e passa-se, apressadamente, para o obscurantismo medíocre dos pensamentos de Mao Tsé-Tung. Vejo poucos enfrentar a dificuldade: como na religião alienada, sempre uma fuga para a facilidade e, no fundo, para o conforto interior. (ibid.: 18)

Crítico pouco complacente desta ressurgência hodierna de um sagrado à medida e em tom menor, afeito à *bricolage* sincrética, às liturgias íntimas e à soteriologia caseira, o autor de *Peregrinação Interior* considera prioritária, na interlocução renovada com a transcendência, a perpetuação do mistério indirimível e da opacidade numinosa de um Deus que tem que ser, ainda e sempre, inquietante mistério tremendo e fascinante:

Deus, torno a dizer, é mesmo um mistério. É qualquer coisa fora do explicável de que nós, em rigor, não temos maneira de comunicar com o núcleo desse mistério onde estão guardados todos os enigmas. Não me parece que alguma vez seja revelada a alguém a realidade de Deus. Não sei se será possível uma comunicação directa com ele. (Baptista, 2004: 207)

Uma vez deposta a imagem do impassível Deus-relojoeiro, “o Deus das grandes barbas brancas” (ibid.: 202), fautor da pequena transcendência ou orquestrador da intrusão teofânica, repisa-se que “ter Fé é interrogar livremente o imenso mistério de Deus” (Baptista, 2002a: 50), num itinerário exigente de deslumbrada mistagogia, isto é, de iniciação ao mistério, que não poderá nunca desalojar a “nebulosidade da contemplação, a humildade da espera, a alegria do êxtase, a dependência da graça, a incerteza da resposta (...)” (Baptista, 1999: 209).

Compelido, por endoutrinação familiar e tirocínio jesuíta, a uma “religião emocional” (Baptista, 2004: 123) cultivada, com esmero piedoso e acrítico, por uma burguesia possidente de província, Alçada Baptista denuncia, nesse catolicismo epidérmico e formalista, uma insalubridade espiritual, na qual conspiram castração vitalista e pânico apocalíptico<sup>15</sup>, e cujos efeitos malsãos inquinaram irremediavelmente a capacidade de comunicação sadia com a transcendência de uma geração educada “com o triste temor de Deus e óleo de fígado de bacalhau” (Baptista, 2002a: 34). O *temor e tremor* infundidos por este pietismo liberticida e punitivo, ao abrigo de cuja economia cultural Deus “não era um fenómeno teológico mas psicopático” (ibid.: 29), comparecem, com reveladora insistência, no memorialismo

<sup>15</sup> “A religião estava já, nesse tempo, em plena era do temor e do castigo. (...) Estava-se inteiramente perante aquilo que Spengler chamava a «religiosidade segunda»: uma religiosidade que não vem de uma chama criadora que se expande, mas de um pânico que nos reduz. Era uma religiosidade nascida da convicção de que se deve estar ao pé dos deuses sempre que eles estão a exigir vítimas e que, quando nos separamos deles, ficamos sós e desamparados perante o desconhecido. A Igreja era um clube de homens em pânico perante o mundo: entre os que tinham medo recrutava os seus sócios” (Baptista, 1999: 205).

digressivo do autor, mesmo se coados pela amenidade nostálgica da rememoração. À benignidade que lhe merece um “Deus que aterrorizou a minha infância” (Baptista, 2004: 205) não será, segundo julgo, estranha a *laudatio temporis acti* saudosa de uma infância beirã, despreocupadamente indiferente a qualquer gravidade teológica:

Relembro todo este mundo e nada disto me faz sofrer. Sinto que aquilo foram formas de amar, e que esta foi a porta que me abriram para a grande loja de Deus. Entrei por ali, pela secção de quinquilharia. Oraçõezinhas de plástico, sacrifícios de lata pintada, coisinhas de tenda de feira onde gastei os meus tostões espirituais com empenho e convicção. Que entrei por ali e nunca mais consegui sair para fora daquele imenso bazar. Subi e descii elevadores. Andei pelas escadas rolantes. Demorei-me em secções mais requintadas onde os Diores e os Hermès da teologia expunham também as suas produções. Mas não há dúvida que entrei por ali, pela casa da minha avó. (Baptista, 2002a: 33-34)

Com a catequese pueril e a violência coerciva deste cristianismo do medo deverá, portanto, relacionar-se o reiterado posicionamento de difidência cética em relação a uma instituição eclesial enquistada num insulamento atávico e regressivo e que, em alegoria caricatural, retrata como “Senhora Sabe Tudo”,

(...) bondosa e esmoler, que avançava pelos caminhos da vida recebendo os apupos dos ímpios, as pedradas dos lacaios, as injúrias dos malfeitores, e ela, coitadinha, sempre muito santa, sempre muito digna, a continuar serenamente a consolar os aflitos, a “pensar” os chagados, a remir os cativos, e, com o seu arzinho beato, entre o compreensivo e o displicente, a mandar o seu olhar cúmplice para o Pai e a murmurar-lhe entredentes, enquanto soerguia os ombrinhos seráficos: “Perdoa-lhes, Pai, eles não sabem o que fazem”... (Baptista, 2002a: 105).

Concebida, em alternativa, como “comunidade dos homens de boa vontade e de recta intenção que se deixam encarnar pela presença ao mesmo tempo forte e discreta do Santo Espírito de Deus” (ibid.: 104), chamando a si a missão de “conservar, transmitir e vivificar a palavra divina” (Baptista, 1999: 346), a Igreja, mesmo enfermando de uma “ambiguidade dialéctica que avança ao longo da história com suas doces e tosquidadas ovelhas, com seus santos e tarados” (Baptista, 2002a: 104), veicula uma pedagogia da partilha sacramental e corporiza a experiência gregária da fé. Favorável a uma eclesiologia de alcance comunitário, uma via que o constantinismo<sup>16</sup> católico desvirtuou e que o legado doutrinário do II Con-

<sup>16</sup> Em Abril de 1966, Bénard da Costa publica, em *O Tempo e o Modo*, um influente artigo sintomaticamente intitulado “A Igreja e o fim dos Constantinismos”, aí aduzindo os fundamentos da renovação eclesiológica pós-conciliar. Depois de decretar o ocaso da era constantiniana da Igreja, isto é, “o fim da identificação da Religião com o Estado” e “o fim da identificação do cristianismo com uma civilização”, (Costa, 1966: 491), o autor advoga, nos seguintes termos, a conceção da Igreja como *communitas*: “É através dela [da conceção da Igreja como Povo de Deus] que se pode ir mais longe e constatando que todos os homens são irmãos em Cristo e filhos de Deus, mesmo que O não conheçam, alargar as fronteiras da Igreja à própria humanidade remida e resgatada pelo Sangue de Cristo. (...) A mensagem que a Igreja diz ao mundo é a voz da humanidade em si própria ressoando, é Cristo dirigindo-se aos homens seus irmãos, é o diálogo entre aqueles que aceitaram uma



cílio do Vaticano pretendeu resgatar, Alçada Baptista sustenta, com firme convicção, que os valores cristãos não podem ser plenamente vividos senão em comunhão:

Em certas alturas dá-me vontade de prescindir da Igreja, mas sou obrigado a reconhecer que, se queremos ter uma ligação efectiva com o cristianismo, é muito difícil viver sem a Igreja, ou esta ou outra.[...]

Já me parece difícil declarar-me individualmente “discípulo de Cristo” porque a sua mensagem implica uma comunidade que se inscreve na história e não sei se é possível fazer isso sem ser através de uma instituição, com todas as cargas negativas que elas comportam e que estão naturalmente condenadas a afastarem-se da profecia que lhes deu origem. (Baptista, 1999: 346)

3. Feita a ressalva de que “Deus e o seu mistério tropeçam no meu quotidiano independentemente de qualquer teologia” (ibid.: 135), é iniludível que a apologia do reformismo eclesial é, na reflexão religiosa de Alçada Baptista, indesligável de um impulso de revisionismo doutrinário que, aliás, deixa intuir uma impressiva cultura teológica, decerto aprofundada na assídua frequência dos “Diores e os Hermès da teologia” (Baptista, 2002a: 34). Constituinte de ambos modos de re-ligação<sup>17</sup>, religião e literatura compartilham ainda o recurso a uma dicção oblíqua ou figurada, em que são coniventes “o símbolo, a metáfora, o rito” que, por serem “portadores de verdades que a ciência não consegue atingir” (Baptista, 1999: 313), permitem iluminar a “metade nebulosa” (ibid.: 314) do ser. A propósito da elocução bíblica, atravessada pela ubiquidade de Deus como arquirreferente, – e o mesmo poderia, porventura, dizer-se acerca de toda a linguagem religiosa – salienta José Tolentino Mendonça que o seu sentido “[se] aloja não na linearidade do que se define, mas na polissemia do símbolo; distancia-se do explicativo; narra, relata, adensa, adentra” (Mendonça, 2008: 120).

Ora, fazendo eco da viragem narrativa<sup>18</sup>, perceptível na teologia cristã a partir da segunda metade do século XX, e das suas fundas implicações exegéticas e pastorais, também o autor de *Peregrinação Interior* repudia a agudeza dogmático-especulativa<sup>19</sup> de um discurso sobre

.....  
só fé e um só baptismo e aqueles que ainda não reconheceram explicitamente essa voz. Por isso a Igreja – todos nós – não pode enjeitar nada do que é humano (...)” (ibid.: 490-91).

<sup>17</sup> “A literatura não é, como já foi moda dizer-se, um sucedâneo da religião mas é talvez, igualmente, uma forma de ligação: no caso da religião, há uma ligação com o transcendente através daquilo que nos foi revelado; no caso da literatura, há uma ligação com o mistério, através daquilo que dele vamos descobrindo ou daquilo que, inexplicavelmente, com ele afinal somos capazes de viver” (Baptista, 1999: 132).

<sup>18</sup> Retomo a designação de “viragem narrativa” proposta por Maarten Wisse que a define como “the idea that Christian theology’s use of the Bible should focus on a narrative representation of the faith, rather than on the development of a metaphysical system that draws infallible logical inferences from the data of revelation” (Wisse, 2005: s.p.).

<sup>19</sup> “O certo é que me dei conta de que aquilo em que a Igreja ocupa o seu tempo básico, a actividade que serve de base à manutenção dos seus não sei quantos milhões de fiéis não está na primeira linha das minhas preocupações e, mais uma vez, tenho que percorrer os seus subterrâneos, caminhar pelas suas catacumbas, encontrar Hans Küng, Rahner, Chenu, Schillebeeckx, para me encontrar com o fundo do mistério que me preocupa e alimenta. Porque o resto, se bem que não me afaste, verdade é que não me interessa assim muito. Se Nossa Senhora subiu ao céu em corpo e alma ou só em corpo ou só em alma, se foi por seus próprios meios ou movida pelas santas

Deus, sempre que esvaziado da substância narrativa que lhe é consubstancial. Porque falar de Deus é *contar* Deus, “uma teologia abstracta é uma idolatria” (Baptista, 2004: 208), como, desde logo, explicitamente consigna a epígrafe, colhida em Montaigne, que abre *Peregrinação Interior*: “Je n’enseigne pas, je raconte”<sup>20</sup>.

Ao destacar que “la chrétienté est une communauté de conteurs d’histoires” (Ricoeur, 2001: 333)<sup>21</sup>, Ricoeur confirma tanto a dimensão sacramental da narrativa em contexto religioso<sup>22</sup> – isto é, a sua função performativa e não meramente constativa –, como a substância dialética da fé concebida como processo e como jornada. Por outro lado, pela rememoração das parábolas narrativas evangélicas desoculta-se a face humana de um Jesus narrador e reedita-se a economia narrativa do advento pela promessa de um “*kairós* escatológico-apocalíptico, que transfigura o *krónos* devorador da nossa história” (Duque, 2003: 152). O relato (auto) biográfico<sup>23</sup> – ou a crónica de inclinação lírico-problemática – converte-se, assim, no molde expressivo naturalmente apetente para a dramatização agonística do itinerário de aprendizagem da fé, numa iluminação recíproca de teografia e antropografia. Nesse sentido, “(...) uma relação com Deus é fundamentalmente uma biografia, uma movimentada biografia de aventureiro” (Baptista, 2002a: 24).

---

energias do Altíssimo, se a Virgem é imaculada desde o princípio dos tempos e virgem antes, durante e depois do parto, coisas deste género não estão exactamente na linha das minhas preocupações, até porque a muitas delas nada tenho de substancial a contrapropor” (Baptista, 2002a: 158).

Na resposta ao inquérito incluído no *Caderno O Tempo e o Modo*, intitulado “Deus o que é?”, também Eduardo Lourenço censura a “fraqueza apologética da Teologia especulativa”, argumentando: “Parecia-me que o Mundo se tornara adulto e que em face dele «os homens da palavra de Deus» que nunca pude assimilar à voz que fala no Evangelho (senão numa perspectiva de piedade puramente privada) debitavam sobre Deus uma palavra que escorregava sobre as asas da Realidade” (Lourenço, 1968: 111).

<sup>20</sup> A este propósito, reconhece Guilherme d’Oliveira Martins que “No fundo, Frei Bento Domingues tem razão quando nos fala da importância da «teologia narrativa» em António Alçada Baptista e da sua atenção ao sagrado” (Martins, 2007b: 79).

<sup>21</sup> Na mesma linha, também J. B. Metz sublinha que “o cristianismo, enquanto comunidade dos crentes em Jesus Cristo, é, desde o início e originariamente, não uma comunidade de interpretação ou de argumentação, mas uma comunidade de memória e narração, com intenção prática: memória narrativa-desafiante da paixão, da morte e da ressurreição de Jesus” (*apud* Duque, 2003: 325).

<sup>22</sup> Como sintetiza Alexander Lucie-Smith, “(...) It can be argued that divine revelation, rather than being seen as a set of abstract principles, ought to be seen as an event and understood as a narrative: in other words, the story of Exodus, the subsequent story of the Chosen People, the story of Jesus, his death and resurrection, these are the substance of divine revelation. Furthermore, it is precisely through narrative that God reveals himself to us, and narrative is his chosen means of communication. This would mean moving from individual stories from the category of useful illustrative examples to the very heart of theology itself” (Lucie-Smith, 2007: 2).

<sup>23</sup> “Eu (...) sou um escritor de memória e os meus livros poderão talvez dar alguma contribuição à história das mentalidades. A minha maneira de escrever dá sempre um ar de autobiografia e muitas vezes as pessoas me perguntam sobre os meus livros como se aquilo fosse qualquer coisa que eu vivi” (Baptista, 2004: 88).

Transcorrendo de uma moralidade prática, de fundamentação existencial e experiencial, em função da qual cada cristão se converte em *alter Christus*<sup>24</sup>, a teologia narrativa de Alçada Baptista é, compreensivelmente, uma teologia cristista e encarnacional do Verbo feito Carne, a cuja luz “(...) acreditar num Deus desencarnado que não encontre pela pessoa de Cristo a sua real e concreta ligação com o mundo e com os homens é uma outra face da alienação” (ibid.: 120). Com a abstração metafísica e inoperante do Deus congeminado por filósofos<sup>25</sup> contende, assim, “o Deus de Abraão e de Jacob, isto é, um Deus carnal e encarnado” (Baptista, 1999: 332):

Queria ainda dizer que o conhecimento de Deus é um conhecimento vivido, como é todo o conhecimento de amor ou de sofrimento. E parece-me isto muito importante, porque as pessoas persistem em querer funcionar com conhecimentos abstractos e intelectualizantes em coisas tão profundamente experimentais como o amor ou a morte. Aqui é que funciona a palavra que se fez carne, e sem isso a palavra não tinha explicação. [...]

O conhecimento de Deus é um conhecimento vivido. É um conhecimento que exige a participação do corpo chamado pela água, pelo vinho, pelo gesto ou pelo óleo: qualquer coisa de sensível que nos faz participar de qualquer coisa de absoluto. (Baptista, 2002a: 178-79)

A teatralidade litúrgica, indeclinável no contexto deste “conhecimento vivido ou sacramental” (ibid.: 173), não se confunde, pois, com a geometria mecanicista do gesto ritualizado, porquanto “(...) assim como (...) não há conhecimento e comportamento sem tradição nem comunidade, também (...) não pode haver comunidade e comportamento sem liturgia” (ibid.: 174).

Conexamente, a defesa de uma teologia mais problemática do que apologética torna imperativa a aclimação do ideal hagiográfico de *uita perfecta* a um mundo que deixou de ter disponibilidade para santos<sup>26</sup> – definidos como aqueles que “conseguiram manter a chama do sagrado” – e onde, inversamente, enxameiam os “burocratas de Deus” (Baptista,

<sup>24</sup> “Seguir as palavras de Cristo é meter Cristo em nós e, se não sabemos onde está Deus, Cristo ensina-nos que pode estar dentro de nós. No meio das coisas do mundo seria bom, para nós e para o mundo, se cada cristão fosse outro Cristo” (Baptista, 2004: 221).

<sup>25</sup> “A nossa educação religiosa e toda a temática que lhe está subjacente está construída sobre aquilo a que chamei Deus-natura e que tem a sua vocação e aceitação mesmo fora das religiões. É possivelmente o Deus dos filósofos preexistencialistas, o que fazia pensar Voltaire, que se recusava a acreditar que este relógio que era o universo funcionasse sem *horloger*. É o Deus bíblico. O que fez o mundo em seis dias. O que ameaçou o mundo com a sua cólera pela boca dos profetas e mandou cantar as delícias dos dilectos filhos do Pai. O Deus da cultura é o Deus do sétimo dia da criação. O Deus repousado e oculto que pede ao nosso esforço que desvende o seu mistério e que encontre a sua verdade. Por qual destes deuses nos vamos decidir?” (Baptista, 2002a: 185).

<sup>26</sup> “E digo para mim: este ou esta, na Idade Média, teriam sido santos. Mas onde é que há hoje lugar e ritmo onde cada um possa viver a sua santidade proporcional?” (Baptista, 1998: 57); “Não tenhamos ilusões: não há santidade sem disponibilidade. Ainda não encontrei no *Flos Sanctorum* a vida de ninguém que tivesse passado pelo mundo a entrar no escritório às nove e a sair às seis, com hora e meia de almoço, subsídio de Natal e de férias, aposentação e caixa, sem esquecer o sindicato para reivindicar tudo isto” (Baptista, 1999: 330). “No colégio, diziam-nos muito à séria: «Olhai, caros alunos, nem todos podeis ser padres, mas todos podeis ser santos».

1999: 330). Reminiscente do misticismo ativo ou da santidade civil postulada por Antero, para quem ela sinalizava “o termo de toda a evolução” e que acreditava que “o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado” (Quental, 1989: 84), ela manifesta-se, para Alçada, como “uma espécie de loucura que toma conta de um homem de Deus e cujo clarão, que semeia, fica nos olhos de quem o vê” (Baptista, 1998: 134)<sup>27</sup>. É, antes, uma santidade aparatosa, mas perfunctória, a que se encontra compendiada no hagiológico cristão<sup>28</sup>, “cheio de histórias chatérrimas muito mais à medida da neurose de quem as escreveu do que da grandeza de quem as viveu” (Baptista, 1999: 95):

Mortos em testemunho da Fé, de cabeça cortada por homens luciferinos, pomposos doutores da Igreja, de certo modo responsáveis por esta pomposa Igreja de Doutores, meninas que morreram virgens à custa de viverem obcecadas pela sua virgindade sem se darem conta das suas defesas naturais, macabros ditadores de almas, a amoldarem na forma do seu arbítrio coisas dos outros criadas para discricionariamente viverem, tipas que tinham conversas íntimas com as nossas divindades maiores, etc., etc., etc. S. Paulo, Francisco de Assis, Charles de Foucauld, passam por ali sem que se dê bem conta da grande explosão interior que era a alma deles, sem nada que ver com as alminhas miúdas dos santinhos de artesanato e folclore para quem se fazem as novenas e as procissões. (ibid.: 96)

Previsivelmente, entre os santos explosivos – Julien Green chamava-lhes “santos de fogo”<sup>29</sup> –, arrola Alçada Baptista o “maluquinho de Assis” (ibid.: 95). Arauto de uma *mystica cordis* revolucionária, onde se consorciavam evangelismo reformista, compromisso apostólico e

---

Não podeis, não senhor. Todos estamos amoldados às estruturas a trair a grande vocação de liberdade semeada muito no fundo de cada um de nós. Daí não é possível sair” (Baptista, 2002: 98).

<sup>27</sup> No seu estudo sobre a geração de *O Tempo e o Modo*, Jorge Revez sugere um estimulante confronto entre a inquietude espiritual e a apologia finissecular de um cristianismo neoevangélico pelos Vencidos da Vida, designadamente a “hora de vão catolicismo” anterioriana, e o vencidismo católico circumconciar da década de 60: “Esta busca, por parte da Geração de 70 do século XIX, de uma religião mais pura – identificada muitas vezes com o cristianismo primitivo, necessariamente diferente da noção absoluta que, segundo Antero, Trento conferiu ao catolicismo – interessa-nos sobretudo por uma certa inquietação e questionar eclesial que marcou também a década de 60 do século XX” (Revez, 2008: 118).

<sup>28</sup> “Quando falo dos santos não quero referir-me às vidas que lia na minha adolescência e aquela mitificação bondosa com que as minhas santas tias me falavam dos seus santinhos pessoais. Bernanos, cuja ligação com a divindade foi uma das mais fortes que me foi dado conhecer, dizia: «Deus nos livre dos santos!...»”. (Baptista, 2004: 90). No verso da portada da primeira edição de *O Tempo nas Palavras*, anunciava-se uma obra em preparação sob o título sintomático de *Vidas de Maus – Elementos para uma anti-hagiografia*. A ela se refere, nos seguintes termos, Guilherme d’Oliveira Martins: “Houve um livro (de muitos projectos que o António teve) que nunca chegou a ver a luz do dia. Chamar-se-ia *Histórias de Maus – Elementos para uma Anti-hagiografia*. Não sei o que o António esperaria escrever e demonstrar nessa obra, que, apesar do título, trataria dos temas de que ele sempre gostou: a descoberta dos sentimentos e ressentimentos que unem e dividem as pessoas, em suma, daquilo que as põe em contacto umas com as outras, entre a comédia ou a tragédia da vida. E, como encontramos em François Mauriac, em Bernanos, em Graham Greene, Evelyn Waugh ou Flannery O’Connor, essa interrogação da fronteira que nos aproxima dos “maus” é exactamente a mesma que nos permite entender o bem” (Martins, 2007b:78-79).

<sup>29</sup> “J’aime beaucoup mieux savoir que François a commis quelques fautes. Il n’en devient que plus humain et plus cher à ceux qui l’aiment, et son mérite n’en peut que s’accroître. Mais j’ai toujours préféré les saints de feu (...)

celebração criacionista, Francisco de Assis anunciava uma “Revolução pela doçura” (Cortesão, 1970: 94) que surgia aos olhos dos paladinos do catolicismo social como sedutora utopia. Na sua contestação, quantas vezes desassombadamente heterodoxa, da *fuga mundi* abstencionista<sup>30</sup> ou da compulsão dolorista do *ethos* cristão do Calvário e da Cruz, o misticismo solar e otimista de S. Francisco posiciona-se no mesmo meridiano espiritual da “Teologia da Felicidade” (Baptista, 1998: 258) de Alçada Baptista de que, aliás, constitui um precedente confesso. O tropismo da algolatria cristã<sup>31</sup>, pedra angular de uma mundivisão irremediavelmente caduca, é, no contexto desta teologia pessoal, remido pela fruição jubilosa da estuante diversidade da criação, onde pode ainda entreouvir-se o franciscano Cântico das Criaturas:

Gostaria que a minha relação com o mistério da transcendência tivesse que ver com qualquer coisa que sinto em forma de promessa: um grande encantamento com a vida, com a morte, com todas as coisas dos reinos animal, vegetal e mineral, com os homens e as mulheres de todas as cores, com uma imensa alegria na voz e uma imensa ternura nos gestos e no corpo, com o amor a substituir o monótono bater das pancadas do tempo... (ibid.: 259)

Esteio de uma teologia *in mundo* – e não dele desligado, como parecia pressagiar a catequese falaz de uma copiosa linhagem de anacoretas e eremitas<sup>32</sup> –, mais preocupada com a

aux saints de glace que la tentation n'effleura seulement pas. Que saint François d'Assise soit tombé nous rend espoir. Le voilà tout proche et tout vivant. Vive Dieu, il a péché comme nous!" (Green, 1975: 1104).

<sup>30</sup> Como esclarece Teresa Pereira, "A Acção Católica contribuiu para uma compreensão do lugar da Igreja no mundo e, em particular, para uma visão da presença dos leigos na sociedade, como uma intervenção directa na vida dos homens, através da solidariedade com as suas preocupações quotidianas. Além disso, este movimento constitui um esforço significativo do delineamento de uma espiritualidade cristã a partir da acção apostólica. (...) De facto, não são só aqueles que optam pelo distanciamento do mundo (os religiosos) que estão destinados à perfeição. Da imagem da santidade como «fuga mundi» passa-se a uma concepção desta como empenhamento no mundo" (*apud* Revez, 2008: 13).

<sup>31</sup> "O Nietzsche dizia que os cristãos não eram mais mas eram todos muito tristes. Infelizmente é assim: desde a tristeza parda dos ofícios divinos até às procuras teleológicas do Ser pelos torvos caminhos da angústia, entramos num processo de abatimento e autodestruição para ficarmos entregues à onipotência misericordiosa do Pai que, unilateralmente, nos abre ou não as portas da salvação: em resumo, um programa de vida para o qual não sinto qualquer atracção" (Baptista, 1998: 259); "A concepção órfica das origens da alma, o sentimento de uma queda num mundo inferior, são-me completamente alheios nos dias em que me sinto de boa saúde física e mental. Mais: não creio que faça parte do plano divino uma atitude amargurada e separada da existência, sem esquecer, de modo nenhum, que, quer individual, quer colectivamente, grandes são as dores dos homens e grande é o sofrimento do mundo. Não sei mesmo em que medida é que as concepções da vida que não cultivaram a alegria e festa dos sentidos não aumentaram as nossas dores e os nossos sofrimentos. Melhor: se tudo isso não poderia ser atenuado por uma relação essencial com a existência onde estivesse prevista uma maior contribuição da alegria e da ternura humana em todas as nossas horas" (Baptista, 1999: 70); "A própria religião tem-se preocupado em nos dar conta da tristeza inevitável que acompanhará os nossos inevitáveis pecados e não temos conhecimento se a alegria será concedida à fidelidade dos filhos de Deus. A verdade é que temos muitas, nítidas e definidas imagens das desgraças inerentes à condição humana e creio que só graças à invencível teimosia da vida somos tentados a admitir a hipótese que a alegria possa ter algum lugar num qualquer projecto de Deus" (ibid.: 377).

<sup>32</sup> Como assinalava Hans Küng, no seu depoimento ao inquérito conduzido pela revista *O Tempo e o Modo* sobre "Deus o que é?", "Deus de facto não está acima do mundo nem de fora do mundo, não é um Deus relojoeiro

sadia comunicação espiritual num aqui e agora terreno do que com a sua diferenciação alienante, em vista de uma incerta bem-aventurança escatológica, a sagração da alegria, mesmo à escala modesta de uma parusia possível, impõe a desentronização de Deus com quem, enfim, se poderia falar “tu cá tu lá”:

Não tenho dúvida de que a minha incomodidade e os meus desencontros nada têm de essencial e a minha nostalgia é muito mais do Paraíso terreal que do paraíso só. No fundo, desejaria que os anjos, com as suas trombetas, deixassem aquela brancura, aquela assepsia e as nuvens das suas mansões celestes para tocarem, à beira dos regatos, as coisas do Duke Ellington e do Louis Armstrong, sem que a ninguém apetecesse comer da árvore do bem e do mal, já que todos, com mais assiduidade, poderíamos estar tu cá tu lá com Jahvé. Em certa medida, acho que estou mais interessado na vida terna do que na vida eterna.

Tenho esperança que, um dia, talvez possamos compreender que o projecto e a alegria da vida humana é integrar o espiritual nas coisas da Terra, o místico nos cinco sentidos do corpo e que o amor aos outros é qualquer coisa que só pode nascer do gesto e da palavra. (Baptista, 1999: 71)

Este colóquio convivial com a transcendência – que pode assumir o rosto de um Menino Jesus pagанизado – parece remanescente daquele outro que se surpreende no célebre poema VIII de *O Guardador de Rebanhos* que Alçada Baptista convoca *pro domo sua*, elidindo o que, no desamparo antimetafísico da “arcádia profundamente distópica, porque evasiva e melancólica” (Ferreira, 2006: 50) de Caeiro, constitui “uma tentativa muito complexa de despir o fato, envergando todavia outras vestes que só na aparência são mais leves” (ibid.: 56). Lenificando estrategicamente a radicalidade niilista e misantropa do heterónimo pessoano, enfaticamente hostil a qualquer mística de re-ligação, a leitura seletiva que do texto propõe Alçada Baptista torna saliente a virulência da eclesiofobia e o desassombrado impudor da *parodia sacra*, numa tentativa iconoclasta de resgatar a essencial humanidade de Jesus:

Peço àqueles a quem tudo isso possa parecer estranho que leiam o “Oitavo Poema” do *Guardador de Rebanhos*, de Alberto Caeiro. “Meu Mestre Caeiro – diz Álvaro de Campos – não era um pagão, era o paganismo”. No entanto, nosso Mestre Caeiro entendia-se como ninguém com aquele Menino Jesus que tinha fugido do Céu para viver com ele porque estava farto de estar sempre sério e fazer de segunda pessoa da Santíssima Trindade. Foi quando o Menino deu uma mão ao Poeta e outra a tudo o que existe e assim foram os três pelos caminhos que havia. Depois, foi toda aquela cumplicidade de ternura, de alegria, de jogo e entendimento entre o “paganismo” e o filho de Deus que lá está escrita para os que tiverem olhos para ver. (Baptista, 1999: 71)

Deste modo, a carne triste do cristianismo soturno e dolorista, em cuja sinistra contabilidade “os pecados da carne ocupavam cerca de noventa por cento da área ocupada pelo

---

(exterior ao seu relógio). Ele está no mundo, bem no aquém sendo além. E mais do que «Deus nas alturas» deviam falar hoje muitos homens de «Deus como a profundidade da minha existência». E mais do que «Ipsum esse» e como «causa omnium» é experimentado Deus hoje na comunhão da humanidade” (Küng, 1968: 121).

sacramento da penitência” (ibid.: 351)<sup>33</sup>, retoma, graças à saúde erótica celebrada por este cristianismo repaganizado, “o seu lugar no diálogo indissolúvel do espírito e do corpo” como “elemento precioso e indispensável na vivência exaltante do amor humano” (ibid.: 358). O mistério abismal da fé não proscreve – mas antes intima – a exaltação da experiência liminar do corpo feliz. Não poderia ser de outro modo numa teologia da encarnação.

4. Retomando o velho tópico cristão do *homo viator*, José Tolentino de Mendonça lembra, num texto recente, que “a Fé é uma viagem e leva-nos a ela” (Mendonça, 2011: 108). A *peregrinação interior* de António Alçada Baptista<sup>34</sup> não é senão o humaníssimo roteiro dessa jornada de fé que se sabe sempre inconclusa:

<sup>33</sup> “Tudo isto me dá a tentação de perguntar se, nas profundidades do inconsciente colectivo da Igreja, não haverá qualquer coisa oculta que motive a sua atitude face à sexualidade, nomeadamente se nos lembrarmos que Cristo, que visava constantemente escribas e fariseus, só falou em pecados da carne quando eram, ao mesmo tempo, pecados do espírito. Pergunto-me em que medida esta intensa «fascinação negativa» da Igreja pelas questões sexuais não esconde qualquer coisa para além de ser um estimulante para uma exasperação erótica anormal e uma evidente sordidez sexual. Julgo mesmo que Freud, que era um puritano óbvio, e o seu freudismo não teriam sido possíveis fora duma sociedade impregnada pelo moralismo sexual da Igreja e pelo pesadelo que sobre esse moralismo ela construiu. (...) O moralismo sexual, ensinado a partir de uma construção racionalizada por argumentos teológicos sofisticados que, na prática, podem racionalizar seja o que for, provocou o puritanismo neurótico e, o que é mais grave, creio que é também responsável pelo erotismo ordinário e pela acumulação da miséria sexual e da vida frustrada” (Baptista, 1999: 357-58). No já citado artigo sobre “A Igreja e o Fim dos Constantinismos”, João Bénard da Costa expendia pontos de vista similares a propósito do “complexo de castração” perpetuado pela Igreja através da interdição, de contornos fóbicos, do desejo e da sexualidade: “Interessa agora analisar (...) em que medida a em que larga medida a Igreja, assumindo-se como refúgio e presença maternal, favorece tipos de dependência que, afectando todo o comportamento, vieram dar aos cristãos e ao cristianismo especiais características de passividade. Do pavor do sexo (quando se sabe que é condição essencial ao equilíbrio sexual adulto e à virilidade do espírito a aceitação pela criança, tão precoce quanto possível, do seu próprio sexo) à multiplicação de símbolos e imagens do Pai (desde o padre ao director espiritual, desde o Bispo ao Papa); dum certo acento «cristão» do amor maternal, conforme a hagiografia e a função arquetipal da Virgem, que traduz mais desejo de posse exclusiva do que verdadeiro amor, a um certo acento «cristão» da vida matrimonial e aos desvios do sentido do pecado e do sentido da graça; das clássicas representações e pavor do Inferno ao medo do mundo e da carne, muito encontramos que tradicionalmente e ao longo dos séculos «cristãos» emasculou o homem e conseqüentemente minuscilizou a organização que para ele se confundia com a própria raiz dessa emasculação. Pode-se dizer, creio que com alguma legitimidade, que os cristãos têm sofrido dum colectivo «complexo de castração» que não sei se foi ou não sublimado pela estrutura fortemente hierarquizada e fatora de dependências que a Igreja, historicamente, tem assumido”(Costa, 1966: 494).

<sup>34</sup> Como sintetiza Madalena Vaz Pinto, “A *Peregrinação Interior* é no fundo o princípio de uma longa reflexão, que continua nos seus outros livros, sobre a vida, o mistério, a amizade, o amor, feita a partir de uma convicção: o nosso modelo de civilização está esgotado, temos de inventar outro. Esta invenção, por sua vez, pressupõe mudanças: novas formas de relação com a transcendência ou «Deus»; legitimação do corpo como espaço individual de criação de sentido; valorização dos afetos acima dos valores da ciência ou das ideologias. Transformar o deus castigador num deus que está do nosso lado, seja esse deus uma entidade ou o nome que damos à «ordem secreta das coisas», é uma ideia que só pode ter quem não carrega consigo o peso da culpa. Defender a verdade do corpo, por outro lado, não só valoriza a nossa singularidade como nos responsabiliza por ela, além de desmistificar completamente a ideia de que somos todos iguais. Acreditar que os afetos estão acima das ideologias impede que os nossos sentimentos sejam previamente moldados e permite que guardem o seu mistério” (Pinto, 2007: 142-43).

Quando se faz uma peregrinação, muitas vezes nos interrogamos onde é que ela termina, porque uma das coisas que se experimenta é que, à medida que caminhamos, a realidade torna-se sempre mais aberta. Quando o peregrino chega a perceber no seu coração, então é que começa verdadeiramente. A peregrinação não tem propriamente um fim: tem uma extraordinária finalidade. (ibid.. 113)

Aludindo ao apóstolo Paulo, Tolentino de Mendonça chama-lhe Cristo. Poderíamos, talvez mais simplesmente, chamar-lhe alegria.

## Bibliografia

- BAPTISTA, António Alçada (1998). *A Pesca à Linha. Algumas Memórias*. Lisboa: Editorial Presença.
- (1999). *Peregrinação Interior. Vol. II. O Anjo da Esperança*. Lisboa: Editorial Presença.
- (2002). *Um Olhar à Nossa Volta*. Lisboa: Editorial Presença.
- (2002a). *Peregrinação Interior. Vol. I. Reflexões sobre Deus*. Lisboa: Editorial Presença.
- (2004). *A Cor dos Dias. Memórias e Peregrinações*. Lisboa: Editorial Presença.
- BELO, Ruy (1997). *Homem de Palavra[s]*. Lisboa: Editorial Presença.
- COLAÇO, Jorge (1995). “Baptista (António Alçada)”. In *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*. Lisboa: Editorial Verbo, 528-530.
- CORTESÃO, Jaime (1970). *Eça de Queirós e a questão social*. Lisboa: Portugal Editora.
- COSTA, João Bénard da (abril 1966). “A Igreja e o Fim dos Constantinismos”. *O Tempo e o Modo* 37, 484-497.
- CRUZ, Manuel Braga da (9 de novembro, 1983). “Do outro lado”. *Diário de Notícias. Revista de Livros*, 4.
- DACOSTA, Fernando (11 de dezembro, 2003). “Rebeldes do Catolicismo”. *Visão*, 158-161.
- DUQUE, João (2003). *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Alcalá.
- FERREIRA, António Manuel (2006). “«Louvado seja Deus que não sou bom»: Alberto Caeiro, São Francisco de Assis e o menino Jesus”. In *Do Canto ao Conto. Estudos de Literatura Portuguesa*. Aveiro: Edições til-fragmentos de educação, 47-57.
- FERREIRA, António Mega (2007). “Sabedoria e Gentileza”. In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d’Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 44-47.
- FERREIRA, Paulo Rodrigues (2009). *Culturas de Protesto em Portugal na Imprensa Periódica (1968-1970)*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. (dissertação de mestrado em História Contemporânea)
- GREEN, Julien (1975). *Journal V. Le Revenant (1946-1950)*. In *Œuvres Complètes*, vol. IV. Paris: Gallimard.
- JANEIRA, Ana Luísa, CARVALHO, António Carlos, CORREIA, Carlos João, MOURÃO, José Augusto (1998). *O Regresso do Sagrado*. Lisboa: Livros e Leituras.
- KÜNG, Hans (setembro 1968). “Hans Küng. [resposta ao inquérito *Deus o que é?*]”. *Cadernos O Tempo e o Modo (Deus o que é?)*, 118-122.
- LOURENÇO, Eduardo (setembro 1968). “Do discurso «sobre Deus»”. *Cadernos O Tempo e o Modo (Deus o que é?)*, 109-112.
- (2007). “Sob o signo da esperança”. In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d’Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 62-64.
- LUCIE-SMITH, Lucie (2007). *Narrative Theology and Moral Theology. The Infinite Horizon*. Aldershot: Ashgate.



- MARTINS, Guilherme d'Oliveira (2007). "O Tempo e o Modo. Dos sinais dos Tempos e dos seus Modos". In *O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção. Antologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Centro Nacional de Cultura, 9-23.
- (2007b). "António ou a solidão derrotada...". In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d'Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 76-86.
- MENDONÇA, José Tolentino (2008). *A Leitura Infinita. Bíblia e Interpretação*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- (2011). *O Tesouro Escondido. Para uma arte da procura interior*. Prior Velho: Paulinas Editora.
- MORIN, Edgar (setembro 1968). "Edgar Morin. [resposta ao inquérito *Deus o que é?*]". *Cadernos O Tempo e o Modo (Deus o que é?)*, 104-108.
- PAES, Sidónio de Freitas Branco (2007). "Carta Aberta a António Alçada Baptista". In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d'Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 205-212.
- PEREIRA, José Carlos Seabra (2000). "Problemática da fé e experiência cristã na literatura portuguesa (1950-2000)". In CRUZ, Manuel Braga da, GUEDES, Natália Correia (coords.). *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 73-131.
- PINTO, Madalena Vaz (2007). "Invenção de novas formas de vida ou certezas de uma alma hesitante". In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d'Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 140-143.
- QUENTAL, Antero de (1989). *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*. Organização, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Editorial Comunicação.
- REVEZ, Jorge Manuel Rias (2008). *Os "vencidos do catolicismo". Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. (dissertação de mestrado em História Contemporânea).
- RICOEUR, Paul (2001). *L'herméneutique biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- RODRIGUES, Ernesto (2007). «Uma prosa conversada». In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d'Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 65-68.
- SEIXO, Maria Alzira (2007). "Território Interior". In MATEUS, Maria Helena Mira, MARTINS, Guilherme d'Oliveira (coords.). *António Alçada Baptista. Tempo Afectuoso – Homenagem ao escritor e amigo de todos nós*. Lisboa: Editorial Presença, 146-150.
- WISSE, Maarten (2005). "Narrative Theology and the Use of the Bible in Systematic Theology", *Ars Disputandi. The Online Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 5 (disponível em <http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000226/article.pdf>)

.....

### **RESUMO**

Partindo da prospeção crítica da sua obra memorialística, autobiográfica e cronística, o presente estudo propõe-se averiguar os pressupostos doutrinários, eclesiológicos e pastorais que escoram a singular “teologia da felicidade” postulada por António Alçada Baptista, inscrevendo-a no ambiente de renovação católica pós-conciliar dinamizada pela geração congregada em torno de *O Tempo e o Modo*.

### **ABSTRACT**

In this article, we carry out a critical reading of António Alçada Baptista’s autobiographical texts, memoirs and collected newspaper columns, so as to bring to light the doctrinal, ecclesiological and pastoral guidelines propping his personal “theology of happiness”, while highlighting its correlation to the trend of post-conciliar catholic renewal set in motion by the generation gathered around *O Tempo e o Modo*.

.....