

NOTA DE LEITURA

*Henrique Vilaça Ramos**

O Papa Bento XVI publicou recentemente um livro – *Jesus de Nazaré* – que não se inscreve nos documentos do magistério pontifício. Aliás, na Aútoria, a referência “Papa Bento XVI” é sintomaticamente precedida por “Joseph Ratzinger” e esta originalidade do presente volume está reforçada pela afirmação do Autor no Prefácio: “Cada um tem a liberdade de me contradizer”.

Jesus de Nazaré é uma obra que vinha sendo amadurecida ao longo de muito tempo, “após um longo caminho interior”, diz-nos o Autor, que só começou a sua redacção em 2003, ainda antes da sua eleição para o sólio pontifício. Caminho percorrido no estudo sério por um académico de excepcional craveira intelectual, mas sobretudo assente numa amorosa relação com o Senhor Jesus Cristo.

Considerando quão vasta é a galeria de obras sobre o mesmo tema, surge naturalmente a interrogação: que nos traz esta de novo? A resposta é-nos dada pelo próprio Joseph Ratzinger, quando nos revela a motivação que o levou a escrevê-la.

Na segunda metade do Séc. XX, aquela em que Ratzinger atingiu a maturidade, os estudos bíblicos e da tradição, nomeadamente através do método histórico-crítico, levaram muitos estudiosos a “descobrir” um Jesus diferente d’Aquele em que assenta a fé dos cristãos. Ratzinger não põe em causa o método histórico-crítico, considera-o mesmo indispensável, mas salienta que ele “não esgota a tarefa de interpretação” bíblica e aponta-lhe certamente algumas limitações importantes. O que verdadeiramente o preocupa é que, em resultado de tais análises, “a cisão entre o «Jesus histórico» e o «Cristo da fé» foi-se tornando cada vez mais ampla”, com a agravante de o Jesus, que emergia destas reconstruções, se revelar muito variado, até contraditório, apresentado por diferentes autores de forma muito distinta, desde o revolucionário radical até ao ingénuo moralista. Como salienta o Autor, estas interpretações deram azo

* Professor Catedrático jubilado da Faculdade de Medicina da Universidade de Coimbra.

a que fosse ganhando campo a ideia de que o Jesus tradicional era um Jesus idealizado, posteriormente à sua morte, pela comunidade de discípulos que acreditava na sua divindade. Joseph Ratzinger tinha perfeita consciência de que esta perspectiva era profundamente nefasta para a fé, ao pôr em causa “o seu verdadeiro ponto de referência: a amizade íntima com Jesus, da qual tudo depende” e que assim “corre o perigo de cair no vazio”.

O Autor recorda que Rudolf Schnackenburg havia já sinalizado o risco para a fé que resultava da investigação limitada ao modelo histórico-crítico, o que o levava mesmo a escrever uma importante obra de recentragem da pessoa de Jesus à luz dos textos evangélicos. Mas Ratzinger propôs-se ir mais além, pois se Schnackenburg entende que os quatro evangelhos “querem por assim dizer revestir de carne o misterioso Filho de Deus que apareceu na terra”, o Papa contrapõe que “não precisavam de o revestir de ‘carne’, Ele fez-se verdadeiramente carne”.

Em *Jesus de Nazaré*, o Papa segue a linha da “exegese canónica” que “procura ler os diversos textos bíblicos no conjunto de uma única Escritura, fazendo-os deste modo aparecer numa nova luz”. O livro de Ratzinger apresenta, pois, a sua interpretação teológica e “não pretende entrar no debate próprio da pesquisa histórico-crítica”. Com efeito, para o Autor, o essencial está em considerar Jesus “a partir da sua comunhão com o Pai. Este é o verdadeiro centro da Sua personalidade. Sem esta comunhão nada se pode compreender e, partindo dela, Jesus torna-Se presente hoje também para nós”.

Na sua releitura dos textos, o Papa segue Jesus no seu percurso terreno a partir do Baptismo. A seguir a este primeiro capítulo, encontramos sucessivamente as tentações de Jesus, o evangelho do Reino de Deus, o sermão da montanha, a oração do Senhor, os discípulos, a mensagem das parábolas, as grandes imagens joaninas, a confissão de Pedro e a transfiguração e, por último, as afirmações de Jesus acerca de Si mesmo. Mas estes dez capítulos constituem somente o primeiro volume da obra projectada e que pretende abarcar toda a vida de Jesus.

Nos vários capítulos, analisando os textos bíblicos, vetero e neotestamentários, ultrapassando dúvidas suscitadas pelo exegese moderna, Joseph Ratzinger leva-nos a compreender que o Jesus histórico é afinal Aquele que a própria Escritura nos revela.

É óbvio que a interpretação da figura de Jesus por Ratzinger tinha de suscitar reacções da parte daqueles que não se revêem nela e de alguns dos que têm sido actores no campo da investigação histórico-crítica. De facto, não faltaram as vozes dos que discordam da figura de Jesus que resulta da visão de Ratzinger, dos que lhe apontam erros históricos (aliás sem qualquer relevância para a tese exposta), e dos que se afirmam convencidos de que esta publicação do Papa irá travar o progresso dos estudos histórico-críticos. Esta última crítica

ESCRITOS

esquece que o próprio Papa fez questão de afirmar que “este livro não foi escrito contra a exegese moderna, mas com grande gratidão pelo muito que ela nos deu e nos continua a dar”.

Para o povo cristão, para mim, concretamente, este é um texto reconfortante. Ratzinger mostra-nos que o Jesus histórico não é diverso do Jesus dos Evangelhos. Mais: o Papa demonstra que esse Jesus unívoco, no qual a humanidade e a divindade estão totalmente inteiras, é Aquele que os textos veterotestamentários foram progressivamente prevendo e anunciando, textos cujo pleno significado só pode ser compreendido na visão retrospectiva feita a partir do próprio Jesus. O leitor de boa-fé é levado a fazer suas as palavras de Pedro com que o Papa encerra este volume: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo”. De certo modo, como faz notar Vittorio Messori no “Corriere della Sera” (15.04.2007), com esta obra o Papa põe em prática a reevangelização por que o seu antecessor tanto batalhou.

MORIERIS, *SI PECCAVERIS*:
O PECADO E A MORTE NO COGITO AUGUSTINIANO*

Jairzinho Lopes Pereira**

À minha madrinha e amiga
Maria Manuela Ferreira Lucas.

Diá\ tou=to w)/sper di.) e(no/ò a)ntw/pou h(
a(marti/a ei)ò tòn ko/smon ei.)sh=lgén
cai\ dia/ th=ò a(marti/aò o(qa/natoò, cai\
ou(/touò ei(ò pa/ntaò a)ntw/pouò, o(qa/natoò
dih=ltgen, e)f w(| pa/ntaò e(/martan.

São Paulo de Tarso, Carta aos Romanos, 5, 12

“Die Tod im weitesten Sinne
ist ein Phänomen des Lebens”

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927

Introdução***

A temática do pecado, é, seguramente, se não a mais, uma das mais recorrentes em toda a produção teológica de Santo Agostinho (354-430). Mais: ela

* Trabalho realizado no âmbito do Seminário do Ramo de Formação Educacional.

** Professor Estagiário de História.

*** Neste estudo recorri às seguintes siglas e abreviaturas: **B.A.C.** – Biblioteca de Autores Cristianos; **C.D.R.R** – Centre de Documentation et Recherches Religieuses, (Paris); **Conf.** – *Confessionum*; **C. C. L** – *Corpus Christianorum*, Series Latina; **De civ. Dei** – *De civitate Dei*; **De nat boni** – *De natura boni*; **De lib. arb.**; *De libero arbitrio*; **De pecc. meritis** – *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum*; **D. T. C.** – *Dictionnaire de Théologie*

situa-se no cerne de toda a teologia e antropologia agustinianas e, mesmo no âmbito da Filosofia, torna-se indispensável a sua inteção para o descortinar do complexo universo agustiniano. Tenho para mim que a própria evolução espiritual de Agostinho e o enorme zelo apostólico que caracterizou toda a actividade intelectual e pastoral do teólogo e pastor africano, perante as perigosas controvérsias surgidas, quer no âmbito da teologia cristã, onde se destaca a controvérsia pelagiana, quer as provenientes de universos de natureza mais filosófica, onde se destaca o materialismo dualista dos maniqueus, foram os dois factores que mais contribuíram para esta forte e constante presença da temática do pecado no cogito agustiniano.

Não seria prudente nem honesto, num estudo desta natureza, pretender abordar, no seu todo, um tema de tanta profundidade e de tão grande alcance, como é a questão do pecado no legado teológico e filosófico de Santo Agostinho. Por isso, pretendo, com este estudo, levar a cabo uma análise sumária de algumas obras ou excertos/capítulos específicos dos escritos nos quais Agostinho se debruçou sobre a questão do pecado e a sua grande consequência – a morte. Toda a análise será feita a partir dos seguintes escritos: o *De libero arbitrio*, e o livro VII das *Confessiones*, lugares de excelência para o tratamento da questão do mal em Agostinho; o *De peccatorum meritis et remissione*, a primeira resposta do bispo de Hipona à controversa exegese bíblica e interpretações concernentes à fé da Igreja que acabaram por receber o rótulo de “pelagianas” (para esta obra a análise cingir-se-á ao livro I capítulos 1-15); e o *De civitate Dei*, livro I, onde Agostinho aborda a questão do suicídio e o livro XIII, onde, entre outros livros da mesma obra, aparecem as reflexões em torno da morte como consequência do pecado.

A compreensão da questão do pecado original em Santo Agostinho, implica o cruzamento de vários dados, que vão desde o seu conturbado percurso e evolução intelectual e espiritual, até ao contexto teológico e doutrinário vigente na segunda metade do século IV e nas primeiras três décadas da centúria imediata. Respeitante à sua evolução intelectual e espiritual, convém ter em conta que, apesar dos grandes esforços da mãe, Mónica, o adolescente Aurélio Agostinho nunca deu grande atenção aos ensinamentos cristãos. Na escola de Madaura, onde o pequeno Agostinho iniciou os estudos, recebeu uma educação completamente pagã. E toda a sua adolescência foi muito sobressaltada. Sendo pagão, o interesse do pai, Patrício, numa educação cristã do filho era nulo; aquele estava preocupado apenas com a carreira académica deste.¹ Aos

Catholique; **I.E.A** – Institut d’Etudes Augustiniennes (Paris); **I.H.A.L.** – Institutum Historicum Augustinianum Lovanii; **I.P.A** – Institutum Patristicum “Augustinianum” (Roma); **I.P.P** – Institut Protestant de Paris; **P. L.** *Patrologiae Latinae* (J.-P. Migne); **RÉAug.** – *Revue des Études Augustiniennes*; **Retract.** – *Retractationum*.

¹ Cf., *Conf.* II, 3, 5.

dezasseis anos, Agostinho volta à casa paterna e aí permanece durante um ano sem qualquer ocupação².

O contacto com a filosofia ciceroniana, nomeadamente a leitura de *Hortensius*, (no ano de 373, quando Agostinho contava 19 anos) terá despertado o jovem para a meditação filosófica, ao mesmo tempo que o conduz para uma lenta e progressiva descoberta das fragilidades teóricas do maniqueísmo, doutrina que Agostinho professou durante uns largos nove anos (*ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia*)³. A recém-iniciada e promissora carreira de professor de retórica leva o jovem Agostinho até à cidade imperial de Milão. Aí, entrou em contacto com o famoso bispo milanês, Santo Ambrósio e, através deste, chegou ao neo-platonismo (corrente doutrinária que viria a marcar profundamente a doutrina agustiniana) e ao cristianismo. Agostinho terá abandonado de vez as *manichaeas fallacias*⁴. É consensual entre os estudiosos de Agostinho a visão segundo a qual no bispo de Hipona “a vida, o pensamento e a obra fazem uma profunda unidade, todas as «conversões intelectuais» e filosóficas têm um fundo existencial”⁵.

O discurso ontológico de que está impregnada a visão agustiniana de pecado, patenteia muito bem a presença/influência dos postulados (neo)platonianos no discurso teológico e filosófico do Doutor da Graça. Aliás, a temática do pecado/mal é, certamente, aquela que muito bem revela Agostinho como uma mente formada não só no cristianismo, mas também no platonismo. Nesse âmbito Jean-Marie Le Blond considera tão forte a presença do platonismo que chega mesmo a afirmar que o bispo de Hipona terá experimentado uma “*révélation platonicienne*”⁶. De facto, foi nessas duas expressões doutrinárias –

² *Idem*, II, 3, 6.

³ *Idem*, III, 4, 7, C.C. L. 27, p. 30

⁴ *Conf.* V, 13, 23– e V, 14, 24. O próprio Agostinho afirma que foi a questão do mal que tanto o inquietava na adolescência que acabou por ser o motivo pelo qual ele seguiu os maniqueístas nas suas fábulas vãs (*inanium fabularum*), *De lib. arb.* I, 2, 4. Sobre a influência dos postulados (neo)platonianos em Agostinho, leia-se CARVALHO, Mário Santiago de, “Presenças do platonismo em Santo Agostinho de Hipona (354-430) (nos mil e seiscentos anos das *Confissões*)”, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 9, n.º 18, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, Outubro de 2000, pp. 289-307.

⁵ TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, “Será o agostinismo um pessimismo? A questão do «peccatum originale»” in *Santo Agostinho: o homem, Deus e a Cidade, Actas do Congresso 11 a 13 de Novembro de 2004*, apresentação de Henrique de Noronha Galvão, Leiria, Centro de Formação e Cultura da Diocese Leiria-Fátima, 2005, p. 85. Reportando-se à questão específica do mal, o mesmo autor escreve que “O problema do mal em Santo Agostinho não é primariamente um problema intelectual e filosófico, mas existencial, tendo-o atormentado desde os tempos de Cartago. Por isso, o tratamento teórico do tema não se pode desligar em absoluto das várias etapas da vida do Hiponense, que se costumam apresentar em termos de uma *conversão progressiva*.”, *art. cit.* p. 83.

⁶ LE BLOND, Jean-Marie, *Les conversions de Saint Augustin*, Aubier, Paris, 1947, p. 57.

o platonismo e o cristianismo – que Agostinho irá buscar os conceitos de ser e ordem, que, como se verá, assumem uma crucial importância na formação do conceito agustiniano de pecado.

A teologia agustiniana do pecado vem na linha da de São Paulo, o primeiro grande sistematizador da teologia cristã e, grosso modo, na linha da dos Padres da Igreja. Portanto, o prelado hiponense está com a tradição, e a sua exegese em torno do pecado é de tão grande alcance que fez dele o grande “responsável pela elaboração clássica do pecado original e da sua introdução no depósito dogmático da Igreja”⁷.

Contudo, Agostinho viveu num período particularmente difícil da história do cristianismo. Além dos violentos ataques provenientes da sociedade e da intelectualidade pagãs, a Igreja emergente deparava-se com sérias dificuldades em evitar a proliferação de interpretações consideradas heterodoxas em torno do significado da mensagem bíblica. Por isso, Agostinho, que, como disse anteriormente, está com a tradição, não teve de esperar muito para assistir ao levantar de fortes oposições às suas teses sobre o pecado original. Era o advento da controvérsia pelagiana. Mais: se é certo que a formulação agustiniana de pecado original antecede a crise pelagiana, também é certo que foi ao calor da mesma crise que ela se foi sistematizando e amadurecendo.

Corriam os primeiros anos do século IV quando, pela boca e pela pena de Pelágio e do seu seguidor, Celestius, começou a propagar-se, em torno da questão do pecado original, um conjunto de teses que, de uma forma evidente e ousada, contradiziam a doutrina estabelecida pela Igreja em torno da mesma questão. Enuncio aqui algumas destas teses:

1º – Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset;

2º – Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum;

3º – Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato;

4º – Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem.

5º – Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat⁸.

⁷ RICOEUR, Paul, “Le «péché originel» Étude de signification”, Bulletin trimestriel de la Faculté de Théologie Protestante de Paris, 23, citado por TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, *art. cit.*, p. 98.

⁸ Essas teses foram reproduzidas por Santo Agostinho no *De gestis Pelagii* XI, 23 e tê-las-á recolhido das Actas do Concílio de Cartago cuja cronologia se pode situar entre o mês de Julho de 411 e Janeiro de 412. Servi-me do texto latino estabelecido e publicado na *Obras de San Agustín*, vol. IX (Tratados sobre la gracia, 2.º), Madrid, B.A.C, 1964, (pp. 587-669), p. 616.

Essas teses contradiziam a doutrina oficial do pecado original e negavam verdades fundamentais da doutrina cristã: a morte corporal aparece como um processo natural, a sua origem não é o pecado (teses 1 e 5); a doutrina da “culpabilidade herdada” ou a hereditariedade do pecado original é negada, uma vez que é proclamado aqui que o pecado de Adão só a ele afecta e que as crianças chegam a este mundo no mesmo estado em que Adão esteve antes de pecar (teses 2 e 4).

A resposta de Agostinho não se fez esperar muito. Logo no Inverno de 411-412⁹, logo a seguir à condenação do pelagiano Celestius no Concílio de Cartago e a pedido do seu amigo, o tribuno Flávio Marcelino (m. 413), Agostinho redigiu o seu primeiro tratado anti-pelagiano, obra que nas *Retractationum* é intitulada *De Peccatorum Meritis et Remissione, et de Baptismo Parvulorum, ad Marcellinum* (solicitado pelo bispo de Cartago, Agostinho redigiu, nos primeiros anos da crise pelagiana, algumas obras anti-pelagianas, de entre as quais se destaca o *De spiritu et littera*). Trata-se de uma obra em três livros/capítulos, sendo o terceiro uma carta anexa enviada a Marcelino. Os objectivos desta obra estão bem patentes nas *Retractationum* II, 33:

Impôs-se-me também a necessidade que me obrigou a escrever contra a nova heresia de Pelágio, contra a qual outrora, não com obras escritas mas através de sermões e conversações, ambos nos insurgimos como podia e devia. De Cartago enviaram-me, portanto, aquelas questões para que as refutasse por escrito. Sendo assim, escrevi primeiramente três livros intitulados *Sobre mérito dos pecados e a remissão* onde, sobretudo se

⁹ A cronologia exacta, tanto do primeiro Concílio de Cartago como da redacção do *De pecc. meritis*, levanta alguns problemas. Nas *Retract.* II, 33, Agostinho afirma que ele não participou no primeiro Concílio de Cartago que condenou Celestius (Caelestius vero discipulus ejus iam propter tales assertiones apud Carthaginem in episcopali judicio, ubi ego non interfui, excommunicationem meruerat, *Retract.* II, 33, *C.C.L.*, 57, p. 117. No *De gestis Pelagii* XI, 23, Agostinho afirma ter consultado as Actas do Concílio (“Sed postea cum venisse Carthaginem, eadem gesta recensui, ex quibus aliqua meminini: sed nescio utrum eis haec omnia teneantur”, *De gestis pelagii*, XI, 23, B.A.C., p. 616). Sendo assim, torna-se claro que o *De pecc. Meritis* foi redigido depois da condenação de Celestius (*Retract.* II, 33 e *De gestis Pelagii*, XXII, 46). Cruzando os dados contidos nalgumas cartas, nos *Sermões*, nas *Retract.*, no *De gesti Pelagii* e no próprio *De peccatorum meritis*, F. Refoulé, chegou à conclusão de que “Si l’on tient compte de tout ces différents donnés, il apparaît que le Concile de Carthage n’a pu avoir lieu qu’entre le 1er juillet et le début de septembre 411, si Augustin était bien absent de Carthage durant cette période, ou qu’entre la fin du septembre et le mois de décembre 411, (ou à la extrême rigueur le début de Janvier 412) ». Cf. REFOULÉ, F., « Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin », *RÉAug.*, vol. IX, tomos 1 e 2, Paris, I.E.A., 1963, p. 42. Quanto à data da redacção do *De pecc. meritis*, a que me parece mais rigorosa é a apresentada por Bruno Delaroché. Este situa a redacção da obra no Inverno de 411-412. As outras datas apresentadas (414-415 e uma eventual correcção em 417), afiguram-se-me muito tardias. Cf. DELAROCHE, Bruno « *La datation du De Peccatorum meritis et remissione* », *RÉAug.* vol. 41, tomo 1, Paris, I.E.A., 1995, pp. 37-57.

argumenta sobre o baptismo das crianças por causa do pecado original e sobre a graça de Deus pela qual somos justificados, ou seja, nos tornámos justos, embora nesta vida ninguém observe os mandamentos da justiça de modo a se ver livre da obrigação de dizer, rezando pelos seus próprios pecados: “perdoai-nos as nossas ofensas”. É contra todos esses princípios que se levantam os fundadores da nova heresia¹⁰.

A esperança de Agostinho na correcção dos adversários parecia ser muito viva¹¹. Contudo, a controvérsia não só não acabou, como teve uma segunda fase (de que não me ocuparei neste trabalho) e as reminiscências das teses pelagianas mantiveram-se bem vivas em alguns círculos cristãos de então. As sucessivas condenações e perseguições aos pelagianos não conseguiram neutralizar completamente as atractivas teses do heresiarca britânico. As tendências para a sua retoma estão sempre à espreita e algumas doutrinas reformadoras do século XVI são bem a prova disso.

Uma outra grande controvérsia que marcou a carreira intelectual e pastoral de Agostinho foi a controvérsia maniqueísta. O maniqueísmo justificava a presença do mal em função de uma divindade maligna e identifica como causa da existência do bem, a acção de uma divindade boa. A reunião dos princípios do bem e do mal resultaria num confronto supra-cósmico a que os seres presentes no universo são alheios¹². A gnose maniqueísta, além de sustentar a substancialidade do mal, traz também marcas dos ensinamentos metafísicos segundo os quais a causa primeira age sempre sobre as segundas e é, em última instância, responsável pelos seus efeitos. Sendo assim, Deus, é a causa que, por excelência, penetra o interior da vontade de onde resulta o acto voluntário (que pode ser mau), ou seja é a verdadeira causa do mal.

Afinal o que é o mal? Qual a sua origem? De facto, a questão da presença do mal no mundo levanta muitas aporias a começar pela sua origem. Segundo Agostinho, é no livre arbítrio da vontade que se encontra a verdadeira causa do

¹⁰ *Retract.* II, 33: Venit etiam necessitas quae me cogeret adversus novam Pelagianam haeresim scribere, contra quam prius, cum opus erat, non scriptis, sed sermonibus et collucutionibus agebamus, ut quisque nostrum poterat et aut debebat. Missis ergo mihi a Carthagine quaestionibus eorum quas rescribendo dissolverem, scripsi primum tres libros, quorum titulus est, *De peccatorum meritis et remissione*. Vbi maxime disputatur de baptisate parvulorum propter originale peccatum et de gratia dei qua justificamur, hoc est iusti efficimur, quamvis in hac vita nemo ita servet mandata iusticiae, ut non sit ei necessarium pro suis peccatis orando dicere: Dimitte nobis debita nostra. Contra quae omnia sentientes illi novam haeresim condiderunt”. *C.C.L.*, 57, pp. 116-117.

¹¹ *Retract.* II, 33

¹² SILVA, Paula Oliveira e, *Ser e Ordem: dimensão ontológica do cogito agustiniano*, dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004. p. 105.

mal existente nas acções humanas. No entanto, o *De libero arbitrio* assume-se como uma forte apologia do livre arbítrio da vontade. Como explicar tal atitude do filósofo de Tagaste? Não será que Deus, ao criar o homem dotado de uma vontade capaz de fazer o mal, se tornou no grande responsável pela existência do mal no mundo? Um dos grandes objectivos do *De libero arbitrio* (um tratado declaradamente contra os maniqueístas) consiste no evitar desta conclusão. A grande preocupação de Agostinho nesta obra (tal como procura mostrar aos leitores nas muitas outras que redigiu contra as teses de Mani e seus seguidores) é mostrar a Evódio, seu interlocutor, a incoerência da metodologia maniqueísta na formulação da doutrina do mal que apontava Deus como criador de uma natureza má. Essa preocupação, Agostinho deixa-a bem clara quando nas *Retractationum* justifica a redacção do *De libero arbitrio*:

“Essa discussão foi empreendida por causa daqueles que recusam a ver a origem do mal no livre arbítrio da vontade e que pretendem responsabilizar Deus por ter criado todas as naturezas. Eles querem, no erro da sua impiedade – trata-se, com efeito, dos Maniqueus – atribuir uma natureza má, imutável e coeterna a Deus”¹³.

Neste diálogo em três capítulos, iniciado em Roma no ano de 387 e terminado em Hipona já depois da ordenação presbiteral de Agostinho¹⁴, o grande objectivo do filósofo africano é, de facto, ilibar Deus da culpa pela existência do mal no mundo. Mas, quando Agostinho chama para o diálogo a complexa questão da presciência divina, parece que se instala um grande impasse lógico no seu método argumentativo: como conciliar a presciência divina com o livre

¹³ *Retractat.* I, 9,2, C.C.L., 57, p. 23: Propter eos quippe disputatio illa suscepta est, qui negant, ex libero voluntatis arbitrio mali originem duci, et deum, si ita est, creatorem omnium naturarum culpandum esse contendunt, eo modo volentes secundum suae impietatis errorem – Manichei enim sunt – immutabilem quandam et deo coaeternam introducere naturam mali”.

¹⁴ Quanto à cronologia da datação deste diálogo sobre o livre arbítrio apenas se sabe a data exacta do início. Agostinho recebeu o baptismo em Milão (pelas mãos de Ambrósio), na noite de 24 para 25 de Abril de 387, em que se celebrava a Vigília Pascal. Dias depois, Agostinho, Mónica e alguns dos amigos mais chegados, partem para África com destino a Tagaste. No caminho foram forçados a permanecer em Roma devido ao encerramento dos portos da cidade, na sequência das invasões de Máximo, pretendente ao trono imperial do Ocidente. Segundo O. Perler, esta estada de Agostinho em Roma terá durado do Verão 387 até ao Verão de 388, altura da morte de Máximo, facto que permitiu que os portos civis da cidade passassem a funcionar com normalidade. Cf. PERLER, Othmar, *Les Voyages de Saint Augustin*, Paris, I.E.A., 1969, pp. 45 e segs. Foi durante esta permanência na Cidade eterna que Agostinho redigiu este diálogo com o amigo Evódio cujo objectivo era indagar a origem do mal (“Cum adhuc Romae demoraremur, voluimus disputando quaerere und sit malum”). *Retract.*, I, 9, 1, C.C.L., 57, p. 23. Dos três livros do diálogo, apenas o primeiro foi redigido em Roma. Os restantes foram redigidos em Hipona, já depois de Agostinho ter integrado o presbitério daquela Diocese (“tres libros quos eadem disputatio peperit apelati sunt de libero arbitrio. Quorum secundum et tertium in Africa, iam etiam Hippone Regio presbiter ordinatus, sicut tunc potui, terminaui”) *Ibidem*.

arbítrio da vontade humana? Se, na verdade Deus prevê todas as acções humanas antes de elas acontecerem, não será necessário que elas aconteçam? Serão tais verdadeiramente livres? A conciliação da presciência divina com o livre arbítrio da vontade, como se verá, é seguramente uma das maiores aporias (ou pretensas aporias) que se levantam em todo o diálogo.

Penso não ser necessário deixar aqui uma exaustiva apresentação das *Confessiones* e da *De Civitate Dei*. Apenas dizer que, como admite o próprio Agostinho, nas primeiras a questão do mal é alvo de uma análise mais intimista, baseada na experiência pessoal (*Confessionum mearum libri tridecim et de malis et de bonis deum laudant*)¹⁵ e enfatizar a natureza declaradamente apologética da segunda, traço aliás presente em toda a literatura patrística. Nunca se torna demasiado recordar que a redacção da *De Civitate Dei* foi motivada pelo reforço das acusações contra os cristãos, por parte da sociedade e da intelectualidade pagãs romanas, na sequência do saque de Roma em 410, pelas tropas de Alarico, rei dos Godos.

Encerra dentro dos objectivos deste estudo uma breve análise em torno da questão da morte. Qual a sua origem? Que relações se podem estabelecer entre a morte e o pecado? Será a morte um mal? E se Agostinho fosse confrontado com a questão do suicídio (ou até com a tão badalada questão da eutanásia)? Qual o sentido ou o significado da morte de Cristo para a humanidade decaída no lamaçal do pecado? Estes são alguns dos problemas levantados por Agostinho que me proponho analisar sumariamente a forma como ele os tenta solucionar*.

¹⁵ *Retract.*, II, 6,1, *CCL*, 52, p. 94.

* Resta-me deixar aqui umas palavras de agradecimentos à Professora Doutora Maria Helena da Cruz Coelho que, mais uma vez me concedeu a oportunidade de dar mais um passo no interior do fascinante universo agustiniano. Simples e sem grandes ambições é este trabalho. Mas o labor nele empregue, lança nos horizontes do desejo os anseios de um “*fresh man*” que vai gatinhando em direcção ao sonho que é saber mais sobre o legado doutrinário deste incontornável teólogo cristão que foi Santo Agostinho.

I – PARTE
A PROBLEMÁTICA DO PECADO/MAL

1. Unde et quid malum? A origem e o conceito do pecado/mal.
Serão a presciência divina e o livre arbítrio da vontade conciliáveis?

1.1 A origem e o conceito de pecado/mal

“O pecado – dizia a minha terna catequista, a D. Luísa – é toda a desobediência contra a lei de Deus”. Tive de repetir vezes sem conta estas palavras nos bancos da catequese quando, aos nove anos, me preparava para receber o sacramento do baptismo. A distração, própria da idade pueril em que me encontrava, aliada ao desinteresse/indiferença (quando não se percebe a essência das coisas, é muito difícil mostrar interesse pelas mesmas), acabou por impedir que me detivesse a pensar na questão.

O passar dos anos trouxe-me alguma vontade de aprofundar alguns aspectos concernentes à fé cristã que decidi abraçar (e o presente estudo é ele também expressão dessa vontade). O contacto com as Sagradas Escrituras fez-me ver que o conceito de pecado que me tinha transmitido a D. Luísa (a quem rendo aqui uma sentida homenagem), não vai muito ao encontro do postulado paulino segundo o qual o pecado antecede a Lei.¹⁶ No entanto, num ponto estava certa a D. Luísa: na sistematização da teologia cristã, as reflexões feitas desde São Paulo, passando por Agostinho e Martinho Lutero, a dimensão jurídica está sempre presente, embora, sobretudo nos três teólogos citados, a questão seja de natureza claramente ultrajurídica.

Concentro-me, por ora, em Agostinho e passo a reflectir sobre a forma como o Doutor da Graça entendia o conceito de pecado que é o mal que se pratica, diferente do mal de que se padece, visto que este último é resultado da justiça de Deus.

“*Dic mihi, quaeso te, utrum deus non sit auctor mali*”¹⁷. Sem prefácio nem rodeios, são estas palavras de Evódio que abrem o *De libero arbitrio*. Elas encerram em si o principal objectivo do diálogo/obra. Evódio deseja saber se é Deus o autor do mal. Agostinho retorque querendo saber a que tipo de mal o seu interlocutor se referia, uma vez que se costuma dividir o mal em duas categorias: o mal que se pratica (*cum male quecumque fecisse*) e o mal de que se padece (*cum mali aliquid esse perpessum*)¹⁸, cuja causa Agostinho atribui à

¹⁶ Rom., 5, 13.

¹⁷ *De lib. arb.* I, 1,1.

¹⁸ *Ibidem*.

justiça divina. Apesar da resposta de Evódio deixar claro o desejo de saber sobre as duas categorias de mal, o desenrolar do diálogo atesta que Agostinho, com vista aos objectivos traçados para a obra, centra as atenções no mal que se pratica.

A indagação augustiniana em torno da questão da origem do mal nas acções humanas segue uma metodologia tendo um objectivo muito claro: ilibar Deus da culpa que lhe atribuíam os maniqueístas pelos males praticados pelos homens, negar a suposta “impotência moral” de que, segundo os maniqueístas, o homem era vítima, portanto era necessário que praticasse o mal¹⁹. A questão *unde malum* reformula-se *quid sit male facere* e a questão central passa a ser a seguinte: *unde male faciamus* (qual a origem do mal que praticamos?)? Com muito acerto, afirma Paula Oliveira e Silva que todas as demais expressões do mal serão entendidas à luz da resposta que Agostinho apresenta para esta questão, que assume uma grande importância no filosofema da ordem sobre a qual vão assentar as linhas teóricas da definição augustiniana de pecado/mal²⁰.

O que é o mal e qual a sua origem? Como rebater a tese maniqueísta que sustentava a substancialidade do mal e apontava Deus, na qualidade do criador das naturezas, como o responsável pela existência do mal nas acções humanas? Na resolução deste problema, Agostinho apercebeu-se de que o desprover o mal da substancialidade que os maniqueístas sistematicamente lhe atribuíam, passava, antes de mais, por integrar o problema do mal numa noção de relação, e não numa concepção do mundo onde as existências são concebidas à luz da ideia de substância. No caso específico do ser humano, a existência do mal explica-se pela sua capacidade de agir livremente. O mal existente nas acções humanas não tem outra origem senão no livre arbítrio da vontade com que o homem foi criado²¹.

Contudo, a demonstração de que é no livre arbítrio da vontade que reside a origem do mal, por si só, parece estar longe de atingir o grande objectivo de Agostinho que é provar a inocência de Deus perante o mal se pratica. Mais: parece até envolver ainda mais a figura de Deus nessa saga da prática do mal. Foi o próprio Deus que criou o homem dotado de uma vontade livre. Não terá Deus falhado no facto de ter dotado o homem de uma faculdade capaz de pecar? Não deveria Ele ter dotado o homem de uma faculdade melhor? Ou não terá sido suficientemente poderoso para o fazer? Estas questões abrem caminho a uma outra fulcral: será o livre arbítrio um bem?

Agostinho não tem dúvidas de que o livre arbítrio é um bem, até porque se é no livre arbítrio da vontade que as más acções encontram a sua origem é

¹⁹ O'CONNELL, Robert J. “«Involuntary sin» in the «De libero arbitrio»”, *REAug*, 37, Paris, IEA, 1991, pp. 24-27.

²⁰ *Ob. cit.*, pp. 104-105.

²¹ cf. *Conf.*, VI, 3,5 e *De nat. boni*, I, 7,7.

também daí que são provenientes as boas acções. Sem ela o homem está incapacitado de fazer o bem. Mais: sendo Deus justo e a sua justiça responsável pelo mal de que se padece, não seria justo punir as más acções se o livre arbítrio da vontade lhe tivesse sido concedido para pecar. Ou seja, o verdadeiro problema reside no uso que se dá ao livre arbítrio²².

Com vista a fundamentar a inocência de Deus perante o mal existente no mundo, Agostinho apresenta-O como o Bem Supremo (*Summum Bonum*) de onde são provenientes todas as existências. Todas as coisas foram por Ele criadas e são boas, uma vez que tudo aquilo que é, é bom²³. A existência e a bondade são inseparáveis no cogito agostiniano. Nada existe sem ser bom. A existência é a expressão da bondade. Sendo assim, Deus, como *Summum Bonum*, é a expressão máxima da existência. Agostinho socorre-se dos ensinamentos bíblicos e dos postulados platónicos para afirmar que as demais criaturas não têm existência própria, mas sim participam da existência do Ser Supremo que é Deus. Isto é, estamos perante duas categorias de existência: uma absoluta, própria de Deus, e outra participada, própria das suas criaturas (*Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem quoniam id quod es non sunt*)²⁴.

Neste momento da minha reflexão torna-se imperativo questionar: se, de facto Deus é o Bem Supremo e dele provêm a existência de todas as coisas que, enquanto natureza são boas, o que é que explica a prática das más acções por parte dos homens? Agostinho não tem dúvidas de que é pelo facto de toda a criação, enquanto tal, ser boa, que o mal tem que ser encarado como uma questão que tem no seu fundamento um grande problema – o da desordem.

O livre arbítrio da vontade com que o homem foi criado, não é um mal. Mas ele pode ser alvo de mau uso. Um corpo privado das mãos seria muito limitado. As mãos são, para o corpo, bens preciosos, mas as mãos podem ser usadas para fins que não sejam boas²⁵. Para Agostinho só se pode falar na

²² *De lib. arb.*, II, 2,3: Non enim quia per illam etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est. Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest uiuere. Ad hoc autem datam uel hinc intellegi potest, quia si quis ea usus fuerit ad peccandum diuinitus in eum uindicatur. Quod iniuste fieret, si non solum ut recte uiueretur sed etiam peccaretur, libera esse uoluntas data”, *CCL*, 29, pp. 236-237.

²³ Cf. *De lib. arb.*, I, II, 5 e *De nat. boni.*, I, 19. O livro do Génesis diz que Deus, olhando para sua obra considerou-a muito boa (Gen. I, 31).

²⁴ *Conf.* VI, 11, 17, *CCL*, 27, p. 104 e *Timeu*, 69b.

²⁵ Cf. *De Civ. Dei.*, XIII, 14 e *De lib. arb.* II, 14, 3. A questão do livre arbítrio, e das implicações do uso que se lhe pode dar, esteve bem presente no romper do individualismo humanista nos alvares da modernidade e no centro da polémica entre Erasmo de Roterdão e Martinho Lutero. É sobejamente conhecida a sentença lapidar de Pico de la Mirandola sobre o uso do livre arbítrio na promoção da dignidade do próprio homem. No *De hominis dignitate* o humanista coloca o homem no cume da obra criada e apresenta-o como condenado à liberdade. No entanto, é do uso dessa liberdade que vai depender toda a sua dignidade do ser criado *imago*

ordem quando cada realidade ocupa o seu devido lugar. O pecado acontece quando reina a desordem, ou seja, quando realidades superiores são dominadas pelas inferiores. A própria lei eterna impressa no homem tem nela subjacente a ideia de ordem (*Ut igitur breuiter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum ualeo, uerbis explicem, ea est qua iustum est, ut omnia sint ordinantissima*)²⁶.

Pondo as coisas nesta óptica relacional, Agostinho facilmente conclui que o pecado não é outra coisa senão a submissão da razão (realidade superior) às paixões (realidades inferiores). O ser humano só se encontra ordenado quando a razão exerce domínio sobre os movimentos contrários da alma²⁷. O mal é praticado quando o homem abandona a soberania da virtude (*desertam uirtutis*) para escolher a servidão da paixão.

Uma vez identificada a origem do mal, Agostinho investe contra o materialismo maniqueísta que conferia ao mal uma consistência ontológica. Daquilo que aqui acabei de dizer, é fácil inferir o absurdo que Agostinho considerava ser esta tese dos adversários maniqueístas. Se Deus é o Bem Supremo e expressão máxima do ser e da existência e tudo aquilo que é, é bom, o mal tem de ser, necessariamente, a expressão do não ser, ou seja, a privação do bem (*priuatio*

Dei. Por isso escreve: “Medium te mundi possui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem, nec terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quae arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam sffingans. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari”. Cf. MIRANDOLA, Giovanni Pico Della, *De Homini dignitate*, in Mirandola, G. Pico Della *De Homini dignitate; Heptaplus e De Ente et Uno*; editado por Eugenio Garin (Edizione Nazionale Del Classici del Pensiero Italiano), Vallecchi Editore, 1942, pp.-101-165, p. 106.

²⁶ *De lib. arb.*, I, 6, 15, CCL, 29, p. 220.

²⁷ *De lib. arb.*, I, 8, 18, CCL, 29, p. 223 “Hisce igitur animae motibus, cum ratio dominatur, ordinatur homo dicendus est. Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus omnino est, ubi deterrioribus meliora subjiciuntur [...]”. Em Platão essa ideia de ordem é igualmente forte. Aliás, segundo Platão, no acto criador, Deus terá preferido a ordem à desordem, uma vez que constatou que aquela era melhor do que esta. Essa opção partiu do desejo de Deus que tudo fosse bom: Βουλῆειὸ γὰρ ο((Qeo\`ò a)gata\` me\`n panta, flau=ron de\` mhde\`n ei=)nai kata\` du\`namin, ou(/ tw dh\` pa=n o(/son h=)n o(rato\`n paralabw\`n ou)c h(suci\`na a) /gn a)lla\` kinou\`menon pilhmelw=ò cai\` a)ta/ktwò, eiò ta/xin au)to\` h) /gagen e)k th=ò a)taxiadh, h(ghsa\`menò e)kei=no tou\`tou pa\`ntwò a) /meinon. *Timeu*, 30 a in Platon, *Timée*, in *Timée – Critias* (Platon œuvres complètes, tome X), texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Société d’Édition «les Belles Lettres», 1949, pp. 126-228, pp. 142-143 Foi da desordem que nasceram as coisas menos boas, entre as quais o próprio tempo que é defendido pelo filósofo grego como “imagem móvel da eternidade” (Ei) kw\` d) e)peno\`ei kirhto\`n tina ai)w=nò poihsai, kai\` diakosw=n a(/tra ou) rano\`n polei= me\`nontò ai)w=nò e)n e(ni\` kat) a)riqro\`n i)ou=ssan ai)w\`nion ei)ko\`ra, tou=ton o(\`n dh\` cro\`ron w)mma/kate), cf. *Timeu*, 37d, in Platon, *Timée*, in *Timée – Critias* (Platon œuvres complètes, tome X), texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris, Société d’Édition «les Belles Lettres», 1949, pp. 126-228, p. 151.

boni). Foi com base nesta convicção, que Agostinho chegou a duas conclusões importantíssimas: a primeira é que, tal como a desordem tem a sua origem na ordem, assim também o mal tem a sua origem no bem; o mal surge da corrupção daquilo que é bom, uma vez que só pode haver espaço para corrupção no bem; e a segunda, intimamente ligada à primeira, é que o mal é o movimento para aquilo que nada é (*quod nihil est*). Ou seja, o mal é deficiência de ser, carece de qualquer consistência ontológica. É, ainda, em nome da noção de existência, que não é outra coisa senão expressão do bem, que Agostinho nega a possibilidade da corrupção total de qualquer natureza. A corrupção total seria o não ser, a inexistência pura e simples. Na corrupção total não pode haver natureza, já que a simples existência é expressão do bem (*ergo quaecumque sunt bona sunt, malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset*)²⁸.

Sendo assim, o mal assume-se como um movimento contrário, a perturbação da ordem. Agostinho aponta como consequência imediata da queda original a conspiração da carne contra o espírito (*caro concupiscere aduersus spiritus*), facto que bem expressa essa desordem, uma vez que, sendo inferior, a carne devia manter-se sempre sob o domínio do espírito. O pecado tirou-lhe o freio²⁹. O orgulho assume-se como uma outra grande causa de pecado.

A antropologia agustiniana explica que a infelicidade do homem reside exactamente no afastamento deste em relação ao seu Criador. Ele é chamado a participar da forma mais plena possível da existência d’Aquele que é a fonte de toda a ordem, existência e felicidade. No fundo, Agostinho acredita que essa

²⁸ *Conf.*, VII, 12, 18, CCL, 27, pp. 104-105. Estabelecendo uma relação entre a ordem, o bem e a existência, Agostinho escreve no *De nat. boni* I, 3, “Omnia enim quanto magis moderata, speciosa ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt [...]. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parua sunt, parua bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est Et rursus haec tria ubi magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parua sunt, paruae naturae sunt: ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est” Cf. *De nat. boni*, I, 3, PL, 42, p. 553. Veja-se ainda o estudo de Rowan WILLIAMS, “Insubstantial evil” in *Augustine and his critics*, editado por Robert DODARO e Georges LAWLESS, New York/ London, Routledge, 2001, pp. 105-123. Jean Marie Le Blond defende que a grande originalidade da doutrina agustiniana do pecado reside exactamente na reflexão existencialista que norteia a sua lógica argumentativa e a dimensão moral que ele confere ao conceito: “[...]l’originalité la plus profonde des réflexions d’Augustin sur le péché; cette originalité s’est manifestée par un dépassement de l’ontologie plotinienne, vers un existentialisme de péché, que par un passage de la perspective *physique*, habituelle à la philosophie grecque, vers un horizon moral et spirituel. L’élément décisif, dans la réflexion sur le péché, a été le sens de la responsabilité, qui imprègne les *Confessions* tout entières. C’est en approfondissant ce sens de la responsabilité que saint Augustin a trouvé l’accès vers une philosophie de la liberté et de l’esprit” *ob. cit.* p. 62.

²⁹ *De Civ. Dei*, XIII, 13: Tunc ergo coepit caro concupiscere aduersus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiatque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes, CCL, 48, p. 395.

vocação da criatura assume uma enorme força, na medida em que todos os homens anseiam pela felicidade (*omnes homines beatos esse uelle*) que só poderá ser encontrada em Deus. Essa incessante procura da realização plena em Deus, por parte do homem, Agostinho patenteia-a num magistral axioma com que abre as *Confessiones* e que constitui a grande base da antropologia augustiniana no tocante às relações criatura-criador e vice-versa – “*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”³⁰.

1.2 *O problema da presciência divina e a liberdade inerente ao acto pecaminoso*

Se a identificação do livre arbítrio da vontade como a origem do mal que se pratica, consegue de alguma forma mostrar que Deus está isento de responsabilidade pelos actos pecaminosos entre os homens, mais difícil é perceber como se pode admitir que Deus prevê de antemão todos os pecados futuros e, ao mesmo tempo, afirmar que esses são cometidos na mais plena liberdade. Se Deus os prevê, não será necessário que venham a acontecer, uma vez que a presciência de Deus não pode falhar? Se sim, impõe-se uma questão: será o acto pecaminoso dos homens inteiramente livre, ou acontece para fazer cumprir aquilo que Deus, de antemão, previu? Terá Agostinho ficado emaranhado nas teses que ele próprio havia formulado?

Um esclarecimento detalhado da questão implicaria uma análise muito exaustiva e, portanto, incompatível com a economia do presente estudo. No entanto, convém chamar atenção para alguns aspectos que considero importantes para evitar leituras erradas deste pretendo impasse lógico. É muito tentador pensar que a dúvida levantada por Evódio (*De libero arbitrio* III, 2,4) sobre a conciliação da presciência divina com a liberdade inerente ao acto de pecar, leve necessariamente a seguinte conclusão: se Deus prevê todos os acontecimentos futuros e ele prevê os futuros pecados dos homens, torna-se necessário que tais venham a ter lugar. Daí, se é necessário que o homem peque não existe livre arbítrio da vontade no pecado; o homem vai necessariamente querer pecar. Ann Pang censura aqueles que tentam argumentar que Agostinho acreditava que mesmo que o homem fosse necessariamente querer pecar, ele ia livremente querer fazê-lo³¹.

Tal conclusão seria, de facto, um erro e uma injustiça para com o Bispo de Hipona. Agostinho nunca chegou a afirmar que o homem necessariamente vai querer pecar. Ele só usa a expressão “necessariamente” para contra-argu-

³⁰ *Conf.* I, 1.

³¹ PANG, Ann A. “Augustine on divine foreknowledge and human free will”, *REAug*, 40, Paris, IEA, 1994, pp. 418-420.

mentar as dúvidas do seu interlocutor. Aliás, a rejeição da ideia de uma eventual necessidade de pecado perante a presciência divina ficou bem patente nestas palavras que Agostinho dirige a Evódio:

“Como é possível, que não se possa fazer outra coisa sem ser aquilo que Deus conhece de antemão, se a vontade, que a vontade de Deus conhece de antemão não existir? Omito a igualmente estranha formulação de que há pouco falei que o mesmo homem pode argumentar «é necessário que eu queira deste modo». Por suposta necessidade, tal homem pretende anular a voluntariedade, mas se é necessário que ele queira, como pode ele querer se não existir a vontade”³²?

Agostinho esteve bem ciente das dificuldades que a lógica argumentativa levantava à sua tese da conciliação da presciência divina com o acto livre que é o pecado dos homens. É na afirmação de uma vontade livre que o filósofo funda a sua tese. Se o homem não quiser pecar, certamente que não há-de pecar, até porque se não quiser pecar, também Deus previu tal vontade. Tal como Santo Agostinho, Jean-Paul Sartre é peremptório em afirmar a liberdade e a vontade como as condições *sine qua non* para se poder falar em acção. Na sua monumental *L'être et le néant*, o existencialista francês leva a cabo uma magistral dialéctica entre os conceitos de ser, de fazer e de liberdade, tendo chegado à conclusão de que “l'action implique necessairement comme sa condition la reconnaissance d'un «desideratum», c'est-à-dire, d'un manque objectif ou encore d'une *negatité*”³³.

³² *De lib. arb.*, III, 3, 8, *CCL*, 29, p. 280: “Quo modo ergo non potest aliud fieri quam praesciuit deus si uoluntas non erit, quam uoluntatem futuram ille praesciuerit? Omitto illud aeque monstruosum quod paulo ante dixi eundem hominem dicere: «necesse est ut ita uelim» qui necessitate supposita auferre nititur uoluntatem. Si enim necesse est ut, unde uolet cum uoluntas non erit”?

³³ SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 478. Para uma análise mais detalhada da questão, leia-se na mesma obra as páginas 477-526. Agostinho discute igualmente a questão da conciliação da presciência divina com a vontade livre inerente às acções humanas no *De Civitate Dei* V, 9-10. Aí o teólogo insurge-se contra as teses de Cícero que terá negado a conciliação entre a presciência divina e a livre vontade do homem. Agostinho afirma que nenhuma forma de necessidade domina a vontade humana. Na impossibilidade de alargar mais a explicação do problema, deixo aqui, para além do já citado artigo de Ann Pang (que se debruça exclusivamente sobre o assunto e que me parece muito rigoroso e esclarecedor) e de Robert J. O'Connell, o artigo de James Wetzel intitulado “Snares of the truth: Augustine on free will and the predestination”, publicado na citada obra *Augustine and his critics*, pp. 124-141.

2. “Adam quippe ex uno delicto suo reos genuit”: O pecado original e o problema da sua hereditariedade

Ao que parece, a controversa doutrina do pecado original, hoje conhecida como pelagiana, começou a difundir-se no seio das comunidades paleocristãs nos primeiros anos do século V. Apesar de haver indícios de que a doutrina terá tido a sua origem no norte de África (onde havia grandes centros de estudo e muito debate teológico e, portanto, terreno fértil para o florescimento das heresias), foi pela boca e pela pena de um monge bretão de nome Pelágio e de alguns dos seus seguidores, de entre os quais se destacam Celestius e Juliano de Elcano, que a doutrina se difundiu e foi agitando a ortodoxia instalada.

É normalmente tomado como o ponto que marca o início da crise, o momento em que Celestius, ousada e publicamente, começou a pôr em dúvida a transmissão hereditária do pecado de Adão, dizendo que tal era uma questão discutível e que não constituía matéria de heresia. A reacção das autoridades eclesiásticas de então não se fez esperar e a comunidade eclesiástica do Norte de África desempenhou um papel importantíssimo no decorrer da crise. Foi em Cartago que, no ano de 411, se reuniu uma assembleia episcopal de onde saiu a condenação de Celestius. Era a primeira ofensiva oficial da Igreja contra as teses pelagianas. Muitas mais estavam para vir.

A Igreja ensina que cada homem, em virtude de uma “solidariedade misteriosa” que o liga ao primeiro casal de onde ele descende, nasce num estado decadente e de culpabilidade, ou seja, nasce em pecado. M. Jugie demonstra que o termo “pecado original” exprime muito bem essa crença, uma vez que tal termo se emprega na doutrina cristã para designar “seja a própria falta dos nossos primeiros pais, seja o estado de decadência e de pecado, consequência dessa falta e que se estende à natureza humana no seu todo”³⁴.

Que ilações podem ser tiradas da controvérsia pelagiana na história do cristianismo e, mais especificamente, no desenvolvimento da teologia e do dogma do pecado original? Escusado será dizer que não cabe dentro da economia do presente estudo a elaboração de uma resposta exaustiva à questão que acabei de formular (faço votos de, num estudo posterior, poder vir a fazê-lo). Cingir-me-ei a uma análise sumária dos aspectos mais importantes da questão (ainda que consciente de que aspectos tão importantes como o baptismo das crianças ficam fora do alcance da análise que faço no presente capítulo). É meu propósito mostrar sobretudo como a oposição de Agostinho a Pelágio e seus seguidores acaba por ser uma prova cabal da existência de duas tendências teológico-antropológicas radicalmente diferentes no seio da Igreja de então.

Desde os primeiros momentos da crise pelagiana, o protagonismo de Agostinho, como o grande guardião das teses tradicionais vindas de São Paulo de Tarso e, com mais ou menos atropelos, defendidas e desenvolvidas pelo conjunto dos Padres da Igreja, revela-se inegável. O confronto entre a Águia de Hipona e o monge bretão assume uma crucial importância na inteligência das tendências doutrinárias de um período chave da história da teologia e do dogma do pecado original. Agostinho e Pelágio representam duas tendências antagónicas no seio do cristianismo, concernentes ao entendimento do homem ou do espírito humano perante a revelação.

Uma, a de Agostinho, revela-se profundamente religiosa e segue a tradição que, tendo por base a mundividência veterotestamentária, o Evangelho, a teologia de São Paulo e todo o legado patrístico, insiste sistematicamente na absoluta soberania de Deus, na consciência da debilidade humana e na incapacidade do livre arbítrio abandonado às suas forças, proclamando assim a primazia da graça de Deus e na escolha divina no processo de salvação³⁵.

Se as teses de Agostinho deixam transparecer um certo (ou aparente) pessimismo antropológico, a síntese pelagiana em torno do pecado original revela-se mais racional e, como tal, mais atractiva perante a ausência de lógica racional, imanente à severa doutrina da *massa damnata* de Agostinho. Os pelagianos não concebiam o monogenismo imanente na doutrina do pecado original. Pelágio põe em evidência a livre actividade moral do homem. A sua visão segue a linha do voluntarismo dos maniqueístas, mas é ainda mais consequente: cada um peca por si e Deus não castiga a ninguém pelos pecados alheios. O homem não pode (ou não deve) invocar a sua fraqueza para justificar os seus pecados, uma vez que possui a liberdade de escolher entre o pecar e o não pecar³⁶.

Uma leitura atenta de *De peccatorum meritis* deixaria claro que toda oposição de Agostinho a Pelágio relativa à questão do pecado original encontra o seu eco na exegese bíblica delineada pelos dois. É no significado e na consequência do pecado original que se centra toda a polémica. Como exemplo, tomo o texto paulino onde foi beber toda teologia do pecado original – Trata-se da Carta de São Paulo aos Romanos 5, 12:

Δια\ τῶ=το w)/σπερ δι) ε(νο/ὸ a)ντρw/που h(a(marti/a ei)ὸ τὸν κο/σμον ei)sh=lqen cai\ dia/ th=ὸ a(marti/αὸ ο(qα/natoὸ, cai\ ou/(tauὸ ei(ὸ πα/ntαὸ a)ντρw/πουὸ, ο(qα/natoὸ διh=lqen, e) f) w(| πα/ντεὸ e(/marton³⁷.

³⁵ MOLIEN, A., “Péché originel. La controverse pélagienne”, in *D. T. C.* tomo X, 2ª parte, Paris, Librairie Letouzey et Anê, 1929, p. 383 e REWART, Léon, “Péché d’ Adam, péché du monde” *NRT*, 113, CDRR, 1991, pp. 535-542.

³⁶ TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, *art. cit.* pp. 98-99.

³⁷ *Novum Testamentum Graece et Latine*, Paris, Editore Ambrósio Firmin-Didot, 1880, p. 252.

Como explicar os termos “por um só homem” (δι) e (no/J a)nθrw/pou)? A que tipo de morte se refere São Paulo? Nas respostas que Pelágio e Agostinho dão a estas duas questões, encontra-se o cerne do problema? Enquanto Agostinho explica “em Adão”, recorrendo a um biologismo monogenético para explicar a hereditariedade ou a universalidade do pecado original, Pelágio entende que “em Adão” significa simplesmente “como Adão”. Agostinho entende que Paulo faz referência à morte corporal, Pelágio entende que a morte a que o Apóstolo se refere é espiritual (*Hanc illi mortem, non corporis sed animae intelligi uolunt*), ou seja, Adão, com o seu pecado, limitou-se a transmitir um mau exemplo ao mundo. Até porque, defende Pelágio, Adão havia de morrer, quer pecasse quer não pecasse (*Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset*) Por isso, o pecado adâmico não afecta o mundo e nem nenhum dos filhos de Adão morreu nele (*Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum; Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat*)³⁸.

Agostinho procura mostrar que o pecado se transmitiu por propagação e não por imitação como defendia Pelágio³⁹. Segundo o Bispo de Hipona, tendo caído no pecado, Adão não gerou senão réus de pecado, condenados. No entanto, assim como por um só homem entrou no mundo o pecado, e através do pecado a morte, assim por Cristo entrou a justificação que se opera mediante a graça santificante de Deus⁴⁰. Esta discrepância exegética vai estimular um cada vez mais aceso debate teológico que vai abrir caminho à redacção de uma vasta gama de obras por parte do Santo Doutor de Tagaste. Tais são comumente conhecidas como tratados anti-pelagianos.

³⁸ *De gestis Pelagii*, XI, 23, BAC, p. 616.

³⁹ *De peccatorum meritis*, I, 9 e 12.

⁴⁰ Cf. *De peccatorum meritis*, I, 14 PL, 44, p. 117, “Adam quippe ex uno delicto suo reos genuit: Christus autem etiam quae homines delicta propria voluntatis ad originale in quo nati sunt addiderunt, gratia sua solvit atque donavit, quod evidentius in consequentibus dicit”. Joaquim de Sousa Teixeira exprime essa dualidade interpretativa entre Pelágio e Agostinho nas seguintes palavras “O relato adâmico revela-nos algo de muito profundo: eu inauguro o mal através de um acto livre (o que é bem visto por Pelágio e que Agostinho nega), mas também o encontro em mim, diante, fora e antes de mim (o que é bem visto por Agostinho e que Pelágio nega). A rigor, mais que começar o mal, eu, porque nele coimplicado, continuo-o”, *art. cit.*, p. 104.

II – PARTE
A MORTE N' A CIDADE DE DEUS

1. Algumas pistas de reflexão sobre a morte (*De Civitate Dei* XIII, 1-5)

Parece-me (e tem vindo a ser demonstrado) que o estudo da morte é de uma importância crucial para o entendimento do processo mental. Em nenhum momento da História da Humanidade houve uma expressão cultural/doutrinária (desenvolvida ainda que seja no mais pequeno aglomerado humano) que se tenha pautado pela indiferença perante o implacável fenómeno tanatológico. Temido e glorificado, ora desejado e, por vezes, até procurado, a morte sempre encontrou um enorme eco nas reflexões teológicas e filosóficas que marcaram e enformaram a cultura ocidental, sempre na busca de uma resposta para este fenómeno.

A condição temporal da vida humana, afirma Jacques Choron, tornou possível que o homem desenvolvesse, desde sempre, a sua consciência de ser mortal⁴¹. A natureza mutável do tempo respeita uma regra implacável para com o ser mortal: o pretérito cresce perante o decréscimo do devir, a morte avizinha-se e revela-se como algo que emana da própria vida, que se assume como uma verdadeira maratona para a morte. Como magistralmente expressou o filósofo existencialista alemão, Martin Heidegger, “a morte no seu sentido mais amplo é um fenómeno da vida” (*Die Tod in weitsten Sinne ist ein Phänomen des Lebens*)⁴².

No mundo greco-romano, a grande proposta que é feita ao homem perante a sua condição de mortal é a de viver em consonância com os parâmetros da filosofia, ou seja, ao sábio cabe-lhe enfrentar a morte com os bons procedimentos na vida. Na *Apologia* de Sócrates, Platão enfatiza sistematicamente a tranquilidade do mestre perante o fim trágico que se avizinha⁴³. Essa ideia de que só a sabedoria confere capacidades necessárias para enfrentar bem a morte, torna-se bem visível numa das mais emblemáticas expressões filosóficas da antiguidade – o estoicismo. Numa carta dirigida a Lucílio, Séneca informava ao amigo da corajosa agonia de um amigo de ambos chamado Aufídio Basso. “O nosso amigo, contudo, – escrevia o tutor de Nero – é um homem de ânimo forte: a filosofia dá-lhe a possibilidade de manter a alegria com a morte diante dos olhos, de estar forte e contente seja qual for o estado físico, de não perder a força da alma quando se esvai a do corpo”⁴⁴.

⁴¹ CHORON, Jacques, *Death and the Western thought*, New York (Collier Books), London (Collier MacMillan), 1963, pp. 16-17.

⁴² HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979, p. 246.

⁴³ Cf. I, 34e; I, 35d; III, 41, a-b e III, 41d.

⁴⁴ SENECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, 30, 3, tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, pp. 111. Nas suas *Meditações*, um

O medo da morte não era considerado um procedimento próprio de um sábio. Até porque a morte é o momento em que o homem deixa de sentir. A morte, que assinala o fim da existência terrena, não é outra coisa senão o resultado de toda uma experiência quotidiana. A morte, processo natural, que inicia assim que se dá início à vida, está sempre a bater à porta do homem⁴⁵. Esse naturalismo da morte reaparece no despertar do movimento humanista nos alvares de Quatrocentos⁴⁶.

Regressando a Agostinho, convém dizer que a forma como o teólogo e pastor de Hipona vai entender o conceito e o fenómeno da morte, as suas causas e os seus efeitos, vai naturalmente, colidir com muitos postulados adiantados

outro grande vulto herdeiro da escola de Zenão, o imperador Marco Aurélio (121-180, d. C), aponta a filosofia como a única via que poderá conduzir o homem para um bom encontro com a morte: “Life is a warfare and a stranger’s sojourn, and after-fame is oblivion. What then is that which is able to conduct man? One thing and only one, philosophy. But this consists in keeping the daemon within a man free from violence and unharmed, superior to pains and pleasures, doing nothing without a purpose, nor yet falsely, and with hypocrisy, not feeling the need of another man’s doing or not doing anything; and besides, accepting all that happens, and all that is allotted, as coming from thence, wherever it is, from whence he himself came; and, finally waiting for death with a cheerful mind, as being nothing else than a dissolution of the elements of which every living being is compounded. But if there is no harm to the elements themselves in each continually changing into another, why should a man have any apprehension about the change and dissolution of all the elements? For it is according to the nature, and nothing is evil which is according to nature”. AURELIUS, Marcus, *The meditations of Marcus Aurelius*, II, 17, translated and edited by E. Haldeman-Julius, Haldeman-Julius Company, Girard, Kansas, s.d., pp. 22-23.

⁴⁵ SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lúcio*, 24, 20-21: “Morremos diariamente, já que diariamente ficamos privados de uma parte da vida; por isso mesmo, à medida que nós crescemos, a nossa vida vai decrescendo. Começamos por perder a infância, depois a adolescência, depois a juventude. Todo o tempo que decorreu até ontem é tempo irrecuperável, o próprio dia em que estamos hoje, compartilhámo-lo com a morte. Não é a última gota que esvazia a clepsidra, mas toda a água que anteriormente foi escorrendo; do mesmo modo não é a hora final em que deixamos de existir a única que constitui a morte, mas sim a única que a consuma. Atingimos a morte nessa hora, mas já de há muito caminhávamos para ela. Ao descreveres esta situação com a tua eloquência habitual, sempre notável, mas nunca tão sublime como quando pões a palavra ao serviço da verdade, escreveste este verso: «a morte vem gradualmente, a que nos leva é a morte última»”, p. 93.

⁴⁶ Nos seus *Essais*, escrevia Michel de Montaigne: «Mais nature nous y force. «Sortez, dit-elle, de ce monde, comme vous y estes entréz». Le mesme passage qui vous fites de la mort à la vie, sans passion et sans frayeur, refaites de la vie à la mort. Vostre mort est une part des pieces de l’ordre d’univers; c’est une piece de la vie du monde. Changeray-je pas pour vous cette belle contexture des choses? C’est la condition de vostre creation, c’est une partie de vous que la mort; vous vous fuyez vous mesmes. Cettuy vostre estre, que vous jötüyssez, est egalement party a la mort et à la vie. Le premier jour de vostre naissance vous achemine à mourir comme à vivre» MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, I, 20, in *Montaigne-œuvres complètes*, textes établit par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Introduction, notes et variantes, glossaire et notes bibliographique par Maurice Rat, Paris, Galimard, 1962, p. 91.

pela mundividência pagã. Tal oposição parte da visão cristã da morte, passando pelo seu significado e estende-se até à controversa questão do suicídio, assunto sobre o qual debruçar-me-ei no próximo ponto.

O que é a morte? Qual sua verdadeira causa? Será ela um bem ou um mal? Qual o seu significado para o crente? Quanto à sua causa ficou já demonstrado que, ao contrário do que sustentavam os pelagianos (e já agora, também os estóicos), Agostinho afirma que o homem não foi criado para morrer. A morte entrou no mundo como castigo do pecado dos nossos primeiros pais. É o pecado a grande causa da morte. O pecado como que veio alterar o plano que Deus engendrou para o homem que criou à sua imagem e semelhança. Agostinho explica que Deus não criou o homem como os anjos, incapazes de morrer ainda que pecassem. O homem, depois de ter cumprido o dever da obediência, sem passar pela morte, alcançaria a imortalidade dos anjos e passava a tomar parte na bem-aventurança eterna⁴⁷.

Sobretudo a partir do Renascimento o conceito de morte começa a apontar cada vez mais para a ideia de aniquilação, facto que não causa nenhuma admiração se se atender à crescente tendência para uma concepção cada vez mais presa à dimensão fenomenológica da morte. Em Agostinho, a morte assume uma definição que aponta para uma ideia de afastamento, afastamento da verdadeira vida que se encontra em Deus (é que a própria vida humana não é outra coisa senão uma corrida para a morte)⁴⁸, e o conceito de morte ultrapassa a sua dimensão fenomenológica. No livro XIII d' *A Cidade de Deus*, o prelado hiponense distingue dois tipos/formas de morte. A alma experimenta uma espécie de morte quando abandona a Deus, de onde lhe vem a verdadeira vida (*mors igitur animae fit, cum eam deserit deus*)⁴⁹ e o corpo morre quando é abandonado pela alma (*sicut corporis, cum id deserit anima*)⁵⁰.

A primeira morte, a designada morte do homem todo, dá-se mediante o abandono de Deus por parte da alma (que, longe do Criador, carece da vida da graça) e mediante o abandono do corpo por parte da alma (*ergo utriusque rei id est totius hominis, mors est, cum animus ad deo deserta deserit corpus*)⁵¹. A esta primeira morte segue-se uma segunda que não é outra coisa senão o afastamento eterno da presença de Deus, ou seja a condenação a que, no entender de Agostinho, Jesus Cristo referia em Mat. XI, 28, onde exorta os discípulos a não temerem os que matam o corpo, mas antes Aquele que pode fazer perecer na Geena o corpo e a alma (*totius hominis mortem illa sequitur, quam secundum mortem divinorum illoquorum appellat auctoritas*)⁵².

⁴⁷ *De civ. Dei*, XIII, 1.

⁴⁸ *Ibidem*, XIII, 10.

⁴⁹ *Ibidem*, XIII, 2.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

O corpo, embora vivendo da alma, não chega a viver verdadeiramente, uma vez que vive de uma alma que já não vive de Deus. É preciso distinguir a vida da alma da do corpo. A alma desertora da vida de Deus conserva um resto de vida própria (*quantulacumque uita propria*) permanecendo assim imortal⁵³. Assim sendo, o ímpio, por exemplo, tem uma vida corporal, mas carece da verdadeira vida da alma⁵⁴. A grande diferença entre as duas mortes é que a primeira ocorre mediante uma ruptura de duas naturezas estreitamente unidas: Deus e alma e corpo e alma. Na segunda o corpo e a alma encontram-se unidos⁵⁵.

Impõe-se então uma questão: se a morte constitui pena de pecado, porque é que ela atinge os justos? Para responder a esta questão Agostinho recorre, uma vez mais, à doutrina do pecado original e é fiel a ela na resposta. Os primeiros homens foram criados para não experimentarem qualquer tipo de morte. Nem a alma se deveria afastar de Deus, nem o corpo deveria sofrer o abandono da alma que o vivifica. O pecado dos nossos pais mereceu a morte não só a eles mas também a todo o género humano. Uma vez que o pecado adâmico implicou todo o homem e mulher, a natureza humana enfrenta uma deterioração à custa do vício do pecado e todo o homem experimentará a morte⁵⁶; embora o justo enfrente apenas a primeira.

Sendo o cristianismo uma religião de espera e de esperança, Agostinho entende que, se a imortalidade do corpo seguisse imediatamente a remissão dos pecados, a fé ficaria debilitada⁵⁷. A essência da fé encontra-se exactamente no facto de ela ser a certeza de algo que o crente não alcançará através de cogitações racionais, mas sim através de uma realidade que não só escandaliza a razão mas também ultrapassa os seus meandros.

Será a morte um bem? Essa questão foi levantada, com frequência, no seio de expressões doutrinárias fora do âmbito cristão e ainda antes da Era cristã.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, XIII, 3.

⁵⁶ *Ibidem*, XIII, 4. Na sua Carta encíclica *Fides et Ratio* (sobre as relações entre a Fé e Razão), o Papa João Paulo II deixou uma interessante posição sobre as perniciosas consequências que o pecado original representou para a própria razão humana. “O livro de Génesis – escreve o Pontífice que veio do Leste – descreve de maneira figurada esta condição do homem quando narra que Deus o colocou no jardim do Éden, tendo no centro «a árvore da ciência do bem e do mal» (2, 17). O símbolo é claro: o homem não era capaz de discernir e decidir, por si só, aquilo que era bem e o que era mal, mas devia fazer apelo a um princípio superior. A cegueira do orgulho levou os nossos primeiros pais a julgar que eram soberanos e autónomos, podendo prescindir do conhecimento vindo de Deus. Nesta desobediência original, eles implicaram todo o homem e mulher, causando à razão traumas sérios que haveriam de dificultar-lhe, daí em diante, o caminho para a verdade plena. Agora a capacidade humana de conhecer a verdade aparece ofuscada pela aversão contra Aquele que é fonte e origem da verdade”. Cf. João Paulo II, PAPA, *Fé e razão*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, p. 34.

⁵⁷ *De Civ. Dei*, XIII, 4.

Recorde-se que, por exemplo, Platão fecha a *Apologia de Sócrates* pondo na boca de Sócrates a dúvida sobre qual deles ia ter o melhor destino, o mestre, que estava a poucos instantes da morte ou os discípulos que iam continuar o seu percurso terreno⁵⁸. As religiões pagãs também alimentavam a noção de uma vida para além da morte no convívio dos deuses e dos grandes heróis, daí que fosse legítimo o levantar de questões sobre o valor da morte em relação à vida terrena.

No entanto, a diferença da resposta de Agostinho reside em dois aspectos, a saber: o primeiro é que a morte sendo um mal, revelar-se-á um bem ou um mal consoante a vida for levada. Ela é sempre alvo de bom uso pelos bons, tal como a lei, que é um bem, é alvo de mau uso pelos ímpios⁵⁹. Os bons precisam de passar pela primeira morte (que é um mal para todos) para atingirem a vida eterna, enquanto os ímpios depois da primeira morte experimentarão a segunda morte, a morte eterna⁶⁰.

O segundo aspecto é que, para Agostinho, não é na filosofia ou qualquer tipo de realidade humana que o crente deve buscar o significado da sua morte, mas sim numa morte que foi seguida de um triunfo sobre a própria morte – a ressurreição – e que prefigura o resgate da humanidade perdida. É na morte e na ressurreição de Cristo que a morte do homem ganha sentido. Cristo morreu pelos nossos pecados e a sua ressurreição de entre os mortos prefigura a libertação do género humano das garras da morte, uma vez que Ele venceu o grande inimigo que é a morte. Aquele que acredita vê na morte do Redentor a abolição da segunda morte e mediante a graça santificante alcançará a justificação⁶¹. A sabedoria, antiga arma de luta, ganha novos contornos e dá lugar a uma realidade nova – a fé.

⁵⁸ *Apologia de Sócrates*, 41d: “ ἸΑλλὰ γὰρ ἡ /διὴ w(/ra a)pie/nai, e)moi me\n a)poganoume/nw|, u(mi=n de biwsare/noiò.)Qpo/teroi de\ h(mw=n e)/rcantai epi\ a)/meiron pra=gra, a)/dilon panti\ plh\n ei) tw=| Qew=|. in *Platon Œuvres Complètes Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron Criton*, (2ª edição) (tomo I), texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1925, p. 172. Veja-se também *Meditations of Marcus Aurelius*, II, 11.

⁵⁹ *De Civ. Dei*, XIII, 5.

⁶⁰ *Ibidem*

⁶¹ *Ibidem*, XIII, 8. Esse determinismo da fé e da graça na justificação vai estar no centro da teologia de Lutero, facto que, como se pode compreender, demonstra muito bem a filiação paulina e agustiniana do Reformador saxão e a sua aversão em relação à teologia escolástica e sobretudo em relação aos ockamistas e escotistas, cujo desvio doutrinário Lutero entende ser responsabilidade directa da já desviada Escolástica. A grande novidade da *sola fides* e *sola gratia* luteranas, é a compatibilidade da justificação do crente com o estado de pecado mortal. Sobre este assunto, Vd KENNEDY, Leonard. A., “Martin Luther and Scholasticism”, *Augustiniana*, 42, fascículo 3-4, IHAL, 1992, pp. 339-349; DIETER, Theodor, «L'origine de la controverse: Luther aux prises avec la doctrine de la salut du Haut Moyen Âge», *Positions Luthériennes*. vol. 48, IPP, 2000, pp. 359-372; KRAEGE, Jean-Denis, «Le péché et le salut chez Luther», *Cahiers Protestants*, n.º 2, Paris, 2003, pp. 35-41 e OLIVIER, Daniel, “La Grâce et la Foi. L'Augustinisme de Luther”, *Itinéraires Augustiniens*, n.º 16, Paris, 1996, pp. 31-38.

2. Non occides: Agostinho perante o problema do suicídio (*De Civitate Dei*, I)

Segundo J. R. Amor Pan a “reflexão cristã sobre o suicídio atingiu o seu ponto culminante com Santo Agostinho, que marcou todo o posterior desenvolvimento doutrinário como em tantos outros temas morais e teológicos”⁶². Sem querer negar esta posição, parece-me oportuno lembrar que, apesar de ter assumido uma posição firme e esclarecida sobre a questão do suicídio, não consta do legado doutrinário do teólogo de Tagaste uma doutrina organizada e elaborada sobre a temática em questão. Não se conhece nenhuma obra na qual Agostinho se terá debruçado especificamente sobre a questão do suicídio. Esta vem à ribalta pontualmente em escritos como o *De libero arbitrio* (III, 8, 22), *De Civitate Dei* (livro I), *De dono perseverantiae* (um dos últimos escritos de Agostinho) e nos escritos redigidos no calor da crise donatista e, mais especificamente, perante a facção dos *circuncelianos* adeptos do donatismo, que, ao que parece, tinha uma “mania suicida”.

Quirilio Matos Baptista é peremptório em afirmar que Santo Agostinho “es el primero en la tradición de la Iglesia en plantear claramente su posición sobre el suicidio, adoptando una posición rígida contra el mismo”⁶³. Entender a posição de Agostinho perante a questão do suicídio ou da morte voluntária pressupõe, antes de mais, a tomada de consciência sobre a real amplitude do problema. Ele se punha *ad intra et ad extra Ecclesiae*. No seio do Império Romano, tanto nos círculos intelectuais como nos militares, era notável uma certa apologia do designado e famoso suicídio estoíco. Um suicídio que invoca ou que se suporta nos valores da honra: casos de generais que, perante uma derrota militar, diziam não suportar a humilhação e, por isso, só lhes restava pôr fim à vida; mulheres que, tendo sofrido uma violação, invocavam o pudor para se entregarem à morte, etc. Enfim, o suicídio era, de certa forma e em certas circunstâncias, visto como um sinal de fortaleza de espírito⁶⁴.

No seio das comunidades paleocristãs, não faltavam defensores do “suicídio religioso”, fomentado muitas vezes pela sede do martírio que inundava um grande número de cristãos. É certo que o prelado hiponense não viveu no tempo das grandes perseguições perpetradas contra os cristãos, mas tinha conhecimento da “febre do martírio” que os atingia, facto perante o qual Agostinho sempre se mostrou bastante crítico.

⁶² AMOR, J. R. Pan, “Punto Final: reflexiones en torno al suicidio” Pilego de *Vida Nueva*, 2. 412, (2004), p. 27, citado em MATOS, Quirilio Baptista, “Doctrina agustiniana sobre el suicidio”, *Augustiniana*, 46, IHAL, Setembro-Dezembro 2005, p. 485.

⁶³ *art. cit.*, p. 486.

⁶⁴ Séneca começa por admitir essa ideia de suicídio como prova de fortaleza de ânimo mas, parece ter mudado de opinião. Na já citada carta a Lucílio (24, 25), o tutor de Nero afirma que “um homem corajoso e sábio não deverá fugir da vida, mas sair dela”. Ironia das ironias, viu-se forçado a cometer o suicídio pelo Imperador Nero.

Além de considerar o suicídio uma ilusão em si⁶⁵, Agostinho fundamenta a sua oposição ao suicídio num axioma basilar: o suicídio é um homicídio (*qui se occidit aliud quam hominem occidit*)⁶⁶ e não há nenhum motivo que o justifique: seja a honra, o medo do sofrimento, o pudor ou o evitar de um pecado. Nenhum desses motivos faz com que o suicídio deixe de ser uma violação do preceito divino *non occides* (Não matarás).

Mencionando casos de algumas das individualidades romanas, Agostinho condena a atitude de Lucrecia, a famosa matrona romana que, depois de ter sido vítima de violação, não suportou o peso da vergonha e se suicidou. Lucrecia devia estar ciente de que o horrendo acto do violador só a ele o afecta; ela conservava intacta a sua integridade moral. Ao cometer o suicídio ela terá permitido que uma Lucrecia, derrotada pela sede de pudor e honra, matasse uma Lucrecia inocente⁶⁷. Muitas mulheres cristãs, lembra Agostinho, sofreram violação nos cativeiros, mas suportaram tamanha dor cientes de que tal violência não atingia em nada a sua castidade. Digno de reprovação, considera Agostinho, foi também a atitude de Catão que, perante a derrota frente a César, se suicidou por não suportar a vergonha e a humilhação e receando que o adversário, podendo optar por lhe poupar a vida, aumentava ainda mais a sua fama e glória⁶⁸. Corajosa, considera Agostinho, foi a atitude de Régulo que, em nome do cumprimento de uma promessa, preferiu regressar às garras dos inimigos cartagineses a dar morte a si próprio⁶⁹.

Como pastor zeloso que era, Agostinho esteve sempre atento aos argumentos que alguns cristãos invocavam para justificarem o acto suicida. E se uma pessoa, perante um horrível e insuportável sofrimento, desejar pôr termo à sua própria vida, deverá alguém ajudá-la a consumir o acto (muitas vezes é por aí que actualmente se levanta o problema da eutanásia)? Será preferível, numa situação crítica, em que a solução pode passar pela prática de um pecado, recorrer ao suicídio para o evitar?

A essas duas questões, Agostinho responde invocando os outros dois axiomas subjacentes a toda a sua doutrina sobre o suicídio. Quanto à primeira questão, Agostinho responde negativamente argumentando que a vida, sendo um dom de Deus, só a Ele cabe tanto o dar como o tirar. O suicídio e a eutanásia são pecados muito graves, uma vez que constituem a negação do domínio divino sobre o homem e “não é lícito para aqueles que prestam culto ao Deus único e verdadeiro praticar o suicídio”⁷⁰.

⁶⁵ *De lib. arb.* III, 8, 22.

⁶⁶ *De Civ. Dei*, I, 20.

⁶⁷ *Ibidem*, I, 19.

⁶⁸ *Ibidem*, I, 23.

⁶⁹ *Ibidem*, I, 24.

⁷⁰ *Ibidem*, I, 22 e MATOS, Quirilio Baptista, *art. cit.*, pp. 409-504.

Quanto ao valer-se do suicídio para evitar algum pecado, Agostinho condena-o de uma forma que se me afigura coerente e inteligente. Não é lícito evitar um pecado com outro pecado. Mais: o suicídio é um pecado com uma grande particularidade; ao contrário de qualquer outro, não oferece oportunidade para o arrependimento e a conseqüente reconciliação com Deus (*None satis et flagitium committere, quod paenitendo sanetur, quam tale facimus, ubi locus salubris paenitentiae non reliquuntur*)⁷¹? Judas, mais do que entregar Cristo àqueles que O haviam de entregar à morte, cometeu um crime ainda maior suicidando-se, uma vez que podia ter-se entregue ao arrependimento e alcançar a medicina da misericórdia⁷².

Foi com a convicção de que o acto suicida é um homicídio e que, como tal, vai contra o preceito divino “não matarás” (*non occides*) e que a vida é um dom de Deus que só a Ele compete tirar, que Agostinho refuta todos os tipos de justificações que possam ser invocadas para fundamentar a morte voluntária, mesmo quando as razões invocadas são ou pretendem ser religiosas. No entanto, perante alguns casos de suicídios cometidos por figuras cujas memórias são celebradas pela Igreja (Eusébio de Cesareia menciona algumas dessas figuras na sua *História Eclesiástica* II, 8, 34: Apolónia, Pelágia, Bernice, Prosdoce, etc.), Agostinho revelou prudência em dizer que não se atrevia a emitir qualquer juízo sobre eles (*de his nihil temere audeo iudicare*)⁷³.

Conclusão

Situando-se, a par da temática da graça justificante de Deus, no centro de toda a teologia agustiniana, a questão do pecado/mal revela-se como indispensável na indagação e no conhecimento do legado teológico de Santo Agostinho. Como teólogo e pastor zeloso, Agostinho não podia ter ficado indiferente aos problemas de âmbito doutrinário que, no seu tempo, se levantaram sobre a temática do pecado. Como intelectual e como homem, desde muito cedo, apanhado pelo drama e pela angústia existenciais, donde resultaram profundas conversões, Agostinho habituou-se a reflectir com profundidade e mestria sobre a questão do pecado/mal, que a todos envolve. Prova disso, são as inúmeras

⁷¹ *De Civ. Dei*, I, 25.

⁷² *Ibidem*, I, 17, *CCL*, 47, p. 18: “Nam si Iudae factum merito detestamur eumque veritas iudicat, cum se laqueo suspendit, scelerate illius traditionis auxisse potius quam expiasset commissum, quoniam Dei misericordiam desperando exitabiliter paenitens nullum sibi salubris paenitentiae locum reliquit: [...] Iudas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam, quia licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est”.

⁷³ *De Civ. Dei*, I, 26.

obras que o Santo Doutor deixou sobre a temática que, pela sua estupenda actualidade, continuam na posição de reflexões de referência na teologia cristã e contribuíram para fazer dele o pai de um novo paradigma teológico.

Chegada a hora de dedicar umas linhas sobre a conclusão ou as conclusões do presente estudo, apraz-me ser prudente e chamar a atenção do leitor para o seguinte aspecto: mediante a amplitude, a profundidade e a pertinência das questões, as conclusões que aqui apresento, embora rigorosas, assumem-se como tímidas e não reivindicam um olhar global sobre a temática de que me ocupei nesse estudo. Recorde-se que o suporte documental deste estudo representa uma ínfima parte da produção escrita que Agostinho dedicou à questão do pecado e da sua grande consequência – a morte.

A teologia agustiniana do pecado vem na linha da de São Paulo e da tradição patrística. Tal facto fez de Agostinho um verdadeiro guardião das teses tradicionais e um forte opositor aos desvios que foram aparecendo no seio das comunidades cristãs. A oposição de Agostinho a Pelágio, não representa senão o confronto entre duas tendências exegéticas, radicalmente diferentes, relativas à questão do pecado original, ao seu conceito e às suas consequências. Eis o centro de toda a polémica pelagiana.

Agostinho interpreta o relato da queda original numa perspectiva puramente teológica, pronto a escandalizar qualquer sistema de lógica argumentativa (a Teologia que não escandaliza a lógica racional, não chega a ser Teologia). Por seu turno, a perspectiva pelagiana da questão encontra-se imbuída de uma certa dose de racionalismo e sentido humano de justiça. Porque haverá o género humano, no seu todo, de pagar as consequências da falta de um só homem? Permitiria a justiça divina que a criança inocente que nasce, herde a condição pecadora dos seus progenitores? Nada disto é justo e racional, pensava Pelágio. A criança nasce e morre, porque ela herda a condição mortal dos antepassados. Ela não morre em Adão.

Agostinho contra-argumenta. A morte tem a sua origem no pecado e foi em Adão que todos morremos. O homem pelas suas próprias capacidades, sem a graça de Deus, está incapacitado de viver segundo os desígnios de Deus e atingir a justificação. Não estará imanente nessa posição de Agostinho um enorme pessimismo antropológico? Agostinho diria que não e eu corroboro. O homem só é incapaz, se se afastar da sua verdadeira força e origem de todo o Bem que é Deus. Com a Sua graça, o homem tudo pode. A verdade é que o optimismo de Agostinho é um optimismo que não assenta no somar ou medir das capacidades, mas sim num sentido existencial humano que só atinge a sua plenitude na proximidade e na convivência com Aquele que o chamou à existência.

Mas por que é que o homem peca? A providência podia muito bem evitar que tal acontecesse! Agostinho considera que o homem peca porque usa mal o livre arbítrio que generosamente lhe foi concedido. Sem nenhuma contingência,

Deus criou livremente o ser humano e criou-o livre. Nem a própria presciência divina condiciona tal liberdade. Se assim fosse, o mal de que se padece, que é o resultado da justiça divina, seria expressão de injustiça. A bondade e a necessidade do livre arbítrio tornam-se patentes no facto de que é através dele que o homem pratica o bem. É na afirmação da vontade que Agostinho rebate as teses daqueles que negam que, se se admitir a presciência divina, não se deve afirmar que inerente ao acto pecaminoso exista uma vontade livre.

O mau uso do livre arbítrio da vontade pressupõe sempre a submissão de realidades superiores às inferiores. A razão submete-se às paixões. Daí a revolta da carne contra o espírito. Daí o pecado/mal ser entendido por Santo Agostinho como um problema da desordem. A desordem é afastamento da ordem. Toda a ordem provém de Deus que é o Bem Supremo. Sendo assim, o pecado/mal é o afastamento de Deus, é ausência do ser que é, em si, expressão do bem. Se Deus, na sua essência, é o garante de toda a existência, o mal não é outra coisa senão a deficiência de ser, o não ser, o movimento para o nada. Como tal, o mal não é natureza (recorde-se que no léxico de Agostinho “natura” é sinónimo de essência). Eis refutadas as teses maniqueístas.

Quanto à questão do suicídio, convém sublinhar que Agostinho se mostrou sempre e incondicionalmente a favor da vida. O suicídio é um homicídio e insurge-se contra os desígnios divinos. Como disse, o problema punha-se *ad intra et ad extra Ecclesiae*. Aos pagãos, Agostinho deixa-lhes uma mensagem segundo a qual a vida humana deve prevalecer sobre os valores ou os pretensos valores (pensava Agostinho) da honra. Existirá maior honra do que aquela que se posiciona pela vida? Aos cristãos, o pastor Agostinho deixou bem claro que o suicídio, mesmo quando invoca razões religiosas, não é permitido aos que servem ao único Deus verdadeiro. Em qualquer que seja a circunstância, ainda que por um inocente, o acto suicida rouba a inocência àquele que contra a sua própria vida se levanta. Ninguém é inocente quando, consciente e voluntariamente se suicida. Nenhum suicídio garante salvação a ninguém, muito pelo contrário; a vida eterna não acolhe réus da morte. Se por nenhuma razão se deve recorrer ao suicídio, também não se deve ajudar ninguém a pôr fim à vida, mesmo quando alguém, por qualquer motivo, assim o deseja. A vida é um dom de Deus, só a Ele cabe dar e tirar a vida. Com a questão da eutanásia em destaque mais do que nunca, dispense os comentários sobre a pertinência e a actualidade desta última consideração que é uma tomada de posição por parte do Doutor da Graça pela vida como o valor dos valores.

Bibliografia

Fontes:

Obras de Santo Agostinho:

- AGOSTINHO, Santo, *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum libri tres*, in MIGNE J-P., *Patrologia Latinae* tomo XLIV, (S. Aurelius Augustinus 10, 1), Paris, J-P. Migne Editorem, 1865, pp. 109-199.
- De Civitate Dei*, 2 vols, (Vol I – liv. I-X, vol. 2 – liv. XI-XXII), in *Corpus Christianorum*, Series Latina XLVII e XLVIII, Tvrnholti, Typographi Brepols, 1955.
- De gestis Pelagii*, in *Obras de San Agustin IX* (2ª edição), (Tratados sobre la gracia II), edição bilingue, tradução espanhola, introdução e notas de Victorino Capanaga e Gregório Erce, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, 587-669.
- De libero arbitrio libri tres*, in *Corpus Christianorum*, Series Latina XXIX, texto estabelecido por W. M. Green, Thvrnholti, Typography, Brepols Editores Pontificii, 1970, pp. 209-321.
- Confessionum libri XIII*, in *Corpus Christianorum*, Series Latina XXVII, editado por Lucas Verheijen, Tvrnholti, Typography Brepols Editores Pontificii, 1981.
- Retractationum libri II*, in *Corpus Christianorum*, Series Latina LVII, editado por Almut Mutzenbecher, Tvrnholti, Typography Brepols Editores Pontificii, 1984.
- De natura boni contra Manichaeos liber unus*, in MIGNE J-P., *Patrologiae Latinae*, tomo 42 (S. Aurelius Augustinus 8), Paris, Garnier Fratres Editores et J-P. Migne Successores, 1886, pp. 551 – 572.

Outras obras:

- AURELIUS, Marcus, *The meditations of Marcus Aurelius* (A. D 121-180), traduzido e editado por E. Haldeman-Julius, Haldeman-Julius Company, Girard, Kansas, s.d.
- CESAREIA, Eusébio de, *Historia Ecclesiastica* (2vols), texto, versão espanhola, introdução e notas de Argimiro Velasco Delgado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.
- MIRÂNDOLA, Giovanni Pico Della, *De Hominis dignitate*, in G. Pico Della Mirandola *De Hominis dignitate; Heptaplus e De Ente et Uno*; editado por Eugenio Garin (Edizione Nazionale Del Classici del Pensiero Italiano), Vallecchi Editore, 1942, pp.-101-165.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, in *Montaigne-œuvres complètes*, texto estabelecido por Albert Thibaudet e Maurice Rat, Introdução, notas e variantes, glossário e notas bibliográficas de Maurice Rat, Paris, Galimard, 1962, pp. 11-1097.
- SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- PLATÃO, *Apologie de Socrate*, in *Platon Œuvres Complètes Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron Criton*, 2ª edição, tomo I, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1925, pp. 140-173.
- Phédon*, (Platon œuvres complètes, tome IV – Ie partie) texto estabelecido e traduzido por Léon Robin, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1970.

Timée, in *Timée – Critias* (Platon œuvres complètes, tome X), texto estabelecido e traduzido por Albert Rivaud, Paris, Société d'Édition «les Belles Lettres», 1949, pp. 126-228.

Novum Testamentum Graece et Latine, Paris, Editore Ambrósio Firmin-Didot, 1880.

Estudos:

CARVALHO, Mário Santiago de, “Presenças do platonismo em Santo Agostinho de Hipona (354-430) (nos mil e seiscentos anos das *Confissões*)”, *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 9, n.º 18, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, Coimbra, Outubro de 2000, pp. 289-307.

CHORON, Jacques, *Death and Western thought*, New York (Collier Books)/ London (Collier Macmillan), 1963.

DELAROCHE, Bruno «*La datation du De Peccatorum meritis et remissione*», *Révue des Etudes Augustiniennes*. vol. 41, tomo 1, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1995, pp. 37-57.

DEMAN, Th., «Péché», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, começado sob a direcção de A. Vacant e E. Mangenot e continuado sob a de É. Amann, tomo XII, 1ª parte, Paris, Librairie Letouzey et Anê, 1933, pp. 139-275.

DIETER, Theodor, «L'origine de la controverse: Luther aux prises avec la doctrine de la salut du Haut Moyen Âge», *Position Luthériennes*. vol. 48, Institut Protestant de Paris, 2000, pp. 359-372.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos, e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.

KENNEDY, Leonard A., “Martin Luther and Scholasticism”, *Augustiniana*, 42, fascículo 3-4, Lovaina, Institutum Historicum Augustinianum Lovanii, 1992, pp. 339-349

KRAEGE, Jean-Denis, «Le péché et le salut chez Luther», *Cahiers Protestants*, n.º 2, Paris, 2003, pp. 35-41.

JOÃO PAULO II, Papa, *Fé e razão*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 1998.

JUGIE, M., “Péché originel” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, começado sob a direcção de A. Vacant e E. Mangenot e continuado sob a de É. Amann, tome XII, première partie, Paris, Librairie Letouzey et Anê, 1933, pp. 275-626

LE BLOND, Jean-Marie, *Les conversions de Saint Augustin*, Aubier, Paris, 1947.

MATOS, Qirilio Baptista, “Doctrina agustiniana sobre el suicidio”, *Augustiniana*, 46, Lovaina, Institutum Historicum Augustinianum Lovanii, Setembro-Dezembro 2005, pp. 485-519.

O'CONNELL, Robert J. “«Involuntary sin» in the «De libero arbitrio»”, *Révue des Etudes Augustiniennes*, 37, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes. 1991, pp. 23-36.

OLIVEIRA, Paula Oliveira e, *Ser e Ordem: dimensão ontológica do cogito agustiniano*, dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004.

OLIVIER, Daniel, “La Grâce et la Foi. L'Augustinisme de Luther”, in *Itinéraires Augustiniennes*, n.º 16, Paris, 1996, pp. 31-38.

ESCRITOS

- PANG, Ann A. "Augustine on divine foreknowledge and human free will", *Révue des Etudes Augustiniennes*, 40, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1994, pp. 417-431.
- PERLER, Othmar, *Les Voyages de Saint Augustin*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1969.
- REFOULÉ, F., «Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin», in *Révue des Etudes Augustiniennes.*, vol. IX, tomos 1 e 2, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes. 1963, pp. 41-49.
- REWART, Leon, «Péché d'Adam, péché du monde», *Nouvelle Revue de Théologie*, tomo 113, Paris, Centre de Documentation et Recherches Religieuses, 1991, pp. 535-542.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Galimar, 1943.
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa, "Será o agostinismo um pessimismo? A questão do «peccatum originale»" in *Santo Agostinho: o homem, Deus e a Cidade, Actas do Congresso 11 a 13 de Novembro de 2004*, apresentação de Henrique de Noronha Galvão, Leiria, Centro de Formação e Cultura da Diocese Leiria-Fátima, 2005, pp. 81-122.
- WETZEL James "Snares of the truth: Augustine on free will and the predestination" in *Augustine and his critics*, pp. editado por, Robert DODARO, e Georges, LAWLESS, New York/ London, Routledge, 2001, pp. 124-141.
- WILLIAMS, Rowan, "Insubstantial evil" in *Augustine and his critics*, editado por, Robert DODARO, e Georges, LAWLESS, New York/ London, Routledge, 2001, pp. 105-123.

MOUZINHO DIPLOMATA

*António Mascarenhas Gaivão**

Joaquim Augusto Mouzinho de Albuquerque

Portugal sabe que Joaquim Augusto Mouzinho de Albuquerque foi um grande homem, um grande soldado e um grande governante. Mas talvez o país ainda hoje lhe deva o reconhecimento pelos seus méritos de exímio diplomata. É propósito deste trabalho dar a perceber que, de facto, a par de um extraordinário militar e político, Mouzinho teve também uma notável acção diplomática.

O Embaixador Calvet de Magalhães define *diplomacia pura* como «um instrumento de política externa, para o estabelecimento e desenvolvimento dos contactos pacíficos entre os governos de diferentes Estados, pelo emprego de intermediários, mutuamente reconhecidos pelas respectivas partes». Sendo essencialmente um soldado, tentar-se-á evidenciar de seguida que Mouzinho de Albuquerque também soube com mestria ser um diplomata, e que Portugal daí beneficiou largamente.

Este trabalho, suportado em alguma pesquisa bibliográfica, não se pretendeu de investigação histórica. Salienta contudo a notável acção diplomática do Herói de Chaimite, acção essa menos proeminente pela glória dos feitos militares, mas aqui posta em evidência.

Nasceu a 15 de Novembro de 1855, na Quinta da Várzea, Batalha, e é ali baptizado no Convento de Nossa Senhora da Vitória, símbolo da independência nacional. O seu avô, Luís da Silva Mouzinho de Albuquerque, fora diplomata, para além de deputado, ministro e primeiro-ministro. Liberal, foi morto em combate na batalha de Torres Vedras. Recebeu a Torre e Espada, como mais tarde viria a acontecer com o neto.

«Muito valentes e muito nobres, muito inteligentes e muito pobres», dizia-se dos Mouzinhos. Uma educação tradicional e católica, normal numa família

* Diplomata – Ministério dos Negócios Estrangeiros.

ilustre da época, marcou uma personalidade severa e grave. Aos 16 anos é voluntário no Regimento de Cavalaria, aos 24 frequenta a Universidade de Coimbra, nas faculdades de Matemática e Filosofia, onde assiste às aulas sempre fardado. A austeridade e o rigor faziam-se notar desde a juventude. Por doença, vê-se obrigado a abandonar Coimbra em 1882.

Casa em 1879 com D. Maria José de Albuquerque Mascarenhas de Mendonça Gaivão, sua prima, e para sempre a companheira e confidente.

A obra de Mouzinho faz dele um dos grandes portugueses da nossa História. O seu prestígio é imenso, não só entre os militares, mas transversalmente a toda sociedade portuguesa, desde os seus contemporâneos até hoje. Patrono de armas da Cavalaria Portuguesa, são às dezenas as ruas, avenidas, praças e escolas que ainda hoje conservam o seu nome, numa justa homenagem àquele que pode ser considerado o último herói nacional.

Da Índia a Moçambique

Em 1886, Mouzinho, com 31 anos, é promovido a capitão e vai para a Índia, como Chefe de Secção, trabalhar na fiscalização do caminho-de-ferro de Mormugão, em Goa. Acha ali o trabalho demasiado burocrático, queixando-se de pouco mais fazer do que relatórios. As obras do porto e da linha férrea arrastam-se, concessionadas à West Indian South Maharata Railway, numa aposta em fazer ali um caminho-de-ferro e um porto que competissem com o porto de Bombaim no escoamento de produtos do Sul do Índustão para África e Europa, com acesso aos campos de ouro de Kolar e às florestas cafezeiras de Misore. Na Índia conhece Alfredo Augusto Caldas Xavier, que o encanta com as histórias de Moçambique. É mais tarde promovido a Secretário-geral do Governo do Estado da Índia, transferindo-se para Pangim. Impressiona-se com o declínio da presença portuguesa, e aborrece-se.

Em 1890, recebe a tão almejada primeira missão em Moçambique. Enquadremos a situação do território português nessa altura.

As fronteiras de Moçambique no século XIX estavam estabelecidas com base em dois tratados assinados com a Inglaterra em 1815 e 1817: o cabo Delgado a Norte, a baía de Lourenço Marques a Sul. Em 1822, o governo português autoriza uma expedição científica britânica às costas de Moçambique, chefiada pelo capitão Owen. A boa fé das autoridades portuguesas foi rapidamente ludibriada por aquele oficial da marinha de guerra britânica que, encapotado na tal missão «científica», se entreteve a negociar com régulos da Província portuguesa cessões à Coroa Britânica, desrespeitando por completo os tratados e o direito internacional na altura vigentes. Assim, Owen usurpa a Portugal as ilhas de Inhaca e dos Elefantes. O crescente desplante inglês atinge o seu ponto alto com o içar da bandeira britânica nestas ilhas, pelo capitão

Bickford, comandante do «Narcissus», a 5 de Novembro de 1861. A Inglaterra vitoriana lançava-se na disputa da África portuguesa, ignorando assim o direito internacional e os tratados assinados. Os protestos do governo português de nada serviam, enquanto prosseguiam as pretensões expansionistas inglesas, através, por exemplo, da sua Companhia das Índias Ocidentais, com o objectivo de se apoderar do importante e estratégico porto de Lourenço Marques. Entretanto, cada vez mais colonos holandeses se iam instalando para norte do Cabo.

Numa altura em que a Inglaterra continua a desrespeitar os tratados de 1815 e 1817, Portugal reocupa as ilhas de Inhaca e Benguelena. A 25 de Novembro de 1872, Portugal e Inglaterra acordam recorrer à Arbitragem para o estabelecimento da fronteira Sul de Moçambique. São escolhidos como árbitros os franceses Thiers, primeiro-ministro, e o Presidente da República, Marechal Mac Mahon, Duque de Magenta. A sentença de 24 de Julho de 1875 dá razão a Portugal e a fronteira de Moçambique fica definida bem para Sul da cobiçada Baía de Lourenço Marques.

Também a questão de Bolama, na Guiné-Bissau, igualmente disputada por portugueses e ingleses foi sujeita à Arbitragem Internacional, desta vez dirimida pelo Presidente norte-americano Ulysses Grant. A sentença de 1870 dá também razão a Portugal.

A Arbitragem era um método de solução de conflitos internacionais muito em voga no século XIX, com os árbitros escolhidos livremente pelos Estados litigantes, e tendo a sentença carácter definitivo. Todo o direito internacional foi nessa altura favorável às pretensões portuguesas.

As disputas com os ingleses em África tinham também tido desenvolvimentos nos anos 50 do século XIX, com a questão da foz do Rio Zaire, em Angola. A partir dos anos 70, com a chamada «corrida a África», havia também que contar com belgas, alemães, franceses e até italianos a disputar a nossa presença.

A Conferência de Berlim (1884 e 1885), organizada pelo «chanceler de ferro» Otto von Bismarck, pretendeu estabelecer as regras do jogo sobre a presença europeia em África, decidindo que apenas uma ocupação administrativa e militar efectiva dos territórios davam à potência colonial o efectivo direito sobre ela. Portugal tinha então de concretizar algo de particularmente difícil para uma metrópole tão pequena e pouco populosa: a ocupação do vastíssimo território entre Angola e Moçambique, o célebre território do chamado «mapa cor-de-rosa». Desde o século XVI que havia este projecto em Portugal, o de criar uma real autoridade político-administrativa em África, destacando-se na sua prossecução, no século XVI, Diogo do Couto, companheiro e amigo de Camões em África e no Oriente, o Embaixador em Paris, D. Luís da Cunha, no século XVIII, e poucos anos antes, em 1881, a Sociedade de Geografia de Luciano Cordeiro. Esta teve como grande objectivo desde a sua fundação, em 1875, o estudo e a real ocupação da África portuguesa. A perda traumatizante

do Brasil em 1822 viria também a contribuir para uma maior concentração de esforços em África. Mas essa tarefa, a que os portugueses agora finalmente se propunham, colidia com o grande sonho inglês de unir o Cabo ao Cairo pelo telégrafo e pelo caminho-de-ferro. Esta incompatibilidade refere-se sensivelmente aos territórios que constituem hoje em dia o Zimbabué, a Zâmbia e o Malawi, e ainda a partes do que são hoje a África do Sul e a Namíbia.

Enquanto isso, dedicavam-se os nossos «aliados» ingleses à venda de espingardas Martini, com as respectivas baionetas e cartuchos, aos régulos matabeles, infringindo todos os acordos em vigor. Mais, por Carta régia de 1889, a British South Africa Company era autorizada a explorar os territórios para norte do Transval, terra portuguesa, com direito a instalar caminhos-de-ferro, telégrafos, manter tribunais e força pública. Os protestos do governo português são constantemente ignorados pela Inglaterra.

Enquanto se processavam contendas diplomáticas em Lisboa e Londres, houve de facto um notável esforço no terreno para a real ocupação administrativa e militar entre as costas de Angola e Moçambique, e em breve as obrigações decorrentes da Conferência de Berlim poderiam estar atingidas se os acontecimentos não se precipitassem como aconteceu. Assim, foi de facto realizado um grande esforço de efectiva ocupação portuguesa dos territórios. Diversas empresas e expedições para tal contribuíram em Moçambique. Destaque-se a do guarda-marinha Augusto Cardoso, a do capitão-tenente António Maria Cardoso, a do coronel Paiva de Andrade, a do tenente Vítor Cordon e a do tenente de marinha João de Azevedo Coutinho. As missões religiosas também se multiplicaram nesta altura, principalmente católicas, mas também protestantes. Hermenegildo Capelo e Roberto Ivens, em Angola, levavam a cabo a exploração dos territórios entre as bacias hidrográficas do Zaire e do Zambeze, e ligavam Angola ao Oceano Índico numa difícil viagem de alto interesse cartográfico e científico, para além do peso político de que Portugal poderia beneficiar.

Célebre é igualmente a expedição científica do major Serpa Pinto, marcada por confrontos com macololos, em 1889, que hasteavam a bandeira britânica em território português. A total hipocrisia dos ingleses, indignados com os ataques a povos alegadamente sob a sua protecção, leva o Ministro inglês em Lisboa a apresentar protestos pelos ataques do major Serpa Pinto aos régulos que hasteavam a bandeira britânica em território português. Sabendo-se detentor da razão, Portugal propõe novamente a Arbitragem para solução do conflito, mas desta vez as potências signatárias da Conferência de Berlim seriam os árbitros. A Inglaterra recusa e, a 11 de Janeiro de 1890, num dos episódios mais tristes da História de Portugal, dá-se o lamentavelmente célebre Ultimatum inglês. Nesse mesmo dia, Portugal devia enviar para Moçambique ordens para retirar dos territórios disputados e pretendidos pelos ingleses, o vale do Chire, terras de macololos e matabeles, e ainda Mashona, supostamente sob protecção

inglesa. Caso contrário, o Ministro britânico em Lisboa abandonaria a Legação com todo o pessoal. Entretanto, o navio de guerra inglês «Enchantress» aguardava ordens em Vigo, enquanto outras frotas inglesas se posicionavam em Zanzibar, Gibraltar e Cabo Verde. Portugal protesta mas cede, originando profundos protestos, hostilidades e manifestações anti-inglesas no país.

A 20 de Agosto de 1890 é assinado em Londres pelo primeiro-ministro inglês, Lord Salisbury, e pelo Conselheiro português Barjona de Freitas, um acordo no qual Portugal abdica do sonho do mapa cor-de-rosa, da ligação de Angola a Moçambique, e são acordadas com a Inglaterra novas fronteiras das províncias africanas. A Inglaterra não abdica da zona do litígio, mas Portugal consegue, ainda assim, manter vastos territórios costeiros. Humilhante para Portugal foi a nota segundo a qual este se obrigava a informar os ingleses da política que doravante pretendia implementar em África.

A insatisfação na imprensa, nos meios políticos e na rua é enorme. Não deve contudo ser posta em causa a grande honra e habilidade com que o plenipotenciário português Barjona de Freitas geriu as negociações, apesar das calúnias de que foi vítima em Portugal.

O Ultimatum inglês foi, nas palavras de Oliveira Martins, um «acto odiosamente brutal», que mergulhou Portugal num estado de depressão, indignado com a pérfida traição inglesa por um lado, e com a incompetência das instituições portuguesas em lhe dar luta, por outro. Mouzinho foi um dos poucos portugueses que mais tarde atenuaria essa depressão, revitalizando vigorosamente o orgulho nacional.

As legítimas pretensões portuguesas foram também prejudicadas pelas ambições das várias companhias inglesas concessionárias em Moçambique, e da British South Africa Company, dirigida por Cecil Rhodes, africanista inglês fundador da Rodésia, porventura o maior inimigo de Portugal em África na altura. Liderando a quadrilha internacional que tudo fez para espoliar Portugal dos seus direitos históricos, Cecil Rhodes tornou-se um homem incrivelmente rico e poderoso, ganhando alcunhas como o «Colosso de Rhodes» ou o «Napoleão do Cabo». Para além de contendas com os portugueses, envolveu-se em disputas com alemães, holandeses e boers, sendo Paul Kruger, o fundador do Transval, o seu inimigo de estimação. Para Cecil Rhodes, Moçambique era a presa fácil para o sonho de unir o Cabo ao Cairo, com os seus magníficos portos do litoral, pertença de um pequeno país que ele julgava vencer facilmente.

Rhodes ambicionava também os territórios do centro do continente, a região localizada entre Angola e Moçambique, aqueles que a historiografia portuguesa consagrou como as terras do mapa cor-de-rosa, cor com que apareceram representadas num mapa oficial incluído em 1886 como anexo a um Tratado com a França, sobre delimitação colonial. Na sequência dessas reivindicações territoriais, e como forma de garantir o desejo de uma África de influência britânica *do Cairo ao Cabo*, o governo britânico apoiou a criação de

companhias dotadas de poderes majestáticos que permitissem a efectiva ocupação dos territórios em disputa. O alcance desses poderes permitia-lhes exercer o controlo administrativo sobre os territórios que lhes eram concessionados e neles cobrar impostos, manter forças de polícia e um sistema judicial privativo e mesmo criar e manter forças militarizadas. Eram na realidade potentados cujo estandarte era uma verdadeira bandeira nacional.

A importância estratégica do porto de Lourenço Marques, a que os ingleses chamavam Delagoa Bay, inglesando o nome de Baía da Lagoa, tornou sempre esta praça das mais pretendidas pelos ingleses. Para enfraquecer Portugal, em mais um desrespeito pelos tratados, os ingleses apoiam e armam os vátuas das chamadas Terras da Coroa, designação dos territórios cujos régulos juram fidelidade e obediência ao Rei de Portugal, considerando-se seus vassallos. Portugal esmaga a insurreição na Batalha do Magul.

Governador do Distrito de Lourenço Marques

É assim, neste ambiente conturbado, que Mouzinho chega pela primeira vez a Moçambique, em 1890, promovido a major, e governador do Distrito de Lourenço Marques, nomeado pelo presidente do Conselho António Serpa Pimentel em pleno ano do Ultimatum Inglês. É uma altura delicada, com as relações tensíssimas com a Inglaterra.

Escreve o General Ferreira Martins, biógrafo de Mouzinho: «Neste período novo, de vida intensa da Província, ia Joaquim Mouzinho revelar as suas qualidades de diplomata».¹

Vários historiadores e biógrafos de Mouzinho falam de um apoio da nossa «lealíssima aliada» Inglaterra ao Gungunhana, Rei dos Vátuas e máximo desafador da autoridade portuguesa. O Leão de Gaza, do ramo dos zulus, liderava um império com mais de meio milhão de pessoas, e a sua captura traria mais tarde a glória a Mouzinho.

O exército do Gungunhana ascendia a cinquenta mil homens, tinha conselheiros comerciais e militares alemães, recebia presentes da Rainha Vitória, e alimentava os projectos de Cecil Rhodes contra a soberania portuguesa. Mouzinho chega assim a Moçambique com objectivos político-diplomáticos (controlar o expansionismo inglês), militares (subjugar o Gungunhana) e administrativo-financeiros inerentes à sua missão de governador.

Dois acontecimentos verificados na área de jurisdição de Mouzinho após a sua chegada colocam ainda em maior risco a relação com os Ingleses.

Em Outubro de 1890, um navio inglês subia o rio Limpopo, transportando armas de presente para o Gungunhana. Entre este régulo e a Chartered Company,

¹ Ferreira Martins, *Mouzinho*, Lisboa, Edições Excelsior, 1965, p. 38.

a poderosa companhia britânica de África do Sul, pertença de Cecil Rhodes, fora assinado, em 4 de Setembro de 1890, um tratado pelo qual, em troca de toda a espécie de concessões feitas à Companhia, esta se comprometia a entregar ao Gungunhana e aos seus sucessores 500 libras anuais e o presenteava com 1.000 espingardas Martini. Essas armas foram-lhe entregues mas ficaram destruídas durante um incêndio. O «Countess of Carnarvon» transportava nova remessa, quando Mouzinho, a bordo do «Mac Mahon», orientando pessoalmente a operação, o aprisionou, evitando assim que o chefe vátua fosse armado contra Portugal, com quem havia estabelecido uma declaração de fidelidade firmada por representantes seus que enviou expressamente a Lourenço Marques.

O segundo episódio ocorreu em 10 de Dezembro de 1890, quando chegou a Lourenço Marques a notícia de que, abusivamente, a tal British South Africa Company havia feito prisioneiro o coronel Paiva de Andrade em Manica, ao tempo administrador da Companhia de Moçambique, e outros seus colaboradores. Paiva de Andrade havia cumprido o seu dever de retirar o pavilhão inglês que a British South Africa Company havia içado em Manica. É organizada uma expedição a Manica e o comando da força é entregue ao major Caldas Xavier que, em 10 de Janeiro, partiu para a Beira. Após quatro meses de marcha em condições de extrema dificuldade e suportando algumas acções de combate contra régulos armados pela companhia inglesa, Caldas Xavier libertou os compatriotas portugueses.

Nesta altura, não só os ingleses, mas também os alemães atentavam contra a soberania nacional: em 1894, o Barão de Schele, Governador da África Oriental Alemã, mandava hastear a bandeira do seu país na Baía do Quionga, pertencente a Portugal. Tais deslantes, para além da afronta que constituíam, serviam também para o Gungunhana se convencer que também ele poderia ignorar a vassalagem a Portugal e a sua soberania em Moçambique.

Mouzinho sempre achou que, para afirmar a real autoridade e soberania portuguesas em Moçambique, era fundamental a captura do Gungunhana. Revoltava-se contra uma certa frouxidão e até subserviência das autoridades coloniais portuguesas em relação àquele. Chegou a perguntar para Lisboa se devia subscrever os seus textos oficiais «por graça de S.M. El-Rei de Portugal» ou se «por graça de S.M. El-Rei Gungunhana».

Alguma insubordinação face ao poder político de Lisboa começava a valer-lhe inimidades na capital. Em resultado deste não-alinhamento, regressa à Metrópole em 1892, injustiçado por uma inspecção absurda que incriminava a sua acção administrativa, e é exonerado do cargo por parecer da Junta de Saúde, sendo-lhe retirada a patente de major por não ter cumprido os três anos de mandato.

Tentou entretanto ser colocado no governo da Guiné, mas as suas diligências foram inúteis.

As Campanhas Militares

Até 1895, está em Lisboa, mas à primeira oportunidade, farto da intriga política da capital do Império, volta a Moçambique chefiando um esquadrão expedicionário, que se juntaria às forças do novo Comissário Régio, António Ennes, para levar a cabo a campanha de Gaza, contra o Gungunhana.

António Ennes não era um militar, mas um homem das letras, de enorme craveira intelectual e humana. Teve por vezes um relacionamento difícil com Mouzinho. Mas é inegável que desempenhou um extraordinário mandato de Comissário Régio.

Em 1895, o governo da metrópole está finalmente convencido da necessidade imperiosa de esmagar a insurreição vátua, interesseiramente apoiada pelos ingleses, e envia para Moçambique, em missão de pacificação, uma equipa de luxo.

António Ennes vai como Comissário Régio, com poderes alargados. António Ennes acredita, e disso consegue convencer o Governo, na importância fundamental de mostrar não só aos africanos insurrectos, mas à Europa em geral, que Portugal ainda é capaz de manter a ordem, o direito e a sua soberania na Província de Moçambique. Para o acompanhar em tão espinhosa mas justa missão, segue com ele o que de melhor havia em Portugal na altura: Freire de Andrade, Paiva Couceiro, Aires de Ornelas e, chegando mais tarde, Mouzinho de Albuquerque.

Estes são apenas alguns nomes do que se revelaria uma geração de ouro na administração militar e política do Império Colonial Português em África.

Curiosamente, já na altura as autoridades portuguesas de Moçambique tinham na capital dos vátuas, Chaimite, uma espécie de legação, com um representante português acreditado, o Conselheiro José Joaquim de Almeida, resultado de acordos de amizade assinados em Lisboa por emissários do Gungunhana. Mais tarde, por envolvimento em negócios de impostos pouco claros com o próprio régulo, que enfraqueciam em vez de defender a posição portuguesa, António Ennes demitiu o Conselheiro.

À luz do pensamento actual, ao enviar uma legação residente para Chaimite, Portugal estaria a admitir a sua não soberania nesses territórios, mas na altura tal era comum na administração colonial europeia em África.

António Ennes, Comissário Régio, e Mouzinho de Albuquerque, Comandante da Cavalaria, estão então determinados em suster as pretensões expansionistas inglesas e dominar militarmente os régulos africanos. Com alguns parques reforços de Engenharia, Artilharia e Infantaria que a Metrópole envia, iria iniciar-se um dos períodos mais brilhantes da história militar portuguesa, em que a inferioridade de meios era permanentemente compensada pela coragem e abnegação dos soldados. Alguns nomes não podem deixar de ser mencionados: Freire de Andrade, Paiva Couceiro, Francisco Toscano, Eduardo Galhardo,

Álvaro Andrêa, Sanches Miranda, o intérprete Massablano, Costa e Couto (secretário de Mouzinho), o médico Francisco Amaral e o tenente Roby.

Não é aqui propósito descrever exaustivamente as brilhantes operações militares, mas algumas delas são absolutamente incontornáveis. A 2 de Fevereiro de 1895, Caldas Xavier conquista a vitória em Marracuene, iniciando-se a Campanha de Gaza. A tropa portuguesa, mal equipada, com mau reabastecimento, mal montada e numa desigualdade numérica habitualmente de um para vinte, sabe que é essencial a captura do Gungunhana para a pacificação da região. Os cavalos são arrançados pelo Cônsul de Portugal em Durban, Massano de Amorim, também ele um companheiro de armas de Mouzinho.

Mouzinho, em carta ao Comissário Régio António Ennes, sobre o Gungunhana: «Conheço esse intrujão bem demais, e demais tenho ouvido falar em império vátua, impis, mangas, etc, para que isso me cause outra impressão que não seja o tédio.» O corajoso Mouzinho não tremia. Continua: «apanhar o Gungunhana, vivo ou morto, única forma de assegurar a nossa soberania e de tirar todo o proveito da campanha que tão brilhantemente se assinalou pelas vitórias de Marracuene, Magul e Coolela.» E mais adiante: «todos os dias vinham queixas dos roubos e assassinatos que o régulo mandava perpetrar em volta de Manguanhana».²

Sabia bem Mouzinho que, pela desigualdade de forças, um confronto aberto e directo estaria sempre condenado. Apenas um temerário golpe de mão poderia capturar o régulo. Também o receio de que este se refugiasse no Transval, onde a cobertura da protecção estrangeira se pudesse rearmar e reorganizar, apressaram a operação.

E foi o que viria a acontecer. Capitalizando a enorme reputação militar que acumulara, a tropa de Mouzinho entraria em Chaimite sem se disparar um tiro. O prestígio de Mouzinho de Albuquerque é suficiente para a rendição.

Em Dezembro de 1895, para dar a Mouzinho a autonomia de que este necessitava para capturar o «intrujão», o Comissário Régio havia-o nomeado Governador do Distrito de Gaza. Por essa altura, António Ennes regressa a Lisboa, ficando interinamente Correia Lança como Governador. Já a caminho de Lisboa, aquele é informado por telegrama de Correia Lança que este está desconfiado que Mouzinho prepara um golpe de mão para capturar o Gungunhana. Responde-lhe, instruindo-o a lembrar ao Capitão Mouzinho, Governador de Gaza, de que as suas ordens são para organizar a perseguição ao Gungunhana, e não para tentar o que lhe parecia uma loucura, tal a disparidade das forças. Teme que, ao aportar em Luanda ou Cabo Verde, receba a notícia de uma cavalaria portuguesa massacrada, o que seria, é certo, um golpe fatal para toda a política ultramarina portuguesa.

² António Pires Nunes, *Mouzinho de Albuquerque*, Lisboa, Prefácio, 2003, p. 34.

Por esta altura, em 28 de Dezembro de 1895, o Gungunhana é feito prisioneiro em Chaimite por Mouzinho, sem um tiro disparado. O brilhantismo desta vitória militar é conhecido dos portugueses. O que talvez não o seja tanto, é a forma brilhante como Mouzinho geriu essa vitória: perante milhares de vátuas rendidos, a mãe do Gungunhana, Impiucazamo, suplica-lhe em lágrimas, de joelhos, que poupe as vidas do filho e do neto preferido, Godide. Brandamente, Mouzinho levanta-a e garante-lhe que, apesar de apenas o Rei de Portugal poder decidir da sorte dos chefes vencidos, o seu neto seria sempre poupado. Godide viria a acompanhar o pai no exílio dos Açores. Ela, que sempre fora uma apoiante da presença portuguesa em Moçambique, poderia regressar livremente à sua aldeia. O prestígio que Mouzinho ali capitalizava era um crédito enorme para as pretensões coloniais portuguesas. O Exército português era agora temido e respeitado por aqueles milhares de africanos, que horas antes se preparavam para o combater. A 6 de Janeiro de 1896, o terrível Gungunhana é entregue por Mouzinho ao Governador interino Correia Lança. António Ennes recebe a boa nova em Cabo Verde e exulta, também ele, com o feito daqueles 46 portugueses, os «Heróis de Chaimite».

Mais tarde, António Ennes viria inexplicavelmente a publicar textos em que minora o feito de Chaimite. Provavelmente estaria mal informado, mas Mouzinho dificilmente lho perdoou.

Foi encontrada em Chaimite uma taça de prata que Mouzinho apreendeu, que tem a seguinte gravação: «*To Gungunyana from Victoria Queen*». Porventura nunca a Imperatriz inglesa soube que em seu nome tal oferenda fora feita, mas as intenções dos ingleses em Moçambique, essas, se ainda não o eram, ficaram claríssimas.

A vitória de Chaimite foi das páginas mais brilhantes da história militar portuguesa e teve ecos em toda a Europa. Mais valor lhe era atribuído ainda pelas condições difíceis em que foi alcançada: sobre a razão de combate durante a expedição pelo sertão do Sul de Moçambique, e que era naturalmente partilhada pelo próprio Mouzinho, que não admitia tratamento especial face à sua tropa, escreveu Azevedo Coutinho: «não se sabia se era compota, enchido, marmelada avariada ou cartucho de dinamite».³

Alguns soldados africanos que acompanhavam a expedição portuguesa, por diversas vezes propuseram a Mouzinho o saque de aldeias que apoiavam o Gungunhana. Mouzinho sempre recusou, apesar das péssimas condições sanitárias e alimentares a que estavam sujeitos ele e a sua tropa.

À ordem de Correia Lança, outras submissões se seguiram, como a do Régulo N'Guanaze, do Maputo, mas sem grandes combates. Bastou saber-se que vinha lá o temível Mouzinho, para que o seu exército debandasse para território britânico.

Nos poucos meses seguintes, todo o Sul de Moçambique foi pacificado, aproveitando os constantes desentendimentos entre a Inglaterra e o Transval, possibilitando que as autoridades portuguesas se pudessem concentrar no desenvolvimento da Província. Mouzinho é promovido a major e nomeado Governador-geral de Moçambique, empossado a 28 de Maio de 1896. Sucede-se as honrarias e prémios. O seu prestígio está no auge.

A História hoje reconhece a importância de Chaimite e a sua influência na pacificação de zulus, matabeles e vátuas, ou seja, na pacificação de toda a África Austral.

Houve há alguns anos a tentativa de fazer da insurreição do Gungunhana uma primeira tentativa de alcance de autodeterminação por parte dos nativos e da sua luta anti-colonialista, predecessora de outros movimentos terroristas africanos. Consecutivamente, tentou-se fazer de Mouzinho um primeiro inimigo e opressor dessa luta pela autodeterminação. Hoje sabe-se perfeitamente que o Gungunhana de idealista e patriota nada tinha, era antes um bandido, apreciador dos melhores vinhos do Porto e brandies ingleses, detentor de um muito bem provido harém e movido apenas por motivações materiais. Pior ainda, um peão dos ingleses na sua empresa de usurpação do Império Colonial Português, uma peça do *complot* internacional para o roubo das nossas colónias. Para mais, o estabelecimento dos vátuas na África Oriental é posterior à chegada dos portugueses, sendo portanto aqueles os verdadeiros invasores de terra portuguesa. Portugal nunca foi um ocupante no Império Vátua, já que os direitos históricos de presença e soberania portuguesas são inquestionáveis.

Durante o seu exílio nos Açores, o Gungunhana nunca escondeu o seu ódio pelo Rei D. Carlos e por Mouzinho de Albuquerque. Curiosamente, nos seus poucos momentos de sobriedade ética, manifestou-se sempre respeitador da memória do Rei D. Luís.

Mais de um século depois, podemos afirmar com convicção que todos os levantamentos e insurreições de africanos contra os portugueses em Moçambique foram instigados por estrangeiros. Os agentes secretos ingleses fizeram nos finais do século XIX o mesmo que oitenta anos mais tarde soviéticos e cubanos fariam nas mesmas províncias: instigar o africano contra o irmão branco português, fazendo-o crer que estava melhor com ele do que conosco. Milhões de mortos, vítimas da guerra e da fome, mostraram que estavam bem enganados.

A Administração de Mouzinho

A visão político-administrativa de Mouzinho de Albuquerque para Moçambique é-nos dada pelo próprio: «Parece-me que se lhes deve deixar ter o sistema de governo mais simples, o único que eles conhecem e compreendem, uma autoridade única a mandar, sem peias de espécie alguma. Os princípios liberais,

os direitos do cidadão, a completa separação dos poderes, há muito quem pense que foram prematuramente aplicados a Portugal; calcule-se o que seriam aqui».⁴

Mouzinho estudou profundamente os regulamentos aplicados pelos ingleses nas suas colónias. Insurgiu-se contra o facto de todo o processo legislativo aplicado às colónias ser feito em Lisboa, propondo sempre a descentralização e mais autonomia para os governos das províncias. Propunha que se deixasse liberdade de acção a quem tinha de facto de administrar no terreno, inspirando-se no modelo britânico, pugnado pela descentralização do poder. «A pouco e pouco, tendo estudado estes povos e tomado inteiro conhecimento das leis e regulamentos britânicos aplicáveis aos nativos da Machona, Matabelleland e Natal, irei propondo regulamentos, muito simples, que deixem muita latitude e iniciativa a quem tenha de os executar».⁵ Nunca estas opiniões foram bem recebidas na Metrópole.

Elege a ocupação militar do território como uma grande prioridade de governo, baseado no sistema adoptado por Joseph Gallieni, governador colonial francês em Madagáscar. Em contrapartida, também Gallieni se referia frequentemente a Mouzinho como exemplo do que era a boa administração colonial. Mouzinho privilegia o sistema de justiça, as finanças e aposta nas comunicações por telégrafo como bandeiras do seu governo, criando várias linhas em Lourenço Marques, na Zambézia, Chibuto e Inhambane.

Vivia-se na Metrópole uma enorme instabilidade política e governativa, o que não facilitou a tarefa do novo Governador-geral de Moçambique. Não obstante, Mouzinho, sem nunca arrumar a espada, revelar-se-ia um excelente administrador do território. Mas a sua tarefa estava muito dificultada pela enorme dependência administrativa de Lisboa a que estava sujeito. António Ennes fora Comissário Régio, ao passo que Mouzinho era agora Governador-geral, o que lhe dava uma autonomia muito inferior à de que o seu antecessor gozara. Um simples acto administrativo tinha que ser sancionado em Lisboa, dificultando e atrasando consecutivamente a sua administração.

Interessantíssima uma passagem de uma carta de Mouzinho ao Conde de Arno, de 3 de Junho de 1897: «Não imaginas o quanto preciso de ir a Lisboa. Ir e voltar logo. Há coisas que só falando se explicam e há algumas com que terei até de maçar El-Rei com pedidos, pois só intervindo Ele em pessoa se conseguirão. Sabes bem que os nossos Ministros e a coorte de altos funcionários que os cerca são uns Conselheiros Acácios e isto com acacismos perde-se. Por isso só em quem ponho a minha esperança toda é em El-Rei, porque só quando ele disser que quer é que se fará um certo número de coisas muito necessárias aqui, mas que nada interessam às eleições e à rotação dos

⁴ Ferreira Martins, *Mouzinho*, Lisboa, Edições Excelsior, 1965, p. 93.

⁵ Ferreira Martins, *Mouzinho*, Lisboa, Edições Excelsior, 1965, p. 93.

partidos e outras metafísicas de que nada entendo.»⁶ Muito certa a alusão de Mouzinho, comparando os falsos moralismos dos governantes da Metrópole àquela deliciosa personagem da galeria queirosiana.

Apesar das dificuldades, o major Mouzinho elege então a ocupação e pacificação efectivas do seu território como a máxima prioridade do seu governo. As circunstâncias também a isso obrigavam. Leva a cabo a campanha dos Namarrais (1896), coadjuvado pelo tenente Aires de Ornelas, onde ambos foram feridos, e a campanha de Gaza (1897), porventura também duas das páginas mais brilhantes da história militar portuguesa, em que, para além do génio militar de Mouzinho, sobressaem Aires de Ornelas, João de Azevedo Coutinho, Eduardo Costa, Pereira d'Eça (mais tarde o «General de Aço», pelos feitos no Sul de Angola), Francisco Toscano e Gomes da Costa, mais tarde Marechal e Presidente da República.

Agudizam-se entretanto novamente nesta altura as relações entre a Inglaterra e o Transval, com o reforço militar inglês para a região, com o qual poderia Portugal ser afectado, e um telegrama do Ministério da Marinha de 4 de Maio de 1897 impõe a concentração de forças em Lourenço Marques.

A 25 de Novembro de 1896, Mouzinho é finalmente Comissário Régio. Coloca pessoas da sua confiança política e pessoal nos principais postos da administração de Moçambique: Sanches de Miranda, Eduardo Costa, João de Azevedo Coutinho, Baptista Coelho, Gomes da Costa, Soveral Martins e João Mascarenhas Gaivão são empossados governadores dos distritos, e Baltazar Cabral, Aires de Ornelas, Andrade Velez, Vieira da Rocha, Manuel Ferrão e outros coadjuvam-no no governo central.

Leva a efeito um levantamento topográfico do território, através de várias viagens e expedições científicas que patrocina.

Em 1897 há novas insurreições dos vátuas, com pilhagens a lojas asiáticas no interior de Moçambique, acompanhadas por maquinações perpetradas por dois ingleses, Theodor Williams e Sam Haine, tomados na altura como agentes secretos da Inglaterra, mas que para Mouzinho não passavam de dois aldrabões ingleses, «sem a mínima ideia política, com o fim único de arranjar alguns centos de libras, roubando lojas e explorando a credulidade dos indígenas»,⁷ a quem teriam feito acreditar que a recente visita a Lourenço Marques da esquadra britânica do Almirante Rawson tinha por fim apoiá-los contra os portugueses. Mouzinho leva a efeito conversações com o governo do Transval sobre como acabar com os saques.

A resposta foi militar: o capitão Gomes da Costa, com menos de duzentos homens, uma diminuta cavalaria e duas peças de artilharia, vence os vátuas do

⁶ *Cartas de Mouzinho de Albuquerque ao Conde de Arnoso*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações do Centenário de Mouzinho de Albuquerque, 1957, pp. 28 e 29.

⁷ Ferreira Martins, *Mouzinho*, Lisboa, Edições Excelsior, 1965, p. 134.

Maguiguana, tendo o plano a anuência de Mouzinho de Albuquerque, que se lhes juntou vindo do Norte, da campanha do Namarrais, porventura no até então mais rápido *raid* de cavalaria de sempre em África, culminando na vitória de Macontene, já liderada por Mouzinho. O chefe Maguiguana foi decapitado, e a sua cabeça, conservada em álcool, foi exibida aos chefes das tribos a ele aliadas. Era o fim da revolta vátua. Sucedem-se os telegramas de felicitações de Lisboa: do Rei, do governo e da Câmara.

O mérito militar das vitórias de Mouzinho foi sempre muito apreciado por ingleses e boers, mas a sua veia diplomática nunca o tornou submisso a qualquer ofensa ou arrogância estrangeira. O seguinte episódio mostra-o claramente: durante o seu governo, em Lourenço Marques, o cônsul alemão, o Conde von Pfeil, que se encontrava embriagado, desrespeitou uma procissão, enterrando ostensivamente o chapéu à sua passagem. A boa gente laurentina, ofendida, apedreja o consulado alemão. Receando o que se poderia vir a tornar um grave incidente diplomático, as ordens de Lisboa são claras: o Comissário Régio deve deslocar-se ao consulado, e apresentar desculpas em nome do Estado Português. Mouzinho recusa. Apenas o pedido pessoal do Rei D. Carlos por telegrama o faz mudar de atitude. Pela Pátria e pelo Rei, tudo! Mouzinho vai ao consulado alemão e apresenta as tão desejadas desculpas. Passados poucos dias, numa cerimónia de cumprimentos das autoridades consulares, o arrogante cônsul alemão ficou de mão estendida face ao Comissário Régio. Era esta a têmpera do major Mouzinho de Albuquerque.

Visita oficialmente Pretória, capital do Transval, onde foi alvo de manifestações amistosas das autoridades locais. É recebido por Paul Kruger, presidente da República Sul-africana, e líder da resistência boer contra o domínio britânico.

Com a pacificação de Moçambique, é propósito do Comissário Régio promover a agricultura, o comércio, a indústria e introduzir um sistema de impostos na Província. Instituiu a prata portuguesa como única moeda corrente, sendo que até aí circulavam a libra inglesa, a libra transvaliana, várias pratas, rupias e até, imagine-se, pesos mexicanos. Tentou regulamentar a emigração e promoveu a vinda de colonos e comerciantes portugueses. Disciplinou as companhias majestáticas como a Companhia de Moçambique ou a Companhia do Niassa, tendo dúvidas sobre a política de concessões feita pelo governo de Lisboa, já que tinham maioritariamente capitais estrangeiros e, como tal, eram mais orientadas pelos investidores das bolsas de Paris e Londres do que pelo interesse português.

Constantes desentendimentos com o Presidente do Conselho de Ministros, José Luciano de Castro, fazem pressentir uma difícil coabitação com o governo central. Consta que aquele terá inclusive, mais tarde, ponderado levar Mouzinho a Conselho de Guerra por desrespeito ao governo. Talvez a intervenção do Rei,

ou a inexistência em Portugal de um único oficial que aceitasse julgar Mouzinho, fizeram-no recuar. Mouzinho, entre amigos, referia-se frequentemente ao Presidente do Conselho como o «Bacôco».

Marcado pela morte em combate de Caldas Xavier, seu grande amigo desde os tempos da Índia, intercede junto do seu também grande amigo Conde de Arnoso, Bernardo Pindela, secretário do Rei: troca todas as glórias, que lhe eram devidas por Chaimite, por amparo para a família do seu amigo, de que era único provedor e amparo. Foi também generosíssimo nos prémios pecuniários a quem o acompanhou nas campanhas. Se não concordassem, «que me descontem do ordenado»...

A Vinda à Europa

Em Dezembro de 1897, vem a Lisboa, viajando primeiro de comboio até Pretória, onde foi hóspede de Estado do presidente Paul Kruger, que o recebeu pessoalmente, com honras militares, continuando ainda de comboio até à Cidade do Cabo onde embarcou no «Peninsular» para Lisboa. Mouzinho manteve sempre boas relações com as autoridades do Transval. Estes viam nos portugueses um aliado na luta contra a tendência expansionista inglesa, e o braço direito de Kruger no governo, Wilhelm Leyds, deslocou-se algumas vezes a Lourenço Marques para conferenciar com o Comissário Régio Mouzinho, vindo mais tarde também a apresentar credenciais em Lisboa como Ministro Plenipotenciário daquele país para a Europa. Os Sul-Africanos temiam que o porto de Lourenço Marques caísse nas mãos dos ingleses e sabiam que Mouzinho seria sempre um aliado na luta contra a intenção inglesa de dominar toda a África Austral.

Ao chegar a Lisboa, e como acontecia normalmente com os regressos vitoriosos dos corpos expedicionários a África, tem uma recepção apoteótica, a maior de sempre, à maneira dos antigos generais de Roma, com o povo em massa nas ruas a aclamá-lo, em ambiente de fervor patriótico poucas vezes vistos na História de Portugal. O Rei D. Carlos espera-o pessoalmente e abraça-o no Arsenal da Marinha, com a rainha D. Amélia e os príncipes também presentes. É homenageado por todo o país, e condecorado com a Torre e Espada, na presença da família real, do governo, do corpo diplomático acreditado e das altas patentes militares. Mouzinho goza de um capital de confiança como poucos portugueses tiveram em toda a história da nacionalidade. Viaja pelo país e em Torres Vedras, Leiria, Braga e Porto é recebido em delírio, como um Herói. Mas os Heróis, se agradam ao povo, despertam sempre invejas na baixa política.

O Périplo Diplomático

No Outono de 1895, o Rei D. Carlos fizera uma viagem de Estado a Paris, Londres e Berlim, tentando uma operação de charme para a política colonial portuguesa, lembrando a gravíssima situação financeira do Estado, e o perigo que a perda das possessões africanas significaria. Lembrava, com oportunidade, as demais monarquias europeias suas congéneres do perigo republicano, que alastraria na Europa se a Monarquia portuguesa fosse deposta.

A viagem pelas capitais europeias Paris, Londres e Berlim que Mouzinho empreendeu em Março de 1898, a pedido do Rei, não está ainda hoje totalmente esclarecida quanto aos seus objectivos. Uma simples viagem de consagração e recolha de comendas, homenagens e cumprimentos? Terá apenas tratado de questões menores ligadas à administração de Moçambique? Seria apenas mais um agraciamento que o Rei D. Carlos lhe dava fazendo-o condecorar pela Rainha Vitória e pelo Kaiser Guilherme?

Oficialmente, é condecorado pela Alemanha com a distintíssima Águia Vermelha, de segunda classe, com Espadas; em Espanha recebe a Comenda da Ordem Carlos III; a Inglaterra agracia-o com a Grande Ordem de São Miguel e São Jorge; a Bélgica fá-lo Comendador da Ordem de Leopoldo I; é Oficial da Legião de Honra de França, Comendador da Ordem de São Maurício e São Lázaro de Itália, e Comendador do Dragão do Grão-Ducado de Mecklenburgo-Schwerin.

A honra recebida na Alemanha é de tal importância que foi apenas o segundo estrangeiro a recebê-la naquele país.

Já conhecido e admirado na Europa, Mouzinho era nesta altura o melhor embaixador ao serviço da Coroa Portuguesa, em oposição ao descrédito em que sucessivos maus governos nos mergulharam. Mas enquanto Chefes de Estado condecoravam Mouzinho, os seus governos e embaixadores continuavam perfidamente a negociar entre si a divisão das nossas possessões ultramarinas.

Escreve o General Ferreira Martins: «Dessa viagem, onde conversou com as mais altas individualidades daquelas nações, especialmente versadas em assuntos do Ultramar, colheu Mouzinho impressões várias que ao governo português transmitiu lealmente no seu regresso ao país».⁸

Se verificou em França, apesar de pessoalmente recebido pelo Presidente Félix Faure, um interesse meramente comercial, pode dizer-se, pelas colónias portuguesas, encontrou em Inglaterra muito mais vivo interesse principalmente pelo futuro de Lourenço Marques, mercê da sua vizinhança com o Transval. Mas impressionou-o sobretudo o conhecimento perfeito que encontrou na Alemanha, no próprio imperador Guilherme, dos assuntos relativos à nossa Província de Moçambique. O Kaiser era um admirador de Mouzinho desde que

lhe chegaram ecos do feito de Chaimite, que designou como «o feito militar de maior audácia do século XIX». Foi triunfante a passagem de Mouzinho por Berlim, despertando grande interesse na imprensa local. A atrás mencionada distintíssima condecoração que recebe do Imperador pode também ser interpretada como um sinal para Londres do grande interesse alemão por Moçambique.

Cai mal em Londres esta visita a Berlim, já que os ingleses viam em Mouzinho um germanófilo, e a imprensa alemã noticia a visita como uma negociação luso-germânica para impedir às pretensões britânicas ao porto de Lourenço Marques. Outra preocupação dos ingleses era a concessão de Catembe, pretendida pelos alemães, e vista pelos ingleses como um entrave à sua política na África Austral. Os alemães pretendiam construir uma linha de caminho-de-ferro através da Suazilândia que terminasse em Catembe, fazendo aqui um importante porto ao serviço da Alemanha e dos boers, tornando aquela uma base de fornecimento de carvão à sua marinha. Escreveu Mouzinho: «O Império Germânico tem ali também grandes interesses. Em toda a África Austral o alemão vai espalhando os seus artigos *made in Germany*, os quais, pela modicidade dos preços e pela persistência e boa orientação dos vendedores, vão suplantando os produtos mais perfeitos, mais caros da indústria inglesa e muito convinha àquele governo ter um porto, depósito de carvão e base de operações navais na África Austral.»⁹

Os ingleses estavam assim desconfiadíssimos desta passagem de Mouzinho por Berlim, já que, como Comissário Régio, tinha o poder para negociar a tão pretendida concessão de Catembe. Da parte alemã, o principal interessado era um homem de negócios de Hamburgo de nome Heiffe, que em Agosto de 1897 publicou um artigo altamente elogioso para Mouzinho no *Kolonialzeitung*: «Apesar de Mouzinho ser português de corpo e alma, ele é também suficientemente livre de preconceitos para reconhecer que é de interesse do país aplicar capital e saber estrangeiro para o seu desenvolvimento.»¹⁰

O próprio Imperador intercedeu a favor de Heiffe na audiência que concedeu a Mouzinho, tal a importância que o poder político alemão dava àquela concessão, considerada vital para os interesses germânicos em África. Os alemães viriam de facto a ganhar a concessão, em mais uma acção, talvez concertada, no sentido de tornar a Alemanha um contrapeso à enorme influência inglesa na região, em particular no Sul de Moçambique. Alguns historiadores chamaram a isto o «factor germânico».

Mouzinho sabia da inevitabilidade para Portugal da entrada de capital estrangeiro nos projectos de investimento que tinha para Moçambique: «Ima-

⁹ Gisela Guevara, *As relações entre Portugal e a Alemanha em torno de África*, Lisboa, Instituto Diplomático, 2006, p. 157.

¹⁰ Gisela Guevara, *As relações entre Portugal e a Alemanha em torno de África*, Lisboa, Instituto Diplomático, 2006, p. 158.

ginar que esta cidade (Lourenço Marques) se há de desenvolver só com capitais portugueses é infelizmente uma utopia irrealizável, supor que os estrangeiros irão empregar ali o seu dinheiro, sem que se lhes dê garantia de segurança e margem para auferir lucros proporcionados aos riscos que correm, é absurdo.»

Mas diversificou as concessões, não concentrando o capital, e a concessão de Tembe, por exemplo, foi entregue a um consórcio anglo-canadiano em 1897.

Apesar da nefasta acção das companhias majestáticas inglesas em Moçambique nos últimos anos, Mouzinho sabia que nunca encontraria em Portugal o capital necessário aos investimentos com que sonhava para Moçambique, pelo que estava conformado com as inevitáveis concessões a estrangeiros.

Talvez, politicamente, lhe fosse preferível a entrada de capital alemão, já que deste modo refreava os ímpetos ambiciosos dos ingleses em relação a Lourenço Marques. Assim, estava disponível para a participação alemã na concessão de Catembe, mas queria que Portugal mantivesse a maioria do capital. A imprensa alemã politizou a questão, e o *Berliner Lokal Anzeiger* escreve que o verdadeiro propósito da ida de Mouzinho a Berlim era procurar ali apoio contra os ingleses na protecção da Baía de Lourenço Marques. Mouzinho dá uma entrevista a este jornal na qual afirma que Portugal não cederá o caminho-de-ferro de Lourenço Marques, e que Portugal se oporá sempre às tentativas ingleses de se apoderarem daquele porto. Esta entrevista provoca grande indignação em Londres, com o *The Times* a anunciar que em breve o governo português desmentiria aquelas afirmações.

Verificou, com pesar, que enquanto que naqueles países se trabalha com o fito no interesse da colectividade, em Portugal, pelo contrário, não raro se antepõem aos interesses da Nação as questiúnculas de ordem pessoal, de que aliás ele próprio viria a ser vítima.

A Hipótese da Ditadura Militar

Por detrás desse périplo europeu de consagração e negociações comerciais, iria Mouzinho, a pedido do rei D. Carlos, e face ao contínuo descrédito do regime constitucional envolto em corrupção, saber como reagiriam as potências europeias à suspensão provisória do parlamentarismo em Portugal e à instauração de um regime de ditadura militar, que livrasse o país da classe decadente que o vinha a governar? Na célebre carta de Mouzinho ao Príncipe Luís Filipe, em que está espelhado o seu pensamento político, a Instituição Militar é vista como a única não corrompida. Mas era fundamental saber *a priori* como reagiriam estas potências. E se de facto avançasse o golpe, seria esse governo chefiado pelo próprio Mouzinho?

Segundo Aires de Ornelas, em cartas que deixou, Mouzinho queria de facto esse governo militar, fora do habitual espectro de partidos que odiava, mas

não chefiado por si. O Rei D. Carlos estava hesitante e alguns amigos tentaram convencer Mouzinho a unir-se a João Franco, o que Mouzinho sempre recusou.

Outro seu camarada e amigo, Artur Sanches de Miranda, em carta de 19 de Junho de 1931, escreve a Francisco Toscano, referindo-se a Mouzinho: «...esse português de lei, que pena é tenha desaparecido tão cedo, e o seu culto pela disciplina o não deixasse tomar conta do Governo de Portugal. Melhor estávamos, estou certo, do que hoje estamos.» Tudo parece indicar que a hipótese de um governo militar chefiado por Mouzinho esteve, pelo menos, em cima da mesa.

Durante a sua estadia em Lisboa, Mouzinho foi recebido pelo Ministro da Inglaterra, Sir Hugh MacDonnell. Ter-se-á manifestado farto da decadência dos partidos políticos, inclusive dos monárquicos, que eram quem mais contribuía para o descrédito da monarquia. Acusa-os de terem minado o regime, o que levaria à entrega do poder aos republicanos. Num memorando da época, do sub-secretário britânico dos Negócios Estrangeiros Francis Bertie, informado pelo seu Ministro em Lisboa, está escrito: «Sir Hugh MacDonell pensa que o major Mouzinho tem em vista uma ditadura, como o único meio de salvação do seu País.»

Parece então que apenas a hesitação do Rei o impede de instaurar em Portugal uma ditadura militar. Com o prestígio que capitalizara, o sucesso do golpe era garantido, mas Mouzinho nunca o faria sem a concordância do Rei D. Carlos. O General Ferreira Martins, na sua obra *Mouzinho*, coloca oportunamente a hipótese de esta indecisão do Rei D. Carlos ter custado a vida a ambos, uns anos mais tarde.

Regresso a Moçambique

Em Abril de 1898, regressa a Moçambique, onde o Secretário-Geral do Governo, Baltazar Cabral, ficara a assumir o cargo de Governador interinamente. Na sua ausência, Aires de Ornelas explorara os territórios do Niassa e da Zambézia, confinantes com o Niassa inglês, onde se exercia o protectorado britânico da África Central, e cujas fronteiras não estavam ainda bem definidas, cativando os chefes locais para o reconhecimento e vassalagem à Coroa e soberania portuguesas. Aires d'Ornelas conferenciou com as autoridades inglesas das províncias fronteiriças que, admirando a notável obra militar e administrativa do Comissário Régio Mouzinho de Albuquerque, admitiam não haver qualquer atrito entre as duas potências, reconhecendo os «heróicos esforços de Portugal no interesse da paz e da civilização, não só nas suas colónias africanas mas em toda a parte onde hasteou a sua bandeira», como escreveu o inglês Cunningham, Secretário do Governo no Niassa. Os feitos militares de Mouzinho valiam créditos á mesa das negociações diplomáticas.

Em Maio, a convite do Governador da África Oriental Alemã, o general Sibert, visita Dar-es-Salam. É de tal maneira bem recebido que desconfia e, em telegrama para o Embaixador de Portugal em Londres, o Marquês do Soveral, aconselha que se apresse o tratado com a Inglaterra, na altura em negociação.

Continua a aposta no desenvolvimento económico da Província, investindo nos caminhos-de-ferro, particularmente em Lourenço Marques. Esta era uma velha esperança da administração colonial portuguesa em Moçambique, e igualmente fundamental para a emancipação comercial do Transval. Este caminho-de-ferro consistiria essencialmente em dois troços: um de Lourenço Marques à fronteira dos Libombos e um outro da fronteira portuguesa a Pretória.

A sentença de Mac Mahon de 1875, favorável a Portugal sobre a fronteira Sul de Moçambique, conveio também ao Transval, que assim pode avançar com a construção da linha e nesse mesmo ano o Ministro dos Negócios Estrangeiros, Andrade Corvo, assina um tratado de amizade e comércio com o Transval, acordando-se a disponibilidade do governo português para permitir a utilização do porto de Lourenço Marques como a melhor passagem para Pretória.

Desde 1874 que se negociava com companhias inglesas a concessão para a construção do caminho-de-ferro de Lourenço Marques, fazendo-se estudos e orçamentos, mas a questão fica parada em 1877 com a anexação do Transval pela Coroa Inglesa. Os ingleses mantinham o interesse na obra, já que sabiam que Lourenço Marques seria o porto que melhor serviria o comércio no Transval, mas em 1881, com a reconquista da independência pelo Transval, são os sul-africanos quem torna a negociar com Portugal o projecto. Começam a aparecer em Lisboa os caçadores de concessões, e entra então em acção um americano de passado duvidoso, o coronel Edward MacMurdo, um veterano da Guerra Civil Americana, onde serviu sob as ordens de Grant, a oferecer-se para formar uma companhia, com o encargo de construir a linha em território português. O contrato, depois de autorizado, foi assinado em Londres, em 14 de Dezembro de 1883. MacMurdo cedo se revelou pouco cumpridor das obrigações que assumira e desrespeitou por completo o acordado. Com sucessivos adiamentos ao início das obras, as autoridades portuguesas aperceberam-se que haviam sido burladas e resolvem rescindir o contrato. O representante da companhia no terreno era então o vice-cônsul inglês Philip Knee, tendo-se criado um clima de enorme tensão que culminou na prisão de alguns ingleses, no que pode até ser visto como uma tentativa da companhia inglesa de forçar uma invasão de Lourenço Marques pelas tropas britânicas. Contudo, a situação acabou por se resolver pacificamente.

O governo português prontificou-se a pagar o que devia à companhia pelos trabalhos por ela realizados. Esse montante só muito mais tarde foi apurado, pelo Tribunal Arbitral de Delagoa, na chamada «Sentença de Berna», já em 1900. Cerca de um milhão de libras foi o montante ditado como devido aos concessionários, que acharam pouco. Foi brilhante a intervenção jurídica do

coordenador português do processo, Nogueira Soares, já que se temia uma sentença muito mais penosa para Portugal.

O Comissário Régio Mouzinho, ao querer por força avançar com o projecto de reabilitação do porto de Lourenço Marques, deparava-se sempre com entraves de Lisboa, já que aqui se temia que grandes obras no porto implicariam grande utilização do caminho-de-ferro e, conseqüentemente, o disparar do valor daquela indemnização. Mas, em 1895, era inaugurada a linha que unia Lourenço Marques ao Transval, na presença do Presidente Paul Kruger.

Continuou-se a ocupação agrícola, rasgaram-se estradas, construíram-se pontes e o comércio desenvolveu-se. Mouzinho privilegia igualmente a actividade diplomática: conferencia com as autoridades do Niassa inglês; é por estas assegurado a Mouzinho que não há o menor atrito entre as autoridades dos dois países em relação a qualquer questão territorial. O prestígio militar de Mouzinho está no auge e traz ganhos políticos evidentes, contendo o expansionismo inglês. Militarmente, a Zambézia é também pacificada, numa operação comandada pelo tenente João de Azevedo Coutinho, bem como o distrito de Moçambique, pelo capitão Baptista Coelho.

O Estranho Regresso a Lisboa

Mouzinho de Albuquerque foi um dos maiores africanistas dos quase seis séculos de história colonial portuguesa. Segundo o Prof. Veríssimo Serrão, com a sua obra em África «um destino radioso se abria à Nação Portuguesa nos territórios de África, que se impunha pacificar em proveito de brancos e nativos, numa onda de progresso material e de aproximação humana.»¹¹

Mas uma vez mais seria traído pela intriga política dos corredores do poder em Lisboa. Em Julho de 1898, os poderes dos Comissários Régios (e Mouzinho era o único na altura) são fortemente diminuídos pelo governo de José Luciano de Castro. Mouzinho não consegue de facto governar sem que o seu menor acto administrativo tenha de ser aprovado em Lisboa.

Houve várias divergências com o governo central que, traiçoeiramente, depois de o exaltar em Lisboa apenas alguns meses antes, o vem agora desacreditar publicamente reduzindo-lhe consideravelmente as competências. Mouzinho sempre se queixou da pouca autonomia administrativa de que dispunha se comparada por exemplo com a do seu antecessor António Ennes. Faltavam constantemente reforços militares e médicos para a sua Província, as prometidas obras no porto de Lourenço Marques nunca avançavam, havia falta de pessoal administrativo que assegurasse os serviços. E especial mágoa causou-lhe serem retirados os poderes de «representar o governo em negociações diplomáticas».

¹¹ Joaquim Veríssimo Serrão, *História de Portugal*, vol. X, Lisboa, Verbo, 1988, pp. 99 e 100.

Mouzinho sempre considerou absolutamente fundamental a aposta no porto de Lourenço Marques como pólo dinamizador da economia da Província. Sabia que os ingleses o cobiçavam. Em 1897, o governo de Lisboa autorizara finalmente as obras para o melhoramento do porto de Lourenço Marques, aprovando a quantia de 5.000 contos, um valor impressionante para a época, de resto superior a todo o orçamento da Província. O aproveitamento do porto seria, pensava Mouzinho, a melhor resposta de afirmação política e económica que Portugal poderia ter no Sudeste africano, retirando grande parte do tráfego ao porto de Durban. A demora na libertação das verbas pela burocracia do governo exasperava-o.

A baía de Lourenço Marques e o seu porto eram no final do século XIX um ponto-chave na política internacional, e a sua disputa era acompanhada por todos os governos da altura com pretensões coloniais, de Washington a Sampetersburgo, passando por todas as capitais europeias. Estranho que, em 1832, o Duque de Palmela tenha sido encarregue pelo Rei D. Pedro IV de ir a Londres negociar com a Inglaterra a intervenção desta a favor da sua filha D. Maria II, e a troca tenha proposto a cedência de Lourenço Marques. Felizmente, não tinham ainda na altura os ingleses a noção da importância estratégica daquele porto e declinaram a oferta.

Mouzinho, durante a negociação da concessão de Catembe, irritara-se especialmente com a falta de informação disponível e com as demoras de despacho sobre o assunto em Lisboa. Queixa-se a José Luciano do facto de ter tido de ser ele próprio a deslocar-se junto de diplomatas alemães e ingleses em Lisboa, para que lhe explicassem em que pé estavam as negociações, iniciadas ainda durante o consulado de António Ennes em Moçambique. Mouzinho discordava em absoluto dos moldes como António Ennes conduzira as negociações de concessão com os ingleses e, tendo a oportunidade de a discutir pessoalmente em Londres com o Secretário de Estado Chamberlain e o sub-secretário dos Negócios Estrangeiros Balfour, tentou renegociar, mas acabou por concessionar aos alemães.

Num ofício que deixou ao seu sucessor no governo de Moçambique, Schultz Xavier, há fundamentalmente três assuntos de política externa para os quais chama a atenção. O primeiro é a atrás citada concessão do Catembe. O segundo é o pagamento, também acordado ainda no governo de António Ennes, de indemnizações a súbditos suíços por perdas sofridas durante as campanhas militares, e em que, estranhamente, remete a solução para o Cônsul de França em Lourenço Marques. A terceira questão pendente é relativa às fronteiras do distrito da Zambézia com o protectorado inglês da África Central, que Aires de Ornelas havia negociado, mas a que faltava a formalização oficial. Informa-o também das legações importantes que Portugal tem na região, como sejam o Consulado-Geral em Pretória com Encarregado de Negócios, e os Consulados em Durban e Zanzibar, com Cônsules residentes. É sua opinião que

estes três postos diplomáticos portugueses deveriam estar subordinados ao governo de Moçambique, e recomenda a instalação de mais consulados em Salisbury, Bulawaio e Zomba, com fins tanto políticos como comerciais. Alerta-o também para a inevitável correlação entre a situação política nos vizinhos Transval e Rodésia nas contas do governo de Moçambique, muito dependente das receitas alfandegárias, ferroviárias e portuárias que aqueles vizinhos proporcionavam. Chama a atenção para a necessidade de pressionar constantemente o governo português para que se aumente a competitividade do porto de Lourenço Marques, fundamental para o desenvolvimento e prosperidade da província, sentindo profunda mágoa por não ter conseguido completar as respectivas obras. Chama a atenção para alguns régulos das regiões ainda com diminuta penetração colonial, que se iam mostrando mais afrontadores para a administração portuguesa, apesar da situação militar no território se poder qualificar de controlada.

A passagem de Mouzinho por Moçambique é consensualmente marcada por um conjunto de grandes vitórias militares, mas também políticas e diplomáticas. Não procurou a guerra, mas também não fugiu dela e foi um diplomata quando teve de ser.

Nunca teve um bom relacionamento com os ministros do Ultramar com quem teve de lidar: Barros Gomes, Eduardo Vilaça e, principalmente, Dias Costa, que nutria particular antipatia por Mouzinho. Num telegrama para Lisboa em que Mouzinho pede soldados para completar as campanhas, o Ministro do Ultramar lembra-o de que as operações militares já se arrastam há demasiado tempo. Mouzinho replicou no seguinte telegrama: «Pedi soldados, não pedi conselhos.»

Noutra ocasião, recebeu instruções do então Ministro do Ultramar Barros Gomes, mais tarde Ministro dos Negócios Estrangeiros, que considerou de tal maneira «tolas» que a sua execução corresponderia ao fim do porto de Lourenço Marques a favor de Durban ou Port-Elizabeth, recusando-se a obedecer. Tão pouca confiança tem no governo central que teme pela perda dos Açores para os americanos e da Madeira para os ingleses, e disso se queixa em carta ao Conde de Arnoso em Junho de 1898.

Pretendia porventura José Luciano que o governo de Moçambique fosse feito pela Secretaria de Estado do Ultramar, em Lisboa? Não se percebia em Lisboa que esta pouca autonomia administrativa do Comissário Régio servia apenas à expansão industrial e comercial estrangeira em Moçambique?

Os seus inimigos em Lisboa espalhavam rumores e boatos falsos sobre a administração de Mouzinho em Moçambique. Nem o governo, nem o Rei, que tanto lhe devia, o defenderam.

Uma pesada troca de telegramas entre o Comissário Régio e o Presidente do Conselho, nesse mês de Julho de 1898, acaba na aceitação do pedido de demissão de Mouzinho e pelo seu regresso à metrópole em Agosto. A maioria da sua administração acompanha-o na demissão e no regresso.

Numa Circular de despedida que redigiu, dirigida aos seus governadores de distritos, e uma vez mais realçando a primordial importância que sempre confiara à questão da diplomacia, estes são assim lembrados: «Aos cônsules, vice-cônsules e agentes consulares das nações estrangeiras transmitirão V.^{as} S.^{as} a expressão da minha satisfação pela maneira cordata e amigável como em geral procederam os habitantes da Província pertencentes às nacionalidades que representam, tendo mesmo muitos deles prestado ao governo valiosos serviços. E aos mesmos cônsules, vice-cônsules e agentes consulares, servir-se-ão V.^{as} S.^{as} significar a esperança que tenho de que se continuem as cordiais e boas relações em que têm sempre estado com os governos dos distritos.»¹²

Mouzinho aproveita, na sua qualidade de profundo conhecedor da realidade colonial da época, para criticar não só a política colonial portuguesa, mas igualmente as suas congéneres europeias, que nunca abdicaram do centralismo metropolitano, e nunca cederam às suas administrações locais a autonomia de que estas necessitavam para o correcto desenvolvimento e progresso das províncias ultramarinas: «Ora tem sido a meu ver bem patente e manifesta a acção esterilizadora dessa administração não só nas colónias portuguesas mas mesmo nas das restantes nações da Europa. A grande distância, a morosidade e pouca frequência de comunicações e o pouco conhecimento e defeituosa compreensão que há na Europa das necessidades e circunstâncias mais atendíveis nos países do Ultramar, tornam improfícua, quando não nociva, a administração directa do governo da Metrópole nas Colónias. E dá-se em Moçambique uma circunstância agravante: acha-se esta Província cercada pelas possessões alemãs, protectorado britânico da África Central, Rodésia, República Sul-Africana e colónia do Natal, países uns de todo autónomos, administrativa e financeiramente, e todos com um governo local dotado das mais largas atribuições. Está em competência comercial com dois destes países, pode e deve entrar nessa competência com mais alguns, ao passo que outros são já hoje e mais serão no futuro servidos por vias comerciais que atravessam este território. Entendo que uma Província nestas condições não pode ser governada de tão grande distância como a que a separa de Portugal, quando é preciso atender constantemente e de pronto a factos inesperados, a circunstâncias determinantes que de momento surgem na vida destas Províncias.»¹³

A sua passagem pelo governo de Moçambique coincide com um período de prosperidade e crescimento económico na Província. As receitas do governo em 1897 cresceram 147%.

¹² Julião Quintinha e Francisco Toscano, *A derrocada do Império Vátua e Mouzinho de Albuquerque*, 2 vols., Lisboa, Nunes de Carvalho, 1930, p. 203.

¹³ Julião Quintinha e Francisco Toscano, *A derrocada do Império Vátua e Mouzinho de Albuquerque*, 2 vols., Lisboa, Nunes de Carvalho, 1930, p. 204.

A saída de Mouzinho do governo de Moçambique foi vista com estranheza em toda a Europa. Na Alemanha, onde a sua obra havia sempre sido particularmente apreciada, a imprensa dedica-lhe especial tributo com vários textos publicados, descrevendo-o como um entusiasta da colaboração luso-alemã em África, e o subsecretário alemão dos Negócios Estrangeiros, o Barão de Richthofen, confia ao Conde de Arnoso que esta saída provocara grande «estranheza» ao governo alemão.

O Fim

D. Carlos, percebendo o erro e a injustiça que o país comete sobre um dos seus mais fiéis, tenta compensá-lo, dando-lhe a Comenda da Ordem de Aviz e nomeando-o seu Ajudante de Campo e, principalmente, preceptor e aio do Príncipe Real D. Luís Filipe, herdeiro do trono. Muito provavelmente, o Rei D. Carlos quis homenageá-lo e premiá-lo com estas distinções e honras, mas estava na verdade a condená-lo. Mouzinho viria a escrever, em carta ao Conde de Arnoso, referindo-se à Corte: «Maldito o dia em que para lá entrei!»¹⁴ Compara a sua posição na corte à de um «eunuco de serralho, a escorrer sangue da mutilação a qualquer movimento». Sofria e definhava, como o país.

O regresso de Mouzinho a Lisboa é encarado por alguns como o regresso do salvador da pátria, um D. Sebastião que vem do cativeiro para salvar a nação do lamaçal em que mergulhara. E Mouzinho ataca de frente a classe política e partidária, em particular José Luciano, e acaba mesmo por ver a sua relação com o Rei deteriorar-se. Mais tarde, viria a mudar de opinião em relação a José Luciano, reconhecendo que ambos haviam sido vítimas da intriga e da calúnia.

Segundo uma carta a seu primo e cunhado Luís Gaivão, Mouzinho tentou ainda convencer o Rei D. Carlos a dar-lhe o comando de uma força portuguesa que se juntasse aos contingentes europeus que intervieram na China em 1899. Também pediu ao Rei que o enviasse como observador à guerra anglo-boer de 1900-02, pela qual sempre se interessou e acompanhou entusiasmado. Já em 1899, o Marquês de Soveral, que negociava nova confirmação da aliança luso-britânica, telegrafara de Londres sugerindo ao governo que Mouzinho regressasse a Moçambique, já que seria quem melhor poderia gerir a posição portuguesa na guerra anglo-boer, então iminente. Mouzinho nunca aceitaria ir, tendo saído de Comissário Régio como saiu, mas nunca também José Luciano lho permitiria. Tal era inadmissível para um Mouzinho que, em carta ao amigo Conde de Arnoso, chegou jocosamente a lamentar-se por, após a sua exoneração de Comissário Régio em Moçambique, não se ter alistado em Pretória para

¹⁴ António Pires Nunes, *Mouzinho de Albuquerque*, Lisboa, Prefácio, 2003, p. 74.

combater ao lado dos boers. Na mesma missiva, Mouzinho fala de algumas calúnias levantadas pela imprensa portuguesa alinhada com os ingleses, segundo a qual teriam sido os boers os instigadores dos nativos africanos contra o Império Português. Apesar de sempre se manifestar um apoiante da Velha Aliança, Mouzinho sabia melhor que ninguém que eram principalmente os ingleses quem instigava essa revolta. O governo não se manifestava, já que negociava um importante empréstimo de cinco milhões de libras, precisamente à Inglaterra e à Alemanha, com fortes concessões e contrapartidas políticas e militares em Moçambique.

No dia 8 de Janeiro de 1902, em Lisboa, Portugal fica muito mais pobre com a morte de Mouzinho. Para alívio de alguns poucos, mas para profundo consternamento de muitos. Portugal parou durante uns dias para homenagear aquele que era um dos melhores de entre os seus. Em sessão solene na Câmara dos Pares, disse o Conde de Valenças: «Foste um ambicionador de glória, que sacrificando a vida sem temor da morte, nos fizeste respeitados na Europa.»

Jaz no Cemitério dos Prazeres, apesar de ter demonstrado em vida o desejo de ser sepultado na Batalha, não por vaidade mas por aí ter sido baptizado. As circunstâncias da sua morte são ainda hoje estranhas e provavelmente serão sempre. Fazia naquele dia precisamente seis anos que morrera o seu grande amigo Caldas Xavier, morto em combate pela Pátria em África, por quem sentia profunda admiração. Sentia atracção pela morte e por diversas vezes lamentou não tombar em combate. O seu primo e cunhado Pedro Gaivão falava de «incompatibilidade quase instintiva dum homem e duma época». O General Ferreira Martins diz que Mouzinho «não gostava de viver e não tinha medo de morrer». Mouzinho quis mesmo morrer em combate, e não ser visto como uma figura meramente decorativa do regime.

Considerações Finais

É indiscutível que as acções de índole diplomática empreendidas por Mouzinho tiveram enorme repercussão e contribuíram eficazmente para a salvaguarda pacífica dos interesses de Portugal em África. Foi graças a Mouzinho e a outros que se tornou impossível durante muitos anos a repetição dos tristes acontecimentos de 1890. As relações pessoais que estabeleceu e a admiração que suscitava entre os mais poderosos da Europa foram créditos importantes para a política externa portuguesa.

Também pela sua acção como governante em Moçambique contribuiu para o bom relacionamento com os representantes locais das potências europeias, e com os dirigentes políticos dos territórios vizinhos. A sua recta personalidade, aliada a um sentido exacerbado de serviço, permitiram-lhe tornar a teia burocrática com a qual o Terreiro do Paço limitava uma eficaz acção governativa local.

Mouzinho é indubitavelmente monárquico, mas seria ele um liberal ou um miguelista?

Na sua carta ao Príncipe D. Luís Filipe, belíssimo documento histórico-militar de exortação patriótica, Mouzinho faz um grande elogio a D. Pedro IV. Mas, na mesma missiva, refere-se genericamente à figura do Rei como «uma sentinela permanente, que não tem folga porque, nomeado por Deus, só Ele o pode mandar render e então envia-lhe a morte a chamá-lo ao descanso»,¹⁵ num discurso marcadamente tradicionalista, ou mesmo absolutista. Mas referindo-se aos seus projectos políticos para Moçambique, recusa liminarmente os princípios liberais, de separação dos poderes e de democracia representativa para a colónia, afirmando que os africanos não estavam para eles preparados.

É profunda a admiração sentida por todos os que com ele serviram. Ainda hoje, mais de 100 anos depois do seu desaparecimento, é impressionante a admiração, quase devoção, que os militares lhe dedicam, particularmente os da arma de Cavalaria, de que é patrono.

Depois da notável acção militar, política e diplomática de Mouzinho em Moçambique, um país que poucos anos antes era humilhado pela todo-poderosa Inglaterra, passou a ser uma voz mais ouvida e respeitada na cena internacional. Aliada à fina acção diplomática do Rei D. Carlos, Portugal recupera prestígio e a prova é que entre 1903 e 1905 visitaram Lisboa Eduardo VII, Rei de Inglaterra, Afonso XIII, Rei de Espanha, o Kaiser alemão Guilherme II e o Presidente francês Émile Loubet.

Como seria diferente a História sem a morte prematura de Mouzinho? Sem regicídio? Sem república? E se Mouzinho estivesse com Paiva Couceiro na contra-revolução monárquica?

Mouzinho devolveu a alma a um povo que estava de rastos, sem auto-estima, zangado consigo próprio. As suas vitórias levantaram de novo o esplendor de Portugal, galvanizaram o povo e serviram de esteio à Pátria, humilhada no cenário internacional pelo Ultimatum Inglês, salvando-a das ambições usurpadoras e imperialistas estrangeiras, permitindo-nos manter Angola e Moçambique. Foi graças a Mouzinho e outros grandes africanistas portugueses, que se atingiram notáveis níveis de bem-estar económico e social em Moçambique durante os três primeiros quartéis do século XX.

Teria defeitos e virtudes como todos os homens, mas foi um português notabilíssimo.

¹⁵ Ferreira Martins, *Mouzinho*, Lisboa, Edições Excelsior, 1965, «anexo».

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Fernanda Mouzinho de, *Esclarecendo*, Lisboa, [Edição de Autor], 1966.
- ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mouzinho de, *Moçambique 1896-1898*, Lisboa, Manuel Gomes Editor, 1899.
- ALBUQUERQUE, Joaquim Augusto Mouzinho de, *Livro das Campanhas*, 2 vols., Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1935.
- ALMEIDA, Francisco Ferreira de, *Direito Internacional Público*, Coimbra, Coimbra Editora, 2003.
- Cartas de Mouzinho de Albuquerque ao Conde de Arnoso*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações do Centenário de Mouzinho de Albuquerque, 1957.
- Catálogo da Exposição de Mouzinho de Albuquerque, no 40.º aniversário da tomada de Chaimite*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1935.
- CUNHA, Amadeu, *Mouzinho*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1944.
- d'EÇA, Filipe Gastão Almeida, *Ecos do Centenário de Mouzinho*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações do Centenário de Mouzinho de Albuquerque, 1958.
- GAIVÃO, João Pedro de Mascarenhas, *Dois coloniais João Gaivão e Luiz Gaivão*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1935.
- GAIVÃO, João Pedro de Mascarenhas, *Mouzinho de Albuquerque*, Lisboa, Agência Geral das Colónias, 1936.
- GUEVARA, Gisela, *As relações entre Portugal e a Alemanha em torno de África*, Lisboa, Instituto Diplomático, 2006.
- MAGALHÃES, José Calvet de, *A Diplomacia Pura*, Lisboa, Bizâncio, 2005.
- MARTINS, Ferreira, *Mouzinho*, Lisboa, Edições Excelsior, 1965.
- NUNES, António Pires, *Mouzinho de Albuquerque*, Lisboa, Prefácio, 2003.
- QUINTINHA, Julião e Francisco TOSCANO, *A derrocada do Império Vátua e Mouzinho de Albuquerque*, 2 vols., Lisboa, Nunes de Carvalho, 1930.
- SARAIVA, José Hermano, *História Concisa de Portugal*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1979.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo, *História de Portugal*, vol. X, Lisboa, Verbo, 1988.
- TELO, António José, *Lourenço Marques na política externa portuguesa 1875-1900*, Lisboa, Edições Cosmos, 1991.