

ANDREA BOZZOLO

O SONHO DOS NOVE ANOS

LEITURA TEOLÓGICA



editora
edebê

O SONHO DOS NOVE ANOS

ANDREA BOZZOLO

O SONHO DOS NOVE ANOS

Leitura teológica

Tradução
Dom Hilário Moser
P. José Antenor Velho

editora
edebê

2023

Dados internacionais para Catalogação na Publicação (CIP)

B793s Bozzolo, Andrea.
O sonho dos nove anos: leitura teológica/ Andrea Bozzolo; Dom Hilário Moser e P. José Antenor Velho (trad.) – Brasília: Edebê Brasil, 2023.
116p.

Título original: il sogno dei nove anni
ISBN 978-65-5885-506-4 (Impresso)
978-65-5885-507-1 (Digital)

1. Teologia. I. Moser, Dom Hilário. II. Vellho, P. José Antenor. Título.

CDU 2

(Mayara Cristovão da Silva / CRB 2812 / Brasília, DF, Brasil)

Diretor-geral: Nivaldo Pessinatti

Coordenadora editorial: Giovanna Farago

Tradutores: Dom Hilário Moser e P. José Antenor Velho

Editora de texto: Pamella Oliveira

Editora assistente de texto: Mariana Fernandes dos Santos

Revisora: Zeneida Cereja da Silva

Supervisor de produção editorial: Anderson B. de Figueiredo

Produtor gráfico: Luciano da Conceição Sant'ana

Produtor digital: Marcílio Canuto

Diagramador responsável: Marcílio Canuto

Capista: Roberta Braga

Texto © by LAS - Libreria Ateneo Salesiano, 2023

Título original: il sogno dei nove anni - Leitura Teologica

Todos os direitos reservados.

Editora Edebê Brasil Ltda.

SHCS CR Quadra 506, Bloco B, Loja 59

Asa Sul — Brasília-DF CEP 70350-525

Site: www.edebe.com.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
O SONHO DOS NOVE ANOS: QUESTÕES HERMENÊUTICAS E LEITURA TEOLÓGICA....	9
1. Fontes.....	14
2. Questões hermenêuticas.....	22
2.1. <i>Memória, narração e história</i>	25
2.2. <i>A experiência onírica</i>	33
2.3. <i>O fenômeno extraordinário</i>	42
3. Leitura teológica	55
3.1. <i>Estrutura narrativa e movimento onírico</i>	55
3.1.1. Personagens e estrutura.....	58
3.1.2. A tensão narrativa	62
3.1.3. O movimento intencional.....	68
3.2. <i>Pano de fundo bíblico</i>	72
3.3. <i>Temas espirituais</i>	84
3.3.1. A missão oratoriana.....	84
3.3.2. O apelo ao impossível.....	93
3.3.3. O mistério do Nome	100
3.3.4. A mediação materna.....	105
3.3.5. A força da mansidão	110

APRESENTAÇÃO

Em 2024 ocorre — com certo grau de aproximação — o bicentenário do “sonho dos nove anos” de Dom Bosco. Essa recorrência remete a um dos acontecimentos que Dom Bosco considerou dentre os mais relevantes na sua experiência pessoal e mais determinante para sua missão. Ele mesmo afirma nas *Memórias do Oratório* que aquele sonho lhe ficou “profundamente impresso na mente por toda a vida” e lhe atribui particular valor prefigurativo do desenvolvimento de sua obra. Não só. Em 1858, quando vai a Roma para tratar com Pio IX do nascimento da Congregação e este lhe pede que narre “minuciosamente tudo que tivesse até mesmo somente aparência de sobrenatural”, ele refere ao Papa precisamente este sonho. E o Papa lhe dá ordens para que “o ponha por escrito em seu sentido literal, minuciosamente, e que o deixe como encorajamento para os filhos da congregação”.

Os filhos e as filhas de Dom Bosco sempre consideraram essa narração como uma página “sagrada”, repleta de sugestões carismáticas e de força inspiradora. Verdade é que o caráter evanescente da experiência onírica, a grande distância de tempo (cerca de cinquenta anos) entre o momento do sonho e sua redação, a dificuldade de avaliar a natureza “sobrenatural”, levantam uma série de perguntas acerca da consistência efetiva do acontecimento narrado pelo santo. Penso que seja importante não fugir dessas perguntas, precisamente para não permitir que um texto

de extraordinário valor acabe simplesmente confinado no âmbito de uma narração romântica ou de literatura edificante.

Alguns anos atrás experimentei confrontar-me com essas interrogações e, com base em reflexões argumentadas, tentei sugerir algumas linhas de resposta, que considero ainda convincentes. Nasceu um estudo que enfrenta questões hermenêuticas (mais complexas) e propõe uma leitura teológico-espiritual (mais modesta) do sonho. O ensaio já foi publicado pela LAS, em 2017, no contexto de uma volumosa pesquisa sobre os sonhos de Dom Bosco, à qual remeto o leitor desejoso de maior aprofundamento. O bicentenário parece uma ocasião oportuna por torná-lo disponível também nesta forma independente, mais acessível e leve.

Espero que este trabalho nos ajude na escuta prolongada e meditativa das palavras com que Dom Bosco nos entregou este acontecimento íntimo que está na origem do nosso carisma.

P. Andrea Bozzolo

Reitor da Universidade Pontifícia Salesiana

O SONHO DOS NOVE ANOS

QUESTÕES HERMENÊUTICAS E LEITURA TEOLÓGICA

Andrea Bozzolo

A narração feita por Dom Bosco nas *Memórias do Oratório* sobre o sonho que teve aos nove anos de idade é um dos textos mais relevantes da tradição salesiana. Esta narração acompanhou de modo vital a transmissão do carisma, tornando-se um dos seus símbolos mais eficazes e uma das suas sínteses mais eloquentes. Por isso, o texto chega ao leitor que se reconhece nessa tradição espiritual com as características de uma página “sagrada”, que reivindica uma credibilidade carismática incomum e exerce uma consistente energia performática, que toca os afetos, passa à ação e gera identidade. Nela, de fato, os elementos constitutivos da vocação salesiana são, ao mesmo tempo, fixados de modo qualificado, como um testamento a ser consignado às gerações futuras, e reconduzidos, por meio da misteriosa experiência do sonho, à sua origem transcendente. Como nas grandes páginas bíblicas, o movimento para a realização e a referência à Origem entrelaçam-se inseparavelmente na narração.

Com efeito, na acolhida dos herdeiros, a narração exerceu uma história rica de efeitos, gerando uma verdadeira *communitas* de leitores, que se

identificaram com a sua mensagem. São inúmeros os homens e as mulheres, consagrados e leigos, que nela encontraram inspiração para o discernimento da sua vocação e a realização do seu serviço educativo e pastoral. A amplitude desta história dos efeitos instrui desde o início aqueles que se preparam para analisar o texto sobre a delicadeza da operação hermenêutica que estão iniciando. Estudar este sonho significa não só investigar um evento ocorrido há cerca de duzentos anos na vida de um menino, mas intervir criticamente em um vetor espiritual, em um símbolo identificador, em uma narração que, para o mundo salesiano, tem o peso de um “mito de fundação”. Uma narração não pode adquirir tal força geradora sem que haja uma razão profunda para isso, e o estudioso não pode deixar de se questionar para compreender a sua natureza.

Por outro lado, a história dos efeitos do sonho dizia respeito, mesmo antes dos herdeiros espirituais, à própria experiência do fundador. Dom Bosco narra que, desde a noite em que aconteceu, o sonho ficou-lhe “profundamente impresso na mente por toda a vida”,¹ tanto mais que foi “renovado em outras ocasiões de modo muito mais claro”,² sugerindo-lhe a direção

^{*} Tradução: Dom Hilário Moser (parágrafos 2.1. e 2.2.) e P. José Antenor Velho. Observações: 1. as citações bíblicas são de <https://www.bibliacatolica.com.br/>; e 2. os textos das *Memórias do Oratório*, tradução de Fausto Santa Catarina. Brasília: Editora Dom Bosco, 2012.

¹ MO, p. 28-30.

² MO, p. 79. O texto completo diz: “Ia-se aproximando o fim do ano de retórica, época na qual os estudantes costumam decidir a própria vocação. O sonho de Murialdo estava gravado em minha memória; havia-se até renovado de maneira muito mais clara, e assim, se lhe

da sua existência e orientando-o no cumprimento da sua missão. Ele também relembra nas *Memórias do Oratório* o estado de espírito que o acometeu quando, depois de se tornar padre e retornar ao povoado na solenidade de *Corpus Christi* para celebrar ali uma de suas primeiras missas, chegara enfim ao vilarejo onde nascera:

Quando, porém, cheguei perto de casa e vi o lugar do sonho dos 9 anos, não pude conter as lágrimas e disse: “Quão maravilhosos os desígnios da Divina Providência! Realmente Deus tirou da terra um pobre menino para colocá-lo entre os príncipes do seu povo”.³

Quando foi a Roma em 1858 para tratar da fundação da Congregação e Pio IX “fez contar pormenorizadamente tudo quanto tivesse ainda que só a aparência de sobrenatural”, Dom Bosco expôs o sonho ao Papa, recebendo a ordem de “escrevê-lo literalmente e com pormenores, e deixá-lo como estímulo aos filhos da Congregação”.⁴ Outra confirmação de que aquela experiência noturna permaneceu um ponto de referên-

quisse dar fé, devia optar pelo estado eclesiástico, ao qual justamente me sentia inclinado. Porém, a pouca fé nos sonhos, meu estilo de vida, certos hábitos do meu coração e a falta absoluta das virtudes necessárias para esse estado tornavam duvidosa e bastante difícil a decisão nesse sentido”.

³ MO, p. 112-113.

⁴ MO, p. 30. A primeira visita de Dom Bosco a Roma aconteceu entre 21 de fevereiro e 14 de abril de 1858. Ele encontrou o Papa várias vezes, nos dias 9, 21 (ou 23) de março e em 6 de abril. Segundo Lemoyne, foi no segundo encontro (21 de março) que o Papa ouviu a narração do sonho e ordenou a Dom Bosco que a redigisse. Sobre essa viagem, cf. P. BRAIDO. *Dom Bosco padre dos jovens no século da liberdade*. São Paulo: Editora Salesiana, 2008, 1, p. 391s.

cia essencial durante toda a vida de Dom Bosco pode ser encontrada em um episódio bem documentado da velhice do santo.⁵ Dom Bosco estava em Roma para a solene consagração da Igreja do Sagrado Coração, de cuja construção ele havia se encarregado a pedido de Leão XIII. Na manhã de 16 de maio de 1887, foi celebrar no altar de Maria Auxiliadora, mas durante a celebração viu-se obrigado a parar várias vezes, tomado por uma intensa comoção que o impedia até mesmo de falar. Quando retornou à sacristia e recuperou a calma habitual, o Padre Viglietti, que o assistira durante a missa, interrogou o idoso sacerdote sobre o motivo das suas lágrimas, e ele respondeu: “Eu tinha [...] tão viva diante dos meus olhos a cena de então, quando eu tinha dez anos, sonhei com a Congregação, e via e ouvia tão bem os meus irmãos e a minha mãe a discorrer e questionar sobre o sonho que tive”.⁶ Dom Bosco, já no fim da vida, finalmente compreendeu em todo o seu significado a mensagem que lhe fora comunicada no sonho como uma palavra aberta ao futuro: “A seu tempo, tudo compreenderás”. Ao relatar o episódio, Lemoyne observa: “Sessenta e dois anos de trabalho árduo, sacrifícios e lutas se passaram desde aquele dia, e um lampejo repentino revelava-lhe, na construção da Igreja do Sagrado Coração em Roma,

⁵ Stella afirma que temos “testemunhos sólidos” deste acontecimento (PST1, p. 32).

⁶ C. M. VIGLIETTI, *Cronaca di don Bosco. Prima redazione (1885-1888)*. Introducción, texto crítico e notas por Pablo Marin Sánchez. Roma: LAS, 2009, p. 207.

o coroamento da missão que lhe fora misteriosamente anunciada no início da sua vida”.⁷

Seja qual for a maneira de entender os contornos daquela experiência onírica infantil e de especificar os detalhes da sua narração, pode-se concordar plenamente com o que Stella diz sobre a importância que ela teve na consciência de Dom Bosco:

O sonho dos nove anos não foi para Dom Bosco como muitos outros que ele deve ter tido em sua infância. Além dos problemas relacionados com ele, ou seja, com a sua lembrança, com os textos que o transmitiram até nós; além da questão, hoje insolúvel, sobre a época em que realmente aconteceu, e sobre as circunstâncias que possivelmente o provocaram e deram imediatamente as implicações fantásticas; além de tudo isso, resulta claro que Dom Bosco foi profundamente afetado por ele; ou melhor, transparece que ele deve tê-lo sentido como uma comunicação divina, como algo — ele mesmo diz — que tinha a *aparência* (os sinais e as garantias) do sobrenatural. Para ele, foi como um novo caráter divino indelevelmente impresso em sua vida.⁸

O sonho dos nove anos, em suma, “condicionou todo o modo de viver e de pensar de Dom Bosco. E, em particular, o modo de sentir a presença de Deus em sua vida e na história do mundo”.⁹

⁷ MB XVIII, p. 341.

⁸ PST1, p. 30.

⁹ PST1, p. 31s.

1. Fontes

O Sonho dos Nove Anos chegou até nós em diferentes redações. Desramaut, abordando o problema das fontes das quais Lemoyne se valeu para redigir as *Memórias Biográficas*, encontrou seis versões diferentes.¹⁰ A primeira (A) é a que Dom Bosco escreveu nas *Memórias do Oratório*.¹¹ A segunda (B) consta do depoimento de Cagliero no processo ordinário de canonização; Cagliero diz que ouviu o sonho de Dom Bosco em 1858-59, depois de ter recebido, durante a sua viagem a Roma, a ordem de Pio IX para redigi-lo.¹² A terceira (C) é do Padre Barberis, que repete substancialmente a versão de

¹⁰ F. DESRAMAUT, *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne. Etude d'un ouvrage fondamental sur la jeunesse de saint Jean Bosco*, Maison d'études Saint Jean Bosco, Lyon 1962, 250-256. A pesquisa é retomada e desenvolvida por A. LENTI. Don Bosco's Vocation-Mission Dream. Its Recurrence and Significance. In: *Journal of Salesian Studies*, 2 (1991), p. 45-156. Cf. também ID., *Don Bosco storia e spirito. I. Dai Becchi alla Casa dell'Oratorio (1815-1858)*. Roma: LAS, 2017, p. 211-225 [*Dom Bosco: história e carisma. 1. Dos Becchi a Valdocco (1815-1858)*]. Brasília: Editora Dom Bosco, 2012, p. 94s.].

¹¹ A edição crítica encontra-se em MO, p. 34-37. P. Berto, secretário de Dom Bosco, retomou este relato textualmente, obviamente formulando-o na terceira pessoa, em seu depoimento no processo ordinário de canonização, como se pode ler em *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria auctoritate constructi in Curia Ecclesiastica Taurinensi super fama sanctitatis vitae, virtutum et miracolorum Servi Dei Ioannis Bosco Sacerdotis Fundatoris Piaae Societatis Salesianae*, 277r (= frente) - 279r.

¹² Ivi, 1080v (= verso) - 1081r.

Dom Bosco.¹³ A quarta (D) provém de José Turco, colega de infância de Dom Bosco, transmitida por um intermediário não identificado e coletada pelo Padre Lemoyne.¹⁴ A quinta (E) é a exposição do P. Rua no processo ordinário do relato ouvido de Lúcia Turco, irmã de José.¹⁵ A sexta (F) é o brevíssimo relato que o próprio José Turco fez durante o processo.¹⁶ Desramaut ressalta que as formas A, B e C têm Dom Bosco como fonte direta, enquanto D, E e F dependem das recordações transmitidas na família Turco.

Lemoyne, baseando-se na afirmação de Dom Bosco de que o sonho se repetira várias vezes e entregando-se à sua inclinação de manter todas as fontes à sua disposição, reportou as diferentes versões do so-

¹³ Em sua forma mais antiga, encontra-se, sem indicação de origem, em G. B. LEMOYNE, *Documenti per scrivere la storia di D. Giovanni Bosco, dell'Oratorio di S. Francesco di Sales e della Congregazione Salesiana*, I, p. 153.

¹⁴ *Ivi*, I, p. 68-69.

¹⁵ “Lúcia Turco contou-me que, pertencendo a uma família onde Dom Bosco ia com frequência para estar com seus irmãos, que uma manhã o viram chegar mais alegre do que de costume. Perguntado sobre a causa, ele respondeu que havia tido um sonho durante a noite, que o havia animado. Quando lhe pediram para contar o sonho, ele disse que tinha visto uma Senhora majestosa vindo em sua direção, com um rebanho muito numeroso atrás de si, e que, ao se aproximar dele, chamou-o pelo nome e disse: ‘Eis aqui Joãozinho: confio todo esse rebanho aos teus cuidados’. Soube então por outros que ele perguntou: ‘Como cuidarei de tantas ovelhas e tantos cordeiros? Onde encontrarei pastagens para mantê-los?’. A Senhora lhe respondeu: ‘não temas, eu te assistirei’ e depois desapareceu” (*Copia Publica*, 2476v).

¹⁶ “Quando era clérigo, ele também me contou certo dia que tivera um sonho, que se estabeleceria em algum lugar, onde reuniria um grande número de jovens para instruí-los” (*Copia Publica...* 768v).

nho nas *Memórias Biográficas*, que são em grande parte convergentes, atribuindo-as a diversas épocas.¹⁷ Desramaut, no estudo citado, discute a plausibilidade da escolha de Lemoyne, considerando-a, em grande parte, fruto de uma associação artificial, exceto talvez no caso da versão D. De fato, é plausível, mesmo que não seja demonstrável com argumentos históricos seguros, que João Bosco tenha falado ao amigo José Turco sobre o sonho depois de uma das ocasiões em que ele se repetira.

Em todo caso, a versão a que devemos nos referir para o nosso trabalho é, sem dúvida, a que Dom Bosco escreveu de próprio punho nas *Memórias do Oratório*. A redação do sonho e de todos os fatos ligados à origem do Oratório foi solicitada, como já se disse, por Pio IX em 1858. Dom Bosco, porém, impedido por muitos compromissos e pela relutância em falar de si mesmo, demorou-se em pôr-se ao trabalho. Por isso, em 1867, em outra audiência, o Papa exortou-o novamente a escrever as suas recordações. Depois de adiar por mais seis anos, Dom Bosco finalmente em 1873 iniciou o manuscrito das *Memórias*, concluindo-o em 1875. Copiado em bela caligrafia pelo seu secretário,

¹⁷ No primeiro volume das *Memórias Biográficas*, Lemoyne reporta fielmente a narração do sonho dos nove anos oferecida por Dom Bosco nas *Memórias do Oratório* (MB I, p. 123-126); cruzando várias informações à sua disposição, ele atribui a versão transmitida por Turco (D) a uma repetição do sonho ocorrida em 1831, quando Dom Bosco tinha 16 anos (MB I, p. 243f.); a de Barberis (C), atribui a uma nova repetição ocorrida em 1834, quando João tinha 19 anos (MB I, p. 305s); e, enfim, a de Cagliari (B), à época em que João já era clérigo (MB I, p. 424).

P. Joaquim Berto, o texto foi revisado e corrigido pelo autor em várias ocasiões até 1879.¹⁸

Com base nesses dados, podemos dizer que o sonho, ocorrido por volta de 1824 (não é possível ser mais preciso quanto à data) e repetido várias vezes nos anos seguintes “de modo muito mais claro”, foi escrito por Dom Bosco cerca de cinquenta anos depois do evento. Naquela época, ele já conseguia apreender o significado da mensagem do sonho de uma maneira mais rica e profunda do que havia intuído quando era menino. A compreensão do sonho certamente cresceu nele pelas muitas experiências da vida, gerando um desenvolvimento narrativo e interpretativo. Essa evolução apresenta uma situação hermenêutica complexa, da qual é preciso estar ciente. De fato, no texto que lemos interagem entre si diversos horizontes temporais: o tempo da realização (pelo menos parcial) do sonho, que corresponde ao tempo em que Dom Bosco o registra no manuscrito das *Memórias*, o tempo do crescimento na sua compreensão, que começa com a primeira narração à família e se desenvolve gradualmente na consciência do protagonista, o tempo cronológico em que o sonho aconteceu e o tempo onírico, aquela espécie de “tempo suspenso” ou “outro tempo”

¹⁸ Para as questões relativas à composição do manuscrito original da cópia do P. Berto e das intervenções feitas por Dom Bosco, cf. a *Introduzione* de E. Ceria à primeira edição impressa do documento G. (san) Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Torino: SEI, 1946, p. 6. F. DESRAMAUT, *Les Memorie I de Giovanni Battista Lemoyne*, p. 116-119; a *Introduzione* da edição crítica MO, p. 18-19.

que é interior à experiência noturna. Esses diversos horizontes temporais, que se fundem na narração de Dom Bosco, interagem, por sua vez, com o tempo do leitor, com as suas expectativas, os seus questionamentos, as suas pré-compreensões, no interior de uma tradição interpretativa que o transmitiu até nós. Não é possível abordar seriamente o estudo do sonho sem estar ciente dessa multiplicidade de níveis, de onde derivam importantes questões hermenêuticas que tentaremos abordar na próxima seção. Antes de nos aprofundarmos nelas, porém, devemos primeiro colocar o sonho em seu contexto narrativo, ou seja, no conjunto da obra que o transmitiu até nós.¹⁹

As *Memórias do Oratório* são um texto autobiográfico em que Dom Bosco recolhe a história do Oratório de São Francisco de Sales e as suas questões pessoais, com a intenção de deixar aos seus herdeiros espirituais uma valiosa lição para o futuro.²⁰

¹⁹ Para uma compreensão da lógica narrativa presente nas *Memórias*, cf. o excelente ensaio de A. GIRAUDO, *L'importanza storica e pedagogico-spirituale delle Memorie dell'Oratorio*. In: G. BOSCO, *Memorie dell'oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Roma: LAS, 2011, p. 5-49.

²⁰ Dirigidas aos salesianos, presentes e futuros, as *Memórias* são claramente diferentes dos demais textos históricos anteriores escritos por Dom Bosco: a Carta ao *Vicario di Città*, de 1846; o *Cenno* e os *Cenni storici* de 1854 e 1862, que focalizam os eventos ligados ao início do catecismo em São Francisco de Assis, depois transferido para o Refúgio da Barolo etc., até a chegada à Casa Pinardi. Esses textos eram destinados às autoridades ou ao público ou aos benfeitores e apoiadores, aos quais Dom Bosco queria oferecer um relato do surgimento e dos objetivos da sua instituição, apresentando também as atividades que ali se realizavam e os resultados educativos alcançados.

As intenções do autor são explicitadas desde as primeiras linhas do manuscrito:

Para que servirá então este trabalho? Servirá de norma para superar as dificuldades futuras, aprendendo as lições do passado; servirá para dar a conhecer como o próprio Deus conduziu todas as coisas a cada momento; servirá de ameno entretenimento para meus filhos quando lerem as aventuras em que andou metido seu pai; e haverão de lê-las com mais gosto quando, chamado por Deus a prestar conta dos meus atos, já não estiver entre eles.²¹

As *Memórias* são, portanto, uma narração edificante que pretende transmitir, por meio da seleção e concatenação dos fatos, não só os acontecimentos fundamentais que marcaram o nascimento do Oratório, mas também o profundo segredo que deu origem a essa experiência, que a tornou possível e a caracterizou de modo essencial. A obra, portanto, não é uma mera crônica de eventos, mas revela claramente a intenção de envolver o leitor na aventura narrada, a ponto de torná-lo seu participante como uma história que lhe diz respeito e que, atraído pelo relato, é chamado a continuar.²² Esse aspecto foi efetivamen-

²¹ MO, p. 23.

²² “O ápice da estratégia de atrair os leitores é alcançado com o sonho da pastora, situado na passagem do Colégio Eclesiástico a Valdocco, ou seja, da fase das experiências iniciais, de caráter predominantemente pessoal, àquela da realização final do Oratório de caráter comunitário [...]. Nos cordeiros transformados em pastores [...] os filhos de Dom Bosco foram e são convidados a se reconhecer como continuadores da missão providencial, prevista desde o início, na experiência profética do sonho, como parte viva da história” (A. GRAUDO, *L'importanza storica*, p. 19).

te enfatizado por Pietro Braido, que cunhou a feliz expressão *memorie di futuro* — memórias do futuro) para destacar o caráter de testamento, antes mesmo de ser um documento, que caracteriza a narração de Dom Bosco.²³

Nessa reconstrução interpretativa do passado, que liga a gênese do Oratório à precisa história espiritual do narrador, o sonho dos nove anos passa a desempenhar um papel “estratégico”. É por meio dele que, de fato, é oferecida a chave de leitura de toda a história, individuando o fato prodigioso que constitui a sua origem sobrenatural. Como fundamento do Oratório de São Francisco de Sales e da Congregação religiosa que nele surgiu, não há apenas a operosidade de um padre generoso, mas uma verdadeira iniciativa divina, da qual o sonho é a marca mais evidente.

Ressaltando o papel que o sonho tem na estrutura narrativa das *Memórias*, Giraud afirma:

Esse evento torna-se parte da estratégia do texto como o verdadeiro início da “memória” oratoriana, determinando a sua divisão em três décadas. Os *Dez anos de infância* (1815-1824) são de fato representados como um prelúdio significativo, mas não propriamente “oratoriano”. Já a década de 1825-1835, a Primeira Década, começa com o narrador retratando a si mesmo aos dez anos de idade, com a intenção de cuidar das crianças fazendo “o que era compatível com essa idade: uma espécie de Oratório festivo”. Dessa forma, o início onírico, evocado com artifícios literários emprestados da forma ficcional,

²³ P. BRAIDO. *Scrivere “memorie” del futuro*. RSS 11 (1992), p. 97-127.

assume um valor especial: torna-se o prenúncio de um texto histórico-literário, cujos significados, estratégias e estruturas antecipa conscientemente; em suma, torna-se um traço identificável de uma orquestração retórica voltada às intenções do autor. É significativo que ele tenha sido interpretado na tradição salesiana precisamente em sentido profético-prefigurativo.²⁴

O sonho coloca-se, pois, na arquitetura das *Memórias* como a coluna da qual partem as arcadas da narração. Em sua qualidade de acontecimento prodigioso, constitui, de algum modo, a premissa decisiva para a compreensão da lógica sobrenatural de tudo o que se segue. Dom Bosco, certamente, não atribui nenhum caráter fatalista a essa premissa, como se tivesse encontrado de maneira convincente o seu destino predeterminado. No desenvolvimento da narração, ele não oculta de modo algum a tortuosidade de um caminho complexo de discernimento vocacional do qual o sonho jamais o dispensou. No entanto, relembrando-o *a posteriori* a partir da sua posição de padre e fundador, ele não pode deixar de entendê-lo como uma manifestação antecipadora e profética. As palavras com que sigila a narração — “O que vou doravante expor dará a isso alguma explicação” — são um claro testemunho disso.²⁵

Reconhecidos esses elementos, a pergunta que o estudioso de Dom Bosco e da sua experiência espiritual deve necessariamente fazer a si mesmo não pode

²⁴ A. GIRAUO. *L'importanza storica*, p. 21s.

²⁵ MO, p. 30.

deixar de ser esta: a importância excepcional atribuída por Dom Bosco a este sonho, a ponto de colocá-lo como chave de leitura das *Memórias*, é essencialmente o resultado de um artifício narrativo, movido por intenções edificantes, ou exprime uma convicção pessoal seriamente enraizada na realidade dos fatos? Dito de outra forma e de maneira mais direta: Dom Bosco exagera as nuances, enfatizando a magnitude do evento a fim de atrair os seus leitores para a epopeia oratoriana, ou ele dá vida às cores originais de um evento que *foi em si mesmo* excepcional? Há uma grandeza originária *no fato histórico* ou ela deve ser atribuída meramente à narração?

Diga-se claramente que da resposta que se der a essas perguntas dependerá o modo de entender o trabalho da interpretação crítica: se ele deve assumir a forma de uma desconstrução desmistificadora, como maneira de acessar a verdade histórica real *para além* da narração, ou se deve assumir a forma de uma aceitação fiducial (mas nem por isso ingênua) da narração, como caminho para encontrar *através dela* o valor histórico do ocorrido.

2. Questões hermenêuticas

É necessário, mas muito exigente, responder às perguntas postas pela narração do sonho. É necessário porque afetam profundamente o modo de compreender a experiência espiritual de Dom Bosco e o carisma

que ele suscitou. Por mais que a grandeza de Dom Bosco se baseie na santidade da sua vida e não nos fenômenos extraordinários que a acompanharam, estes não podem ser considerados irrelevantes e secundários, seja do ponto de vista histórico ou teológico. De fato — obviamente em um nível derivado e analógico — a mesma abordagem crítica aplicada ao prodigioso na vida dos santos é aplicada pela teologia aos gestos miraculosos de Jesus narrados nos Evangelhos. Tais gestos não são redutíveis a elementos marginais, mas “são um momento essencial na revelação do Reino, que Jesus vinculou explicitamente ao seu anúncio como sinais do Reino que já está aqui (*Mt* 12,28). Os milagres de Jesus não são apenas um aspecto da sua palavra: eles afirmam que a palavra de Jesus não é doutrina, mas ação, uma ação que cura”.²⁶ Eles são, portanto, uma espécie de “assinatura” que o Pai coloca nas obras do Filho encarnado, para mostrar que as suas obras tornam a ação de Deus presente na história e inauguram para os homens o tempo escatológico.

²⁶ A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*. Brescia: Queriniana, 2014, p. 395s. “Intervindo contra as formas de doença que dão forma concreta ao mal que ameaça a existência inteira, atualizam o compromisso de Deus com o homem e alcançam o seu efeito quando confirmam a disposição radical que Jesus chamou de “fé”: a convicção íntima de que a vontade de Deus em relação ao homem é inequivocamente determinada em vista da sua salvação. [...] Isso explica a analogia, enfatizada pelos evangelistas, entre milagres e parábolas. Como os milagres, as parábolas unem a dimensão de julgamento com a de edificação. Elas têm o objetivo de superar a resistência que o homem opõe à aceitação da palavra de Deus por causa da sua aparente falta de confiança. Sobreveio um evento no presente que muda a face da terra, mas ele deve ser buscado para ser compreendido” (p. 396).

Nos gestos taumatúrgicos de Jesus, o discípulo é, então, convocado a contemplar a ação libertadora de Deus, que cuida do homem, e a receber uma palavra que o interpela pela fé. Não se trata obviamente de uma questão que possa deixar alguém indiferente àquela sobre o fato de a narração evangélica dar voz a eventos reais, de modo a restaurar o seu significado interpelativo, ou apenas a reconstruções enfáticas e tardias, em última análise distantes da realidade histórica. Guardadas as devidas proporções, a pergunta que nos devemos fazer sobre o extraordinário na vida de Dom Bosco e, em particular, sobre o sonho dos nove anos, pertence à mesma ordem de considerações.

Formular a resposta, no entanto, é algo muito exigente, pois implica enfrentar ao menos três ordens de questões, com os quais procuraremos lidar agora, conscientes da sua complexidade e dos limites da nossa pesquisa. Elas referem-se, respectivamente, à relação entre memória, narração e história (§ 2.1.), à natureza da experiência onírica (§ 2.2.) e aos critérios teológicos que nos permitem abordar os fenômenos extraordinários da vida espiritual e interpretar o seu significado (§ 2.3.). Que confiabilidade pode ter uma narração edificante, formulada cinquenta anos depois dos eventos, para chegar à real qualidade da experiência? Supondo que a narração seja confiável, pode uma experiência tão “vaga” como a do sonho ter uma relevância tão forte a ponto de se propor, à luz dos fatos posteriores e da sua interpretação crente, como a chave para interpretar a história de Dom Bosco? Tendo

adquirido esses dados, é possível crer razoavelmente que o sonho do menino de nove anos foi um fenômeno sobrenatural de natureza profética?

As três questões, é claro, estão intimamente entrelaçadas entre si, porque o eventual caráter sobrenatural do sonho não pode deixar de ter um relevo particular devido ao modo como o narrador preserva a sua memória e as margens de liberdade narrativa com as quais ele transmite a mensagem. Desse modo, também a consistência antropológica reconhecida na experiência do sonho afeta obviamente a possibilidade de ele ter uma forte relevância existencial e ser espaço de comunicação divina. As três questões deveriam ser consideradas, de certa forma, em conjunto, mas a sua complexidade e o desejo de ser claro, tanto quanto possível, nesse tipo de questões (!), sugerem que se proceda por partes. O leitor que tiver dificuldade para aceitar este raciocínio poderá dispensar-se do esforço e ir diretamente ao comentário sobre o sonho.

2.1. *Memória, narração e história*

A reflexão mais madura sobre o tema da narração provavelmente é a proposta pelo filósofo francês Paul Ricoeur mediante a ideia de *identidade narrativa*, formulada, primeiro, em *Tempo e narração*, no contexto de uma teoria da narração, e retomada, em seguida, em *O si-mesmo como outro*, no âmbito de uma

teoria da identidade do indivíduo.²⁷ O cruzamento das duas perspectivas — a da narração e a da identidade pessoal — é revelador, porque a tese de Ricoeur consiste em afirmar que o mundo do indivíduo e o mundo do texto não podem ser entendidos como dois mundos separados e autônomos, dos quais, o primeiro (a narração) seria simplesmente o sinal (ficando sempre aquém do original) do segundo (a realidade histórica, em última análise, inatingível em sua realidade concreta). A teoria da identidade narrativa sustenta, pelo contrário, que o indivíduo como tal e a narração só podem existir contemporaneamente: o homem não pode ter acesso a si mesmo, a não ser narrando a si mesmo, e a narração não pode ser entendida, a não ser mediante a disponibilidade a permitir que a própria identidade sofra transformação.²⁸

²⁷ P. RICOEUR. *Tempo e racconto* I. Milano: Jaca Book, 1986; *Tempo e racconto* II. *La configurazione del racconto di finzione*. Milano: Jaca Book, 1987; *Tempo e racconto* III. *Il tempo raccontato*. Milano: Jaca Book, 1988; ID., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Milano: Jaca Book, 1989; ID., *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 1993; ID., *L'identité narrative*, "Revue des sciences humaines" 95 (1991) p. 35-47.

²⁸ Entre texto e ação há, portanto, sempre uma circularidade: são o polo objetivo e o polo subjetivo da mesma atuação. O texto revela a ação porque fornece o modelo para interpretá-la; a ação é como um texto porque tem um projeto, uma intenção, um agente (o que é, porque, quem). Por isso, a narração revela os traços específicos da ação humana, a estrutura hierárquica das ações complexas, o seu caráter histórico, a sua estrutura teleológica, isto é, a referência ao horizonte total da vida. Por outro lado, a linguagem só é radicalmente compreendida enquanto é ação: não só exprime alguma coisa de já constituído, mas concorre para constituí-lo.

Na base dessa teoria está a tomada de consciência da dialética que é interna ao que a linguagem chama, com uma única palavra, *identidade* do homem. Neste termo sobrepõem-se dois significados que na língua latina são expressos por duas palavras diversas: *idem* e *ipse*. O primeiro significado designa a identidade como “mesmice” e implica a ideia de alguma coisa que permanece e não muda; o segundo designa a identidade do sujeito “como tal” (“*ipseitas*”) e indica o que existe de próprio, de pessoal, de não estranho. Mediante essa distinção, Ricoeur mostra que não se pode compreender a identidade de uma pessoa somente enquanto permanência no tempo de uma realidade igual a si mesma (*idem*), a não ser que seja ao preço de perder sua irreduzível identidade pessoal. De fato, a identidade pessoal realiza-se na dialética do que permanece e do que continuamente muda, e por isso se assemelha mais a uma narração do que a um objeto. O uso do mesmo nome para designar uma pessoa do nascimento à morte não anula o fato de que ela experimenta continuamente a mudança corpórea e psíquica. O tempo vivido pelo indivíduo como tal (*ipse*) nunca é reduzível ao tempo físico-cósmico, mesmo que não seja separável. Segundo Ricoeur, o conceito de narração pode fornecer um bom modelo para acessar a “*ipseitas*” (identidade pessoal), porque o processo de constituição de si organiza numa única unidade uma sequência de eventos separados, conflituosos e heterogêneos. A compreensão da vida humana como uma unidade narrativa permite sintetizar a

permanência e a mudança, sem que uma predomine sobre a outra.²⁹

Sendo assim, a teoria da identidade narrativa levanta a questão da identidade pessoal para além da alternativa entre um *Eu* que teria acesso imediato à própria identidade, resultando transparente a si mesmo, e um *Ele* que se pode colher desde o exterior mediante os instrumentos da reconstrução analítica, ou seja, um ator histórico reduzido à sua representação objetiva. A identidade pessoal não é nem a do *Eu* cartesiano, nem a do *Ele* histórico, mas é a de um *Si-mesmo*, ao qual se tem acesso somente mediante a narração. A identidade pessoal não pode ser reconstruída na forma de um conceito (ninguém exprime o *Si-mesmo* simplesmente na forma abstrata de uma ideia), nem mediante o modelo heurístico das ciências da natureza (o *Si-mesmo*, por definição, nunca é objetivável como um fato). A complexidade da experiência vivida só pode ser reconstruída mediante a *mimese* da narração que recolhe num entrelaçamento os acontecimentos da existência. A mediação narrativa mostra que o *conhecimento de si* é uma *interpretação de si*.

²⁹ Como afirma Ricoeur, “a subjetividade não é nem uma sequência incoerente de eventos, nem uma substancialidade imutável, inacessível ao devir. É um tipo de identidade que somente a composição narrativa pode criar com seu dinamismo [...]. A identidade narrativa situa-se no meio [...] entre a pura mudança e a identidade absoluta” (P. RICOEUR. *La vita: un racconto in cerca di narratore*, em ID., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Milano: Guerini e Associati, p. 169-185, 184s.).

A esses elementos teóricos é preciso acrescentar duas observações. A raiz profunda pela qual o homem pode conhecer a si mesmo somente quando ele se interpreta deve ser individuada no fato de que os próprios acontecimentos da vida, e não simplesmente a linguagem que os narra a distância, possuem uma dimensão simbólica originária, que os torna irreduzíveis à mera facticidade empírica. Neles, o Si-mesmo acontece e não somente se manifesta. Por isso, a memória que os articula na narração é a única chave de acesso à qualidade intencional que eles possuem e que constitui, para além de qualquer reducionismo positivista, a forma singular da sua historicidade.³⁰

Em segundo lugar, o ato com que o redator configura a *fábula* do próprio discurso não termina simplesmente no texto, mas se destina ao leitor. A leitura é um momento crucial, pois, nela, a “fusão de horizontes” reside na capacidade da narração de transfigurar a experiência de quem a recebe. O texto sempre convida o leitor a ver o mundo de forma diferente, dado que a narração nunca é eticamente neutra, convida também o leitor a agir de forma diversa. Portanto, não se pode ter acesso ao sentido do texto sem pôr em jogo a configuração da própria identidade, o horizonte simbólico no qual se situa a própria história.

³⁰ Por isso, também a obra mais cientificamente isenta de tendências de um historiador ultimamente tem a forma de uma narração, que define um ponto de partida e um ponto de chegada, alcançados através de um entrelaçamento em que são postos em cena protagonistas e outros atores na interação de uma trama. A história não pode ser traduzida em teoria; ela só pode ser compreendida enquanto narrativa, quer dizer, ela possui uma inteligibilidade narrativa.

Em função do problema com que nos ocupamos, ou seja, do nexa entre memória, narração e história na narração do sonho dos nove anos, a teoria de Ricoeur oferece elementos teóricos de incontestável interesse. Ela permite perceber com maior clareza que a narração que Dom Bosco nos transmitiu de sua experiência não pode ser vista como mera informação material do acontecimento, mas deve ser compreendida como a *mimese* narrativa mediante a qual Dom Bosco configura a própria identidade, juntando, num certo entrelace, os episódios de sua história. Dessa forma, transmitindo-nos as *Memórias do Oratório*, ele nos torna acessível seu *Si-mesmo*, numa forma que não se poderia alcançar mediante a simples reconstrução documentária.

O fato de que, na arquitetura narrativa das *Memórias do Oratório*, o episódio do sonho figure como elemento fundante, indica a importância que o narrador lhe reconheceu na estruturação de sua identidade. Dom Bosco desenha as linhas mestras de sua narração fazendo do sonho a antecipação proléptica do quadro geral da história *porque*, na retomada *a posteriori* de sua vida, encontra nela o acontecimento que lhe torna *possível* recolhê-la numa unidade.

Neste sentido, o fato de que a narração tenha sido redigida cinquenta anos depois do acontecimento não diminui sua credibilidade. Um relato redigido ao despertar ou até mesmo uma (impossível) gravação empírica do fenômeno psíquico não nos propiciaria um acesso mais autêntico ao que João Bosco menino

viveu em sua identidade própria (*ipse*). Um arrazoado desse tipo trairia uma visão do eu como transparência da consciência a si mesma e encerraria os contornos do viver humano nos limites de um imediatismo sem profundidade. A experiência da vida que fazemos diariamente não coincide com o grau de consciência que a acompanha e com a reconstituição que poderíamos fazer dela no momento. Muitos acontecimentos (ações, opções, atitudes, encontros) se tornam claros em suas implicações somente a distância, mediante a retomada que fazemos deles no diálogo com um amigo ou com um guia espiritual. Precisamente a narração e o confronto com outras pessoas é que nos permitem reconhecer quanto a estreita contemporaneidade dos acontecimentos nos impedia de enxergar. Para dizê-lo de uma forma mais acessível, o sentido da experiência é como uma semente que cresce no terreno da consciência e desdobra suas energias somente mediante os recursos da “cultura” que permitem interpretá-lo. Portanto, a memória não é somente um filtro que seleciona e conserva as recordações, destinadas a se tornarem cada vez mais desbotadas; ela é o lugar da elaboração narrativa da profundidade simbólica da experiência de que vive o nosso *Si-mesmo*. Este é o motivo pelo qual sem memória não existe identidade.

Ler o sonho dos nove anos como uma espécie de crônica dos fatos, tratando as palavras do sonho como se fossem as *ipsissima verba* [mesmíssimas palavras], seria uma hermenêutica ingênua. Uma leitura desse tipo poderia talvez parecer como a expressão da

máxima confiança em relação ao realismo do texto, mas na realidade implicaria numa substancial desatenção em relação à trama complexa da narração com a ilusão de poder chegar à materialidade de um dado indiscutível. O “crescimento” que o acontecimento de cinquenta anos conheceu na consciência de Dom Bosco não é um elemento que se possa ignorar ou remover, porque, precisamente através de tal crescimento, o sentido da experiência onírica amadureceu até encontrar o tempo, o contexto e as palavras mais adequadas para reconstituí-lo na forma interpelante que teve.³¹

Vice-versa, ler o sonho como uma mera “construção artificial”, fruto de uma ênfase intencional que teria colmado as lacunas da memória, seria uma *hermenêutica suspeita*, que não parece justificar-se com sinceridade. De fato, ela colocaria em dúvida não somente a reproposição de um acontecimento, mas também a confiabilidade do complexo quadro de conjunto que Dom Bosco nos oferece de sua identidade narrativa. De fato, a função estrutural que a narração do sonho possui na trama das *Memórias do Oratório* corresponde ao relevo que vem a ter na configuração que o narrador confere à sua vida. A interpretação daquele sonho como manifestação de uma iniciativa divina, tão evidente nas entrelinhas da narração quanto justamente prudente na sua formulação explícita,

³¹ As próprias correções que há no manuscrito e que a preciosa edição crítica do P. Antônio da Silva Ferreira evidencia atestam a cuidadosa qualidade dessa opção linguística.

chama em causa as convicções mais profundas que acompanharam Dom Bosco no exercício de sua missão e na transmissão do carisma: como alguma coisa que não provinha dele, mas que tinha precisamente outra origem. Na *narração* — e, portanto, na consciência *concreta* de Dom Bosco — o sonho se apresenta como símbolo dessa origem. Por essa razão, uma desconfiança radical em relação a um santo que narra a si mesmo teria mais do que motivos para questionar o horizonte existencial do leitor, ou seja, para verificar sua disponibilidade a deixar-se reconfigurar pelo acontecimento de palavra que lhe é oferecido.

Em conclusão, estamos convencidos de que ler a narração do sonho dos nove anos como a *mimese* narrativa que restabelece honestamente o relevo que a experiência onírica teve na constituição do Si-mesmo de Dom Bosco é a *hermenêutica mais coerente*: ao mesmo tempo, crítica e fiducial. Portanto, isto permite afirmar que a *grandeza* pertence originariamente ao fato real (história), mas somente mediante o crescimento na consciência (memória) pôde encontrar as palavras para ser reconstruída pela descrição (narração).

2.2. *A experiência onírica*

Pode um sonho adquirir tanta importância? A razão do homem moderno ocidental é levada a responder imediatamente que não. Essa resposta, porém, não é simplesmente fruto de espontaneidade, mas dos

esquemas culturais que nos séculos do iluminismo se sedimentarem em nossa cultura.

Enquanto para o homem antigo, com exceção de Aristóteles e de alguns de seus discípulos, os sonhos remetem a alguma coisa objetiva, real e concreta, seja ela ou não ligada ao divino, ao mágico ou ao ordinário,³² para o homem moderno, que tende a fazer coincidir os espaços da consciência espiritual com os da consciência atenta, o sonho se apresenta como uma espécie de experiência diluída, à qual se pode atribuir somente um modestíssimo coeficiente de realidade. A história da filosofia mostra que ao afirmar-se do Cogito [*ergo sum*] cartesiano, corresponde a uma proporcional expulsão do sonho dos confins da verdade e a uma tendenciosa marginalização para o âmbito da ilusão. O que não pode ser incluído no domínio das ideias claras e distintas, o que não pertence ao mundo dos significados lúcidos e racionais, é considerado como momento débil da consciência.

Luísa de Paula escreve lucidamente:

No período que vai das *Meditationes de prima philosophia* à *Traumdeutung*, o homem desperto toma

³² Para o mundo clássico, cf. E. DODDS. *I Greci e l'Irrazionale*. Firenze: La Nuova Italia, 1959 (em particular o capítulo *Schema onirico e schema di civiltà*); L. BINSWANGER. *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai greci al presente* (1928). Macerata: Quodlibet, 2009; para o mundo bíblico, cf. J. M. HUSSER. *Songe*. In: *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, vol. 12 (1996), 1439-1543; E. R. HAYES; L.-S. TIEMEYER (ed.), "I Lifted my Eyes and Saw". *Reading Dream and Vision Reports in the Hebrew Bible*. London: Bloomsbury, 2014.

distâncias do próprio *si-mesmo* noturno, confinando-o no não lugar da irrealidade. A cisão dualista entre mente desperta e inteligência onírica é também e imediatamente monopólio da primeira na esfera do real. O divórcio da consciência no estado de vigília do *Cogito* noturno e a supremacia da primeira sobre o segundo não podem, portanto, ser compreendidos nem como um dado biológico e constitutivo do ser humano, nem como uma variante independente do processo histórico, mas deveriam ser enquadrados no contexto do mais amplo caminho da civilização ocidental que levou ao divórcio entre o Eu e o mundo, o corpo e a alma, os sentidos e a razão, junto com a progressiva marginalização de um dos dois termos do horizonte da realidade.³³

A *Interpretação dos sonhos* de Freud constitui em grande parte o ponto de chegada desse processo. De fato, a teoria do pai da psicanálise traz a questão do sonho para o centro da atenção da cultura, ao preço de entendê-lo não como uma experiência originária a ser compreendida em seu valor próprio, mas como uma realidade derivada, um *sintoma*, um resíduo. Na concepção de Freud, o “conteúdo manifesto” do sonho é como uma fachada ilusória que esconde uma verdade oculta, o “pensamento latente” que deve ser alcançado. A experiência imaginária do sonho não tem, portanto, nenhum valor por si mesma, não tem um significado próprio de sentido, mas é somente a reverberação distorcida de alguma coisa que se encontra *em outra parte*, no inconsciente. Só interessa

³³ L. DE PAULA. *Il sogno tra radicalismo scettico e realismo onirico*. <http://www.uniurb.it/vecchiaserie/2008depaula.pdf>, p. 3. Acesso em: 16 out. 2023.

enquanto remete para um significado preexistente, do qual não é senão a expressão. Para que o sonho voltasse a ter sentido, a psicologia moderna postulou a existência do inconsciente, um não lugar em que as criações noturnas remetem a desejos frustrados e fantasias removidas.³⁴

Esta abordagem, porém, com o tempo, mostrou sua inadequação, e a própria psicanálise hoje tomou distância do enquadramento freudiano. De fato, a consciência “vive as aventuras da noite com a mesma intensidade do dia; as imagens dos sonhos se nos apresentam com uma evidência em nada inferior às imagens em vigília”.³⁵ A percepção não coincide com a consciência: nós estamos continuamente imersos em percepções (sonoras, visíveis, táteis) que não necessariamente atraem sobre si nossa atenção desperta,

³⁴ “Freud não conseguiu ir além de um postulado fundamental da psicologia do século XIX: que o sonho é uma rapsódia de imagens. Se o sonho fosse somente isso, poderia ser explicado por uma análise psicológica orientada ou no estilo mecânico de uma psicofisiologia ou uma pesquisa dos significados. Entretanto, o sonho é bem mais do que uma rapsódia de imagens, pela simples razão de ser uma experiência imaginária; e se ele não se deixa explicar — acabamos de ver — por uma análise psicológica, é porque penetra também no âmbito da teoria do conhecimento. Até o século XIX, é precisamente nos termos de uma teoria do conhecimento que se colocou o problema do sonho. O sonho é descrito como uma forma de experiência absolutamente específica, e se é possível invocar a psicologia, isso ocorre num segundo tempo e de forma derivada, a partir da teoria do conhecimento que o situa como um tipo de experiência. É esta tradição esquecida que Binswanger retoma em *Sonho e existência*” (M. FOUCAUT. *Il sogno*. Milano: Raffaello Cortina, 2003, p. 28).

³⁵ L. DE PAULA. *Il sogno tra radicalismo scettico e realismo onirico*, p. 16.

mas nem por isso deixam de ser reais. Não é possível, portanto, reduzir a realidade da consciência à vigília alerta e aos instrumentos do pensamento. A forma como a percepção do mundo e a configuração de sentido ocorrem em nós implica em tomar em consideração uma gama de realidades vividas mais amplas do que as que podemos dominar racionalmente.

No sonho, portanto, o homem não é “menos” ele mesmo do que na vigília, mas ele o é de forma diferente, à qual se deve reconhecer seu valor específico no *continuum* da existência. Sonhando, o homem instaura uma relação diferente com as coisas, atua em uma forma diversa de habitar o mundo, que não é meramente “ilusão”, embora não possua a forma lúcida da abstração cognitiva. Quanto a este dado, atualmente as neurociências concordam, graças a pesquisas consolidadas. A visualização radioscópica evidencia que, enquanto sonhamos, nosso cérebro registra picos máximos de atividade, comparáveis aos que ele alcança somente em momentos de intensa concentração em situação de vigília.

A fim de restituir ao sonho sua possibilidade de falar, é necessário recuperar a relação originária da consciência com o corpo e com o mundo. A filosofia contemporânea de matriz fenomenológica oferece contribuições significativas para a elaboração de uma abordagem equilibrada que permita a integração entre os dados das neurociências e a atenção aos dados da vivência do sujeito. Dessa forma, o sonho passa do não lugar da consciência para o despertar fenomenológico.

lógico do Mundo Próprio (*Eigenwelt*). Naturalmente, isto implica num respeito pela dimensão de ofuscamento que o sonho traz consigo, sua característica que o leva a subtrair-se a pretensões do Eu desperto de trancá-lo forçadamente dentro das próprias categorias.

A ideia de que o sonho manifesta o surgir do *Lebenswelt* ou mundo vital da pessoa nas pregas de seu constituir-se, recupera e reinterpreta uma intuição do filósofo grego Heráclito, que num de seus fragmentos afirma: “Para os que estão acordados existe um só mundo comum, ao passo que quem dorme entra para um seu mundo próprio” (*idios kosmos*).³⁶ Ludwig Binswanger,³⁷ máximo expoente da análise existencial e da psiquiatria fenomenológica, e Michel Foucault na fase inicial de seu pensamento, ofereceram uma contribuição importante para elaborar essa intuição. Em vez de concentrar-se sobre cada uma das imagens oníricas, para decifrar um significado, eles mostraram a conveniência de focar o sonho como ato intencional da consciência, para fazer emergir a direção de seu sentido.

Foucault escreve:

O sonho, em sua transparência e por sua transcendência, desvela o momento originário com que a existência, na sua irreduzível solidão, se projeta *versus* um mundo que se constitui como o lugar de sua história. [...] Rom-

³⁶ Trata-se do fragmento IX, cit. in: M. FOUCAULT. *Il sogno*, p. 42.

³⁷ L. BINSWANGER. *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai greci al presente* (1928). Macerata: Quodlibet, 2009; *Sogno ed esistenza* (1930). Milano: SE, 1993.

pendo com essa objetividade que encanta a consciência desperta, restituindo ao sujeito humano sua liberdade radical, o sonho revela paradoxalmente o movimento da liberdade em relação ao mundo, o ponto originário a partir do qual a liberdade se torna mundo.³⁸

Recupera-se, assim, a função originária da imaginação no interior do movimento de transcender a consciência. Esta

não é alguma coisa simplesmente adjunta ou acessória em relação ao que é objeto de percepção ou de sensação, mas é a condição primeira do constituir-se de alguma coisa, o pressuposto imprescindível para que uma “realidade”, coisa ou pessoa, se torne presente a mim; e a experiência onírica é a revelação em transparência do trabalho incessante da imaginação.³⁹

A imaginação mostra o movimento originariamente constitutivo do estar no mundo, a série dos atos que se voltam para esse objetivo, pelos quais a consciência se torna presente ao mundo. Essa recuperação é muito importante, porque alarga os horizontes da relação entre o homem e a verdade: esta não pode aparecer ao homem sem mostrar o próprio liame com o mundo e sem envolver a dimensão imaginativa.

³⁸ M. FOUCAUT, *Il sogno*, p. 43.

³⁹ L. DE PAULA, *Il sogno senza inconscio. Immaginazione notturna tra psicologia e fenomenologia*. Roma: Alpes, 2013, p. 31. Inclusive, mesmo só para ver uma pessoa querida preciso da imaginação. É graças a ela que, no coração da percepção, eu consigo dar forma à pessoa e aos objetos que a circundam. No campo da percepção está sempre em ação um movimento de ulterioridade e transcendência, uma dinâmica intencional que organiza e coordena a atividade sensorial abrindo-lhe o horizonte.

Recupera-se igualmente a exigência de colher o sonho dentro do horizonte vital do sujeito, dentro do conjunto de sua abertura ao mundo e à vida. Assim se exprime a filósofa Maria Zambrano:

Em vez de ser simplesmente analisado, (o sonho) deve ser assimilado, o que é um verdadeiro e próprio processo. A interpretação dos sonhos relativos à realidade ocorre com certa lucidez numa espécie de sonho de segundo grau durante a vigília. A pessoa que tomou parte no sonho persegue-o lucidamente [...]. O conhecimento válido e adequado aos processos da pessoa deve ser ativo: somente assim será conhecimento verdadeiro e libertador.⁴⁰

A imagem onírica não pode, portanto, ter acesso à vigília mediante a análise que a descontrói, mas deve passar para o agir do sonhador. Ela é mais aberta para frente do que para trás, é mais expressão de um movimento em que a pessoa se situa a si mesma do que um repositório do que já vivenciou. O sonho, assim, indica um “para”, uma “orientação” do mundo pessoal: não com a clareza lúcida da ideia, mas como movimento interior da imaginação. É auscultando esse movimento que o sonho pode ser compreendido.

A essa altura, não é difícil compreender este ponto, caso se consiga fugir do preconceito moderno em relação ao onírico, ou seja, a força inspiradora e orientadora que o sonho dos nove anos teve sobre a vida de Dom Bosco apresenta sólidas razões de aceitação. No horizonte das aquisições antropológicas

⁴⁰ M. ZAMBRANO. *Il sogno creatore*. Milano: Mondadori, 2002, p. 24.

mais recentes sobre “consciência onírica”, esse é um dado que não levanta objeções. O sonho infantil exprimiu um “para”, um “movimento” intencional da vida do sonhador (aliás, como veremos, uma correção de movimento) que pedia para traduzir-se em realidade. O *Lebenswelt* de João menino se exprime de forma fascinante, com a riqueza de suas referências ambientais (o prado, a casa), relacionais (mãe), religiosos (os dois personagens majestosos), culturais (os colegas, os animais ferozes, os cordeiros), mas particularmente com a clareza de uma orientação de vida que nele avulta: não com a lucidez da ideia, dado que precisamente nesse nível o sonhador não compreende, mas com o caráter sedutor de imagens carregadas de energia.

Assentada a possibilidade antropológica de que um sonho tenha uma verdadeira força orientadora para a existência, chegamos agora à terceira ordem de interrogações. No sonho de João encontramos dois personagens que se apresentam com caracteres transcendentais, aliás, com uma clara conotação cristológica e mariana: o homem venerando e a mulher de aspecto majestoso. Trata-se simplesmente de imagens que brotaram das fantasias noturnas de um menino, quem sabe após algum acontecimento anterior que lhe deu ocasião, ou se trata, como Dom Bosco parece ter considerado com crescente convicção, de um fenômeno sobrenatural? Conscientes de que nesse tipo de questões em geral não é possível chegar a respostas apodíticas — pelo menos porque nesse campo, mais do que em outros, entram em jogo con-

vicções, atitudes, experiências e tomadas de posição pessoais — buscamos oferecer ao leitor pelo menos alguns elementos que possam contribuir a um esclarecimento, sem renunciar a propor o que nos parece ser a resposta mais convincente.

2.3. *O fenômeno extraordinário*

Para responder à questão sobre o caráter “sobrenatural” do sonho dos nove anos, vale a pena lembrar, antes de tudo, que na vida de Dom Bosco a presença de fenômenos extraordinários é um fato bem documentado e muito consistente. Os episódios em que o prodígio irrompeu na vida do santo são numerosos e, em muitos casos, isso aconteceu debaixo dos olhos daqueles que mais tarde dariam testemunho juramentado do fato no processo de canonização. É o caso das curas repentinas de doenças graves ou incuráveis, como cegueira ou paralisia, que ocorreram quando Dom Bosco deu a bênção de Maria Auxiliadora, ou da multiplicação dos pães, contada, entre outros, pelo P. Dalmazzo que, quando menino, presenciou diretamente o prodígio, ou das profecias de eventos futuros, que várias testemunhas atestam a realização pontual.

É igualmente importante lembrar a atitude que Dom Bosco sempre teve em relação a esses fenômenos excepcionais que acompanhavam o seu ministério. Segundo os depoimentos das testemunhas, ele

mostrava-se muito desapegado deles, não buscava de modo algum a fama que vinha com eles; pelo contrário, temia o clamor que tais eventos suscitavam em torno da sua pessoa. No que se refere mais diretamente à atitude de Dom Bosco em relação aos seus sonhos, temos um testemunho significativo de Dom Cagliero que, nos depoimentos do processo ordinário, relata:

Eu estava presente quando, em 1861, contou-nos outro sonho, em que tinha visto o futuro da Congregação nascente, ainda não louvada ou enaltecida pela Santa Sé. E noto aqui uma delicadeza do Servo de Deus, que, desde quando teve esses sonhos, aconselhava-se com o seu diretor espiritual, o douto e santo P. Cafasso; este disse a Dom Bosco que ele deveria ir em frente com *tuta conscientia* ao dar importância a esses sonhos, que julgava serem da maior glória de Deus e das almas! E isso nos foi dito por Dom Bosco, a nós os mais íntimos.⁴¹

Dom Bosco manifesta, portanto, em relação aos sonhos e, de modo mais geral, em relação ao “extraordinário” que envolve a sua vida, as atitudes de responsabilidade, gratidão e humildade que os grandes mestres de espírito sempre recomendaram nessas circunstâncias, demonstrando, também sob este ângulo, uma excepcional estatura espiritual e uma admirável liberdade de espírito. Os seus sonhos, aceitos com docilidade humilde e discernimento sábio, fundamentaram convicções e sustentaram empreendimentos. Sem eles não se explicariam alguns aspectos característicos da religiosidade de Dom Bosco e

⁴¹ *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, 1195r-v.

dos salesianos. Por isso, merecem ser estudados com atenção não só pelo seu conteúdo pedagógico e moralista, mas também pelo que eram em si mesmos e pelo modo como foram compreendidos por Dom Bosco, pelos seus jovens, pelos seus admiradores e herdeiros espirituais.⁴²

O realismo e o senso do concreto que Dom Bosco herdou da sua gente, e dos quais a frase lapidar da sua avó “Não se deve fazer caso dos sonhos” foi uma expressão eloquente, não haveriam de permitir que os sonhos o influenciassem tão profundamente se ele não os considerasse portadores de uma mensagem espiritual a ser usufruída.⁴³

Em relação mais diretamente ao sonho dos nove anos, o ponto de partida para o raciocínio sobre o seu caráter sobrenatural só pode ser essa passagem das *Memórias*:

Mas quando, em 1858, fui a Roma para falar com o Papa sobre a Congregação Salesiana, ele me fez contar

⁴² PST2, p. 507.

⁴³ Entre os seus discípulos, de qualquer forma, era generalizada a convicção de que os sonhos eram, em grande parte, verdadeiras “visões divinas”. Por exemplo, Cagliari, no depoimento mencionado acima, afirma: “Entre as revelações que o Servo de Deus teve quando criança e como sacerdote, e que ele chamou de sonhos...”. (*Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, 1135r). Da mesma forma, o P. Cerruti atesta que era essa a ideia comum entre os meninos: “Eu e a grande maioria dos meus companheiros quase sempre acreditamos que eram visões, ou seja, maneiras pelas quais o Senhor fazia Dom Bosco ver o que queria dele, e especialmente o que era necessário para o nosso bem espiritual” (*ibid*, 1362v). Testemunhos desse tipo poderiam ser multiplicados.

pormenorizadamente tudo quanto tivesse ainda que só a aparência de sobrenatural. Conteí então pela primeira vez o sonho que tive na idade de 9 a 10 anos. O Papa mandou-me escrevê-lo literalmente e com pormenores, e deixá-lo como estímulo aos filhos da Congregação, a qual era precisamente o objetivo de minha viagem a Roma.

Com essas palavras, Dom Bosco, que estava profundamente persuadido de que ninguém deveria lançar mão da fundação de um instituto religioso sem sinais claros vindos do alto, parece expressar a sua convicção de que o sonho que tivera quando menino fora um desses sinais. A ordem de Pio IX de elaborar a sua exata redação parecia ser uma confirmação autorizada, embora implícita, desse fato.

Mas como essas comunicações sobrenaturais, das quais a história da espiritualidade oferece inúmeros testemunhos, devem ser entendidas e até que ponto é possível pronunciar-se sobre a sua autenticidade? A atenta reflexão que um teólogo do calibre de Karl Rahner desenvolveu sobre isso em seu ensaio *Visions and Prophecies* [Visões e profecias] pode ajudar-nos a formular uma resposta para essas perguntas.⁴⁴

Na compreensão teológica desses fenômenos, Rahner introduziu uma importante correção à abordagem da apologética manualística, que os considerava dentro da problemática da relação entre revelação pública e revelações privadas. Observando as inconsistências desse esquema, o teólogo alemão mostrou a conveniê-

⁴⁴ K. RAHNER. *Visioni e profezie*. Milano: Vita e Pensiero, 1995.

cia de enquadrar o tema no horizonte dos fenômenos carismáticos com que o Espírito Santo ajuda a conduzir a Igreja ao longo dos séculos, oferecendo-lhe luzes especiais para enfrentar os desafios que encontra à sua frente. Diante das visões, portanto, não se trata de perguntar-se se elas acrescentam algo à revelação cristológica, mas sim o quanto e como elas contribuem para encarná-la numa precisa época e situação. O seu valor não está essencialmente no plano da assertividade, como atestado de uma determinada verdade, mas no nível *imperativo*. Elas não transmitem primordialmente uma ideia, mas uma determinação, uma atitude a ser assumida; são sinais que moldam a experiência espiritual, instando o destinatário, e possivelmente outros envolvidos com ele, a cumprir uma determinada tarefa que é importante para a vida da Igreja. Em síntese, Rahner afirma: “O imperativo inspirado por Deus a um membro da Igreja para que a Igreja aja numa determinada situação histórica, isso nos parece a essência de uma “revelação privada” profética de um tipo pós-cristão”.⁴⁵

Que estes fenômenos sejam possíveis é um fato seguro de fé: “A possibilidade de revelação particular por meio de visões e audições conexas é, para um cristão, fundamentalmente certa. Deus, como um Deus pessoal e livre, pode ser perceptível ao espírito criado não apenas por meio das suas obras, mas também por meio da sua palavra livre e pessoal”.⁴⁶

⁴⁵ K. RAHNER. *Visioni e profezie*, p. 52. Entenda-se aqui pós-cristão no sentido de “pertencente à era após o evento cristológico”.

⁴⁶ K. RAHNER. *Visioni e profezie*, p. 38s.

Quais sejam, porém, só pode ser o resultado de um discernimento cuidadoso, o que, de qualquer forma, nunca implica um verdadeiro assentimento da *fides catholica*, uma vez que o seu conteúdo não é confiado à Igreja oficial para transmiti-lo com autoridade aos fiéis, mas um crédito relacionado com a clareza que se consegue alcançar. Em certos casos, esse crédito pode chegar a ser para o destinatário da visão, e possivelmente para outros também, uma verdadeira *fides divina*, ou seja, um crédito dado pessoalmente a Deus reconhecendo-se interpelados por Ele.

Rahner convida, por isso, a uma atitude de equilíbrio saudável que saiba reconhecer, muito mais do que no passado, o papel essencial e insubstituível do carisma profético para a vida da Igreja, mas ao mesmo tempo lembra que “em tais questões, as respostas mais claras e apodíticas, bem como as soluções mais simples e práticas, não são necessariamente também as mais justas”.⁴⁷

Quanto às modalidades da visão sobrenatural, deve-se observar primeiramente que a manifestação de Deus por meio de sinais e imagens “corresponde mais ao caráter fundamental do cristianismo do que uma pura *unio mystica* desprovida de “imagens”, em relação à qual sempre surge o antigo problema de saber se a religiosidade da pura transcendência do espírito é autenticamente cristã”.⁴⁸ A analogia de tais

⁴⁷ K. RAHNER. *Visioni e profezie*, p. 31.

⁴⁸ *Ibid*, 39, nota 12. “Por outro lado, deve-se entender, precisamente a partir dessa estrutura *encarnacional* fundamental em que Deus

visões com a estrutura da encarnação, na qual o humano e o divino se unem sem confusão, implica a necessidade de reconhecer que, no fenômeno com que estamos lidando, é necessário levar em conta tanto as leis psíquicas que derivam das capacidades espirituais da pessoa que tem a visão quanto da iniciativa com que Deus intervém no indivíduo.

Isso significa, em primeiro lugar, que “para uma visão ser verdadeiramente a realidade espiritual de um determinado indivíduo, ela deve ser de fato, metafisicamente falando, um “ato” do indivíduo, ou seja, não apenas causada nele por Deus, mas também realmente operação deste indivíduo, realizada por ele”.⁴⁹ As visões provocadas por Deus também estão enraizadas na estrutura psicofisiológica do indivíduo, que as experimenta em seu próprio horizonte de vida (por exemplo, na linguagem que fala, com imagens que pode reconhecer e assim por diante).⁵⁰ Em nosso caso,

e a criação reúnem-se em unidade sem confusão, que só se pode acessar Deus no sinal — mesmo na figura da visão — se não nos apegarmos ao sinal (“*noli me tangere*”) como se fosse algo definitivo e último, o próprio Deus, mas o atestarmos transcendendo-o e o compreendermos deixando-o livre” (*ibid*).

⁴⁹ *Ibid*, p. 66.

⁵⁰ “Em termos concretos, será obviamente quase impossível dizer, no ato da visão, onde fica exatamente o limite entre as leis psíquicas *necessariamente* válidas e as leis naturais, mesmo que não necessárias, que são suspensas pela intervenção milagrosa de Deus” (66). Além disso, “se já na visão imaginativa é preciso supor necessariamente um elemento subjetivo, isso poderá acontecer com maior razão *depois* da visão, mesmo no caso de pessoas absolutamente honestas: correções involuntárias, erros de memória, utilização de esquemas de pensamento preconcebidos e um vocabulário já confeccionado na narração com que inadvertidamente as perspectivas são al-

seja qual for a qualidade teologal da ocorrência, é necessário sustentar que o que acontece é realizado por meio das faculdades humanas de João Bosco menino. É realmente ele quem sonha, a sua consciência não é uma espécie de tela passiva em que são projetadas imagens celestes, por assim dizer, mas ele concorre plenamente com a sua capacidade imaginativa para produzir a figura e o discurso.

Um segundo esclarecimento importante refere-se ao fato de que, como observa Rahner, a expressão “essa visão é causada por Deus” é, em si mesma, extraordinariamente ambígua, porque qualquer graça é causada por Deus, mesmo quando perfeitamente explicável dentro das leis naturais. O homem religioso percebe corretamente a graça gratuita de Deus para a sua salvação, mesmo num evento explicável naturalmente. Isso não diminui, no entanto, o fato de que “em um sentido muito particular, as visões que tenham origem numa intervenção autenticamente sobrenatural de Deus, ou seja, excedendo as leis da natureza física e psíquica, devem ser qualificadas como ‘de origem divina’”.⁵¹ E aqui também deve ser feita uma distinção entre (a) aquilo que é fruto da inabituação habitual de Deus na alma — que pode dar origem a fenômenos psíquicos em um crente, podendo ser chamados realmente de visões sobrenaturais, sem

teradas, acréscimos involuntários de tipo suplementar, descrição psicológica e interpretação do acontecido, cujos resultados são melhores ou piores dependendo da capacidade de auto-observação do visionário” (p. 97s.).

⁵¹ *Ibid*, p. 68.

serem, em sentido técnico, milagres — e (b) aquilo que é fruto de uma intervenção milagrosa de Deus que suspende as leis da natureza e, portanto, também as leis psicológicas normais. Muito apropriadamente, Rahner afirma:

Vê-se claramente que, na prática, não será fácil dizer se uma visão deve ser considerada como causada por Deus no primeiro ou no segundo sentido de um evento sobrenatural, especialmente porque os dois momentos podem convergir juntos na mesma visão. Além disso, deve-se lembrar de que o significado religioso de uma visão sobrenatural no primeiro sentido pode, por sua própria natureza, ser essencialmente maior do que uma visão sobrenatural no segundo sentido, já que o que é milagroso no sentido técnico não precisa, de um ponto de vista ontológico e ético, ser necessariamente o mais perfeito.⁵²

Por fim, deixando de lado outros aspectos desta complexa questão, ainda é importante colher um elemento que ajude a entender o que se quer dizer quando se interpreta uma visão como “profecia” e o que distingue a autêntica profecia cristã do (debatido) fenômeno psíquico da clarividência. No caso das visões parapsicológicas, diz Rahner, o vidente vê “uma pequena parte aleatória do futuro, poderíamos dizer um pequeno trecho absolutamente aleatório de um longo filme, mas sem que esse trecho seja inserido em um desdobramento maior, em si mesmo significativo,

⁵² *Ibid*, p. 69.

com uma explicação significativa”.⁵³ Muito diferente é a natureza genuína da visão profética:

Ela não é, pelo menos em sua essência, uma “visão”, mas uma “palavra”. Ela, propriamente, não mostra uma parte do futuro como uma imagem, mas participa de algo dele enquanto o explica. Tal explicação é, por isso mesmo, obscura em suas particularidades — precisamente porque vem de Deus, não apesar do fato de vir de Deus —, porque fala do sentido do futuro e, longe de ser entendida como um meio de se proteger dele ou de prevê-lo, destina-se antes a manter aberta a liberdade do homem que ousa confiar em Deus. Por isso, ela não tem o estilo de um cronista que miraculosamente se transfere ao mesmo futuro e de lá explica o que experimentou, mas revela ao homem a quem se dirige algo da sua situação atual, por meio daquele vislumbre do futuro de que ele precisa para manter o seu presente *agora*, em fidelidade e confiança.⁵⁴

A esta altura, devemos voltar ao nosso sonho, resumindo os dados já adquiridos e tentando dar o passo definitivo. Afirmamos que o sonho dos nove anos se reveste de um papel arquetônico fundamental na elaboração da trama narrativa das *Memórias*, papel que corresponde à importância existencial atribuída por Dom Bosco àquela experiência onírica na estru-

⁵³ *Ibid.*, p. 119. “O vidente parapsicológico capta impessoalmente um pequeno fragmento do futuro, que se esgueira de forma absolutamente casual, sem sentido e cegamente, na esfera do seu conhecimento. O que é visto diretamente, é visto de forma clara e concreta, como se a pessoa estivesse no local. Isso pode ser referido como em uma reportagem. Mas o que é visto tão claramente permanece em si mesmo isolado e, portanto, apesar da clareza, incompreensível” (*ibid.*).

⁵⁴ *Ibid.*

turação da sua identidade narrativa. Também foi dito que a narração, escrita cinquenta anos depois, não é simplesmente um relato, mas uma *retomada narrativa* nascida da memória que recolhe numa unidade a própria história e restaura o sentido da experiência original de modo maduro e ponderado. Isso se torna ainda mais compreensível tendo visto que o significado dos sonhos não deve ser buscado em cada imagem individualmente ou em palavras exatas, mas na direção em que a imaginação se move em seu ato de transcendência e abertura. No interior desse contexto dinâmico, os detalhes individuais manifestam de fato a sua unidade e a sua orientação.

Agora, à luz do que foi dito sobre as visões sobrenaturais, perguntamo-nos se esta página, à qual Dom Bosco atribui tanta importância, é apenas o eco vazio de uma experiência em que, sem perceber, ele apenas se escutava, ou se de fato nos entrega o conteúdo de uma comunicação divina especial, de caráter profético e antecipatório.

Os esclarecimentos feitos até agora nos permitem apresentar a nossa resposta evitando excessos maximalistas ou minimalistas. *Maximalista* e enganosa seria a ideia de que o conteúdo do sonho é um encontro com o Senhor e a Virgem, em que eles são vistos e ouvidos de maneira análoga ao que acontece na percepção sensorial normal. Neste caso, suas declarações deveriam ser entendidas como palavras que saem “materialmente” dos lábios de Jesus e Maria, que vieram do céu para visitar o menino dos Becchi.

Como vimos, tal concepção ignora a dimensão antropológica do evento, ou seja, negligencia o papel que a consciência do menino João Bosco, o seu horizonte cognitivo, a sua imaginação, o ato das suas faculdades, desempenharam no fenômeno, caindo na ideia ingênua de um imediatismo espiritual. *Minimalista*, por outro lado, e igualmente enganoso, seria reduzir o sonho a uma criação do inconsciente do sonhador ou a uma expressão da sua fervorosa imaginação religiosa. O conteúdo do sonho não teria de forma alguma os contornos de algo recebido, mas simplesmente de algo produzido. Esta tese não é metafisicamente impossível, mas choca-se com uma série de evidências morais e espirituais de grande profundidade. Para sustentá-la, de fato, é preciso afirmar que Dom Bosco, ao colocar a narração do sonho do menino de nove anos como chave de leitura das *Memórias do Oratório* e, portanto, da sua vida apostólica e espiritual, enganou-se ou, pior ainda, enganou-se sobre um elemento absolutamente decisivo para a sua história pessoal e para a vida e a missão da sua Congregação religiosa, ou seja, a presença de um chamado do alto, do qual o sonho foi sinal e ratificação. O inconsciente de um menino teria produzido do nada um importante texto carismático, que inspirou milhares e milhares de fiéis, e teria oferecido uma importante iluminação espiritual a um dos grandes fundadores da história da Igreja, sem nenhuma intervenção particular de Deus: é realmente difícil pensar dessa forma!

Ignorando esses excessos opostos e levando em conta a estatura teológica da missão atribuída por

Deus a Dom Bosco — a estatura de uma missão destinada a crescer de modo surpreendente em benefício da Igreja universal —, *é inteiramente razoável acreditar que o sonho foi de fato, como Dom Bosco o entendeu, uma comunicação sobrenatural, assimilável àquelas que podem ser lidas nas grandes histórias bíblicas dos sonhos dos patriarcas ou das visões noturnas dos profetas.* Com base nos critérios normalmente levados em conta na teologia espiritual, essa avaliação parece ser a mais coerente com toda a história espiritual deste santo. Parece difícil, no entanto, mas também menos importante, dizer se a natureza sobrenatural desta comunicação deve ser entendida como um reflexo carismático da ação da graça no coração da pessoa chamada ou como uma verdadeira visão “milagrosa” no sentido técnico. Foi dito, de fato, que não é realmente disso que depende o seu significado “religioso”.

Mais relevante, enfim, é evidenciar que, *justamente porque aquela luz vinha de Deus, ela não tinha simplesmente os traços de uma inteligibilidade imediata*, que dispensasse do trabalho de discernimento vocacional e da referência à mediação eclesial. Em essência, o conteúdo do sonho não previu o futuro para o menino dos Becchi na forma de uma clara presciência, mas por meio de uma *injunção no presente*. Foi-lhe dito o que ele deveria fazer no presente para que o futuro fosse possível, como um dom que não o eximia do esforço, mas o impunha, e de uma forma muito exigente. Isso também confirma que o sonho não era um eco vazio em que o menino ouvia apenas

o seu inconsciente, mas uma verdadeira experiência religiosa em que ouvia uma mensagem de Deus.

Ato da consciência onírica do menino João Bosco e, ao mesmo tempo, palavra profética de Deus, apresentada sob a forma de uma narração remissiva, em que a profecia já é lida em sua realização em curso; esse é, em conclusão, o sonho que estamos prestes a percorrer e cuja mensagem procuramos interpretar.

3. Leitura teológica

3.1. *Estrutura narrativa e movimento onírico*

Com base nas premissas hermenêuticas feitas até agora, podemos abordar o texto do sonho dos nove anos, que reproduzimos de acordo com a edição crítica de Antonio da Silva Ferreira, da qual nos afastamos apenas por duas pequenas variantes.⁵⁵ Dividimos a história em parágrafos que, por comodidade, acompanhamos com uma sigla entre colchetes.

⁵⁵ O texto crítico encontra-se em MO, p. 34-37 [Istituto Storico Salesiano, Fonti, Serie prima 4, G. Bosco, *Memorie dell'Oratorio...*]. As duas variantes são indicadas por Aldo Giraudo in G. Bosco, *Memorie dell'oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*. Roma: LAS, 2011, p. 62s., nota 18: “*preseme*” [tomou-me], onde da Silva lê *presomi* [tomando-me]; e nota 19: integração de *ed ogni cosa disparve* [e tudo desapareceu], omitido acidentalmente por da Silva.

[C1] Nessa idade, tive um sonho que me ficou profundamente impresso na mente por toda a vida.

[I] Pareceu-me estar perto de casa, numa área bastante espaçosa, onde uma multidão de meninos estava a brincar. Alguns riam, outros divertiam-se, não poucos blasfemavam. Ao ouvir as blasfêmias, lancei-me de pronto no meio deles, tentando, com socos e palavras, fazê-los calar.

[II] Nesse momento apareceu um homem venerando, de aspecto varonil, nobremente vestido. Um manto branco cobria-lhe o corpo; seu rosto, porém, era tão luminoso que eu não conseguia fitá-lo. Chamou-me pelo nome e mandou que me pusesse à frente daqueles meninos, acrescentando estas palavras: “Não é com pancadas, mas com a mansidão e a caridade que deverás ganhar esses teus amigos. Põe-te imediatamente a instruí-los sobre a fealdade do pecado e a preciosidade da virtude”. Confuso e assustado, repliquei que eu era um menino pobre e ignorante, incapaz de lhes falar de religião. Senão quando aqueles meninos, parando de brigar, de gritar e blasfemar, juntaram-se ao redor do personagem que estava a falar.

[III] Quase sem saber o que dizer, acrescentei: “Quem sois vós que me ordenais coisas impossíveis?” “Justamente porque te parecem impossíveis, debes torná-las possíveis com a obediência e a aquisição da ciência”. “Onde, com que meios poderei adquirir a ciência?” “Eu te darei a mestra, sob cuja orientação poderás tornar-te sábio, e sem a qual toda sabedoria se converte em estultice”. “Mas quem sois vós que assim falais?” Sou o filho daquela que tua mãe te ensinou a saudar três vezes ao dia”. “Minha mãe diz que sem sua licença não devo estar com gente que não conheço; dizei-me, pois, vosso nome”. “Pergunta-o a minha mãe”.

[IV] Nesse momento vi a seu lado uma senhora de aspecto majestoso, vestida de um manto todo resplande-

cente, como se cada uma de suas partes fosse fulgidíssima estrela. Percebendo-me cada vez mais confuso em minhas perguntas e respostas, acenou para que me aproximasse e, tomando-me com bondade pela mão, disse: “Olha”. Vi então que todos os meninos haviam fugido, e em lugar deles estava uma multidão de cabritos, cães, gatos, ursos e outros animais. “Eis o teu campo, onde deves trabalhar. Torna-te humilde, forte, robusto; e o que agora vês acontecer a esses animais, deves fazê-lo aos meus filhos”. Tornei então a olhar, e em vez de animais ferozes apareceram mansos cordeirinhos que, saltitando e balindo, corriam ao redor daquele homem e daquela senhora, como a fazer-lhes festa. Neste ponto, sempre no sonho, desatei a chorar, e pedi que falassem de maneira que pudesse compreender, porque não sabia o que significava tudo aquilo. A senhora descansou a mão em minha cabeça, dizendo: “A seu tempo tudo compreenderás”.

[C2] Após essas palavras, um ruído qualquer me acordou, e tudo desapareceu. Fiquei transtornado. Parecia-me ter as mãos doloridas pelos socos que desferira e doer-me o rosto pelos tapas recebidos; além disso, aquele personagem, a senhora, as coisas ditas e ouvidas de tal modo me encheram a cabeça que naquela noite não pude mais conciliar o sono. De manhãzinha contei logo o sonho, primeiro aos meus irmãos, que se puseram a rir, depois à mamãe e à vovó. Cada um dava o seu palpite. O irmão José dizia: “Vais ser pastor de cabras, de ovelhas e de outros animais”. Mamãe: “Quem sabe se um dia não serás sacerdote”. Antônio, secamente: “Chefe de bandidos, isso sim”. Mas a avó que, de todo analfabeta, entendia muito de teologia deu a sentença definitiva: “Não se deve fazer caso dos sonhos”. Eu era do parecer de minha avó, todavia não pude nunca tirar aquele sonho da minha cabeça. O que vou doravante expor dará a isso alguma explicação. Mantive-me sempre calado; meus parentes não lhe

deram importância. Mas quando, em 1858, fui a Roma para falar com o Papa sobre a Congregação Salesiana, ele me fez contar pormenorizadamente tudo quanto tivesse ainda que só a aparência de sobrenatural. Conte então pela primeira vez o sonho que tive na idade de 9 a 10 anos. O Papa mandou-me escrevê-lo literalmente e com pormenores, e deixá-lo como estímulo aos filhos da Congregação, a qual era precisamente o objetivo de minha viagem a Roma.

3.1.1. Personagens e estrutura

A narração do sonho apresenta uma evolução que, embora com alguma complexidade, segue estruturas narrativas muito simples. Elas se baseiam fundamentalmente num esquema tripartido, envolvendo a apresentação do ator, da ação e da reação. Sem poder excluir, especialmente nos diálogos, um componente literário para completar o enredo, a ausência de qualquer sofisticação artificial na construção do enredo é bastante clara. Isso confirma, também em nível analítico, a plausibilidade da correspondência substancial com a experiência onírica do menino.

Embora elementos fundamentais da espiritualidade salesiana estejam obviamente presentes na textura narrativa, pode-se observar ainda a presença de algumas palavras que se tornariam “técnicas” para expressar a missão de Dom Bosco, como “bondade”, “assistência”, “educação”, “almas”, “salvação” e assim por diante. As ideias que lhe correspondem são expressas por meio de uma linguagem acessível a um menino

campesino: “pôr-se à frente”, “ganhar estes amigos”, “campo” no qual “trabalhar”, tornar-se “humilde, forte, robusto”, “instrução sobre o pecado e a virtude”.

O protagonista do sonho é claramente o próprio sonhador, os lugares são aqueles que lhe são familiares, povoados pela presença juvenil, alegre e festiva, mas também já maculada pelo mal (brigas, gritos, blasfêmias). Os demais personagens são-lhe, de certa forma, familiares. Além dos meninos, nenhum dos quais é identificado, e da mãe, que é uma presença evocada, mas não pessoalmente ativa no sonho, os dois interlocutores do sonhador são o homem venerando e a senhora de aspecto majestoso, claramente identificáveis como Jesus e Maria. Os traços do homem venerando são a idade varonil, a vestimenta nobre, especificada com o detalhe de um manto branco envolvendo toda a pessoa, o seu rosto tão brilhante que não pode ser fixado: todos os detalhes que parecem referir-se à imagem evangélica da transfiguração do Senhor. Sua ação é marcada por um poder de autoridade (“ele mandou”), mas também por uma proximidade com João (“chamou-me pelo nome”) e uma eficácia pacificadora com os meninos, que se reúnem ao redor daquele que fala. A senhora de aspecto majestoso é apresentada como a mãe do homem venerando; ela também tem um manto que parece bordado com estrelas brilhantes e é a mestra com quem se aprende a verdadeira sabedoria. O elemento que mais diretamente distingue a sua identidade, revelando-se inequivocamente como mariana, é a referência ao comportamento cotidiano do menino,

que aprendeu com sua mãe a oração do Ângelus, com que ele saúda a Virgem três vezes ao dia.

É interessante notar que o sonho não faz referência à figura do pai, o que corresponde claramente à situação biográfica de João, órfão de pai desde os dois anos de idade. Isso talvez também se traduza na falta de uma referência direta ao Pai do céu, já que o espaço do transcendente é todo ocupado pela figura de Jesus e de Maria. Isso também parece ser uma característica da experiência religiosa da infância de João, que não passa por nenhuma conclusão teológica no momento da redação. A ausência de uma presença paterna explícita talvez possa sugerir alguma reflexão sobre a conexão com a missão que João recebe no sonho; de fato, é próprio de um pai ser forte e robusto e trabalhar pelo bem de seus filhos. Na verdade, a paternidade será precisamente a característica mais evidente do amor que Dom Bosco encarnará para um número incontável de jovens. No entanto, deixemos este tema em suspenso, como foi deixado pelo sonho, limitando-nos a sugerir que a ausência do pai pode ser exatamente o espaço simbólico que João terá de preencher pessoalmente.

A página apresenta-se com uma estrutura que pode ser subdividida nestas seções:

- [C1] enquadramento inicial
- [I] visão dos meninos e intervenção de João
- [II] aparição do homem venerando

- [III] diálogo sobre a identidade do personagem
- [IV] aparição da senhora de aspecto majestoso
- [C2] enquadramento conclusivo

Deixando de lado, por enquanto, o enquadramento inicial (muito curto) e final (muito mais amplo), voltemos a atenção para o conteúdo da experiência onírica. A divisão em quatro seções corresponde à clara sucessão das cenas.

A primeira [I] apresenta o início da visão, com uma situação desafiadora à qual João dá uma resposta imediata e impulsiva. A segunda [II] introduz a “reviravolta” da aparição do homem venerando que interrompe a iniciativa de João direcionando-a de outra forma, por meio de uma ordem e um ensinamento que lhe causam confusão e medo. Poderíamos continuar essa cena, incluindo a parte do diálogo com o personagem, mas a descrição dos meninos que param de brigar e se reúnem ao redor daquele que fala introduz, na verdade, uma cesura narrativa, inaugurando, em nossa opinião, uma nova unidade. A terceira seção [III] difere das demais por não conter nenhuma ação, mas apenas um diálogo franco composto de quatro perguntas prementes e suas respostas. No centro do diálogo está a pergunta sobre a identidade do personagem, mas as respostas mudam gradualmente o foco para a presença da sua mãe. A última parte do sonho [IV] apresenta a aparição do segundo personagem, a senhora de aspecto majestoso por meio de quem as dúvidas de João devem ser respondidas. Ela também

indica uma tarefa a ser realizada e propõe um ensinamento, mas a sua fala é entrelaçada com uma cena que constitui uma “visão dentro da visão”, explicitamente introduzida pelo imperativo: “olha”. As palavras e a visão transmitem uma mensagem explicativa, mas a conclusão é, contudo, marcada por um crescendo de penumbra no sonhador e o adiamento da compreensão para tempos futuros.

3.1.2. A tensão narrativa

Retomando mais detalhadamente cada unidade a fim de evidenciar a tensão narrativa que as permeia, podemos dizer que na primeira seção [I] é possível reconhecer, em primeiro lugar, a localização espacial do sonho, em um pátio muito espaçoso perto de casa. Desde o início, a proximidade doméstica e a abertura do horizonte qualificam o ambiente imaginativo em que se abre o *Lebenswelt* do sonhador. O ambiente é alegremente povoado por meninos que se divertem. Imediatamente, porém, toma conta o elemento perturbador de não poucos que blasfemam. O comportamento é percebido pelo sonhador como inaceitável e desafiador, e ele intervém com um movimento resolutivo e violento, no qual não é difícil reconhecer o caráter naturalmente impetuoso do menino dos Becchi.⁵⁶

⁵⁶ Sobre a índole impulsiva e impetuosa do caráter de Dom Bosco, temos estes significativos testemunhos daqueles que o conheceram de perto: “Pela sua própria confissão, ouvida por mim, ele era naturalmente impetuoso e altivo e não podia sofrer oposição, contudo com muitos atos ele foi capaz de se conter tanto que se tornou

O primeiro episódio, portanto, pode ser esquematicamente dividido nestes três momentos: (1) localização espacial do sonho, (2) comportamento negativo de um grupo de meninos, (3) reação espontânea de João.

Entre as seções II e IV há um óbvio paralelismo estrutural. De fato, em ambas há uma nítida análise ternária: aparecimento do personagem, sua ordem/admoestação (apresentada, por sua vez, em forma tripartida), reação às palavras do personagem. No caso do homem venerando, o texto pode ser assim disposto:

- (1) aparição do homem venerando e suas características
- (2) sua ordem/admoestação
 - a. pôr-se à frente dos meninos
 - b. não com pancadas
 - c. põe-te imediatamente a instruí-los
- (3) reação de João e reação dos meninos

No caso da senhora de aspecto majestoso:

- (1) visão da senhora e suas características

um homem pacífico e manso e tão senhor de si mesmo que parecia nunca ter nada para fazer” (Marchisio, in *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, p. 629r). São semelhantes os juízos de Dom Cagliero e do P. Rua: “Por sua própria confissão, o seu caráter era ardoroso e altivo, de modo que não podia sofrer oposição, e sentia uma luta inexprimível dentro de si, sempre que devia apresentar-se a alguém para pedir ajuda” (Cagliero, *ibi* 1166r); “Ele possuía um temperamento ardoroso, como eu e muitos outros comigo pudemos constatar; observamos em várias circunstâncias quanta violência ele devia fazer contra si mesmo para reprimir as explosões de raiva pelas contrariedades que lhe advinham. E se esse era o caso em sua velhice, isso nos leva a crer que o seu caráter era ainda mais vivo em sua juventude” (Rua, *ibid*, p. 2621r-v).

- (2) sua ordem/admoestação, entrelaçada com cena simbólica
 - * visão de animais ferozes
 - a. eis o teu campo.
 - b. torna-te humilde, forte, robusto... deves fazê-lo,
 - * transformação dos animais ferozes em mansos cordeiros.
- (3) reação de João e garantia da senhora sobre a futura compreensão.

O paralelismo estrutural e temático é evidente: os dois personagens são apresentados com características semelhantes, combinando transcendência (nobreza da roupagem e esplendor pessoal) e proximidade (ele chama pelo nome, ela convida a aproximar-se, põe a mão sobre a cabeça); nos dois casos, há uma atribuição imperativa (“põe-te imediatamente”, “deves fazê-lo”) de uma missão juvenil e o ensinamento sobre o método da doçura e mansidão a ser seguido. O resultado do encontro também é o mesmo nas duas cenas: João sai dela confuso e desanimado, enquanto os destinatários da sua missão passam por uma transformação pacificadora (na primeira cena, os meninos param de brigar e reúnem-se ao redor do personagem venerando; na segunda, os animais ferozes tornam-se mansos cordeiros que fazem festa ao redor do homem e da senhora). Apesar do paralelismo dos elementos, no entanto, em termos funcionais e dinâmicos, os dois momentos não são simplesmente uma repetição. O segundo, de fato, aparece como uma retomada do primeiro, *intensificando a sua dinâmica e os seus contrastes, aumentando a luz, mas paradoxalmente*

também a escuridão e a perturbação. Com essa dialética, portanto, os dois episódios mantêm viva a tensão do movimento onírico.

De maneira plenamente adequada à psicologia de um menino, que recorre espontaneamente à mãe para obter explicações, *a função da segunda cena é oferecer um esclarecimento materno da primeira.* A mãe do homem venerando aparece ali como *mediação para a compreensão da sua mensagem*, que ela conhece de maneira adequada. No entanto, embora explique o conteúdo em imagens (a visão dos animais), como as mães costumam fazer com os filhos, *ela também conserva a dimensão do mistério* que o envolve. O nome do personagem, que João deveria ter sabido pela mulher, permanece desconhecido, enquanto a tarefa que lhe é confiada torna-se apenas em parte mais clara. Aquela que no início parecia ser uma instrução moral a ser dada “imediatamente” a um grupo de meninos, mais tarde parece ser uma missão futura de longo prazo, um campo a ser trabalhado assiduamente, realizando uma tarefa ilustrada de modo enigmático: “o que agora vês acontecer a esses animais, debes fazê-lo aos meus filhos”. O trabalho indicado é o de provocar uma metamorfose (espiritual) que certamente não parece ser na medida humana. Não é de se admirar que o menino de nove anos não tenha entendido: *a tensão entre clareza e escuridão* da primeira aparição (seção II) é radicalizada na segunda (seção IV), levando-a às extremas consequências.

O aumento da tensão entre a primeira e a segunda aparição é obtido através do diálogo tenso da seção III, com suas quatro perguntas/pedidos insistentes: “Quem sois vós...?”; “Onde, com que meios...?”; “Quem sois vós...?”; “Dizei-me vosso nome”. Está claro que a pergunta central se refere à identidade do personagem que produziu a “reviravolta” no sonho, exigindo que o sonhador mude seus hábitos. O tema da missão a ser realizada pelo menino (central nas seções II e IV) está, portanto, inseparavelmente ligado à questão sobre o seu mandante. Mas, junto com a questão do mandante, emerge também a questão da viabilidade da tarefa, que parece totalmente desproporcional aos recursos do sonhador. À dialética entre a clareza e a escuridão da missão, mencionada acima, acrescenta-se, portanto, uma *tensão entre a possibilidade e a impossibilidade* do empreendimento, o que é claramente representado pelas primeiras linhas do diálogo: “Quem sois vós que me ordenais coisas impossíveis?”; “Justamente porque te parecem impossíveis, debes torná-las possíveis com a obediência e a aquisição da ciência”.

As respostas desta seção III, no entanto, mudam gradualmente o foco para o tema da mãe, que aparecerá na seção IV, com uma significativa duplicação de figuras. As mães de que se fala, de fato, são duas: a do homem venerando e a de João. Esta última já é uma mestra confiável para ele, a cujos ensinamentos ele recorre para justificar o seu pedido: “Minha mãe diz que sem sua licença não devo estar com gente que não conheço; dizei-me, pois, vosso nome”.

O homem venerando mostra que conhece e aprova os ensinamentos da mãe de João, a quem ele também apela: “Sou o filho daquela que tua mãe te ensinou a saudar três vezes ao dia”. Mas outra é a mãe — “Minha Mãe”, diz o homem — em cuja escola João deve se colocar para aprender a sabedoria que torna possíveis as coisas impossíveis.

A seção III, portanto, se por um lado parece ser uma transição entre as duas aparições, por outro introduz elementos temáticos de grande profundidade: o sonhador encontrará a chave para acessar a identidade do homem venerando e adquirir a sabedoria que torna o impossível possível a partir do personagem misterioso, que sua mãe/mestra já o fez conhecer. Essa concatenação mostra como a tensão entre o “*excedente do inédito*” e a “*familiaridade do já conhecido*” seja o tom narrativo do sonho, a forma pela qual o *novum* transcendente entra no *Lebenswelt* do sonhador para modificá-lo a partir dos alicerces.

Resumindo a estrutura narrativa que emerge da análise, podemos chegar, portanto, a este esquema:

[I] *situação inicial*

1. colocação espacial do sonho
2. comportamento desviante dos meninos
3. reação espontânea de João

[II] *seção do homem venerando*

1. aparição do homem venerando e suas características
2. sua tríplice ordem/admoestação

- a. pôr-se à frente dos meninos
(discurso indireto)
 - b. não com pancadas...
 - c. põe-te imediatamente...
3. reação diferente de João e dos meninos
- [III] *diálogo intermédio*
- “Quem sois vós...?”
 - “Onde, com que meios...?”
 - “Quem sois vós...?”
 - “Dizei-me o vosso nome”.
- [IV] *sessão da mulher de aspecto majestoso*
1. visão da mulher e suas características
 2. sua tríplice ordem/admoestação entrelaçada com cena simbólica:
 - * visão de animais ferozes
 - a. eis o teu campo
 - b. torna-te humilde, forte e robusto
 - c. o que agora vês... deves fazê-lo aos meus filhos
 - * transformação dos animais ferozes em mansos cordeiros
 3. reação de João e garantia da mulher sobre a futura compreensão.

3.1.3. O movimento intencional

A análise da estrutura do texto e o exame da tensão narrativa que percorre a narração permitem-nos agora perceber o “para”, a “direção”, o “movimento intencional” que caracteriza a experiência onírica.

Vimos que a cena se passa em um ambiente familiar, mas desde o início ele é muito aberto e povoado por presenças (meninos que brincam). A percepção de um elemento perturbador (blasfêmia) faz com que João intervenha veementemente querendo reprimir o comportamento negativo. Há, portanto, um primeiro “para”, que expressa uma tendência natural à intervenção ativa, à aceitação de responsabilidade e, talvez, uma inclinação ao protagonismo, o que corresponde plenamente aos dados que conhecemos sobre o temperamento natural do sonhador.

Entretanto, na medida em que esse gesto toma forma com todo o seu ímpeto feito de socos e de palavras (“Ao ouvir as blasfêmias lancei-me de pronto no meio deles”), ocorre um fato surpreendente que exige uma mudança decisiva no “movimento” intencional e imprime um novo “para”. Os elementos que devem mudar são dois: primeiro, o objetivo, que deve ser “ganhar” os companheiros tornando-se seu líder e não simplesmente reprimir o mal; em segundo lugar, o método: “Não é com pancadas, mas com a mansidão e a caridade”. O desenvolvimento posterior do sonho pode ser visto como o esclarecimento e o aprofundamento dessa mudança de direção, das suas perspectivas futuras e das demandas atuais.

Diante da mudança de movimento intencional exigida “do exterior”, no entanto, a resistência emerge imediatamente “do interior” do sonhador. Ela manifesta-se na forma de objeções, que se baseiam em dois elementos: inadequação (“eu era um menino

pobre e ignorante, incapaz de lhes falar de religião”) e dificuldade de compreensão (“Quase sem saber o que dizer”). A primeira objeção é respondida apontando para os meios que tornam possível o impossível: obediência e ciência/sabedoria. A segunda é respondida com o adiamento para o futuro: o que agora não é claro, a seu tempo ficará claro. Não se pode esconder o paradoxo contido nessas respostas, pois elas basicamente afirmam que somente obedecendo à ordem ficará totalmente claro o que ele realmente pede (!). Há, contudo, uma garantia de poder/possibilidade, garantida do alto, que compensa a inadequação/impossibilidade percebida pelo narrador, e uma oferta de luz presente e futura que torna sustentáveis as amplas margens de escuridão. Por mais árduo e obscuro que possa parecer o novo movimento — ou, para falar em termos cristãos, a nova missão —, ele precisa ser realizado. Esse é o caráter de injunção que o sonho traz consigo.

A injunção vem dos dois personagens misteriosos. O homem venerando é, na verdade, a origem e o ponto de referência decisivo: ele não só intervém primeiro e de forma imperativa, mas a objeção depois da visão dos animais volta a ser dirigida a ele (“pedi que falassem de maneira que pudesse compreender”). A senhora de aspecto majestoso, indicada a João como uma mestra segura e credível, na verdade depende do filho, já que, enfim, ela não faz nada mais do que mediar a sua vontade. Do ponto de vista teológico, é totalmente pertinente que ela deva ser uma mestra

sobre o que parece impossível e obscuro ao homem (cf. *Lc* 1:37).

O impacto da injunção na consciência do sonhador é descrito no quadro final do sonho. As *Memórias* narram que João acorda e tudo desaparece. A visão do sonho termina, mas não os seus efeitos, impressos não apenas na mente, mas também no corpo:

Fiquei transtornado. Parecia-me ter as mãos doloridas pelos socos que desferira e doer-me o rosto pelos tapas recebidos; além disso, aquele personagem, a senhora, as coisas ditas e ouvidas de tal modo me encheram a cabeça que naquela noite não pude mais conciliar o sono.

Isto é totalmente plausível, uma vez que durante o sonho os centros nervosos do cérebro enviam realmente os seus sinais aos órgãos do corpo, de modo a dispô-los à ação. Assim como um sonho pode fazer uma pessoa gritar alto, ele também pode fazer as mãos e o rosto doerem se a experiência for muito emocionante. Na verdade, nada como o corpo é uma testemunha confiável do impacto — físico e psíquico — da realidade, porque não se trata apenas de massa orgânica, mas de “carne” que pulsa e vibra. Neste caso, o testemunho do corpo é particularmente intenso, igual à intensidade do impulso registrado por ele: um impulso que deveria orientar uma vida inteira; na verdade, haveria de orientar muitas vidas.

João, depois de ficar acordado por muito tempo, porque naquela noite não conseguia mais dormir, “de manhãzinha contou logo o sonho” aos irmãos, que ri-

ram, depois à mãe e à avó, como contaria mais tarde aos seus futuros leitores. Assim começa o conflito de interpretações, que Dom Bosco não esconde: as engraçadas (pastor de cabras) e as desrespeitosas (chefe de bandidos), as céticas (não se deve fazer caso dos sonhos) e as espirituais (ser padre). Aquela que mais se aproxima do coração da experiência é a mãe, já evocada na experiência onírica. Quem dará ao sonho a credibilidade necessária para que se torne mensagem pública e profecia eclesial é aquele que na Igreja reveste o papel simbólico de pai, o Papa.

Assim sendo, já estamos a caminho de uma leitura de fé que, para ser melhor desenvolvida, precisa ter um pano de fundo. As imagens e a dinâmica do sonho devem, portanto, estar relacionadas ao que, na vida da Igreja, constitui o “cânone” da linguagem da fé, ou seja, o texto das Escrituras.

3.2. *Pano de fundo bíblico*

Entre os textos bíblicos a serem levados em consideração como critérios hermenêuticos para a experiência espiritual do sonho dos nove anos, há obviamente, em primeiro lugar, aqueles que se referem à possibilidade de Deus comunicar-se com o homem através da mediação da imaginação onírica. Esta convicção é expressa claramente, embora com a devida cautela, tanto no Primeiro quanto no Novo Testamento e tem uma série ampla e articulada de testemunhos.

Para o Primeiro Testamento, basta recordar os sonhos de Abraão (*Gn* 15,12ss), Jacó (*Gn* 28,10), José (*Gn* 37,5-11; em *Gn* 39-41, José aparece mais tarde como intérprete dos sonhos de dois dignitários e do Faraó), Gideão (*Jz* 6,25ss), Samuel (*ISm* 3,2ss), Natã (*2Sm* 7,14-17) e Salomão (*IRs* 3). Após o exílio, são descritas as visões noturnas de Zacarias (*Zc* 1-6) e Daniel (*Dn* 7; em *Dn* 2 ele explica os sonhos de Nabucodonosor), enquanto o profeta Joel anuncia que sonhos e visões acompanharão o tempo da efusão do espírito: “Depois de tudo isso, derramarei o meu espírito sobre todos os viventes. E, então, todos os vossos filhos e filhas falarão como profetas; os anciãos receberão em sonho suas mensagens e os jovens terão visões” (*Jl*, 3,1). A importância deste texto torna-se evidente se levarmos em conta que ele é retomado pelos *Atos dos Apóstolos* na página que narra o prodígio de Pentecostes (*At* 2,17-21), vendo na efusão do Espírito do Ressuscitado o cumprimento da profecia de Joel e nos sinais que a acompanham a vinda do tempo em que o carisma profético se difunde entre o povo de Deus. Os textos do Antigo Testamento também incluem o sonho premonitório de Judas Macabeu, que, antes da batalha contra Nicanor, prediz a vitória (*2Mc* 15,11ss).

No Novo Testamento, o Evangelho de Mateus apresenta bem três comunicações divinas em sonho a José (*Mt* 1,20; 2,13; 2,20) e uma aos Magos (*Mt* 2,12), e relata que, durante a paixão de Jesus, a mulher de Pilatos mandou-lhe dizer: “Nada faças a esse justo. Hoje, por sua causa, fui perturbada por um

sonho que se refere a ele” (*Mt 27,19*). Depois, nos Atos dos Apóstolos, visões noturnas são relatadas por Ananias (*At 9,10-12*) e Paulo (*At 16,9; 18,9*).

A possibilidade de Deus falar com o homem por meio de sonhos é, portanto, totalmente aceita nas Escrituras, mesmo que não faltem advertências contra a confiança em sonhos enganosos (*Dt 13,2-4*) e que seja categoricamente proibida toda forma de adivinhação (*Dt 18,10*).⁵⁷ O posicionamento bíblico quanto aos sonhos é, portanto, complexo: sabiamente prudente, mas não preconceituoso. Ele abre espaço para a possibilidade de os homens de Deus receberem revelações específicas durante o sono, mas exclui categoricamente que tais comunicações possam ser pedidas ou solicitadas.

A analogia mais evidente que se pode encontrar entre um episódio bíblico e o sonho do menino dos Becchi é encontrado provavelmente na vocação noturna de Samuel, descrita em *ISm 3,1ss*. Embora o sonho de Samuel não seja descrito no texto inspirado, a página é introduzida com a afirmação de que naqueles dias “as visões não eram frequentes”, su-

⁵⁷ Se, por um lado, Jó afirma que “Deus fala de uma maneira e de outra e não presta atenção. Por meio dos sonhos, das visões noturnas, quando o sono profundo cai sobre os homens, enquanto dormem nos seus leitos, então abre os ouvidos dos mortais e os assusta com suas aparições. Isso para desviá-lo do pecado e livrá-lo do orgulho” (*Jó 33, 14-17*); por outro lado, os profetas advertem: “assim disse o Senhor: não vos deixeis engodar pelos profetas que se acham entre vós, nem pelos adivinhos. Não escuteis os sonhos que anunciam. Porquanto esses homens mentem, pretendendo pronunciar oráculos em meu nome. Não lhes outorguei tal encargo” (*Jr 29,8-9; cf. Jr 27,9*).

gerindo que a esse tipo de fenômeno pertence a experiência do jovem Samuel durante a noite, ao ouvir repetidamente ser chamado pelo nome. Por sua vez, a ideia de uma verdadeira visão noturna, enquanto o menino dormia, é confirmada pelo fato de que, na manhã seguinte, Samuel “temia manifestar a visão a Eli” (3, 15). Também para Samuel, a experiência de um chamado noturno durante o sono é prolongada em outras visões. De fato, no final da cena do chamado noturno, é dito que “o Senhor continuou a aparecer em Silo, porque o Senhor se revelou a Samuel em Silo com a sua palavra” (3, 21).

Norbert Hofmann⁵⁸ ressaltou os paralelos que podem ser encontrados entre o sonho dos nove anos e os relatos bíblicos de vocação profética, entre os quais se pode considerar como protótipo o profeta Jeremias:

Foi-me dirigida esta palavra do Senhor: “Antes que fosses formado no seio materno, eu já te conhecia; antes do teu nascimento, eu já te havia consagrado, e te havia designado profeta das nações”. E eu respondi: “Ai de mim, Senhor Javé, eu nem sei falar, pois que sou apenas uma criança”. Replicou, porém, o Senhor: “Não digas: “Sou apenas uma criança”: porquanto irás procurar todos aqueles aos quais te enviar, e a eles dirás o que eu te ordenar. Não deverás temê-los porque estarei contigo para livrar-te — oráculo do Senhor”. E o Senhor, estendendo

⁵⁸ N. HOFMANN, *Der Berufungstraum Don Boscos*, “Schriftenreihe zur Pflege salesianischer Spiritualität” 29 (1991) 1-48. Uma edição reduzida em língua italiana está disponível em: N. HOFMANN, *Il sogno della vocazione di don Bosco*. In: ABS, *Bollettino di collegamento* n. 11, p. 43-65.

em seguida a sua mão, tocou-me na boca. E assim me falou: “Eis que coloco minhas palavras nos teus lábios” (Jr 1,4-9).

O esquema da narração de vocação subjacente a esses versículos e também recorrente em outras cenas vocacionais do Antigo Testamento apresenta esta série de elementos: descrição da situação de partida e encontro com aquele que chama, missão, objeção daquele que é chamado, garantia de ajuda, sinal. Confrontando o esquema vocacional bíblico veterotestamentário e a estrutura do sonho, Hofmann chega à conclusão de que entre os dois “parece haver uma ampla convergência não apenas de natureza formal, mas também de natureza de conteúdo, que ainda pode ser verificada na análise dos particulares”.⁵⁹ Entre esses aspectos de semelhança, vale a pena evidenciar aqueles que têm a mais clara relevância teológica, como o caráter repentino e inesperado da figura celeste que traz o chamado; o caráter social da missão, que nunca diz respeito apenas à conjuntura pessoal de quem é chamado, mas a um povo que lhe é confiado; a consciência de quem é chamado sobre a própria inadequação radical devido à desproporção existente entre a grandeza da tarefa e a escassez das capacidades pessoais. No caso da página de Jeremias, o paralelismo entre as objeções do jovem profeta — “Ai de mim, Senhor Javé, eu nem sei falar, pois que sou apenas uma criança” — e as de João no sonho: “Confuso e assustado, repliquei que eu era um menino pobre

⁵⁹ N. HOFMANN. *Il sogno*, p. 53.

e ignorante, incapaz de lhes falar de religião” — é bastante evidente. Isso não implica necessariamente o uso consciente do esquema bíblico por parte do autor das *Memórias do Oratório*, já que a natureza comum da experiência de quem é chamado basta para justificar a semelhança do texto. Em todo caso, não deve surpreender que as histórias bíblicas tenham desempenhado um papel inspirador, pelo menos implicitamente, no ato narrativo de Dom Bosco.

Quanto ao tema da mudança do “movimento intencional” — de um gesto impulsivo de repressão do mal a uma ação libertadora de orientação para o bem — o ponto de referência mais óbvio do Antigo Testamento é a história de Moisés. O livro de Êxodo não fala da juventude do líder. O único episódio que se insere entre o seu nascimento e a sua maioridade é o do assassinato do egípcio e a sua fuga (*Ex 2,11-15*), seguido pela narração do seu casamento com Zípora [Séfora], filha de Reuel [Jetro]. Vale a pena citar essa passagem porque ela oferece a possibilidade de algumas considerações importantes:

Um dia em que saíra por acaso para ir ter com os seus irmãos, [Moisés] foi testemunha de seus duros trabalhos, e viu um egípcio ferindo um hebreu dentre seus irmãos. Moisés, voltando-se para um e outro lado e vendo que não havia ali ninguém, matou o egípcio e ocultou-o na areia. Saindo de novo no dia seguinte, viu dois hebreus que estavam brigando. E disse ao culpado: “Por que feres o teu irmão?”. Mas o homem respondeu-lhe: “Quem te constituiu chefe e juiz sobre nós? Queres, porventura, matar-me como mataste o egípcio?”. Moisés teve medo

e pensou: “Certamente a coisa já é conhecida”. O faraó, sabendo do ocorrido, procurou matar Moisés, mas este fugiu para longe do faraó. Retirou-se para a terra de Midiã, e sentou-se junto de um poço.

O texto evidencia o desenvolvimento de Moisés, que não é apenas físico, mas também espiritual. Este desenvolvimento é expresso em sua saída para encontrar os seus irmãos, que o texto relata duas vezes: no v. 11 e no v. 13. Assim, o verbo “sair” aparece nesta página pela primeira vez, o que será fundamental para a teologia do Êxodo. Ele expressa aqui o movimento espontâneo e natural de Moisés, um movimento que, embora brotado da vontade de fazer justiça e reprimir o mal, é, no entanto, realizado de forma violenta e perturbada, com resultados negativos. Nestes versículos é descrito, portanto, o “êxodo” inicial de Moisés, cujas limitações são mostradas porque “a violência não elimina a injustiça, mas torna a situação pior do que antes e, acima de tudo, porque na origem desse êxodo ainda não há nenhuma missão de Deus — significativamente, Ele está em silêncio em todo este evento —, mas apenas o ideal e o entusiasmo de um homem”.⁶⁰ Será somente pela vocação na sarça ardente, lugar arquetipo para o tema da revelação do Nome divino, que Moisés receberá a nova direção interior, o movimento que o colocará à frente do povo e o capacitará para liderar os seus irmãos no caminho adequado de saída, no verdadeiro êxodo.

⁶⁰ *Esodo*, nuova versione, introduzione e commento di M. PRIOTTO. Milano: Paoline, 2014, p. 72.

O mesmo tema de uma mudança de direção interior pode ser reconhecível, no Novo Testamento, na história de Paulo de Tarso. No início, a sua adesão à Lei de Deus transmitida pelos pais é expressa com zelo agressivo e violento, que deseja suprimir o que lhe parece incompatível com a educação religiosa recebida. Mas quando Paulo cede ao próprio impulso interior, experimenta, na estrada para Damasco, um encontro que o revira de cabeça para baixo. É o encontro com uma luz que o deixa cego e o leva a colocar-se na escola de Ananias, para aprender a entender de maneira nova o que Deus realmente quer dele. Paulo se definirá de agora em diante “apóstolo por vocação” (cf. *Rm* 1,1; *1Cor* 1,1) ou “apóstolo pela vontade de Deus” (*2Cor* 1,1; *Ef* 1,1; *Cl* 1,1), evidenciando assim que a mudança não resulta de uma busca interior pessoal, da realização dos seus próprios pensamentos ou reflexões, mas é fruto de uma intervenção divina imprevisível, que direcionou a sua vida para um novo rumo. Por isso, ele, que havia sido “perseguidor e injuriador” (*1Tm* 1, 13), aprendeu a “fazer-se tudo para todos, a fim de a qualquer custo salvar alguns” (cf. *1Cor* 9, 22).

Tanto a experiência de Moisés quanto a de Paulo iluminam de modo intenso a transformação interior exigida de João para que ele abandone o seu impulso espontâneo em relação à realidade e a sua pretensão de melhorá-la por meio dos seus esforços e entre no movimento e no estilo com que Deus age na história.

Este estilo é essencialmente caracterizado, no sonho e nas Escrituras, através da simbólica pastoral. Embora a terminologia de “pastor” não apareça explicitamente no sonho dos nove anos, as imagens correspondentes a ela são claramente atestadas, especialmente quando os meninos para os quais João deve trabalhar são retratados como mansos cordeiros.⁶¹ Essas imagens, por outro lado, eram familiares a um menino que, como todos os seus companheiros, passava várias horas do dia pastoreando, cuidando dos animais. Essa atividade diária constituía, portanto, uma ligação espontânea com a experiência religiosa do povo de Israel, para quem o pastoreio era um dos símbolos fundamentais que exprimiam o guia da comunidade e o cuidado com a sua vida. Os rebanhos precisam de homens habilidosos para guiá-los e defendê-los dos animais ferozes; da mesma forma, o povo precisa de guias sábios, que cuidem da sua vida com dedicação e responsabilidade. É por isso que, no Antigo Testamento, o título de “pastor” é atribuído

⁶¹ Embora a terminologia do “pastor” não ocorra explicitamente na narração, o seu simbolismo está, sem dúvida, como pano de fundo. Ela, porém, ficará explícita em um segundo sonho, que as *Memórias do Oratório* narram mais tarde, descrevendo-o como uma espécie de “apêndice ao que teve nos Becchi” (MO, p. 133). Nesse sonho, que Dom Bosco tem na noite anterior ao segundo domingo de outubro de 1844, ele vê novamente a cena de animais ruidosos que se transformam em mansos cordeiros, mas a isso se acrescenta um novo elemento maravilhoso, pois “muitos cordeiros convertiam-se em pastorzinhos, que cresciam e passavam a tomar conta dos outros” (p. 133). A mesma figura feminina do sonho dos nove anos também retorna nesse sonho na figura de uma “pastora”. O imaginário pastoral, que estava presente como pano de fundo implícito no primeiro sonho, torna-se progressivamente mais claro.

normalmente a reis e a outros papéis de responsabilidade, sem esquecer que os dois maiores líderes de Israel — Moisés e Davi — foram, antes de tudo, pastores em sentido literal. O título, no entanto, refere-se sobretudo a Deus, pois, mediante pastores colocados como guias do povo, é Ele mesmo quem de fato o conduz: “Escutai, ó pastor de Israel, vós que levais José como um rebanho” (*Sl* 79 (80), 2); “nós somos o povo de que ele é o pastor, as ovelhas que as suas mãos conduzem” (*Sl* 95 (94), 7); “O Senhor é meu pastor” (*Sl* 22 (23), 1); “como um pastor, vai apascentar seu rebanho, reunir os animais dispersos” (*Is* 40, 11). O capítulo 34 de Ezequiel destaca-se de modo particular entre todos os textos do Antigo Testamento que fazem uso dessa metáfora. Nele, o profeta expressa um duro juízo sobre os falsos reis-pastores, que, em vez de se dedicarem ao bem do povo, buscam os próprios interesses, e relata a decisão de Deus de assumir a função de pastor (“vou tomar eu próprio o cuidado com minhas ovelhas, velarei sobre elas... A ovelha perdida eu a procurarei; a desgarrada, eu a reconduzirei; a ferida, eu a curarei; a doente, eu a restabelecerei”). Esse empenho é completado pela promessa de Deus de suscitar um pastor segundo o seu coração: “para pastoreá-las suscitarei um só pastor” (*Ez* 34, 23).

No Novo Testamento, a imagem do pastor, usada por Jesus nas parábolas e que dá um vislumbre da sua atitude interior quando ele se comove diante das multidões abandonadas, atinge o seu clímax no grande discurso cristológico de *Jo* 10. Em polémica com os falsos guias políticos e religiosos, descritos

como mercenários, Jesus apresenta-se como o “bom pastor”, ou seja, o autêntico pastor enviado por Deus, que conhece uma a uma as suas ovelhas e dá a sua vida por elas. A imagem do pastor é, portanto, uma das formas privilegiadas com que se expressa a teologia da missão de Cristo. O Filho enviado pelo Pai é o guia pelo qual Deus conduz a si toda a humanidade, libertando-a do mal e introduzindo-a nas pastagens da vida. Essa imagem, entretanto, também é usada no Novo Testamento para aqueles que Jesus associa à sua missão, os apóstolos e seus sucessores, constituindo-os, por sua vez, como guias e pastores da sua comunidade. As palavras de Jesus a Pedro “apascenta os meus cordeiros” (*Jo* 21,15) são uma das expressões mais elevadas deste mandato pastoral. A tarefa que o Ressuscitado confia ao apóstolo aparece como uma verdadeira participação no ato que o próprio Jesus continua a realizar pessoalmente, conduzindo pelos caminhos da história aqueles que participam do seu rebanho.

A profundidade bíblica da metáfora pastoral lança uma luz significativa sobre a cena do sonho que apresenta os mansos cordeiros correndo, fazendo festa ao redor do homem venerando e da senhora. A missão que o menino do sonho recebe e que excede totalmente as suas forças é possível pelo fato de que ele não precisa confiar nas próprias capacidades, mas deve agir “dentro” do espaço vital do Ressuscitado. Não é difícil entender que o Pastor que transformará os animais ferozes é Ele mesmo e que, por essa razão,

os cordeiros se reunirão em festa ao redor d'Ele e da Mãe, e não ao redor de João.

Esta consideração leva-nos, assim, ao tema da simbólica cristológica e mariológica do sonho, à qual já nos referimos necessariamente no comentário sobre as seções da narração, tão crucial para a sua compreensão. Já mencionamos as características transcendentais e ao mesmo tempo familiares que caracterizam as duas figuras. Elas são caracterizadas por uma luz cintilante, que torna impossível até mesmo fixar o olhar sobre o homem, enquanto brilha de todos os lados no manto da mulher. A luz é claramente uma das características mais marcantes da simbologia religiosa para expressar o divino e a transcendência: o próprio Deus é “envolvido de luz como de um manto” (*Sl* 103 (104), 2). Não há necessidade, contudo, de resumir aqui toda a riqueza bíblica dessa metáfora, nem de explicar todas as referências bíblicas (especialmente apocalípticas) que podem ser encontradas para os traços e as ações que qualificam os dois indivíduos. O leitor com um mínimo de familiaridade com as Escrituras perceberá imediatamente as suas alusões. No entanto, é mais importante, neste ponto da reflexão, parar e compreender alguns temas teológico-espirituais apresentados pelo sonho e transmitidos aos leitores como um legado a valorizar e cultivar.

3.3. *Temas espirituais*

Um comentário sobre os temas teológico-espirituais presentes no sonho dos nove anos poderia ter desdobramentos tão amplos que incluiria um tratado inteiro de “salesianidade”. Lido a partir da história dos seus efeitos, o sonho abre, de fato, inúmeros caminhos para aprofundar os aspectos pedagógicos e apostólicos que caracterizaram a vida de São João Bosco e a experiência carismática que teve origem nele. A natureza da nossa pesquisa e o seu lugar no interior de um projeto de pesquisa mais amplo impõem, no entanto, que nos limitemos a alguns elementos, concentrando-nos nos temas principais e sugerindo as linhas pelas quais podemos aprofundar a sua compreensão. Optamos, então, por concentrar a nossa atenção em cinco pistas de reflexão espiritual que se referem, respectivamente, (1) à missão oratoriana, (2) ao chamado ao impossível, (3) ao mistério do Nome, (4) à mediação materna e, enfim, (5) ao poder da mansidão.

3.3.1. A missão oratoriana

O sonho dos nove anos está repleto de meninos. Eles estão presentes da primeira à última cena e são os beneficiários de tudo o que acontece. A sua presença é marcada pela alegria e a recreação, típicas da sua idade, mas também pela desordem e

por comportamentos negativos. Os meninos não são, portanto, no sonho dos nove anos, a imagem romântica de uma idade encantada, intocada pelos males do mundo, nem correspondem ao mito pós-moderno da condição juvenil como uma época de ação espontânea e disposição perene a mudanças, que deveria ser preservada numa eterna adolescência. Os meninos do sonho são extraordinariamente “reais”, tanto quando aparecem com a sua fisionomia quanto quando são representados simbolicamente sob a forma de animais. Eles brincam e brigam, divertem-se rindo e arruínam-se dizendo blasfêmias, exatamente como fazem na realidade. Não parecem nem inocentes, como imaginados pela pedagogia da espontaneidade, nem capazes de ser mestres de si mesmos, como pensados por Rousseau. Desde o momento em que aparecem, em um “pátio muito espaçoso”, que pressagia os grandes pátios dos futuros oratórios salesianos, eles *invocam a presença e a ação de alguém*. O gesto impulsivo do sonhador, entretanto, não é a intervenção adequada; é necessária a presença de um Outro.

Entrelaçada com a visão dos meninos está a aparição da figura cristológica, como agora podemos claramente chamá-la. Aquele que disse no Evangelho: “Deixai vir a mim os pequeninos” (Mc 10,14), vem para indicar ao sonhador a atitude com que os meninos devem ser abordados e acompanhados. Ele surge majestoso, varonil, forte, com traços que enfatizam claramente o seu caráter divino e transcendente; o seu modo de agir é marcado pela segurança e pelo poder

e manifesta uma plena autoridade sobre as coisas que acontecem. O homem venerando, no entanto, não instila medo, mas traz paz aonde antes havia confusão e agitação; ele manifesta compreensão benevolente para com João orientando-o pelo caminho da mansidão e caridade.

A reciprocidade entre as duas figuras — os meninos, de um lado, e, de outro, o Senhor (depois acompanhado pela Mãe) — define os contornos do sonho. As emoções sentidas por João na experiência do sonho, as perguntas que faz, a tarefa que é chamado a realizar, o futuro que se abre diante dele estão plenamente relacionados com a dialética entre os dois polos. Talvez a mensagem mais importante que lhe foi transmitida pelo sonho, que ele provavelmente entendeu por primeiro porque ficou impressa na sua imaginação, mesmo antes de entendê-la de forma reflexiva, é que essas figuras se relacionam umas com as outras e que *ao longo da sua vida ele jamais poderá dissociá-las*. O encontro entre a vulnerabilidade dos jovens e o poder do Senhor, entre a necessidade deles de salvação e a sua oferta de graça, entre o desejo deles de alegria e o seu dom de vida deve ser agora o centro dos seus pensamentos, o espaço da sua identidade. A partitura da sua vida será toda escrita na tonalidade proporcionada por esse tema gerador: modulá-la em todas as suas potencialidades harmônicas será a sua missão, em que ele deve versar todos os seus dons de natureza e graça.

O dinamismo da vida de João aparece, portanto, no sonho-visão como um movimento contínuo, uma espécie de ir e vir espiritual, entre os meninos e o Senhor. Do grupo de meninos entre os quais ele se lançou impetuosamente, João deve permitir-se ser atraído pelo Senhor que o chama pelo nome e, em seguida, partir novamente d’Aquele que o envia e colocar-se à frente dos seus companheiros com estilo muito diferente. Mesmo que no sonho ele receba socos tão fortes dos meninos, que ainda sinta a sua dor quando acorda e que ouça palavras do homem venerando que o deixam sem palavras, seu ir e vir não é uma agitação inconclusiva, mas um caminho que o transforma gradualmente e faz chegar aos jovens uma energia de vida e de amor.

Que tudo isso aconteça em um *pátio* é altamente significativo e tem um claro valor proléptico, já que, na missão de Dom Bosco, o pátio oratoriano será o lugar privilegiado e o símbolo exemplar. Todo o cenário é montado nesse ambiente, ao mesmo tempo vasto (pátio muito espaçoso) e familiar (perto de casa). O fato de a visão vocacional não ter como pano de fundo um lugar sagrado ou um espaço celeste, mas o ambiente em que os meninos vivem e brincam, indica claramente que *a iniciativa divina assume o mundo deles como lugar de encontro*. A missão confiada a João, mesmo que seja claramente dirigida em sentido catequético e religioso (“para instruí-los sobre a fealdade do pecado e a preciosidade da virtude”), tem como *habitat* próprio o universo da educação. A associação da figura cristológica com o espaço do pátio

e a dinâmica da diversão, que certamente um menino de nove anos não pode ter “construído”, constitui uma *transgressão* do imaginário religioso mais comum, cuja força inspiradora é igual à profundidade dos mistérios. Ela realmente sintetiza em si toda a dinâmica do mistério da encarnação, pela qual o Filho assume a nossa forma para nos oferecer a Sua, e evidencia que não há nada de humano que deva ser sacrificado para dar lugar a Deus.

O pátio fala, portanto, da proximidade da graça divina ao “sentir” dos jovens: para acolhê-la não é preciso renunciar à própria idade, negligenciar as próprias necessidades, forçar os próprios ritmos. Quando Dom Bosco, já adulto, escreveu no *Jovem Instruído* que um dos truques do demônio é fazer com que os jovens pensem que a santidade é incompatível com o seu desejo de ser alegres e com o frescor exuberante da sua vitalidade, ele estava apenas retomando de forma madura a lição intuída no sonho e que depois se tornou um elemento central do seu magistério espiritual. Ao mesmo tempo, o pátio fala da necessidade de *entender a educação a partir do seu núcleo mais profundo*, que se refere à atitude do coração em relação a Deus. Ali, ensina o sonho, não está apenas o espaço de uma abertura original à graça, mas também o abismo da resistência, onde se escondem a feiura do mal e a violência do pecado. É por isso que o horizonte educativo do sonho é claramente religioso, e não apenas filantrópico, e põe em cena o simbolismo da conversão, e não apenas o da autorrealização.

No pátio do sonho, cheio de meninos e habitado pelo Senhor, revela-se a João o que será a futura dinâmica pedagógica e espiritual dos pátios oratorianos. Dela queremos enfatizar ainda dois aspectos, claramente evocados nas ações realizadas no sonho, primeiro pelos meninos e depois pelos mansos cordeiros.

O primeiro aspecto deve ser observado no fato que “aqueles meninos, parando de brigar, de gritar e blasfemar, juntaram-se ao redor do personagem que estava a falar”. O tema do “reunir-se” (juntar-se) é uma das matrizes teológicas e pedagógicas mais importantes da visão educativa de Dom Bosco. Numa célebre página escrita em 1854, *Introdução ao Plano de Regulamento do Oratório Masculino de São Francisco de Sales de Turim, na região de Valdocco*,⁶² ele apresenta a natureza eclesial e o sentido teológico da instituição oratoriana citando as palavras do evangelista João: “*Ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum*” (Para que fossem reconduzidos à unidade os filhos de Deus dispersos) (Jo 11, 52). A atividade do Oratório é, portanto, colocada sob o signo da reunião escatológica dos filhos de Deus, que constituiu o centro da missão do Filho de Deus:

As palavras do santo Evangelho que nos fazem conhecer o divino Salvador vindo do céu à terra para reunir todos os filhos de Deus, dispersos nas várias partes da terra, parecem-me que se possam aplicar literalmente à juventude dos nossos dias.

⁶² O texto crítico encontra-se em P. BRAIDO (ed.), *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianza*. LAS 3, 1996, p. 108-111.

A juventude, “porção mais delicada e preciosa da sociedade humana”, vê-se muitas vezes dispersa e desorganizada devido ao desinteresse educativo dos pais ou à influência de maus companheiros. A primeira coisa a fazer para proporcionar a educação desses jovens é justamente “reuni-los, deixá-los falar, moralizá-los”. Nessas palavras da Introdução ao *Plano de Regulamento*, o eco do sonho, amadurecido na consciência do educador já adulto, está presente de forma clara e reconhecível. O oratório é ali apresentado como uma alegre “reunião” de jovens ao redor da única força calmante capaz de salvá-los e transformá-los, a do Senhor: “Os oratórios são reuniões nas quais os jovens são mantidos em uma recreação agradável e honesta, depois de terem participado das sagradas funções da igreja”. De fato, desde a infância, Dom Bosco entendeu que “essa era a missão do filho de Deus; isso só a sua santa religião pode fazer”.

O segundo aspecto que se tornará um traço identificador da espiritualidade oratoriana é aquele que, no sonho, é revelado pela imagem dos cordeiros correndo “ao redor daquele homem e daquela senhora, como a fazer-lhes festa”. A *pedagogia da festa* será uma dimensão fundamental do Sistema Preventivo de Dom Bosco, que verá nas numerosas festas religiosas do ano a oportunidade de oferecer aos meninos a chance de respirar profundamente a alegria da fé. Dom Bosco saberá envolver entusiasticamente a comunidade juvenil do Oratório na preparação de eventos, peças teatrais, recepções que proporcionem uma distração do trabalho enfadonho do dia a dia, a fim

de valorizar os talentos dos meninos para a música, a representação, a ginástica, para orientar a sua imaginação na direção de uma criatividade positiva. Levando-se em conta que a educação proposta nos círculos religiosos do século XIX tinha geralmente um teor bastante austero, que parecia apresentar como ideal pedagógico a ser alcançado o de uma compostura devota, a saudável alegria festiva do oratório destaca-se como expressão de um humanismo aberto a captar as necessidades psicológicas do menino e capaz de satisfazer o seu protagonismo. O que a pedagogia salesiana deve ter em vista, portanto, é a alegria festiva que se segue à metamorfose dos animais do sonho.

A festa oferece ao homem a chance de se libertar das restrições da vida quotidiana, abandonar os papéis que enclausuram as relações e trazer à luz o que é essencial, o que pode realmente fundamentar a alegria de viver e permitir reconhecer-se como comunidade. Na raiz do comportamento festivo, no entanto, há uma questão inevitável que se refere ao seu fundamento. Em todas as culturas, o comportamento festivo pressupõe uma credibilidade que os participantes das festas não podem dar a si mesmos. A celebração não pode ser simplesmente o resultado de uma decisão autônoma; não é possível celebrar sem um motivo real para fazê-lo, e esse motivo deve provir de uma experiência que realmente amplie os espaços do coração e introduza na liberdade. Caso contrário, a liberdade encenada na festa é apenas uma crosta exterior vazia, recobrando uma aspiração frustrada; em última análise, é uma ilusão que só pode decep-

cionar. Em vez de liberdade, vive-se a transgressão; em vez de comunidade, produz-se o rebanho; em vez de alegria, há apenas o clamor que a imita, mas não a proporciona.

A festa oratoriana põe o seu *centro* onde os cordeiros do sonho, uma metamorfose do rebanho barulhento, a encontraram. A presença de Jesus e de sua Mãe é o centro, a origem e o objetivo da festa juvenil. Dom Bosco sabe que a alegria autêntica vem da paz de uma consciência que vive na amizade com o Senhor. Por isso, prepara as festas com novenas que adestram o coração para a vida da graça e com o sacramento da Confissão, proposto como verdadeira experiência de cura interior. A festa é, portanto, o momento culminante de um verdadeiro caminho de transformação espiritual, do qual a graça de Deus é a força motriz profunda, enquanto, por sua vez, aponta para uma realização posterior, que ocorrerá na alegria do céu, quando a transfiguração do homem será plenamente realizada. A Escritura ensina que toda a criação está, desde o início, orientada para o sábado, o dia do repouso de Deus, que não é um tempo vazio, mas um espaço para a gratuidade do encontro e a celebração da amizade. O homem carrega espontaneamente dentro de si o anseio de entrar no dia de Deus, de lutar por uma plenitude de vida que não conhece mais o peso da existência e o cansaço do cotidiano. Essa tensão é particularmente viva na idade juvenil, que busca mais intensamente o passatempo e a diversão, quase como se buscasse aí a antecipação de uma felicidade maior. *Dom Bosco soube colher nesta tensão a base*

criatural e o espaço educativo para uma experiência espiritual da verdadeira festa, possibilitada pelo dom da graça.

A ligação entre *recreação do pátio e fazer festa na liturgia* é certamente um dos aspectos maduros das intuições que o sonho trazia em si. Em uma passagem das *Memórias do Oratório*, descrevendo a animação de um dia típico entre os meninos, Dom Bosco afirma: “servia-me daqueles agitados recreios para insinuar aos meus alunos pensamentos religiosos e convidá-los a frequentar os santos sacramentos”.⁶³ Por outro lado, na célebre *Carta de Roma* de 1884, que é uma das expressões mais preciosas da sua sabedoria espiritual, ele coloca vice-versa uma relação muito estreita entre a “apatia” no recreio e a “frieza” na aproximação dos sacramentos. Na missão oratoriana que o sonho lhe confiou, pátio e igreja, diversão e liturgia, recreação saudável e vida da graça devem estar intimamente unidos, como dois elementos inseparáveis de uma única pedagogia.

3.3.2. O apelo ao impossível

Enquanto o sonho termina em festa para os meninos, para João termina em desânimo e até mesmo em lágrimas. Este é um resultado que não pode deixar

⁶³ MO, p. 176.

de ser surpreendente. É costume pensar, de fato, com alguma simplificação, que as visitas de Deus são exclusivamente portadoras de alegria e consolação. É paradoxal, portanto, que a cena vocacional termine em lágrimas para o apóstolo da alegria, para o homem que, como seminarista, fundou a “sociedade da alegria” e, como padre, ensinou aos seus filhos que a santidade consiste em “estar muito alegres”.

Isto pode indicar certamente que a alegria de que se fala não é puro lazer e simples despreocupação, mas uma ressonância interior à beleza da graça. Como tal, ela só pode ser alcançada por meio de batalhas espirituais exigentes, cujo preço Dom Bosco terá de pagar em grande parte pelo bem dos seus meninos. Assim, ele reviverá em si mesmo aquela troca de papéis enraizada no mistério pascal de Jesus e prolongada na condição dos apóstolos: “Nós, estultos por causa de Cristo; e vós, sábios em Cristo! Nós, fracos; e vós, fortes! Vós, honrados; e nós, desprezados!” (*1Cor* 4,10), mas, ao mesmo tempo, “queremos apenas contribuir para a vossa alegria” (*2Cor* 1,24).

A agitação que encerra o sonho lembra, todavia, sobretudo a sensação de vertigem sentida pelos grandes personagens bíblicos diante da vocação divina que se manifesta em sua vida, direcionando-a para um rumo totalmente imprevisível e desconcertante. O Evangelho de Lucas afirma que até mesmo Maria, diante das palavras do anjo, teve uma sensação de profunda agitação interior (“perturbou-se ela com essas palavras e pôs-se a pensar no que significaria

semelhante saudação” *Lc* 1,29). Isaías sentira-se perdido diante da manifestação da santidade de Deus no templo (*Is* 6), Amós comparara ao rugido de um leão o poder da Palavra divina pela qual ele havia sido tomado (*Am* 3,8), enquanto Paulo experimentaria na estrada para Damasco a reviravolta existencial que vem do encontro com o Ressuscitado. Embora testemunhando o fascínio do encontro com um Deus que seduz para sempre, no momento do chamado, os homens bíblicos parecem mais hesitar temerosos diante de algo que os ultrapassa do que se lançar de cabeça na aventura da missão.

A agitação vivida por João no sonho parece ser uma experiência análoga. Ela decorre da natureza paradoxal da missão que lhe é designada, que ele não hesita em descrever como “impossível” (“Quem sois vós que me ordenais coisas impossíveis?”). O adjetivo pode parecer “exagerado”, como às vezes são as reações das crianças, especialmente quando expressam um sentimento de inadequação diante de uma tarefa desafiadora. Esse elemento da psicologia infantil, porém, não é suficiente para iluminar o conteúdo do diálogo do sonho e a profundidade da experiência espiritual que ele comunica. Tanto mais que João tem uma verdadeira qualidade de líder e uma excelente memória, o que lhe permitirá, nos meses seguintes ao sonho, começar imediatamente a fazer um pouco de oratório, entretendo os seus amigos com jogos de acrobacia e repetindo para eles na íntegra a pregação do pároco. Por isso, nas palavras com que ele declara sem rodeios ser “incapaz de falar de religião” com

seus companheiros, é bom ouvir o eco distante da objeção de Jeremias à vocação divina: “eu nem sei falar, pois que sou apenas uma criança” (*Jr* 1,6).

Não é no nível das qualidades naturais que se manifesta aqui o apelo pelo impossível, mas no nível do que pode ser incluído no horizonte do real, do que pode ser esperado com base na própria imagem de mundo, do que está dentro dos limites da experiência. *Além desta fronteira*, abre-se justamente *a região do impossível* que, no entanto, biblicamente, é *o espaço do agir de Deus*. Para Abraão é “impossível” ter um filho com uma mulher velha e estéril como Sara; é “impossível” para a Virgem conceber e dar ao mundo o Filho de Deus feito homem; aos discípulos parece ser “impossível” a salvação, se é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus. No entanto, Abraão ouve a resposta: “Existe alguma coisa impossível ao Senhor?” (*Gn* 18,14); o anjo diz a Maria que “a Deus nada é impossível” (*Lc* 1,37); e Jesus responde aos discípulos incrédulos que “o que é impossível aos homens é possível a Deus” (*Lc* 18,27).

O lugar supremo onde surge a questão teológica do impossível é o momento decisivo da história da salvação, ou seja, o drama pascal, em que a fronteira do impossível a ser superado é o mesmo abismo tenebroso do mal e da morte. Como é possível vencer a morte? Não é ela mesma o emblema peremptório da impossibilidade, o limite intransponível de toda possibilidade humana, o poder que domina o mun-

do, indicando o seu xeque-mate? E a morte de Jesus não sela esse limite de forma irrevogável? “Com esta morte, mais do que com qualquer outra, a morte triunfa como fim de todas as possibilidades, pois com a morte do Santo trata-se da morte da possibilidade de tudo e de todos”.⁶⁴ Entretanto, foi no próprio seio dessa suprema impossibilidade que Deus suscitou a novidade absoluta. Ao ressuscitar o Filho feito homem no poder do Espírito, Ele subverteu radicalmente o que chamamos de mundo do possível, rompendo o limite dentro do qual encerramos a nossa expectativa de realidade. Uma vez que nem mesmo a impotência da cruz pode impedir o dom do Filho, o impossível da morte é superado pelo inédito da vida ressuscitada, que dá origem à criação suprema e faz novas todas as coisas. De agora em diante e “uma vez por todas”, não é mais a vida que está sujeita à morte, mas a morte à vida.

É *nesse espaço gerado pela ressurreição* que o impossível se torna realidade efetiva, é nele que o homem venerando do sonho, resplandecente da luz da Páscoa, pede a João que torne possível o impossível. E o faz com uma fórmula surpreendente: “Justamente porque te parecem impossíveis, debes torná-las possíveis com a obediência”. Parecem as palavras com que os pais exortam os filhos, quando eles relutam em fazer algo que não se sentem capazes ou dispostos a fazer. “Obedece e verás que consegues”, dizem,

⁶⁴ J. L. MARION, *Nulla è impossibile a Dio*, “Communio” n. 107 (1989), p. 57-73, 62.

então, a mãe ou o pai: a psicologia do mundo infantil é perfeitamente respeitada. Mas são também, e muito mais, as palavras com que o Filho revela *o segredo do impossível, um segredo totalmente oculto na sua obediência*. O homem venerando que ordena uma coisa impossível sabe, pela sua experiência humana, que a impossibilidade é o lugar onde o Pai trabalha com o seu Espírito, desde que a pessoa lhe abra a porta com a própria obediência.

João, obviamente, permanece perturbado e perplexo, mas essa é a atitude que o homem experimenta quando se depara com o impossível da Páscoa, quando se depara com o milagre dos milagres, do qual todos os outros eventos salvíficos são sinais. Depois de uma análise acurada da fenomenologia do impossível, J. L. Marion afirma: “Na manhã da Páscoa, somente o Cristo pode ainda dizer *Eu*, de modo que, diante d’Ele, todo *Eu* transcendental deve reconhecer-se como [...] um *eu* questionado, porque perplexo”.⁶⁵ A Páscoa faz com que o que existe de mais *real* na história é algo que o *eu* incrédulo considera *a priori* impossível. O impossível de Deus, para ser reconhecido em sua realidade, exige uma mudança de horizonte, que se chama *fé*.

Não surpreende, então, no sonho, que a dialética do possível-impossível esteja entrelaçada com outra dialética, a da claridade e da escuridão. Ela caracteriza, em primeiro lugar, a própria imagem do Senhor,

⁶⁵ *Ibid*, p. 72.

cujos rosto é tão brilhante que João não consegue olhar para ele. Nessa face brilha, de fato, uma luz divina que, paradoxalmente, produz escuridão. Em seguida, há as palavras do homem e da senhora que, embora expliquem claramente o que João deve fazer, ainda assim o deixam confuso e assustado. Por fim, há uma ilustração simbólica, por meio da metamorfose de animais, que, no entanto, leva a uma incompreensão ainda maior. João só pode pedir mais esclarecimentos: “pedi que falassem de maneira que pudesse compreender, porque não sabia o que significava tudo aquilo”, mas a resposta que obteve da senhora de aspecto majestoso adia o momento da compreensão: “A seu tempo, tudo compreenderás”.

Isso certamente significa que somente por meio da execução do que já é apreensível do sonho, ou seja, por meio da obediência possível, será aberto mais amplamente o espaço para esclarecer a sua mensagem. Este, de fato, não consiste simplesmente em uma ideia a ser explicada, mas em uma palavra performativa, uma locução eficaz, que justamente ao realizar o seu poder operativo manifesta o seu significado mais profundo.

Esta de dialética luz e escuridão e a forma prática de acesso à verdade que lhe corresponde são os elementos que caracterizam a estrutura teológica do ato de fé. Crer é, na verdade, caminhar numa nuvem luminosa, que mostra ao homem o caminho a percorrer, mas ao mesmo tempo priva-o da possibilidade de dominá-lo com o olhar. Caminhar na fé é caminhar como Abraão, que “partiu sem saber para onde ia”

(Hb 11,8); não, porém, no sentido de que partiu em uma aventura, movendo-se ao acaso, mas no sentido de que partiu na obediência “para um lugar que deveria receber como herança”. Ele não podia conhecer de antemão a terra que lhe era prometida, porque a sua prontidão e entrega interior realmente contribuíram para que ela existisse como tal, como terra de encontro e aliança com Deus, e não apenas como espaço geográfico a ser alcançado de forma material. As palavras de Maria a João — “a seu tempo, tudo compreenderás” — não são, então, apenas um benevolente incentivo materno, como aquele que as mães dão a seus filhos quando não podem dar mais, mas contêm, de fato, a maior claridade que pode ser oferecida àqueles que devem caminhar na fé.

3.3.3. O mistério do Nome

Ao chegarmos a esse ponto da reflexão, estamos mais aptos a interpretar outro elemento importante da experiência onírica. Trata-se do fato que no centro da dupla tensão entre possível e impossível e entre conhecido e desconhecido, e também, materialmente, no centro da narração do sonho, está o tema do Nome misterioso do homem venerando. O denso diálogo da seção III é, de fato, entrelaçado com perguntas que reiteram o mesmo tema: “Quem sois vós que me ordenais coisas impossíveis?”; “Mas quem sois vós que assim falais?”; e, enfim: “Minha mãe diz que sem sua

licença não devo estar com gente que não conheço; disse-me, pois, vosso nome”. O homem venerando diz a João para perguntar o Nome à sua mãe, mas, na verdade, ela não lhe dirá. Ele permanece até o fim envolto no mistério.

Já acenamos, na parte dedicada à reconstrução do pano de fundo bíblico do sonho, que o tema do Nome está intimamente relacionado ao episódio da vocação de Moisés na sarça ardente (*Ex 3*). Essa página constitui um dos textos centrais da revelação do Antigo Testamento e estabelece as bases para todo o pensamento religioso de Israel. André LaCoque propôs chamá-la de “revelação das revelações” por ser o princípio de unidade da estrutura narrativa e prescritiva que qualifica a narração do Êxodo, a célula-mãe de toda a Escritura.⁶⁶ É importante notar como o texto bíblico articula em estreita unidade a condição de escravidão do povo no Egito, a vocação de Moisés e a revelação teofânica. A revelação do Nome de Deus a Moisés não acontece como transmissão de uma informação a conhecer ou um dado a adquirir, mas como manifestação de uma presença pessoal, que entende despertar uma relação estável e gerar um processo de libertação. Neste sentido, *a revelação do Nome divino orienta-se na direção da aliança e da missão*.⁶⁷ “O Nome é ao mesmo tempo teofânico e performativo,

⁶⁶ A. LACOQUE. *La révélation des révélations: Exode 3,14*. In: P. RICOEUR; A. LACOQUE. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998, p. 305.

⁶⁷ Com relação ao *Ex 3,15*, onde o Nome divino está unido ao singular humano “tu dirás”, A. LACOQUE afirma: “O maior dos paradoxos é que aquele que tem o direito de dizer “Eu”, que é o único ‘ehjeh, tem

pois aqueles que o recebem não são simplesmente introduzidos no segredo divino, mas são os destinatários de um ato de salvação”.⁶⁸

O Nome, com efeito, diferentemente do conceito, não designa meramente uma essência a ser pensada, mas uma alteridade à qual referir-se, uma presença a invocar, um sujeito que se propõe como verdadeiro interlocutor da existência. Embora envolvendo o anúncio de uma incomparável riqueza ontológica, a do próprio Ser que jamais pode ser adequadamente definido, o fato que Deus se revele como um “Eu” indica que somente através da relação pessoal com Ele será possível ter acesso à Sua identidade, ao Mistério do Ser que Ele é. A revelação do Nome pessoal é, pois, um ato vocal que interpela o destinatário, pedindo-lhe para situar-se diante de quem fala. Somente assim é possível colher o seu significado. Essa revelação é também explicitamente estabelecida como fundamento da missão libertadora que Moisés deve cumprir: ““Eu sou’ envia-me junto de vós” (*Ex* 3,14). Apresentando-se como um Deus pessoal, e não como um Deus vinculado a um território, e como o Deus da promessa, e não puramente como o Senhor da imutável repetição, Yahwé poderá sustentar o caminho do povo, a sua viagem rumo à liberdade. Ele tem, portanto, um Nome que se torna conhecido enquanto suscita aliança e move a história.

um nome que inclui uma segunda pessoa, um ‘tu’” (A. LACOQUE. *La révélation des révélations: Exode 3,14*, 315).

⁶⁸ A. BERTULETTI. *Dio, il mistero dell'unico*. p. 354.

Entretanto, esse Nome só será totalmente revelado por meio de Jesus. A chamada oração sacerdotal de Jesus, que lemos em *Jo* 17, identifica a revelação do Nome de Deus como o coração da missão cristológica (v. 6, 11, 12, 26). Nessa página, como afirma Ratzinger, “o próprio Cristo aparece para nós quase como a sarça ardente, da qual o nome de Deus flui sobre os homens”.⁶⁹ N’Ele, Deus se torna totalmente invocável, pois n’Ele entrou plenamente em coexistência conosco, habitando a nossa história e conduzindo-a ao seu êxodo definitivo. O paradoxo aqui é que o Nome divino revelado por Jesus coincide com o próprio Mistério da sua pessoa. Jesus, de fato, pode atribuir a si mesmo o Nome divino — “Eu sou” — revelado a Moisés na sarça. O Nome divino é assim revelado em sua inimaginável profundidade trinitária, cujo Mistério somente o evento pascal manifestará em sua plenitude. Pela sua obediência até a morte na cruz, Jesus é exaltado na glória e recebe um Nome que está acima de qualquer outro nome, de modo que diante Dele todo joelho se dobre, nos céus, na terra e debaixo da terra. Então, somente no Nome de Jesus há salvação, porque na Sua história Deus realizou plenamente a revelação do Seu próprio mistério trinitário.

“Dizei-me, pois, vosso nome”: o pedido de João não pode ser respondido simplesmente com uma fórmula, um nome entendido como um rótulo exterior

⁶⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia: Queriniana, 1971, p. 93.

da pessoa. Para conhecer o Nome daquele que fala no sonho, não basta receber uma informação, mas é preciso tomar uma posição diante da sua fala. Ou seja, é necessário entrar em relação de intimidade e entrega que os Evangelhos descrevem como “permanecer” junto d’Ele. Por isso, quando os primeiros discípulos questionam Jesus sobre sua identidade — “Mestre, onde moras?” ou literalmente “onde permaneces?” — ele responde: “Vinde e vede” (*Jo* 1, 38). Só “permanecendo” com ele, habitando no seu mistério, entrando na sua relação com o Pai, é que se pode realmente saber Quem ele é.

O fato de o personagem do sonho não responder a João com um apelativo, como nós faríamos ao apresentar o que está escrito em nosso documento de identidade, indica que o seu Nome não pode ser conhecido como designação puramente exterior, mas só mostra a sua verdade quando sela uma experiência de aliança e de missão. João, portanto, conhecerá aquele Nome próprio atravessando a dialética do possível e do impossível, da claridade e da escuridão; ele O conhecerá realizando a missão oratoriana que lhe foi confiada. Ele O conhecerá, portanto, carregando-O dentro de si, graças a uma história vivida como história habitada por Ele. Um dia, Cagliero testemunhará sobre Dom Bosco que o seu modo de amar era “muito terno, grande, forte, mas todo espiritual, puro, verdadeiramente casto”, tanto que “dava uma ideia perfeita do amor que o Salvador tinha para com os

meninos”.⁷⁰ Isso indica que o Nome do homem venerando, cujo rosto era tão luminoso que ofuscava a vista do sonhador, entrou realmente como um *sigilo* na vida de Dom Bosco. Ele teve a *experientia cordis* [experiência do coração] através do caminho da fé e da sequela. Esta é a única forma pela qual a pergunta do sonho podia encontrar uma resposta.

3.3.4. A mediação materna

Na incerteza sobre Aquele que o envia, o único ponto firme ao qual João pode se apoiar no sonho é a referência a uma mãe, ou melhor, a duas mães: a do homem venerando e a sua própria. As respostas às suas perguntas, de fato, soam assim: “Sou o filho daquela que tua mãe te ensinou a saudar três vezes ao dia” e, depois, “o meu nome, pergunta-o a minha Mãe”.

Que *o espaço do esclarecimento possível seja mariano e materno* é, sem dúvida, algo que merece uma reflexão. Maria é o lugar onde a humanidade percebe a mais alta correspondência com a luz que vem de Deus e o espaço da criatura em que Deus entregou ao mundo a sua Palavra que se fez carne. Também é indicativo que, ao despertar do sonho, quem entende melhor o seu significado e o seu alcance é Margarida, a mãe de João. Em níveis diferentes, mas de acordo

⁷⁰ *Copia Publica Transumpti Processus Ordinaria*, p. 1146r.

com uma analogia real, a Mãe do Senhor e a mãe de João representam a face feminina da Igreja, que se mostra capaz de intuição espiritual e constitui o ventre no qual as grandes missões são geradas e dadas à luz.

Não deve surpreender, então, que as duas mães estejam justapostas uma à outra e exatamente no ponto em que se trata de chegar ao fundo da questão apresentada pelo sonho, ou seja, o conhecimento d'Aqule que confia a João a missão de uma vida. Assim como com o pátio perto da casa, também com a mãe, na intuição do sonho, os espaços da experiência mais familiar e quotidiana abrem-se e mostram uma profundidade insondável. Os gestos comuns da oração, a saudação angélica, habitual três vezes por dia em todas as famílias, aparecem improvisamente por aquilo que são: um diálogo com o Mistério. João descobre, assim, que na escola da sua mãe ele já estabeleceu um vínculo com a Senhora de aspecto majestoso, que pode explicar-lhe tudo. Já existe, então, uma espécie de via feminina que permite superar a aparente distância entre “um menino pobre e ignorante” e o homem “nobrememente vestido”. A mediação feminina, mariana e materna acompanhará João ao longo de toda a vida e desenvolverá nele uma disposição especial para venerar a Virgem com o título de Auxílio dos Cristãos, tornando-se apóstolo d'Ela para os seus meninos e para toda a Igreja.

O primeiro auxílio oferecido por Nossa Senhora é o que uma criança naturalmente precisa: o de uma mestra. O que ela tem a ensinar-lhe é uma disciplina

que torna a pessoa verdadeiramente sábia, “sem a qual toda sabedoria se converte em estultice”. Trata-se da disciplina da fé, que consiste em dar crédito a Deus e obedecer mesmo diante do impossível e do obscuro. Maria transmite-a como a mais alta expressão de liberdade e como a mais rica fonte de fecundidade espiritual e educativa. Trazer em si o impossível de Deus e caminhar na escuridão da fé é, de fato, a arte em que a Virgem se sobressai acima de todas as criaturas.

Ela fez disso um árduo aprendizado em sua *peregrinatio fidei* [peregrinação da fé], marcado não raramente pela escuridão e incompreensão. Baste pensar no episódio em que Jesus, aos doze anos, foi encontrado no Templo (*Lc 2,41-50*). À pergunta da mãe: “Meu filho, que nos fizeste? Eis que teu pai e eu andávamos à tua procura, cheios de aflição”, Jesus responde de forma surpreendente: “Por que me procuráveis? Não sabíeis que devo ocupar-me das coisas de meu Pai?”. E o evangelista observa: “Eles, porém, não compreenderam o que ele lhes dissera”. É muito menos provável que Maria tenha entendido quando a sua maternidade solenemente anunciada do alto foi, por assim dizer, expropriada dela para ser uma herança comum da comunidade dos discípulos: “Todo aquele que faz a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, minha irmã e minha mãe” (*Mt 12,50*). Enfim, aos pés da cruz, quando a escuridão se abateu sobre toda a terra, o “eis-me aqui” pronunciado no momento do chamado assumiu os contornos de uma renúncia extrema, de uma separação do Filho em cujo lugar ela deveria receber os filhos

pecadores, pelos quais deixasse que seu coração fosse trespassado pela espada.

Quando, então, a senhora de aspecto majestoso do sonho inicia a sua tarefa de mestra e, colocando a mão na cabeça de João, diz-lhe: “A seu tempo tudo compreenderás”, ela *tira essas palavras das entranhas espirituais da fé que, aos pés da cruz, fez dela a mãe de todos os discípulos*. Sob a sua disciplina, João deverá permanecer ao longo da vida toda: como jovem, como seminarista, como sacerdote. De modo especial, deverá permanecer ali quando a sua missão assumir contornos que não podia imaginar no momento do sonho; isto é, quando deverá ser, no coração da Igreja, o fundador de famílias religiosas destinadas à juventude de todos os continentes. Então João, que agora se tornou Dom Bosco, compreenderá também o significado mais profundo do gesto com que o homem venerando lhe deu a sua mãe como “mestra”.

Quando um jovem entra numa família religiosa, encontra para acolhê-lo o mestre de noviciado, a quem é confiado para ser introduzido no espírito da Ordem e ajudá-lo a assimilá-lo. *Quando se trata de um Fundador, que deve receber do Espírito Santo a luz originária do carisma, o Senhor dispõe que a mestra seja a sua mesma mãe, a Virgem de Pentecostes e modelo imaculado da Igreja*. Com efeito, somente ela, a “cheia de graça”, compreende todos os carismas a partir de dentro, como alguém que conhece todas as línguas e as fala como se fossem suas.

A senhora do sonho sabe, de fato, como lhe indicar, de maneira precisa e adequada, as riquezas do carisma oratoriano. Ela não acrescenta nada às palavras do Filho, mas ilustra-as com a cena dos animais selvagens que se tornaram mansos cordeiros e com a indicação das qualidades que João deverá amadurecer para cumprir a sua missão: “humilde, forte, robusto”. Nesses três adjetivos, que indicam o vigor do espírito (humildade), do caráter (força) e do corpo (robustez), há uma grande concretude. São os conselhos que daria a um jovem noviço quem tem uma longa experiência no oratório e sabe o que é exigido pelo “campo” em que se deve “trabalhar”. A tradição espiritual salesiana conservou cuidadosamente as palavras deste sonho que se referem a Maria. As Constituições Salesianas fazem clara alusão a ela quando dizem: “A Virgem Maria indicou a Dom Bosco seu campo de ação entre os jovens”,⁷¹ ou recordam que “guiado por Maria que lhe foi Mestra, Dom Bosco viveu, no encontro com os jovens do primeiro Oratório, uma experiência espiritual e educativa a que chamou Sistema Preventivo”.⁷²

Dom Bosco reconheceu em Maria um papel decisivo em seu sistema educativo, vindo em sua maternidade a mais elevada inspiração do que significa “prevenir”. O fato de Maria intervir, desde o primeiro momento da sua vocação carismática e desempenhar um papel tão central neste sonho, fará com que Dom

⁷¹ *Const.* art. 8.

⁷² *Const.* art. 20.

Bosco perceba para sempre que ela pertence às raízes do carisma e que, onde esse papel inspirador não for reconhecido, o carisma não será compreendido em sua genuinidade. Dada como Mestra a João neste sonho, ela também deverá sê-lo para todos os que compartilham a sua vocação e a sua missão. Como os sucessores de Dom Bosco jamais se cansaram de afirmar, “sem o concurso materno e ininterrupto de Maria, a Vocação Salesiana é inexplicável no seu nascimento, no seu desenvolvimento, e sempre”.⁷³

3.3.5. A força da mansidão

“Não é com pancadas, mas com a mansidão e a caridade que deverás ganhar esses teus amigos”. Essas palavras são, sem dúvida, a expressão mais conhecida do sonho dos nove anos, aquela que, de alguma forma, resume a sua mensagem e transmite a sua inspiração. São também as primeiras palavras que o homem venerando diz a João, interrompendo seus esforços violentos para pôr fim à desordem e à blasfêmia dos seus companheiros. Não é apenas uma fórmula que transmite uma sentença sapiencial sempre válida,

⁷³ E. VIGANÒ. *Maria renova a Família Salesiana de Dom Bosco*, ACG p. 289 (1978). Para uma recepção crítica da devoção mariana na história das Constituições Salesianas, cf. A. VAN LUYN. *Maria nel carisma della “Società di San Francesco di Sales”*. In: AA.VV., *La Madonna nella “Regola” della Famiglia Salesiana*. Roma: LAS, 1987, p. 15-87.

mas uma expressão que especifica o modo de executar uma ordem (“mandou que me pusesse à frente daqueles meninos, acrescentando estas palavras”) com que, como se disse, é redirecionado o movimento intencional da consciência do sonhador. O ardor das pancadas deve transformar-se em arrojo de caridade, a energia transtornada de uma intervenção repressiva deve dar lugar à mansidão.

O termo “mansidão” passa a ter aqui um peso considerável, o que é ainda mais impressionante quando se considera que o adjetivo correspondente será usado no final do sonho para descrever os cordeiros que faziam festa ao redor do Senhor e de Maria. O cotejo sugere uma observação que não parece sem relevância: *para que aqueles que eram animais ferozes se tornem “mansos” cordeiros é preciso que, antes de tudo, o seu educador seja manso*. Ambos, embora de pontos de partida diferentes, devem passar por uma metamorfose para entrar na órbita cristológica da mansidão e da caridade. Para um grupo de meninos agitados e briguentos, é fácil entender o que essa mudança exige. Para um educador, talvez isso seja menos evidente. Ele, de fato, já se coloca na vertente da bondade, dos valores positivos, da ordem e da disciplina: que mudança pode ser exigida dele?

Surge aqui um tema que terá um desenvolvimento decisivo na vida de Dom Bosco, antes de tudo em nível de estilo de ação e, em certa medida, também em nível de reflexão teórica. Trata-se da orientação que leva Dom Bosco a *excluir categoricamente um siste-*

ma educativo baseado na repressão e no castigo, para escolher com convicção um método que se baseia inteiramente na caridade e que Dom Bosco chamará de “Sistema Preventivo”. Além das diversas implicações pedagógicas que derivam dessa escolha, para as quais remetemos à rica bibliografia específica, interessa destacar aqui a dimensão teológico-espiritual que subjaz a essa orientação, da qual as palavras do sonho constituem, de alguma forma, a intuição e o gatilho.

Colocando-se do lado do bem e da “lei”, o educador pode ser tentado a definir a sua ação com os meninos de acordo com uma lógica que tenha em mira a ordem e a disciplina essencialmente por meio de regras e normas. No entanto, até mesmo a lei carrega em si uma ambiguidade que a torna insuficiente para orientar a liberdade, não apenas por causa dos limites que toda regra humana tem em si, mas por causa de um limite que é, em última análise, de ordem teológica. Toda a reflexão paulina é uma grande meditação sobre este tema, pois Paulo havia percebido, em sua experiência pessoal, que a lei não o havia impedido de ser “blasfemo, perseguidor e violento” (1Tm 1,13). A própria Lei dada por Deus, ensina a Escritura, não é suficiente para salvar o homem, a menos que haja outro Princípio pessoal que a integre e internalize no coração humano. Paul Beauchamp resume oportunamente essa dinâmica quando afirma: “A Lei é precedida por um *És amado* e seguida por um *Amarás*. *És amado*: o fundamento da Lei, e *Amarás*: a sua

superação”.⁷⁴ Sem esse fundamento e essa superação, a lei carrega em si os sinais de uma violência que revela a própria inadequação para gerar o bem que ela também exige cumprir. Voltando à cena do sonho, os socos e as pancadas que João dá em nome do sacrosanto mandamento de Deus, que proíbe a blasfêmia, revelam a insuficiência e a ambiguidade de todo arrojo moralizador que não seja interiormente reformado desde o alto.

É necessário, então, que João e os demais que aprenderão com ele a espiritualidade preventiva se convertam a uma lógica educativa sem precedentes, que vai além do regime da lei. Esta lógica só é possível graças ao Espírito do Ressuscitado, derramado em nossos corações. Somente o Espírito permite passar da justiça formal e exterior (seja a clássica da “disciplina” e da “boa conduta”, seja a moderna dos “procedimentos” e dos “objetivos alcançados”) à verdadeira santidade interior, que realiza o bem por ser atraída e conquistada interiormente. Dom Bosco demonstrou ter essa consciência quando, em seus escritos sobre o Sistema Preventivo, declarou claramente que tudo se baseava nas palavras de São Paulo: “*Charitas benigna est, patiens est; omnia suffert, omnia sperat, omnia sustinet*”.

Só a caridade teologal, que nos torna participantes da vida de Deus, é capaz de imprimir na obra educativa o traço que realiza a sua singular qualidade

⁷⁴ P. BEAUCHAMP. *La legge di Dio*. Casale Monferrato: Piemme, 2000, p. 116.

evangélica. Não é por acaso que o Novo Testamento identifica a mansidão e a doçura como os traços distintivos da “sabedoria que vem do alto”: ela é “primeiramente pura, depois pacífica, condescendente, conciliadora, cheia de misericórdia e de bons frutos, sem parcialidade, nem fingimento” (*Tg* 3,17). Por isso, para aqueles que a praticam, fazendo obra de paz, “é semeado um fruto de justiça” (cf. *Tg* 3,18). A “mansidão” ou, na linguagem salesiana, a “*amorevolezza*-bondade” que caracteriza essa sabedoria é o sinal qualificador do coração que passou por uma verdadeira transformação pascal, deixando-se despojar de toda forma de violência.

“Não é com pancadas”: a força deste imperativo inicial, ao qual talvez tenhamos feito ouvidos moucos para compreender o seu caráter injuntivo, destaca-se como um eco das palavras mais fortes do Evangelho: “Eu, porém, vos digo: não resistais ao mau” (*Mt* 5,39) ou “Embainha tua espada” (*Mt* 26,52; cf. *Jo* 18,11). Refere-se a um dos traços que qualificam a novidade sem precedentes do evento cristão, que é *a forma absoluta da sua pretensão de verdade expressa exclusivamente na forma de ágape*, ou seja, na entrega de si mesmo pela vida do outro. A partir das palavras iniciais do sonho, chegamos ao cerne da revelação cristã, onde se trata da autêntica Face de Deus e da conversão que isso envolve. O “estilo” da educação cristã, a sua capacidade de gerar práticas e atitudes verdadeiramente enraizadas no evento cristológico, é desempenhado precisamente na correspondência com aquela Face.

A gramática religiosa por si só não é capaz de honrá-lo. O evento de Jesus mostra claramente que, mesmo dentro dessa gramática, com seus códigos e rituais, suas regras e instituições, pode enraizar-se alguma coisa que não vem de Deus e que, de fato, resiste e se opõe a Ele. O evento cristológico vem precisamente para explodir essas contradições internas na prática do sagrado, à medida que os filhos de Adão o transmitem a seus filhos, adaptando-o a seus padrões de justiça e punição; prontos, em nome da Lei, para apedrejar a adúltera e crucificar o Santo de Deus.

Diante dessa forma distorcida de entender a religião, Jesus veio inaugurar outro Reino, do qual ele é o Senhor e cuja entrada messiânica em Jerusalém revela emblematicamente a lógica. Entrando na Cidade Santa no lombo de um jumento, Jesus apresenta-se como o rei-messias que não conquista os homens com armas e exércitos, mas apenas com a força suave da verdade e do amor. O dom da sua vida, que ele fará na cidade de Davi, é a única maneira pela qual o Reino de Deus pode vir ao mundo. A sua mansidão como Cordeiro Pascal é o único poder com o qual o Pai deseja conquistar o nosso coração, mostrando a credibilidade da relação e a integridade da contrapartida.

“Não é com pancadas, mas com a mansidão e a caridade que deverás ganhar esses teus amigos”. Ler essas palavras com o pano de fundo da revelação do Evangelho é reconhecer que, por meio delas, um movimento interior é transmitido a João que, em sua genuinidade incontaminada, só pode surgir do

Coração de Cristo.⁷⁵ “Não é com pancadas, mas com a mansidão” é a tradução educativa do estilo “personalíssimo” de Jesus.

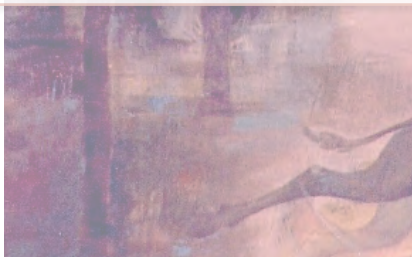
Naturalmente, “ganhar” os jovens dessa forma é uma tarefa muito exigente. Implica não ceder à frieza de uma educação baseada apenas em regras, nem à bondade de uma proposta que renuncia a denunciar a “fealdade do pecado” e apresentar a “preciosidade da virtude”. Conquistar o bem simplesmente mostrando o poder da verdade e do amor, testemunhado pela dedicação “até o último respiro”, é a figura do método educativo que é, ao mesmo tempo, uma verdadeira e própria espiritualidade.

Não é de se admirar que João resista, no sonho, a entrar nesse movimento e peça uma compreensão clara de Quem o está transmitindo. Quando, porém, ele tiver entendido, fazendo dessa mensagem primeiro uma instituição oratoriana e depois também uma família religiosa, pensará que narrar o sonho em que aprendeu essa lição será a maneira mais bela de compartilhar com os seus filhos o significado mais autêntico da sua experiência. *Foi Deus quem guiou todas as coisas, foi Ele mesmo quem produziu o movimento inicial* do que viria a ser o carisma salesiano.

⁷⁵ Por isso o artigo 11 das *Constituições* estabelece que “o espírito salesiano encontra seu modelo e fonte no próprio coração de Cristo, apóstolo do Pai”, explicitando que ele se revela na atitude do “bom Pastor que conquista com a mansidão e o dom de si”.

Em 2024 ocorre – com certo grau de aproximação – o bicentário do “sonho dos nove anos” de Dom Bosco. Essa recorrência remete a um dos acontecimentos que Dom Bosco considerou dentre os mais relevantes na sua experiência pessoal e o mais determinante para sua missão. Os filhos e as filhas de Dom Bosco sempre consideraram essa narração como uma página “sagrada”, repleta de sugestões carismáticas e de força inspiradora. Este ensaio já foi publicado pela editora LAS em 2017 no contexto de uma volumosa pesquisa sobre os sonhos de Dom Bosco, à qual remeto o leitor desejoso de maior aprofundamento. O bicentário parece uma ocasião oportuna por torná-lo disponível ao grande público, também nesta forma independente, mais acessível e mais leve.

ANDREA BOZZOLO, salesiano presbítero, é doutor em Letras Clássicas e em Sagrada Teologia. Leciona Teologia Dogmática na Universidade Pontifícia Salesiana de Roma, da qual, desde 2021, é também Reitor. Participou como perito do Sínodo sobre os jovens. É professor convidado no Instituto João Paulo II. Entre suas publicações da LAS, recordamos *Il rito di Gesù. Temi di teologia sacramentaria* (2013) e *La cultura affettiva. Cambiamenti e sfide* (2022).



1 0 . 0 2 . 0 0 0 1 6 5

ISBN 978-65-5885-506-4



9 786558 855064