GERALDO J. A. COELHO DIAS

As Religiões da nossa vizinhança:
História, Crença e Espiritualidade

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Departamento de História
Departamento de Ciências e Técnicas do Património

PORTO 2006

Ficha Técnica

Título: **As Religiões da nossa vizinhança: História, Crença e Espiritualidade**

Organização: **Departamento de História**
Departamento de Ciências e Técnicas do Património

Edição: **Faculdade de Letras da Universidade do Porto / Departamento de História /Departamento de Ciências e Técnicas do Património**

Concepção Gráfica: **Maria Adão**

Composição e impressão: **T. Nunes, Lda - Maia**

Nº de exemplares: **300**
Depósito Legal: **248654/06**
ISBN: **972-8932-16-2**

Sumário

Uma Obra Beneditina 5

I – BÍBLIA

1 - Bíblia e Natureza. A visão teológica da defesa e protecção do cosmos 11
2 - As festas na Bíblia 23
3 - Os Patriarcas. As origens de um Povo 39
4 - Singularidade e originalidade dos Profetas Clássicos, Escritores, no Antigo Testamento 59
5 - A sabedoria dos mais velhos: a Revelação Bíblica e a Solidariedade Humana 73
6 - O clamor dos pobres nos Profetas e o «Messias dos Pobres» 87

II – JUDAÍSMO

7 - Os manuscritos de Qumran e a Comunidade Judaica do Mar Morto 111
8 - "Vamos para Jerusalém !... O Filho do Homem vai ser morto, mas ao terceiro dia ressuscitará" (Lc. 18, 31) 123
9 - Presença de Judeus no Porto: da Idade Média à Modernidade 139
10 - Vestígios de presença judaica no Porto 163
11 - O Cabido da Sé do Porto e a Comuna dos Judeus. Por uma dobra e um açougue..... 173
12 - Uma relíquia epigráfica dos Judeus de Braga 207

III – CRISTIANISMO

13 - A guerra na terra de Jesus. Jovens lutam por construir um país 225
14 - O Domingo: Dia do serviço do Senhor e do descanso do Homem 243
15 - A propósito do Natal. Fé e Simbólica da Religião cristã 259
16 - Quaresma renovadora. Uma caminhada de renovação espiritual 277
17 - Páscoa, festa de liberdade. Dimensão religiosa e antropológica 287
18 - A adoração do Senhor Ressuscitado (Perspectiva bíblica) 299
19 - «Felizes os que choram, porque serão consolados» (Mt. 5,4-5) 305

20 - O Homem da Terra e o Homem do Espírito. Evangelização e Inculturação 313
21 - História e Memória: O Mandato do Lava-Pés 321
22 - Messianismo e Milenarismo na Bíblia 335
23 - Origem Medieval do Compasso - Visita Pascal. A Bênção das Casas 357
24 - Maria, "Filha de Sião" – "Mãe da Igreja". A devoção e piedade dos cristãos à Mãe de Jesus Cristo 371
25 - Viagem Espiritual à Casa de Nazaré 379
26 - A "Aleitação" de S. Bernardo, marca da Devoção Mariana dos Cistercienses 385
27 - Perspectivas sobre a mulher nas grandes religiões monoteístas 405
28 - O desgaste das religiões monoteístas em face das sociedades secularizadas ... 419
29 - Religião e Tolerância 433

Uma Obra Beneditina

***Ora et Labora*,** a célebre divisa da Regra de S. Bento, sintetiza o espírito da Ordem, toda uma norma de vida para religiosos que amam "a Deus de todo o coração, com toda a alma, com todas as forças" e nada querem "antepor ao amor de Cristo" (RB, 4,1,21;72,11).

Com estas palavras procuramos tão só dar um esboço do perfil do nosso Frei Geraldo, ou seja, o Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias, um beneditino autêntico.

Natural da freguesia de S. Tiago de Lordelo, do concelho de Guimarães, monge da Ordem de S. Bento aos dezassete anos, foi ordenado sacerdote em 1958, tendo-se licenciado em Teologia no Pontifício Ateneu de Santo Anselmo de Roma, em 1960, onde também frequentou o Pontificium Institutum Biblicum, realizando depois o estágio bíblico-arqueológico no Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalém (1961-1962).

Após uma grande experiência docente no Colégio e Escola Teológica de Singeverga, no Instituto Superior de Estudos Teológicos e no Instituto de Ciências Humanas e Teológicas do Porto, que dirigiu, licenciou-se na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1981), onde foi assistente da Secção de História e, em seguida, professor, depois da defesa da dissertação de doutoramento, intitulada *Hebreus e Filisteus na terra de Canaã . Nos pródromos da questão palestiniana* (1994), a primeira tese de História da Antiguidade apresentada na Faculdade.

A sua pesquisa prosseguiu com grande incidência nesta área, tendo realizado diversas viagens de estudo e investigação a Israel, Egipto, Síria, Líbano, etc., desenvolvendo temas de Orientalismo, Bíblia e Judaísmo, ao mesmo tempo que tem continuado a publicar sobre temas portugueses, ligados à Religião e Religiosidade Popular, Instituições Religiosas e Monásticas (Beneditinos/Cistercienses), como o denotam os seus vários livros e muitas dezenas de artigos; uma verdadeira obra beneditina.

A partir de 1997, com a criação do Departamento de Ciências e Técnicas do Património, integrou-se na sua Secção de Ciências Documentais.

Em 2002, realizou as suas provas de agregação com grande brilhantismo, proferindo uma notável lição sobre *A Regra de S. Bento, Norma de Vida Monástica: sua problemática moderna e edições em Português. "Rectissima norma vitae", RB.73,13*.

E de novo voltamos à Regra de S. Bento, à *Rectissima norma vitae*, que ao longo dos anos vimos ser realmente vivida pelo Frei Geraldo, o académico, cujo perfil beneditino se sobrepôs aos títulos, assistindo e participando em tudo, ensinando, ajudando, colaborando com o seu saber e com a sua humanidade imensa com docentes, alunos e funcionários.

Para provas académicas, conferências, artigos, aulas, situações e problemas de toda a ordem, que não já do âmbito científico, em tudo e para todos o Frei Geraldo esteve sempre disponível, atento, amigo com o sorriso que o caracteriza, como se em cada momento cada um de nós fosse a pessoa mais importante do mundo.

Em simultâneo, ia saindo, fruto da sua pesquisa e reflexão, um conjunto de trabalhos, que pela sua dimensão, qualidade e variedade demonstram a craveira intelectual do Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias.

Dos livros e artigos publicados, mais de uma centena de títulos, destacaríamos, meramente como exemplo: *Os Patriarcas . As origens de um Povo* (1987; integrado na presente colectânea); *A devoção do povo português a Nossa Senhora nos tempos modernos* (1987); *Filisteus em Canaã, uma cultura desaparecida?* (1990); *Origem Medieval do Compasso – Visita Pascal. A Bênção das Casas* (1992; integrado na presente colectânea); *O culto popular de S. Bento – Uma forma de terapêutica religiosa* (1993); *Perspectivas bíblicas da mulher e monaquismo medieval feminino* (1995); *Tolerância: o homem, a Igreja e as seitas* (1996); apresentação e tradução da obra *Apologia para Guilherme, Abade*, de S. Bernardo de Claraval (1997); *O labirinto milenarista: medos do passado, desafios do futuro* (1998); *A importância de Cister, quando a Europa nascia e Portugal se formava* (2000); *Religião e Simbólica. O Sonho da Escada de Jacob* (2001).

Com uma obra dispersa por muitos livros e revistas, nacionais e estrangeiros, tem sido difícil, por vezes, consultar esses trabalhos, alguns esgotados há anos, pelo que julgamos oportuno reunir neste volume, uma amostragem, vinte e nove artigos, escolhidos em áreas de investigação caras ao Frei Geraldo – Bíblia, Judaísmo e Cristianismo –, versando, não raro, temas candentes para o diálogo inter-religioso.

Bíblia e Natureza. A visão teológica da defesa e protecção do cosmos; *O clamor dos pobres nos Profetas e o «Messias dos Pobres»*; *Os manuscritos de Qumran e a Comunidade Judaica do Mar Morto*; *Presença de Judeus no Porto: da Idade Média à Modernidade*; *Páscoa, festa de liberdade. Dimensão religiosa e antropológica*; e *Perspectivas sobre a mulher nas grandes religiões monoteístas*, são pedaços revisitados de uma grande obra, a que se aduz, para remate, o original e tão oportuno *Religião e Tolerância*.

Trata-se, portanto, não só de perpetuar o percurso de Frei Geraldo Coelho Dias enquanto investigador e docente universitário, mas também de sublinhar a sua personalidade como uma referência, uma "mais-valia", no impiedoso mundo universitário onde os valores nem sempre estão presentes ou não se julga oportuno usá-los.

A sabedoria, erudição e elevada estatura moral deste autêntico beneditino, tornaram-no imprescindível em congressos e colóquios nacionais e internacionais e em sessões de estudos locais e regionais, assim como em diferentes cerimónias da vida civil e religiosa. A todos tem dado o seu saber, o seu humanismo, o seu tempo, a sua vida, numa dimensão de labor, paciência e generosidade incomensuráveis.

É este Homem, este Professor, este Beneditino de corpo inteiro que queremos homenagear, ou melhor, a quem queremos agradecer o dom de nos ter mostrado concretamente como se pode procurar verdadeiramente Deus no outro, como o seu amor a Cristo tem revertido sobre nós ao longo da sua *rectissima vita*.

Gostaríamos também que este volume, parte da sua *obra beneditina*, fosse não só um substancial e variado repositório de saber, mas igualmente um exemplo constante de que a alegria de viver do Frei Geraldo provém da sua permanente doação aos outros com infinita tolerância e disponibilidade.

Elvira Cunha de Azevedo Mea
Fernanda Ribeiro
Luís Carlos Amaral
Maria Elisa Cerveira

I - BÍBLIA

Branca

1 - Bíblia e Natureza.
A visão teológica da defesa e protecção do cosmos*

Introdução

Para os crentes, judeus e cristãos, a Bíblia, englobando Antigo e Novo Testamento, é a História da Salvação ou da acção salvífica de Deus no nosso mundo. Ela forma um conjunto de textos comuns a judeus e cristãos, tidos como sagrados (39 do AT para judeus; 46 do AT+27 do NT, isto é, 73 livros para cristãos) e, por isso, considerados sob o prisma da inspiração, todavia com algumas diferenças em cada uma das religiões. Narra, essencialmente, as intervenções salvíficas de Deus através da história do povo hebraico nas suas diversas etapas e a vida e pregação de Jesus Cristo e também dos primeiros cristãos. Enquanto livro de predominância histórica, a Bíblia tem um interesse que ultrapassa a religião e apresenta uma dimensão verdadeiramente pluridisciplinar. Judeus e Cristãos coincidem em distinguir Inspiração e Revelação, conceitos que, só com o tempo, haviam de ser clarificados, mas que serão sempre vistos ora em alcance fundamentalista, ora em alcance liberal. Por isso a hermenêutica bíblica cria problemas.

A INSPIRAÇÃO é um carisma divino pelo qual Deus eleva e completa as faculdades executivas do escritor sagrado para que ele escreva tudo aquilo e só aquilo que Deus quer que seja fielmente transmitido; toca, portanto, as questões de fé e de moral. Os judeus só consideram inspirados os livros do Antigo Testamento, e desses apenas 39. Têm um conceito restrito de cânone ou lista dos livros sagrados, mais ou menos definido depois do Concílio de Jâmnia, quando, no ano 80, após a destruição de Jerusalém pelos romanos, um grupo representativo de rabinos se reuniu ali, perto de Safed, a cidade por excelência do rabinismo pós-bíblico na Alta Galileia. Na sequência da diáspora do Povo Eleito, para evitar interpretações erróneas, os mestres determinaram que só seriam tidos como sagrados os livros antigos, escritos em hebraico, sem erro porque conformes à Torá, e, como tais, ali aprovados pelos rabinos; esses livros "não manchavam as mãos". Disto é testemunha o escritor judaico Flávio Josefo[1]. Nasceu, assim, o Cânone hebraico da

---

* Texto inédito.

[1] *Contra Apionem*, I, 8.

Bíblia ou Torá. Neste campo, o estudo dos Documentos manuscritos descobertos em Qumran desde 1947 pode ajudar a esclarecer a questão das discussões sobre a canonicidade bíblica. O número 39 tem um alcance simbólico, porquanto, sendo o número quarenta um número de plenitude e de perfeição, o cânone fica em aberto à espera que chegue o Messias, que, esse, sim, escreverá o 40º livro e encerrará a Torá.

Os cristãos, desde cedo começaram, à imitação dos judeus, a formar o seu cânone de Bíblia, mas acrescentando os livros que se referem ao Novo Testamento e a Jesus Cristo. Alargaram ainda o conceito hebraico e admitiram mesmo 7 livros não escritos em hebraico, ou seja em aramaico e grego. Desse modo, aumentaram para 46 o número dos livros do Antigo Testamento, acrescentando 7 livros a que chamaram deuterocanónicos[2] e deixando cair a ideia judaica do simbolismo do número 40. Por sua vez, admitiram 27 livros do Novo Testamento, mas, desde logo, começaram a descartar os que, depois, se chamaram livros Apócrifos.

Na verdade, a Bíblia é um conceito plural e pluralista, quer dizer conjunto de livros, uma biblioteca, como o próprio nome Bíblia, de origem grega indica. Bíblia é um substantivo neutro no plural, significa livrinhos, e só, tardiamente, foi tratado como feminino.

Quanto ao Antigo Testamento, os cristãos tiveram muitas hesitações, como se pode ver na Patrística. O primeiro documento dum possível cânone cristão do Novo Testamento é o Documento ou Fragmento de Muratori. Na verdade, Luís António Muratori descobriu em 1740 na Biblioteca Ambrosiana de Milão um manuscrito do século II, onde se apontam quatro espécies de livros: 1/ *Considerados sagrados por todos e que se podem ler publicamente na Igreja*; 2/ *Não considerados sagrados por todos e que, portanto, nem todos lêem na Igreja*; 3/ *Livros que se podem ler privadamente* (Pastor de Hermas); 4/ *Livros que não podem ser aceites na Igreja* (apócrifos e heréticos). Desde a antiguidade, é conhecido o cânone herético de Marcião +160, que eliminava todo o Antigo Testamento, corrigira textos de Paulo conservando apenas 10 epístolas, e o Evangelho de Lucas, fazendo assim a dicotomia entre Javé, o Deus da vingança, e Jesus, o Deus do amor. Negava a harmonia dos dois Testamentos.

O 1º Catálogo completo dos Livros sagrados foi feito pelo Concílio de Florença, 1441, mas não é uma definição. A Igreja Católica, na sequência do Concílio de Trento e tendo em conta as atitudes dos protestantes perante a Bíblia, para evitar erros, é que determinou em 1546 o Cânone Bíblico da Sagrada Escritura; trata-se duma verdadeira definição dogmática, que permite discussão acerca da

[2] É preciso ter em conta a terminologia. O que os católicos chamam Deuterocanónicos, os Protestantes chamam Apócrifos; e o que os Católicos chamam Apócrifos, chamam os Protestantes Pseudoepígrafos.

autenticidade, mas não da canonicidade dos Livros Sagrados, isto é, de quem seria o autor do livro sagrado, mas não qual a lista dos livros sagrados.

Modernamente, com a importância dada à Bíblia, no Ocidente, quase todos recorrem a ela para encontrar resposta e solução para os grandes problemas da humanidade. A ciência moderna, eminentemente racional, chegou mesmo a estabelecer uma dicotomia entre Razão e Revelação, entre Ciência e Bíblia, lançando sobre esta a acusação de obscurantismo, sobretudo no que toca à criação do mundo, ao aparecimento do homem, à diversidade das línguas e a tantos e tantos milagres, que a Bíblia narra.

Uma melhor compreensão das literaturas antigas e dos géneros literários permite, hoje, aos estudiosos da Ciência e da Bíblia, uma visão mais moderada e correcta, porque, como já dizia Galileu, "A Bíblia não diz como vai o céu, mas como se vai para o céu". Na verdade, são dois caminhos paralelos, que até podem completar-se, na medida em que, como dizia alguém,"muita ciência leva a Deus, pouca ciência afasta de Deus".

Vamos nós, hoje, aqui e agora, percorrer o caminho da relação entre a Bíblia e a Natureza, tentando descobrir o que da Bíblia se pode tirar para o que, agora, se chama Ecologia, questões ambientais, defesa e respeito pela natureza, e constitui um aspecto tão importante do planeta terra em que vivemos e que urge defender para termos qualidade de vida, uma vida melhor na plena acepção da palavra.

I – O conhecimento do mundo da Bíblia

Começando a reunir textos, escritos possivelmente desde o século X AC, a Bíblia só ganhou forma muito mais tarde, de tal modo que a compilação final não ultrapassa o século III antes de Jesus Cristo, ou seja o século III da "Era Comum" (EC), no dizer da cronologia tradicional judaica. A quase totalidade dos textos bíblicos é anónima, fruto da vida dum povo crente com longa fidelidade mnemónica e, por isso mesmo, fascinante; tem de ser lida com empatia, senão mesmo com simpatia. Como quer que seja, ali se reflecte a visão dum mundo, que vai do Egipto à Mesopotâmia (o território do Crescente ou da Meia Lua fértil), por onde perpassam os impérios egípcio, assírio e babilonense, com a história do povo hebraico instalado naquilo que se chamava Canaã e, depois, se chamou Israel/Judeia, Palestina. Há narrativas mitológicas e históricas, que, às vezes, é difícil destrinçar; abundam perspectivas geográficas nem sempre bem caracterizadas ou definidas.

Os documentos extra-bíblicos, que confirmam narrativas e histórias da Bíblia, só, há pouco, a Arqueologia no-los começou a revelar, e quase sempre bastante

tardios e incompletos. A leitura e interpretação da Bíblia, como a de qualquer literatura antiga, pré-clássica, é, constantemente, árdua e problemática para o leitor ocidental e moderno. O mundo bíblico, do ponto de vista cultural e monumental, é muito inferior ao do Egipto ou das grandes civilizações da Mesopotâmia, embora apresente com esses territórios e respectivos povos um sistema de vasos comunicantes culturais, de tal modo que temos, com frequência, de recorrer a narrativas semelhantes e a factos paralelos. Com efeito, trata-se dum mundo bastante diferente do ocidental em termos geopolíticos e de mentalidade. A leitura da Bíblia exige, por isso, conhecimentos de história, de línguas e de géneros literários, e não é acessível a qualquer um, por mais que a todos os crentes se aconselhe a sua leitura numa tradução acessível e bem anotada. Esta é, com efeito, a razão por que a Bíblia pode dar azo a leituras fundamentalistas, esotéricas e racionalistas, que, por sua vez, levam a conclusões muito mais imaginativas que reais.

Neste sentido, há que virar constantemente o nosso óculo de leitura para a cultura do Egipto e da Mesopotâmia, porque é lá que se encontram as potências a que a Bíblia faz referência ao narrar a história do Povo de Deus, é lá que se encontram as fontes de inspiração em que a Bíblia tantas vezes se apoia. Não partilhamos, evidentemente, de todo a opinião do alemão Delitzsche que, perante a documentação cada vez mais descoberta e conhecida, afirmava, de forma peremptória, a equação "BIBEL-BABEL", como se tudo na Bíblia derivasse de Babilónia, embora reconheçamos que há nessa afirmação algo de verdade. Dentro do mesmo espírito, ainda há pouco anos, uma revista bíblica francesa, de grande envergadura, recapitulava o conteúdo dum número com o título: "*La Bible est née à Babylone*"[3].

II – A Bíblia, a Mesopotâmia e o Egipto

Segundo as narrativas do livro do Génese, é à Mesopotâmia que a Bíblia vai buscar a fonte inspiradora das narrativas da Criação, do Paraíso, do Dilúvio, da Torre de Babel, e até os Patriarcas, com Abraão, saem de Ur na Mesopotâmia. São tradições que, sem dúvida, remontam ao período do cativeiro quer em Nínive com os assírios, quer depois em Babilónia. Foi ali que os hebreus descobriram uma cultura que lhes proporcionou conhecimentos, que eles aproveitaram e introduziram na sua própria história. Do exagero desta relação e dependência nasce a teoria do Pan-Babilonismo de Delitzsche[4].

---

[3] *Le Monde de la Bible*, Nº 161, Paris, 2004.

[4] DELITZSCHE, Friedrich – *Babel und Bibel*, Leipzig, 1902, obra que em 1921 tinha publicado 63.000 exemplares.

Em contrapartida, conforme o livro do Êxodo, é do Egipto que parte o povo hebraico para se instalar na terra prometida de Canaã. Se houve emigração também houve imigração. Por isso, na segunda parte do Génese (37-50) temos a história da descida de José e seus irmãos ao Egipto e na primeira parte do Êxodo (1-15) a estadia e saída dos hebreus do Egipto, tudo descrito em cores de verdadeiro conhecimento da região.

Deste modo, a Bíblia, mesmo com o carisma da inspiração divina sobre os hagiógrafos, comunga da mundividência própria do Médio Oriente Próximo, transmite a idiossincrasia dos seus autores, a mentalidade do seu ambiente vital e a capacidade dos seus conhecimentos. Deste modo, a historiografia bíblica é verídica, mas imperfeita, pelo que é sempre necessário ter em conta a psicologia do escritor e seu modo de escrever (géneros literários: mitos, sagas, lendas, parábolas, etc.), de que, em definitivo, vai derivar a inerrância bíblica, aquilo que o autor quis formalmente afirmar. Por isso, deve-se ter sempre em conta que o hagiógrafo escreve a história da salvação e não a história científica, como hoje se diz.

III – A Bíblia e o optimismo da natureza

Desde a primeira página do 1º livro da Bíblia, o Génese, ressalta o optimismo da acção de Deus no mundo. Claro que a narrativa é mitológica, não pretende descrever o que se passou, mas como a fé via as coisas. Por isso, dá-nos uma perspectiva teológica e não científica sobre a criação, mostra a providência de Deus sobre a natureza. Tal como o homem, também a natureza é obra de Deus.

No relato sacerdotal do 1º capítulo do Génese, há, por isso, como que um optimismo valorizante da natureza; foi a acção divina que deu àquela confusão nebulosa inicial, caótica e informe do "*Tohu wa Bohu*" (Gn. 1,1), a dimensão harmoniosa de cosmos e beleza. Isto é bem sublinhado pelo hagiógrafo, quando, ao fim de cada dia de trabalho divino, salienta que Deus viu que tudo era bom. E no sétimo dia, quando Deus comprazido contemplou a sua obra coroada com o aparecimento do homem e da mulher, o hagiógrafo não se conteve e pôs Deus a afirmar que aquilo "era bom, muito bom", isto é, em hebraico "*Tov meod*" (Gn. 1,31). Tal como Deus, o homem vai ser senhor da terra, que deve dominar e não se deixar dominar pelas suas riquezas. O homem é imagem de Deus também enquanto, pelo seu trabalho, continua a obra criadora de Deus humanizando o universo (Gn.1,28-30). O homem foi constituído rei da criação, isto é, senhor da terra e do universo, como cantará, mais tarde o salmista: "Deste-lhe poder sobre as obras das tuas mãos, tudo submeteste a seus pés, rebanhos e gado" (Sl.8,5-9). Pelo seu trabalho, pela sua acção transformadora, o homem continua a obra cria-

dora de Deus, serve-se da natureza e aperfeiçoa-a, mas não pode despoticamente agredi-la ou subvertê-la. Tem de haver uma sintonia entre a acção do homem e a evolução do cosmos. O homem não é um criador absoluto, mas um mandatário, que não pode ultrapassar a missão que lhe é confiada. É isso, precisamente, que vai demonstrar o capítulo 2º do Génese.

Para o redactor javeísta do capítulo 2º do Génese, a ideia do paraíso terreno (Gn. 2), onde o homem vivia em total felicidade, põe em evidência a ideia dum optimismo inicial, mas também as limitações do agir humano. Aí, pela acção do homem, o mundo se tornaria ainda mais completo e, sem ele, a paisagem não se desenvolveria, ficaria mais infrutífera. A terra ficou como que antropologicamente administrada. A origem telúrica do homem, feito do barro da terra, de certo modo serve para indicar a solidariedade do homem com a terra e o universo criado: "O Senhor Deus levou o homem e colocou-o no jardim do Éden, para o cultivar e, também, para o guardar" (Gn. 2,15)[5]. Na verdade, o homem fora constituído por Deus como que administrador do segundo andar da casa cósmica, que é a terra. Porém, o pecado do homem iria transtornar o plano divino e a harmonia relacional do homem e da terra. O homem vai estragar o plano divino; transgredindo as ordens de Deus; cometeu o pecado e, consequentemente, no seu impulso titânico vai introduzir a desordem na terra e causar a agressão à própria natureza: "Maldita seja a terra por tua causa. E dela só arrancarás alimento à custa de penoso trabalho, todos os dias da tua vida. Produzir-te-á espinhos e abrolhos e comerás a erva dos campos. Comerás o pão com o suor do teu rosto até que voltes à terra de onde foste tirado" (Gn.3,17-19). Assim, Deus expulsou o homem do paraíso "para cultivar a terra, da qual fora tirado" (Gn. 3,23). Eis como, em narrativa mitológica, se pretende explicar o realismo da situação humana!

Mais tarde, o Livro dos Salmos volta a este tema do optimismo da criação do mundo e da terra e é isso que vemos naquele maravilhoso hino do Salmo 104 (103) e que, de alguma maneira, tem paralelos com o belo Hino ao Sol (ATON) do faraó Amenófis IV ou Akhenaton, o rei herege da cidade de Akhetaton (El Amarna). Apresento o texto do Salmo como motivação para os ambientalistas, com bem pena de não transcrever também o Hino a ATON.

[5] TERRA, J. E. Martins – *A Bíblia e a natureza*, São Paulo, Edições Loyola, 1986.

Salmo 104 (103)

1Bendiz, ó minha alma, o Senhor!
Senhor, meu Deus, como sois grande!
Revestido de esplendor e majestade.
2 Envolvido em luz como num manto.
Estendestes o céu como um toldo.
3 Assentastes sobre as águas a vossa morada.
Fazeis das nuvens o vosso carro,
caminhais sobre as asas do vento.
4 Fazeis dos ventos vossos mensageiros,
do fogo ardente os vossos ministros.
5 Fundastes a terra sobre alicerces firmes:
não oscilará por toda a eternidade.
6 Vós a cobristes com o manto do oceano,
por sobre os montes pousaram as águas.
7 À vossa ameaça, elas fugiram,
ao fragor do vosso trovão, se amedrontaram.
8 Erguem-se os montes, cava-se os vales,
nos lugares que lhes destinastes.
9 Estabelecestes limites que não ultrapassem,
e elas não voltarão a cobrir a terra.
10 Transformais as fontes em rios,
que correm entre as montanhas.
11 Dão de beber a todos os animais bravios
e matam a sede aos burros selvagens.
12 Nas margens habitam as aves do céu,
por entre a folhagem fazem ouvir o seu canto.
13 Com a chuva do céu regais os montes,
encheis a terra com o fruto das vossas obras.
14 Fazeis germinar a erva para o gado
e as plantas para uso do homem;
para que tire o pão da terra,
15 o vinho que alegra o coração do homem
e o azeite que lhe faz brilhar o rosto,
e o pão que lhe restaura as forças.
16 Enchem-se de seiva as árvores do Senhor,
os cedros do Líbano, que Ele plantou.
17 Ali fazem seus ninhos as aves do céu,
e a cegonha constrói a sua casa.

18 Os altos montes dão abrigo aos cabritos monteses,
as rochas, refúgio aos roedores.
19 Fizestes a lua para marcar os tempos,
o sol conhece o seu ocaso.
20 Estendestes as trevas, e vem a noite,
nela vagueiam todos os animais da selva.
21 Os leões rugem em busca de presa
e pedem a Deus o seu alimento.
22 O sol desponta e eles afastam-se
e recolhem aos seus covis.
23 Sai o homem para o seu trabalho,
para a sua lida, até ao entardecer.
24 Como são grandes, Senhor, as vossas obras!
Tudo fizestes com sabedoria:
A terra está cheia das vossas criaturas!
25 Eis o mar, grande e largo,
onde se agitam inúmeros seres,
animais pequenos e grandes.
26 Por ele navegam os barcos, e os monstros marinhos
que criastes para brincar sobre as ondas.
27 Todos de Vós esperam
que lhes deis de comer a seu tempo.
28 Dais-lhes o alimento, e eles o recolhem,
abris a mão e enchem-se de bens.
29 Se escondeis o vosso rosto, ficam perturbados,
se lhes tirais o alento, morrem
e voltam ao pó donde vieram.
30 Se mandais o vosso espírito, recobram a vida,
e renovais a face da terra.
31 Glória a Deus para sempre!
Rejubile o Senhor em suas obras.
32 Olha a terra, e ela estremece;
seca os montes, e eles fumegam.
33 Cantarei ao Senhor enquanto viver,
entoarei hinos a Deus enquanto existir.
34 Grato Lhe seja o meu canto
e eu terei alegria no Senhor.
35 Desapareçam da terra os pecadores
e os ímpios deixem de existir.
Bendiz, ó minha alma o Senhor!

Esta longa citação, para além de profissão de fé do homem bíblico, é um texto ilustrativo da visão bíblica do mundo criado e governado por Deus. É, por certo, uma prova do providencialismo que anima a história da salvação e do optimismo do homem, quando via a terra sem interesses de capitalismo explorador e selvagem, ainda livre dos atentados e agressões, que hoje combatemos e procuramos precaver.

Também o Salmo 105 (104) é, todo ele, uma acção de graças pelos benefícios de Javé ao seu povo eleito de Israel (Cfr. Sl. 78; 1 Cr. 16,8-22). Mas, o Salmo quando foi composto, pressupunha, de facto, uma doutrina da "eleição" de Israel, já há muito adquirida. Na verdade, as etapas da História da Salvação contadas nos Livros históricos da Bíblia, desde o Génese ao Êxodo, são aqui apontadas e resumidas e provam a utilização litúrgica do mesmo.

Mais tarde, a felicidade messiânica será descrita pelos profetas e salmistas em termos de harmonia dos seres criados (Is. 11) e de fertilidade e fecundidade da terra (Sl, 71 e 95), como num regresso ao paraíso.

IV – A Aliança de Deus com o homem bíblico

Para os judeus, o optimismo acerca da natureza concretiza-se, em primeiro lugar, no conceito de Terra Prometida, pelo qual Deus garantiu a Abraão, aos Patriarcas e seus descendentes a posse da terra de Canaã, e ainda no conceito de Terra Santa, porque nela os hebreus elevariam o Santuário do seu Deus. Deste modo, a visão bíblica do mundo e da natureza resulta da própria visão geo-teológica da sua terra[6].

1º. Terra Prometida. Este conceito está implícito na ideia de Aliança, elemento básico para entender toda a história do povo hebraico. Assim foi na aliança inicial com Abraão (Gn. 12,1-4), e assim será ao longo da História da Salvação em que a mesma promessa será repetida[7]. No Hexateuco, isto é, nos seis primeiros livros da Bíblia desde o livro do Génese ao de Josué, não há tema que seja tão importante[8] como o da terra de que Javé diz:"a terra que Eu jurei dar a Abraão, Isaac e Jacob" (Gn.12,1-3), por isso mesmo chamada "terra de herança" (*Nahа-*

---

[6] ALVES, Fr. Herculano – *A Terra no Antigo Testamento*, in "Bíblica. Série científica", Ano XII, Nº 12, 2003,95-144.

[7] BENBASSA, Attias – *Israel, la Terre et le Sacré*, 2ª ed., Paris, Flammarion, 2001; CORTESE, Enzo – *La terra di Canaan nelle storia sacerdotale del Pentateuco*, Brescia, Paideia editrice, 1972; Cfr. o caderno - *Da nossa Terra à Terra Prometida* - XXVI Semana Bíblica Nacional, "Bíblica. Série científica", Ano XII, Nº 12, 2003.

[8] VON RAD, Gerhard – *Estúdios sobre Antiguo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1976, 81-93.

lah). Mas, porque se tratava de facto duma dádiva de Javé, os hebreus tinham de ter consciência de que não eram senhores absolutos daquela terra; tinham-na só na condição de administradores: "Nenhuma terra será vendida definitivamente porque a terra pertence-me, e vós sois apenas estrangeiros e meus hóspedes" (Lv. 25,23). Em certa medida, para salvaguardar este direito de Deus e evitar a ilusão é que no antigo Israel se instituiu a festa do Jubileu, como o retorno das terras aos seus anteriores possessores (Lv.23) e se proclamou o facto sagrado de deixar baldias as terras por altura da festa dos Tabernáculos, de sete em sete anos (Ex. 23,10; Lv. 25, 1s). Por aqui se vê a importância que tinha a terra da Promessa como terra da posse de Javé, enquanto as terras estrangeiras não eram terras de Javé e, por isso, eram terras impuras (1Sm 26,19; Os. 9,3; Am. 7,17).

Para realçar o valor da terra onde os hebreus se vão instalar, desde o Êxodo se assinala a sua singularidade, pois é uma terra abençoada por Deus (Lv. 26,3-12; Nm. 13,23.28;14,7-8; 24,3-7; Dt. 28,2-7.11-12), onde "corre leite e mel" (Ex.3,8). Esta expressão, tantas vezes repetida como estribilho de garantia e de qualidade (Ex 3,17; 13,5; 33,3; Lv. 20,24; Nm. 13,27;14,8;16,13; Dt.6,3;11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Js. 5,6; Jr. 11,5; 32,22; Ez. 20,6.15), certamente, afirmava a mais valia daquela terra no contexto do Médio Oriente, em que as terras são áridas, desertas, quase sem água, sem grande vegetação e pouco aptas para a agricultura, o que não sucedia com a terra que veio a ser de Israel. Isso mesmo prova-o a missão dos exploradores de Canaã enviados por Moisés, e que regressaram ao deserto de Cadés com grande e emblemático cacho de uvas trazido do vale de Escol, afirmando: "Fomos à terra onde nos enviaste; lá, em verdade corre leite e mel, e estes são os seus frutos" (Nm. 13,27). Uvas daquelas chegadas à secura do deserto eram a evidência da promessa feita! Note-se, porém, que a expressão é conhecida nos textos de Ugarit e ali serve apenas, de forma relativa, em face das terras inóspitas do deserto, para sublinhar a possibilidade de pastos para o gado dos campos e para as abelhas silvestres. A ideia exagerada de abundância e fertilidade não parece, pois, ser o clímax original e significativo de tão estereotipada e repetida expressão bíblica.

2º. Terrra Santa. A bênção e a santidade da terra, onde os hebreus se instalaram, foram confirmadas, ao longo dos tempos, pela presença do santuário de Javé em Jerusalém. O único passo, em que à terra se associa o qualificativo "santa", aparece no Ex.3,5, a respeito da teofania a Moisés e é repetido em Act. 7,22. Isto, certamente, tendo presente também o passo de Ex.9,29 em que se afirma que "do Senhor é a terra", repetido, aliás, no Sl. 24(23),1, e tudo, precisamente, por causa da presença do Templo.

O denominativo "Terra Santa" ganhou força com a tradição cristã da visita aos lugares da passagem de Jesus Cristo pela Judeia, sobretudo com o multipli-

car-se das peregrinações e, por isso mesmo, tornou-se sinónimo de Israel, Judeia, Palestina.

A sociedade bíblico-hebraica era uma sociedade eminentemente rural e pastoril, que procurava promover o homem no ideal duma felicidade centrada na poética da natureza e da família. Um salmo de tipo sapiencial descreve a felicidade do homem bíblico em ambiente rural: "Comerás o fruto das tuas mãos. A tua esposa será como videira fecunda na intimidade do teu lar; os teus filhos serão como rebentos de oliveira ao redor da tua mesa" (Sl. 128/127, 2-3). Pelo contrário da sociedade europeia actual dominada pelo capitalismo industrial e mesmo pelo capitalismo rural que antes de mais e acima de tudo procura o lucro. Agora tudo se vê pelo lado económico; a sociedade dessacralizou-se completamente. De forma curiosa, porém, a sociedade industrial, tecnocrática, hegemónica e desenfreada do nosso tempo, criou anticorpos que, evidentemente, vão fazer a defesa da natureza e como que levar-nos saudosamente ao mundo bíblico e rural. Apareceram, então, os movimentos ambientalistas, as associações ecológicas, os Verdes, a Quercus, e outras instituições que, aos olhos dos cidadãos podem parecer contestatárias, mas que, de facto, assumem, com todas as veras da sua luta, uma atitude que não hesitaríamos em classificar de verdadeiramente bíblica, que nos transporta à doutrina da criação e dos primeiros capítulos do Génese[9].

Na verdade, em vários livros da Bíblia, mas sobretudo no de Job, encontrá-mos listas de fenómenos naturais relacionados com a acção criadora de Deus (Jb. 39-41; Sir. 43; Sl. 104). Naturalmente, tais afirmações têm valor teológico e religioso, exprimem a convicção de que, sem Deus, não se pode compreender a cosmovisão bíblica.

Para quem não está entrosado com a leitura da Bíblia, valeria a pena trazer à colação alguns textos mais significativos e esclarecedores: Job é, sem dúvida, o mais eloquente dos livros da Bíblia a este respeito, exactamente porque quer provar a existência e providência divina em relação à natureza e ao mundo, de que os homens se devem servir com respeito.

V – A importância da vida agrícola

Bastas vezes a Bíblia refere a fertilidade da terra com o homem dedicado à vida agrícola, cultivando cereais e árvores de muitas espécies, quer lenhosas (Ex. 9,25) quer frutíferas (Dt. 20,19-29; Nm. 24,3-7). O profeta Isaías refere-se várias vezes à flora da Terra prometida, aos seus pomares e vinhas (Is.16,10;29,17) e

[9] BOFF, Leonardo – *Saber cuidar: Ética do humano - compaixão pela terra*, 3ª ed., São Paulo, Editorial Vozes, 1999.

não podemos esquecer as amendoeiras, as figueiras, as oliveiras, as palmeiras, as romanzeiras, as tamareiras.

A cultura hebraica conhece o fenómeno das árvores sagradas, que já vinha do paganismo cananeu. Tais árvores assumiam, não raro, papel emblemático para, à sua sombra, se realizarem reuniões do povo e assembleias judiciais (Jz. 4,5; 1 Sm. 14,2; 22,6) ou até para marcar a sepultura de homens famosos (Gn. 35,8; 1Sm. 31,13; 1 Cr.10,12). São apontadas como árvores sagradas: o carvalho de Moré, em Siquém (Gn. 12,6; Js. 24,26; Jz. 9,6), o carvalho dos adivinhos (Jz. 9,37), os terebintos de Ofra, Betel e Jabes (Jz. 6,11; 1 Rs. 13,14; 1 Cr. 10,12), o tamareiro de Bersabé e Gabaá (Gn. 21,23;1 Sm. 22,6), a palmeira de Débora (Jz. 4,5), a romanzeira de Magron (1 Sm. 14,2).

A Bíblia também já conhece o fenómeno do desfloramento, resultado da exploração desordenada da terra com cortes desnecessários de árvores (Js. 17,15-18; 1 Rs. 5,14). Por outro lado, a Bíblia também conhece o fenómeno do esgotamento dos solos, consequência da erosão natural sobretudo numa terra onde a água não abunda e, por isso, prescreve a lei do pousio da terra em anos sabáticos e do jubileu (Lv. 25,2-7.11). Não esqueçamos que as leis do Jubileu e do Ano Sabático pretendiam sublinhar que a terra era propriedade de Javé, que era necessário respeitá-la e que era preciso afirmar a solidariedade entre o povo de Deus.

No mundo bíblico, as árvores das florestas (Efraim, Basan) eram sobretudo acácias, carvalhos, cedros, ciprestes, pinheiros, tamarindos, terebintos, para além de muitos arbustos. Quanto às árvores frutíferas, enquanto dádiva de Deus para alimento do homem, a Lei moisaica defendia-as e até proibia cortá-las por ocasião de lutas e assédios (Dt. 20,19), ao contrário do que fez o pagão e ímpio Holofernes mandando cortar videiras e outras árvores (Jd.2,17).

Conclusão

A Bíblia, como livro religioso comum a judeus e cristãos e História da Salvação, realça a dádiva da terra, e sobretudo da terra de Canaã (*Eretz Cnaan*), feita terra de Israel, enquanto dom de Deus ao seu Povo e, por isso, Terra Santa. Ela é um elemento essencial da promessa e, como tal, é terra santa e de herança. O homem podia usá-la, trabalhá-la, mas não era senhor absoluto dela. Por isso, neste sentido, os textos bíblicos podem fornecer dados importantes para a defesa da terra e suas espécies, ajudando à luta dos ambientalistas ou ecologistas e, afinal, de todos aqueles que prezam o seu "habitat" natural.

2 - As festas na Bíblia*

A Bíblia é um livro religioso, partilhado pelas religiões judaica e cristã, dividido em duas partes: o Antigo Testamento, comum a judeus e cristãos, e o Novo Testamento, só próprio dos cristãos. O Antigo Testamento é, por excelência, o livro da revelação de Deus ao povo eleito de Israel, e, por isso, faz-nos acompanhar a sua história vivencial na diacronia da longa duração. Por ela, podemos acompanhar as origens de Israel, a sua experiência de Povo de Deus, que se manteve na Judeia até à sua eliminação pelos romanos no ano 70 da Era Cristã, quando Tito invadiu e destruiu a cidade de Jerusalém. Mas a Bíblia é também e sobretudo uma História da Salvação. Por esta razão, perpassam na Bíblia os grandes e os tristes acontecimentos do povo hebraico, as intervenções salvíficas e os castigos de Deus, a religião, o culto e as festas. Enquanto povo eminentemente religioso, Israel partilha com muitos outros povos a dimensão religiosa da vida, onde as festas exercem um papel importante e significativo, que, através da Bíblia, há-de marcar, inclusive, a civilização ocidental europeia.

1. Festa e festas bíblicas

A palavra "festa" veio-nos do latim. Linguisticamente, está em causa o adjectivo "*festus, a, um*" do verbo *"ferior"*. Festa em português é feminino porque o adjectivo *"festa"* latino, donde deriva, supõe-se ligado ao substantivo feminino *"dies"*: *"dies festa"*. Do *"dies festa"* deriva o substantivo neutro latino *"festum"*, resultado do *"dies festa"* , a festa. Se "*ferior*" quer dizer "descansar", o "*dies festa"* era, por conseguinte, o dia em que o povo era dispensado do trabalho para ir aos tribunais ouvir as sentenças que os juízes proferiam. Daí, aliás, é que deriva a expressão jurídica "*por fas e por nefas*", isto é, com sentença favorável ou sem ela. Para os romanos, a festa começou por ser o dia em que deixavam a casa ou o trabalho para ir ao tribunal ouvir a sentença do juiz; depois, passou a ser o dia em que iam ao templo para honrar o seu deus e falar-lhe, orando.

Não é este o conceito subjacente às festas judaicas, que são designadas com as palavras "*Mo`ed*" e "*Hag*" . MO`ED , de *Ya`ad* = " indicar, determinar", é

---

* Publicado em: *Theologica*. Braga. 2ª série. 31:2 (1996) 245-260.

o tempo marcado, a festa bem calendarizada no tempo e anunciada publicamente. O plural MOA`DIM indica todas as reuniões festivas determinadas ao povo hebreu pelo seu Deus e anunciadas ao som da trombeta. Daí a importância e a preocupação em determinar as datas festivas como "uma lei de Javé, uma obrigação para Israel". Com razão, o Livro do Génese escrito por sacerdotes na sequência do Exílio de Babilónia, urge, logo no capítulo primeiro, a necessidade de marcar bem o tempo para as festas do Templo, dizendo que os luzeiros do firmamento "servirão de sinais, determinando as estações, os dias e os anos" (Gn.1,14). Mais tarde, o Eclesiástico ou Livro de Ben Sirac declarará de forma expressa:" A lua em todas as suas revoluções é a marca dos tempos e o sinal do futuro. É a lua que determina os dias festivos, cujo brilho diminui, a partir da lua cheia" (Ecl./Sir. 43, 6; Cfr. Sl. 72,5; 89,38; 104,19). Deste modo, ao toque da trombeta ou do corno de carneiro - o célebre "*Chofar*" - os sacerdotes anunciavam ao povo de Deus as festas da sua obrigação, como canta o Salmo 81(80), 2-5:

"Aclamai a Deus, nossa força,
aplaudi ao Deus de Jacob.
Entoai cânticos ao som do tamboril,
da cítara harmoniosa e da lira.
Fazei ressoar a trombeta na lua nova
e na lua cheia, dia da nossa festa.
É uma obrigação para Israel,
é um preceito do Deus de Jacob".

HAG , derivado de *Hagag* , originalmente significa "saltar" e, por sua vez, é a festa alegre com dança e instrumentos musicais. O termo é, particularmente, reservado para as três grandes festas de peregrinação: Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos = (*Pesah, Chavuot, Sukkot ,* Dt. 16,16), quando o povo subia a Jerusalém a pé (*Haguim chel reglayim*) cantando os belos salmos graduais, os "cânticos das subidas" (Sl. 120-134), de que ficou emblemático aquele que, tantas vezes, cantamos como cântico de entrada das nossas eucaristias: "Que alegria quando me disseram, vamos para a casa do Senhor !" (Sl. 121,1).

Note-se, por isso, que para os judeus, todas as festas são religiosas e consideradas "dia bom" (*Yom tov*), porque, na verdade, as festas são um elemento essencial para a vitalidade da religião judaica pelo empréstimo de "entusiasmo" que lhe concedem; entusiasmo (*en theô*), sim, que resulta da osmose espiritual pela qual Deus está no crente e o crente procura estar em Deus. É por isso que também para o cristão, a festa se situa, essencialmente, nesta relação teândrica, derivada da Incarnação do Filho de Deus que se fez homem para que o homem, ressuscitado com Ele, se fizesse "filho de Deus". Neste sentido, S. Paulo fala várias vezes

do dativo místico, como forma de "estar em Cristo": *en Christô , syn Christô* ! A festa exterior, pela sua relação a Deus, deveria ser reflexo da alegria da salvação, experimentada bem no íntimo de nós mesmos.

A legislação bíblica acerca das festas religiosas anda dispersa por vários livros da Bíblia e sobretudo do Pentateuco, como se todas elas tivessem sido estipuladas por Moisés. O mais antigo calendário festivo encontra-se no Código da Aliança (Ex.23,14-17) com o qual coincide, mais ou menos, o Código da Aliança javeísta do Sinai (Ex.34,18-23). O mais pormenorizado é o do Código deuteronomista (Dt.16,1-7). Também o Código da Lei da Santidade faz o elenco das festas bíblicas, mas já com ressaibos de influência babilónica (Lv. 23), posterior ao Cativeiro do séc. VI a. C.

O que as festas judaicas da Bíblia têm de essencial é chamar o povo de Israel ao culto de Deus a fim de reorientar a sua vida para o Senhor, levando-o a uma autêntica conversão (*Techuvá*), recordando a Aliança de Javé no Sinai e fazendo a experiência da liberdade que Deus lhe outorgou ao longo da História da Salvação.

2. As festas bíblicas e a osmose do mundo semita

Em qualquer religião e em qualquer latitude, o homem manifesta a mesma natureza ontológica e a mesma propensão natural. O homem, na sua racionalidade original e universal, rege-se por arquétipos comuns. Desse modo, os judeus não podiam viver fora da natureza. Ora, porque a natureza humana reage da mesma maneira segundo os ritmos astronómicos, pastoris e agrícolas, os judeus, naturalmente, vivendo no mundo cananeu, povoado por povos de origem semita, cultuavam, no início da sua trajectória religiosa, as forças da natureza. A solidariedade do homem com a natureza-mãe também é objecto de louvor e oração. Por esta razão, é fácil descobrir no povo judeu, segundo as etapas da sua evolução sócio-cultural, quer ritmos astronómicos comandados pela Lua e pelo Sol, quer ritmos nomádico-pastoris (oferta do cordeiro para esconjurar o mal e as epidemias), quer ritmos sobretudo agrícolo-sedentários com ofertas de cereais. Em Israel quase não se nota a influência egípcia, ali tão próxima, mas antes a tradição original agro-pastoril de Canaã e a adopção de elementos mesopotâmicos posteriores importados aquando do Cativeiro de Babilónia, no séc. VI a. C. As grandes festas histórico-estacionais (Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos) são já festas de gente sedentarizada por altura das colheitas, portanto, festas de abundância e riqueza, motivo de alegria e acção de graças a Deus, celebradas com sacrifícios de comunhão, banquetes e danças, que a teologia bíblica espiritualizará. Assim se vê como dos deuses naturais Baal e Dagan, característicos da civilização ca-

naneia, Israel chegou ao Deus Javé, único, transcendente e santo, não sem que a "baalização" do culto de Javé constituísse uma tentação permanente, por causa da sedução que o exteriorismo festivo exercia sobre as pessoas.

Dentro da História Comparada das Religiões, qualquer festa em honra de Deus comporta uma dimensão sagrada de associação do homem ao tempo e ao plano salvífico de Deus e é isso, essencialmente, que distingue uma festa religiosa de compromisso sacralizante duma qualquer festa antropológica em que se vê apenas a distinção e ruptura com a vida banal quotidiana, o simples prazer social de estar com os outros, de fazer a "coesão social" no gozo do lazer para combater o *stress* da lufa-lufa do trabalho, refazendo o gosto de viver no "*in illo tempore*" do paraíso distante e perdido. Toda a festa, numa simples visão antropológica, é positiva e boa; mas a festa religiosa, porque pretende levar o homem a uma relação transcendente, exige do mesmo homem uma disposição interior de comunhão com Deus. Deste modo, as festas podem implicar uma atitude latrêutica ou de adoração, eucarística ou de acção de graças, e estas festas, naturalmente, são de alegria e de louvor. Mas a festa religiosa pode assumir também uma dimensão de humildade em que a criatura exterioriza a sua pobreza e necessidade de Deus ou dos santos e, então, a festa leva a uma atitude impetratória ou de súplica, ou a uma atitude propiciatória ou de sacrifício para obter perdão de faltas conscientemente cometidas e sinceramente assumidas.

É neste húmus natural que a revelação bíblica se vai enxertar, fazendo a osmose dos vários ritmos e provocando, em definitivo, a semelhança, a diferença e também, porque não dizê-lo, a singularidade das festas bíblicas judaicas.

3. Singularidade das festas bíblicas

O fundo natural-mágico, que atrás apontámos, mantém-se nas festas hebraicas da Bíblia, mas espiritualiza-se e converte-se em liturgia. Para isso vai contribuir a forma de contar o tempo em que os judeus usarão diversos calendários, acabando por dar preferência aos do sistema lunar trazido de Babilónia. É sabido que, na Mesopotâmia, na cidade de Nippur, centro religioso da antiga Suméria, se estabeleceu, cerca de dois mil anos antes de Cristo, um calendário lunar bem elaborado, com a distribuição do ano por 12 meses, que, certamente, serviu de modelo para os povos daquela região, inclusive para os judeus e durou até Alexandre Magno. Os meses tinham nomes que indicavam os trabalhos de agricultura ou os nomes das festas então celebradas. A determinação das festas será, de facto, uma obsessão religiosa para os judeus e transparece até nas preocupações sacerdotais de Gen. 1,14. Os astros (Sol e Lua) são concebidos como lâmpadas suspensas no firmamento, obra de Deus para marcar os tempos e guiar

os homens. Mais tarde, com a introdução do calendário solar, isso ocasionará dificuldades de relacionamento entre os vários grupos religiosos de Israel. Ficará emblemática a posição dos essénios com a sua "heresia" litúrgica de Qumran, opondo-se às determinações oficiais dos sacerdotes do Templo de Jerusalém[1]. Se o mais antigo calendário conhecido de Israel é o de Guézer, do séc. X a. C., de evidente estruturação e finalidade agrícola, não podemos ignorar o facto de, à luz das festas do Templo, o calendário posterior se tornar o catecismo do homem bíblico. Determinar os tempos e marcar as festas era inculcar a história religiosa de Israel, fazer a anamnese das intervenções salvíficas de Javé em favor do Seu Povo, incentivar a fé no Deus da História da Salvação.

As festas judaicas, muitas delas ligadas aos ritmos da natureza e dos astros, evoluíram, depois, ao longo dos tempos, quer por incidências históricas da vida do povo judeu, quer pelo fenómeno de espiritualização que a revelação foi introduzindo nas festas do homem natural, pastor ou agricultor. Em definitivo, a historicização e espiritualização das festas na Bíblia fez-se pela recordação (*´Azkará*) dos acontecimentos salvíficos do Êxodo, do Deserto e do Sinai e outros momentos importantes da história do povo judaico. Três exemplos bastarão para confirmar o que dizemos, podendo, ainda, apontar a passagem do Sábado judaico para o Domingo cristão:

- A *Neoménia* (Lua Nova, Novilúnio, Sl. 81(80),2-5), anunciando o começo dos meses, é uma festa de origem natural e, por isso, é uma das festas em que mais se sente a influência purificatória da religião monoteísta. Veja-se 1 Sam.20,1-19 quando David foge da corte de Saúl para escapar à morte. Há ali referência a ritos de banquete e a ofertas de carácter tribal, como nas festas pagãs, o que um profeta do monoteísmo ético do séc. VIII a. C., como Isaías, classificará de inútil (Is. 1,12-20; Cfr. Am. 8,5; Os. 2,10-13) pregando a sua espiritualização e moralização através da conversão do coração. Isaías, o Trito-Isaías do séc. VI a. C., vai ainda espiritualizar a festa da Neoménia relacionando-a com a nova criação dos tempos messiânicos (Is. 66,22-23). Por sua vez, o profeta Ezequiel 46,1-7, num texto de aparência legislativa, inculca a mesma espiritualização do texto prescritivo de

[1] Nos textos de Qumran, aquilo que mais faz ressaltar a diferença ou ruptura da seita com a religião oficial de Jerusalém é a questão do calendário. A Comunidade de Qumran não aceitou os costumes introduzidos ao tempo dos Macabeus, que considerava sacerdotes ímpios, ilegítimos descendentes de Sadoc. Por isso, os essénios recusaram adoptar o calendário lunar e seguiram um calendário próprio (cfr. *Livro dos Jubileus*), que poderia explicar as diferenças dos Evangelhos Sinópticos e S. João quanto à data da Páscoa, segundo propôs Annie Jaubert - *La date de la Cène*, Paris, 1957. A obrigação de "conservar íntegra a Lei de Moisés", como prescreve em Qumran a *Regra da Comunidade* (1 QS,3), tem a sua clara estipulação no preceito:"Não vão sequer contra uma das palavras de Deus nos seus tempos, nem antecipem os tempos nem os atrasem em qualquer das suas festas" (1 QS,13-14). Sobre este ponto, o *Documento de Damasco* ainda é mais claro e conclusivo.

Nm. 28,11-15. Na sua reforma religiosa, Neemías aproveita para integrar a festa da Neoménia dentro do seu plano espiritual no calendário festivo da comunidade restaurada após o Exílio (Ne.10,33-34).

Que belo exemplo de didáctica pastoral! Os profetas não se limitam a condenar e a proscrever ritos pagãos; aproveitam-nos, espiritualizam-nos e inculcam a moralização e conversão do coração. É curioso que, no NT, S. Paulo ainda se vai preocupar em levar os cristãos, convertidos do paganismo, a superar a tendência natural para o culto dos astros e das forças da natureza, os célebres "*eôns*" ou demiurgos deste mundo (1 Cor. 5,7-8; Col. 2,16-20).

- O *Sábado* é outra festa que Israel assumiu e espiritualizou. Na língua hebraica existe uma evidente relação entre "sete" (*Cheba`)* e Sábado, "descanso" (*Chabbat*). Mas, a divisão da semana em sete dias não é uma invenção judaica. Se Israel, religiosamente, é um caso à parte, por força da revelação, do ponto de vista cultural está inserido no âmbito da cultura dos povos da Meia-Lua ou Crescente Fértil que, da Mesopotâmia se estende ao Egipto. Qualquer que seja a origem da palavra hebraica *Chabbat*, há uma evidente semelhança entre ela e a palavra acádica *Chappatu*. Mais uma vez transparece aqui o contacto com a Mesopotâmia, sobretudo aquando do Exílio de Babilónia; aliás, os nomes dos meses babilonenses irão sobrepor-se aos nomes antigos dos meses no calendário posterior de Israel. Efectivamente, na Mesopotâmia, desde há muito que se dividia a semana em sete dias, conforme nos indicam a tábua XI da Epopeia de Guilgamesh[2] e os textos cananeus de Ugarit, a actual Ras Chamra, na costa mediterrânica da Síria.

A legislação sobre o Sábado faz parte de todas as colecções jurídicas do AT. Encontra-se no Decálogo (Ex. 20,8-11; Dt. 5,12-16); no Código elohista da Aliança (Ex. 23,12); no Código sacerdotal (Ex. 31,12-17; 35,1-3); no Decálogo ritual (Ex. 32,34) e na Lei da Santidade (Lv. 23,3; 26,2). O Livro dos Números aponta os sacrifícios próprios do dia de Sábado (Nm. 28,9) e o escriba Neemías, na reforma pós-exílica, faz a ameaça de castigos contra os transgressores do Sábado (Ne. 13,15-22). Vejamos, entretanto, alguns textos legislativos do Pentateuco que apresentam variantes importantes, principalmente no que se refere às motivações da observância do Sábado.

O texto javeísta de Ex.16,21-30 aponta como razão do descanso sabático a consagração do Sábado a Javé. Mas, aqui, já se pode ver a tentativa de espiritualização dum acontecimento do deserto. Nós diríamos que, a partir do facto histórico, se quis encontrar a justificação do tabu do trabalho sabático, fazendo uma releitura litúrgica. A transferência do Sábado para o deserto, como dia de

[2] *A epopeia de Gilgamesh* ,versão de Pedro Támen, Lisboa, Edições António Ramos, 1979, 91.

descanso absoluto em honra de Javé, consagra o princípio da libertação do trabalho semanal.

O Decálogo Sacerdotal (Ex. 20,8-10: "Recorda-te"), tal como em Gn. 2,1-3, procura inculcar a observância rigorosa do preceito sabático e aduz uma motivação religiosa: o descanso é para que o dia seja consagrado a Deus. O Sábado é um dia de culto a Javé, Deus de Israel.

O Código elohista da Aliança (Ex. 23,12), quando a sedentarização dos judeus em Canaã está em curso, fornece uma razão social para o Sábado, mas sem a justificar. O descanso físico é uma necessidade e um direito para todos os homens e para os seres vivos, mas este calendário elohista não assinala ainda qualquer nota festiva à observância do Sábado.

O Código javeísta de Ex. 34,21, quando os israelitas já estão sedentarizados e instalados na Terra Prometida, também não fornece qualquer motivação justificativa do repouso sabático; todavia, parece que ele anda associado à ideia de descanso festivo, como sugere o v. 22 ao referir a festa das colheitas.

O Dt. 5,12-15 recupera o texto do Código da Aliança (Ex. 23,17; 34,23), mas aduz uma razão humanista e social de perspectiva histórico-religiosa por paralelismo com a opressão dos israelitas no Egipto; estabelece o princípio do descanso sabático com base na Aliança do Sinai e motivação religiosa. Este texto, de cunho profético, faz a síntese de todos os outros. O Sábado é dia santo, consagrado ao culto de Deus; todavia, agora, a misericórdia divina estende-se a todas as criaturas em situação de opressão e cansaço, mesmo aos escravos não judeus. Veja-se o texto de Jr.17,20-27, quando o povo judeu se viu de novo oprimido por Nabucodonosor, rei de Babilónia.

Dos textos legislativos, Lv. 23, 3 é o que melhor sintoniza com a prática posterior da observância do Sábado, na medida em que refere a prática pós-exílica do judaísmo. O Sábado aparece à cabeça das festas litúrgicas do calendário hebraico e comporta a participação nas assembleias sagradas, que se realizam na sinagoga. O Sábado é o dia da reunião litúrgica dos israelitas, o "Dia do Senhor", em que o Povo Eleito, recordando a gesta libertadora do Êxodo, celebra a omnipotência de Javé sobre todos os povos, preanuncia o ecumenismo da salvação, vive a libertação do peso dos trabalhos quotidianos e antecipa a vitória escatológica de Deus. O Sábado é, por isso, o dia santo semanal, dia da assembleia de louvor e oração, dia de estudo e reflexão da Palavra de Deus contida nos 39 livros da *Tenak* (Bíblia hebraica) e nos ensinamentos dos rabinos, mestres espirituais de Israel.

Como dia litúrgico, o Sábado faz a ruptura entre os dias de trabalho e o dia de culto, entre o Sagrado e o Profano, impondo o descanso sabático em honra de Javé (Sl.47,1-7). Ritualmente, o Sábado vai ser caracterizado por dois gestos consacratórios: Qidduch = Santificação// Havdalá = Separação. O Sábado é uma

dádiva de Javé ao seu Povo: "Se Israel conservou o Sábado, este conservou Israel", eis uma máxima rabínica. Por isso, a tradição sacerdotal fez da observância do Sábado uma forma e uma ocasião para o povo eleito participar na santidade de Deus (Ex. 20,11; 31,12-17); deu-lhe alcance moral. Daí deriva o rigor contra os transgressores que são excluídos do povo (Ex. 31,14-15; Nm. 15,32.36) e a benção sobre os que o observam mesmo com perdas até no seu negócio, como declara um belo texto de Isaías que, hoje, bem poderia servir de travão à apetência dos comerciantes vorazes que buscam o lucro desenfreado, esquecidos da dimensão religiosa da vida do homem sobre a terra: "Eis o que diz o Senhor: Respeitai o direito, praticai a justiça, porque a minha salvação não tardará a vir e a minha vitória a revelar-se. Feliz o homem que assim procede, e o filho do homem que a ela se aplica, que guarda o sábado sem o profanar, que guarda as suas mãos de toda a má obra. Não diga o estrangeiro, que se entregou ao Senhor:"O Senhor com certeza me excluirá do seu povo". E não diga o eunuco:"Eu sou apenas um lenho seco". Eis, com efeito, o que diz o Senhor: Aos eunucos que guardarem os meus sábados, que escolherem o que Me é agradável, e se afeiçoarem à minha Aliança, dar-lhes-ei, na minha casa e dentro das minhas muralhas, um monumento e um nome mais valioso que os filhos e as filhas; dar-lhes-ei um nome sempiterno que não perecerá. Quanto aos estrangeiros que se entregarem ao Senhor para servir e amar o Seu nome, para serem Seus servos, se guardarem o sábado sem o profanar e forem fiéis à minha Aliança, conduzi-los-ei ao Meu santo Monte... porque a minha Casa será chamada Casa de Oração para todos os povos" (Is. 56,1-8; Cfr. Ez. 20,11-13).

Os cristãos não terão dificuldade em passar para o Domingo, Dia do Senhor, todas as virtualidades teológicas do Sábado judaico. A teologia litúrgica cristã, partindo do facto histórico da Ressurreição de Jesus, vai preencher o Domingo de significado anamnésico e aproveitar os elementos teológicos essenciais do Sábado judaico. O Domingo passa a ser o dia litúrgico por excelência do cristianismo pois, pela Sua Ressurreição, através da Eucaristia, Jesus prolonga-se na história com uma dimensão supra-histórica e meta-temporal. O papa S. Gregório Magno afirmava: "Nós, pois, o que está escrito acerca do Sábado recebemo-lo em espírito, praticámo-lo em espírito. O Sábado significa descanso. Todavia, o verdadeiro Sábado já o possuímos, o nosso Redentor, Jesus Cristo, Senhor"[3].

Como se vê, os profetas e sacerdotes do Exílio bem como os escribas posteriores tentaram a espiritualização e moralização das observâncias do Sábado,

[3] "Nos itaque hoc quod de Sabbato scriptum est, spiritaliter accipimus, spiritaliter tenemus. Sabbatum enim requies dicitur. Verum autem Sabbatum ipsum redemptorem nostrum Jesum Christum Dominum habemus" , *Epistolarum Liber XIII, 1*, "Patrologia Latina", 77, 1253-1255.

ultrapassando a lei do simples descanso físico imposto pelo Código da Aliança e a dimensão social determinada pelo Deuteronómio. O Sábado, como instituição litúrgica, devia levar o judeu crente do repouso necessário para refazer as forças físicas à festa religiosa da sua crença em Deus, conformando-se e sujeitando-se à Sua divina vontade.

- A *Páscoa* é outro exemplo de progressiva espiritualização, na medida em que faz a síntese do pastoril, do agrícola e do histórico. É evidente, segundo os textos, a justaposição das situações concretas ou fases vivenciais por que passou o Povo de Deus. A Páscoa é, portanto, uma festa mista onde se combinam elementos pastoris (Ex.12,1-12.21: imolação dum cordeiro como que a impetrar de Deus a fecundidade e fertilidade dos rebanhos); elementos agrícolas (Ex.13,7-8; 23,14-16: colheita da primeira gabela de cevada e confecção dos pães ázimos); elementos históricos (Ex.12,25-27; 23,16: saída do Egipto e protecção do Anjo Exterminador).

O livro do Deuteronómio, ao legislar sobre a celebração da Páscoa, como memorial eterno = *Zikkaron*, ("para te recordares assim durante toda a tua vida", Dt.16,1-7), já impõe a festa da Páscoa como uma anamnese em que a dimensão actualizante funciona quase à maneira "sacramental" cristã através da repetição vivencial do acontecimento salvífico do Êxodo do Egipto (Cfr. 2 Re. 23,21-23; Esd. 6,19-22; Ez. 45,18-20).

A Páscoa não é apenas um acontecimento do passado histórico de Israel; a sua historicização litúrgica tornou-a centro de gravidade e eixo de todo o culto ao longo do ano litúrgico judaico, dando-lhe dimensão anamnésica-litúrgica-escatológica (Ex.13, 3-4, 8-9).

No Novo Testamento, far-se-á a cristianização e a espiritualização moralizante da festa judaica da Páscoa aplicando-a ao mistério pascal de Jesus Cristo, como ensina S. Paulo:"Cristo, nossa Páscoa, foi imolado. Celebremos, pois, a festa não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e da corrupção, mas com os ázimos da pureza e da verdade" (1 Cor. 5, 7-8).

É facto visível, portanto, como as principais festas históricas de Israel têm autêntico valor ectrópico, isto é, representam uma maneira diferente de o Povo Eleito participar na obra salvadora de Javé. Devem ser vividas, quase diria, "sacramentalmente", à maneira cristã, como se aqueles que as celebram com fé fossem contemporâneos e beneficiários dos próprios acontecimentos histórico-salvíficos de antanho. Isso está bem expresso no conceito de Memorial (*Zikkaron*) que envolve a Páscoa e que, daí, passou para o Cristianismo, quando Jesus conferiu ao seu mandato eucarístico a mesma dimensão memorial-sacramental: "Fazei isto em memória de Mim" (Lc. 22,19; 1 Cor.11,24).

Compreende-se, agora, aquele paradoxal passo do Evangelho de S. João (Jo.7,2,5-10) em que Jesus diz que não vai à festa e, depois, acaba por ir. O texto evangélico mostra que, para Jesus, a festa não pode ser um mero acontecimento ritual ou social, mesmo religioso. Indo à festa dos Tabernáculos, em Setembro, Jesus aproveitou, desse modo, para dar uma lição, a de querer espiritualizar e cristianizar a festa judaica, apresentando a sua pessoa como verdadeira fonte da água, que a festa judaica antecipava, celebrava e emblematizava (Jo. 7,37-39).

No cenário da sua exterioridade, toda a festa bíblica se caracteriza, portanto, por uma dimensão de interioridade e espiritualização que a "História da Salvação" nos obriga a descobrir.

4. As festas bíblicas do Antigo Testamento

Respigando nos textos legislativos do Antigo Testamento e em outros textos de cariz histórico-profético, podemos apresentar o elenco das festas judaicas anteriores ao Cristianismo. Por seis vezes, de facto, na Bíblia se encontra o elenco ou catálogo das festas: Ex. 23, 14-19; Ex. 34,18-26 (ambas anteriores ao Exílio); Dt. 16,1-17; Lv. 23,1-44; Nm. 28-29; Ez. 45,18-46. Nestes passos estão as referências a essas festas, cada uma com sua significatividade e data mais ou menos regulada, umas próprias da primavera outras do outono, em ritmo agrário e pastoril, algumas com verdadeira conotação histórica: Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos, Ano Novo, Dedicação do Templo, Expiação, Sortes, Lua Nova, Sábado, Ano Sabático, Ano Jubilar.

Não queremos deixar de assinalar a importância que o sagrado número 7 e seus múltiplos exerceu mesmo sobre a estrutura das festas, mas seria longo e ultrapassaria a nossa intenção pormo-nos, agora, a discretear sobre cada uma das festas bíblicas. Um breve apontamento, pois, a comentar as ditas festas apresentadas num quadro sinóptico global entre as ocorrências religiosas do Calendário judaico[4]:

1º <u>Sábado</u> (Ex. 20,8-11; 35,3; Dt. 5,12). Festa semanal que marca o dia de repouso e consagração ao Senhor pela oração, pelo estudo da Palavra de Deus e pela abstenção de todo e qualquer trabalho físico. É o dia do reconhecimento

[4] BÍBLICA, Lisboa, Ano III, Nº 4, 1995. Actas da XVIII Semana Bíblica Nacional: "A Festa e as Festas na Bíblia e na Vida"; ARTOM, Elia S. - *La vita di Israele* , Florença, Casa Editrice di Israel, 1950; GUGENHEIM, E. - *Le judisme dans la vie quotidienne*, Nouvelle Édition, Paris, Albin Michel, 1970; MAERTENS, Thierry - *Fiesta en honor a Yavé*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964 (tradução do francês); MAISONNEUVE, D. de la - *Les fêtes juives*, Supplément au "Cahier Évangile", Nº 86; MARTIN-ACHARD, R. - *Essai biblique sur les fêtes d´Israel* , Genebra, Labor et Fides, 1974; VAN GOUDOEVER, J. - *Fêtes et Calendriers bibliques* , Paris, 1967; VAUX, Roland de - *Institutions de l´Ancien Testament* , Vol. II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1960, 371-382.

de Deus como soberano do universo que escolheu Israel como Povo Eleito e da igualdade de todos os homens perante Deus.

2º Neoménia ou festa da Lua Nova, Novilúnio, assinalando o começo de cada mês lunar (Nm. 28,11-14; Is. 66, 22-23; Ez. 46,1-6; Am. 8,4-5).

3º Páscoa (*Pesah* /*Matsot*, em hebraico, Ex.12; 13,1-10; 23, 15; 34, 18-21; Dt. 16,1-8; Esd. 6,19-22; 2 Cor. 35,1-19). De origens agro-pastoris, recebeu uma dimensão histórico-anamnésica como recordação da libertação da escravidão do Egipto. Típico desta festa é a manducação do cordeiro, resíduo de origem pastoril e dos pães ázimos ou sem fermento (*Matsot*) ou de farinha nova, resto de tradição agrícola. Cfr. o *Seder Pascal* dos judeus ou ritual da celebração tradicional da Páscoa.

4º Pentecostes (*Chavuot = Semanas*, Ex. 23, 16; 34,22-23; Lv. 23 ; Dt. 16,9-12; 2 Cor. 8), celebrada 50 dias depois da Páscoa, recorda a chegada ao Sinai, onde Moisés recebeu de Deus o Dom da Lei (*Mattan Thorah*). Também se chama das Semanas por se celebrar no dia a seguir à sétima semana: 7x7=50.

5º Tabernáculos ou Tendas/Cabanas ou das Colheitas (*Sukkot*, em hebraico, Ex. 23,14-17; 34,22; Lv. 23, 39-42; Dt. 16,16-17; 31,10-11; Cfr. 2 Cor. 8,12-13; Ne. 8,14-17; 2 Mac. 10,7; Zc. 14,16-19; Jo. 7, 37-38). Celebrava-se logo no começo do ano, no mês de *Tichri*, entre Setembro/Outubro, e lembra a estadia no deserto, quando os israelitas, demandando a Terra Prometida, habitavam em tendas, como peregrinos. Acabou por se tornar festa da alegria, festa da Alegria da Lei (*Simhat Thorah*), a festa histórica da Aliança com aclamação a Javé e libação da água, celebrada de forma popular ao sabor da natureza com cânticos e em tendas feitas de ramos de árvores.

6º Ano Novo (*Roch Hachanah*, em hebraico, Ez. 40,1; Cfr. Nm. 29, 1-2; Lv. 23,23-25). É uma autêntica festa de aclamação a Deus como senhor da criação, no Outono, em princípios de Setembro segundo o ritmo agrário antigo, e vem consagrada na *Michná*.

7º Dedicação do Templo ou Festa das Luzes (*Hanukkah*, em hebraico, 1 Mac. 4,59; 2 Mac. 1,8-9,18-23; 6,7; Cfr. Jo. 10,22-38) comemora a inauguração ou purificação do Templo de Jerusalém reconstruído pelos Macabeus em 164 a. C. e celebra-se logo a seguir à festa dos Tabernáculos, no mês de *Kisleu*. A designação de Festa das Luzes, segundo a explicação de Flávio Josefo, deriva do facto de, com ela, "ter brilhado de novo a luz da liberdade" (*Antiguidades judaicas*, XII, 316) e com ela os judeus querem significar a fidelidade à Aliança de Javé. Por isso festeja-se com uma semana de iluminações em que é de particular significado o candelabro de 9 braços, o *Hanukkah*, distinto do de 7 braços, o *Menorah*, pois a luz do Templo profanado se conservou milagrosamente durante oito dias.

8º Dia da Expiação ou Grande Perdão (*Yom haKippur*, em hebraico, Lv. 16,1-34; 23, 27-32; Nm. 29,7-11). Reconhecendo os seus pecados, o povo de Deus imolava um bode. Com o sangue dele, como forma de sacrifício vicário pelo povo, o Sumo Sacerdote entrava uma vez no ano no Santo dos Santos do Templo e aspergia o Propiciatório ou opérculo dourado da Arca da Aliança (*Kapporeth*), símbolo da presença de Deus, e também o povo. Depois, outro bode, o bode expiatório, era levado para o deserto, carregado com os pecados do povo, e ali morria de fome. Era, portanto, uma festa de rigoroso jejum e grande penitência pública, celebrada a 10 de *Tichri*.

9º Festa das Sortes (*Purim*, em hebraico, Est. 9,21-22; 2 Mac. 15,36). Também é chamada Dia de Mardoqueu, por lembrar o dia indicado por sortes (*Purim*) em que Aman, vizir do rei da Pérsia, queria matar aquele bom judeu e aniquilar o povo judeu, segundo o relato do livro de Ester (Est. 3,7; 9,24-31). É, pois, a festa da salvação de Israel, o triunfo sobre seus inimigos, uma autêntica festa de carnaval mais folclórica que religiosa, celebrada a 14-15 de *Adar*, ou seja entre Janeiro-Fevereiro.

A estas, a tradição rabínica e posterior (*Michnah/Talmud*) ajuntou outras festas, que apontámos no quadro geral, posto no fim deste trabalho.

Conclusão

As festas da Bíblia representam para o povo de Deus um jugo suave, enquanto serviço voluntário e agradecido a Javé, que leva à alegria do preceito, à satisfação do dever cumprido, à felicidade do crente. Ainda hoje, todas as festas judaicas têm como denominador comum a ideia de liberdade. O Sábado celebra a libertação do trabalho penoso e das preocupações quotidianas; a Páscoa comemora a libertação da escravidão política imposta por pagãos; o Pentecostes recorda a libertação da escravidão moral e espiritual pela "Dádiva da Lei"; Hanukká e Purim festejam a libertação das perseguições étnicas anti-semitas; Kippur relembra e interioriza a libertação das paixões e dos pecados; Tabernáculos faz viver a libertação dos trabalhos servis frente à fecundidade e generosidade da natureza-mãe. Quer dizer, libertos da opressão escravizante do Egipto, no Sinai, pela liturgia, os judeus passam de escravos humilhados a povo livre e humilde; tornam-se Povo Eleito de Deus (Ex.19) e aceitam o serviço do Senhor (`*Avodá*= culto), que toda a festa religiosa comporta. Do trabalho da escravidão imposta, os judeus passam ao serviço da gratidão livre e voluntária. A liberdade está em poderem-se sujeitar ao jugo da Lei de Javé, vivendo a esperança (*Hatiqvah* = Esperança é o hino nacional do moderno Israel) da realização das promessas feitas por Deus aos Patriarcas e sua descendência para sempre. Neste contexto festivo, o Sábado assume a fun-

ção sagrada de dia semanal para o Senhor, "sinal" religioso no meio dos povos para o renascimento espiritual de Israel. Preceituado pelo Senhor ao Seu Povo Eleito, o Sábado é como que o compêndio de todos os mandamentos. Por isso, uma sentença espiritual antiga afirmava solenemente: "Se Israel observasse um só Sábado como se deve, sem dúvida que o Messias havia de chegar. O Sábado é igual a todos os outros preceitos da Torá" (*Êxodo Rabbá* , 25,12).

Nas festas bíblicas, algumas das quais assumidas cronologicamente pelo cristianismo como datas da acção salvífica de Deus e, portanto, momentos cairológicos da benevolência divina sobre a humanidade, é todo o povo crente que expande a sua alegria, afirma a sua confiança e faz acção de graças, confessando a sua total fidelidade ao Deus da Aliança.

No Novo Testamento, o Cristianismo, sem desdizer dos acontecimentos salvíficos do Povo de Israel, antes motivado pelo jogo do *Tipo* e do *Antítipo*, fez, como vimos, a transposição teológica do Sábado judaico para o Domingo cristão, enchendo a Pascoa e o Pentecostes com um novo significado cristológico, que Jesus, premonitoriamente indicou naquele conhecido passo, aquando da festa dos Tabernáculos: "Do seio daquele que acredita em mim, correrão rios de água viva", e que o Evangelista comenta:"Jesus falava do Espírito, que deviam receber os que nele acreditassem" (Jo. 8,18-19).

Festas Judaicas

Mês	*Dia*	*Festa*	*Jejum*
Tichri	1	**Roche HaChanah**	
	2	**Ano Novo**	
	3		**Godolias**(Zc.7,5;8,9)
	10	**Kippur** = Expiação	**Kippur**
	15	**Sukkot** = Tabernáculos	
	16-21	**Oitavário dos Tabernáculos**	
	22	**Fim de Sukkot**	
	23	**Simhat Torah** = Alegria da dáviva da Lei	
Hechvan		**Mar Hechvan** = Amargo Hechvan, sem festa	
Kislev	25	**Hanukkah** = Festa das luzes; Dedicação	
Tevet	2	**Fim do Oitavário**	
	10		**Tzom Tevet** = Cerco de Nabuco
Chevat	15	**TU BiChevat** = Festa da árvore	
Adar	12-13		**Ester**
Adar Cheni	14-15	**Purim** = Sortes	
Nisan	13	**Hamez** = Retirar levedado	
	14		**Berekot** =Primogénitos
	15	**Pesah // Matsot** = Páscoa dos Ázimos	
	16		**Contagem do `Ômer**
	21	**Fim do Oitavário Pascal**	
	27	**Yom HaChoah** = Holocausto	
Iyyar	5	**Yom Ha`atzmaut** = Dia da Independência, 14.5.1948	
	15	**Pesah Cheni** = Segunda Páscoa	
	18	**Peregrinação a Meron (Zoar) Revolta de Bar Kokeba, ano 132** (Lag Ba `Ômer = 33 dia do `Ômer)	
Sivan	6	**Chavuot** = Semanas//Pentecostes	
Tammuz	17	**Brecha nas muralhas por Nabucodonosor e Romanos**	
Av	9	**Tich´á BeAv** = Destruição do I e II Templo	

Há ainda o **Chabat** semanal, o **Roch Hodech** (Mês) e o **Jubileu** (50 anos).

São consideradas Festas Rabínicas: Hanukkah, Purim, TU- BiChevat = Dia da árvore , Tich´a beAv=Destruição do Templo.

Modernas: Yom Ha`tzmaut (Independência), Lag Ba`Omer.

Equivalência dos meses do ano
(Calendário Lunar = 354 dias)

1º	**Nisan**	Março//Abril (30 dias)
2º	**Iyyar**	Abril//Maio (29 dias)
3º	**Sivan**	Maio//Junho (30 dias)
4º	**Tammuz**	Junho//Julho (29 dias)
5º	**Av**	Julho//Agosto (30 dias)
6º	**Elul**	Agosto//Setembro (29 dias)
7º	**Tichri**	Setembro//Outubro (30 dias)
8º	**Marhechwan**	Outubro//Novembro (29/30 dias)
9º	**Kislev**	Novembro//Dezembro (29/30 dias)
10º	**Tevet**	Dezembro//Janeiro (29 dias)
11º	**Chevat**	Janeiro//Fevereiro (30 dias)
12º	**Adar**	Fevereiro//Março (29 dias)
13º	**VeAdar**	(mês "embolístico" ou tørøbUhm = "junto", de 30 dias em sete vezes de cada ciclo de19 em 19 anos lunares e sempre nos anos 3,6,8,11,14,17,19)

Contagem dos anos

Para os judeus, a contagem dos anos começa com a criação do mundo estabelecida no ano 3760 antes de Cristo e faz-se por meio de letras, omitindo-se os milhares: h"n"t = 5755-3760 = 1995.

Caso deseje encontrar o ano cristão (**AD**), correspondente a qualquer ano judaico, ajunta-se 1289 para os primeiros 3 meses e 1240 para os restantes. Assim, 5699 é= 699+1239= 1938 AD. Também se pode apenas juntar ao ano cristão o número 3760: 1939+3760=5699.

Os cálculos cronológicos cristãos colocam o ano do Nascimento de Jesus Cristo no ano hebraico de 3760/61 + 1995= 5755. Ora, somando, sem contar o 1º algarismo, temos: (5)755 +1240= 1995 A(nno)D(omini) (ou E(ra) C(omum)!

Para cumular a diferença entre o ano solar e o lunar ajunta-se um 13º mês, o **VeAda**r ou **Adar Cheni,** segundo **Adar**. No período de 19 anos, a diferença entre o ano solar e o lunar é de 7 anos. Logo, nesse período de 19 anos, terá de haver 7 anos embolísticos ou ajuntados: 3º, 6º, 8º,11º,14º,17º,19º.

Por aqui se vê a complicação que representa o esforço de encontrar a equivalência das festas bíblico-judaicas no nosso Calendário cristão.

3 - Os Patriarcas. As origens de um Povo*

I – Os problemas científicos da história patriarcal

É extraordinariamente difícil abarcar numa breve análise os 38 capítulos do livro bíblico do Génesis, do capítulo 12 ao 50; mas vamos, com esperança, partilhar e entrar nesta realidade que é a História dos Patriarcas. Já contemplastes, por certo, o pórtico da glória da Bíblia; agora tentaremos entrar na nave e ver que, na sua obscuridade, ela nos aproxima do altar grandioso do sacrifício de Jesus Cristo, que é a realização da promessa feita aos Patriarcas, incarnada na história hebraica da Salvação, desde Adão a Cristo.

1. Um olhar interrogativo sobre os Patriarcas Hebreus

Falar dos patriarcas implica, desde logo, levantar uma série de interrogações. A visão uniforme, seguida por estes capítulos do Gn., complica-se tremendamente quando os estudamos à luz dos métodos crítico-científicos modernos.

Veremos desde logo, que a história dos patriarcas não é um manual de história, não contem a biografia desses homens extraordinários, mas, pelo contrário, deixa-nos um pouco no limiar, precisamente, porque a intenção primária de quem fez a redacção global desses capítulos não era dizer o que se passou mas tentar levar-nos a viver na fé aquilo que essas figuras, algo misteriosas, preanunciam.

Por isso, temos de ver os patriarcas com um duplo olhar – olhar científico e olhar religioso. É a visão dos nossos dois olhos que nos dá a probabilidade do objecto que está diante de nós. Não devemos ter medo, devemos ver diferente.

O olhar científico, com que vamos analisar os patriarcas, vai-nos levantar problemas, pôr questões, talvez até nos leve a duvidar da historicidade daquilo que nos é narrado. E é bom que assim seja. A Bíblia não foi escrita para preencher a nossa curiosidade; a Bíblia foi escrita para orientar a nossa vida de fé. O olhar científico com que vamos ver os patriarcas poderá deixar-nos frustrados e até negativos em relação a tudo isto. Mas há um outro olhar, *um olhar religioso*,

---

* Publicado em: *Génesis*. Lisboa : Editora Bíblica, 1987. p. 131-152.

e esse será indiscutivelmente cheio de entusiasmo e motivador para hoje vivermos como os homens de Israel pensaram que tinham vivido os patriarcas.

O estudo científico da história dos patriarcas não pode deixar de ser para um homem de fé um desafio à inteligibilidade da sua fé. A fé, hoje, no mundo da ciência e da técnica, não pode ser uma fé obscurantista, baseada apenas em razões interiores; ela tem que ser uma fé esclarecida, que não tem medo de se confrontar com as ciências humanas particularmente a história e a linguística.

2. As tradições – fontes literárias da história patriarcal

O primeiro problema sério, que se põe a quem quer estudar os patriarcas, é ver o Génesis não como um livro escrito hoje por um homem que primeiro pensa, ouve, reflecte e estuda os documentos e as coisas e depois, escreve com todo o acompanhamento de dados positivos dos factos que quer narrar.

O livro do Génesis não é uma obra de um homem mas de um povo ao longo da sua vida; por isso, a exegese moderna descobriu que, afinal, este livro foi um dos últimos a ser escrito (fins do séc. V, princípios do séc. IV), mas que acumula todo um material de séculos, no qual é possível distinguir vários estratos, várias sedimentações. Por razões literárias, porque há estilos diferentes: há uns estilos mais anedóticos, mais populares, há outros mais esquemáticos, mais teológicos, há outros que são uma mistura disso tudo; portanto, por razões literárias, como dizíamos, por razões teológicas, porque há maneiras de ver a religião de uma forma mais simplista, muito mitológica, muito anedótica, mas também há razões em que a visão de Deus já é monoteísta e implica uma moral muito elevada. Por razões ainda históricas, porque há narrativas que se podem controlar e há narrativas que escapam a todo o controle, os exegetas concluíram que o conjunto do Génesis, do capítulo 12 ao capítulo 50, é uma autêntica manta de retalhos de pequenas narrações que foram cerzidas umas nas outras, às vezes com pequenos colchetes de ligação que se vê, perfeitamente, serem artificiais.

Por conseguinte, o primeiro grande problema que surge é tentar dissecar esta manta de retalhos para descobrirmos as diversas proveniências. A dissecação deste texto revela a existência de várias correntes narrativas que formam todo o conjunto do Pentateuco. Na história dos patriarcas são apenas três: a fonte Javista (J), a fonte Eloísta (E), do nome de Deus - Eloím e o códice Sacerdotal feito pelos sacerdotes e que em alemão se diz Priesterkodex e daí o P. Estamos na presença de uma nomenclatura internacional que é bom conhecer.

Cada uma destas fontes, que tentou elaborar tradições mais antigas, tem um determinado ambiente histórico e um circunstancialismo que leva os autores desses escritos a ler o passado distante em função dos problemas reais do seu presente.

Não se admirem; isto é assim na história de todos os povos, também é assim na história de Portugal. A história bíblica, na sua narratividade, não é diferente da história de qualquer outro povo. Nós sabemos, por exemplo, que a história do patriarca da nossa nacionalidade, o rei D. Afonso Henriques, é vista por duas grandes fontes completamente diferentes e até opostas. A fonte mais antiga, de origem monástica beneditina, escrita no Norte e centrada nos livros de linhagens, dá-nos uma visão de D. Afonso Henriques "mauzinho", que quis impôr o seu poder aos grandes senhores do Entre-Douro-e-Minho. Daí que para aqueles monges e, enfim, para todas aquelas famílias nobres do Norte padroeiras e protectoras dos grandes mosteiros beneditinos de Entre-Douro-e-Minho, D. Afonso Henriques seja uma espécie de papão, um prepotente.

Mas, avançamos mais para sul e vemos a vida de D. Afonso Henriques escrita pelos monges de Alcobaça e pelos Cónegos Regrantes de Santa Cruz de Coimbra que ele protegeu, porque esses o acompanharam na caminhada para o sul e na conquista dos territórios ocupados pelos mouros; então, a figura de D. Afonso Henriques depura-se, purifica-se, fazendo dele quase um santo, e até tentaram introduzir em Roma o processo da sua canonização.

Assim, também na história bíblica vamos encontrar visões diferentes dos patriarcas:

A fonte Javista escrita no século X, no tempo de David-Salomão no sul da Palestina, é uma fonte em que os patriarcas são vistos em função do período aúreo da monarquia davídico-salomónica e, portanto, os patriarcas têm necessariamente de ter alguns defeitos mas estão na origem das bênçãos do alargamento dos territórios ocupados por David e Salomão que vão chegar praticamente do Egipto à Mesopotâmia. Israel é uma grande nação, uma enorme nação que os patriarcas abençoaram.

Para a fonte Javista, os patriarcas têm de ter uma dimensão universal, estar na origem do mundo. Quando Deus criou o mundo já pensava em Israel e é exactamente com os olhos do Israel feito a partir do Êxodo, que se vai contemplar, retrospectivamente, a história dos patriarcas. Mas, de certeza, o Deus que libertou os hebreus e os introduziu na Terra Prometida também foi o Deus que criou o mundo. Daí que a fonte J, que se preocupa muito com os patriarcas para os tornar grandes à dimensão do mundo, comece pela história do Mundo.

A fonte Eloísta essa não, essa é do século VIII e vê o problema que surgiu depois da divisão do Reino de David e Salomão quando, em 931, os dois irmãos Jeroboão e Roboão rivalizaram entre si e quiseram cada um ser rei. Roboão fica no Sul com o pequeno reino de Judá e Benjamim, com a capital em Jerusalém,

e Jeroboão vai para o Norte, criando o Reino do Norte, o reino maior com as dez tribos, com a capital em Tirça fixada depois definitivamente na Samaria. E há rivalidade em todos os aspectos, políticos e religiosos e assim vão-se criar centros de fé, centros religiosos no Norte que de certo modo combatem o Templo de Jerusalém. Estes centros do norte estão abertos a toda a influência vinda de povos estrangeiros. Daí a paganização do culto, a introdução do culto de Baal, o culto de Astarté, os cultos fáceis de fecundidade e de fertilidade. Era preciso que alguém chamasse a atenção para isto, pusesse cobro, um limite a esta adulteração, a este abastardamento religioso. Então surgem os profetas, pregando a aliança, chamando à fidelidade e ao temor de Deus.

E aí estão os patriarcas. Eles hão-de aparecer como modelo desta perfeição e desta fidelidade. Os patriarcas já não são uns homens quaisquer, pecadores como outros, são puros, são santos. E assim aparece a fonte de fé. Só nos vai aparecer a partir da primeira aliança de Deus com Abraão, possivelmente no capítulo 15. A história anterior, da criação do mundo, não interessa à fonte E. Interessam-lhe sim, os patriarcas, exemplares perfeitos, verdadeiros homens crentes e modelos de fé.

A fonte Sacerdotal procura fazer a síntese. Aparece num momento extraordinariamente difícil em que os sacerdotes são os salvaguardas do património cultural do povo de Israel levado para o cativeiro de Babilónia. São esses homens, tantas vezes a viver à custa do povo, que agora, de facto, vão ser os defensores do povo, os guardiães da fé, os salvaguardas de todo o depósito da tradição e aqueles que hão-de acalentar a esperança do regresso à pátria e do lançamento da semente do resto de Israel que definitivamente há-de trazer o Messias, o qual, na tradição mais antiga do Javista e do Eloísta, já estava prometido aos patriarcas.

Estamos, pois, em presença de três tradições de épocas diferentes, com problemáticas diferentes, e cada uma delas vai ter o seu particular empenhamento na construção duma visão da história patriarcal. Isto, em termos de fé, ajudar-nos-á a compreender como é que a Igreja primitiva para bem contemplar quem é Jesus e como é que Jesus é modelo de todo o homem a caminho do Pai, faz de Jesus, 4 Jesus – o de Mateus, o de Marcos, o de Lucas e o de João. Quatro perspectivas integrantes mas diferentes sobre a mesma realidade histórica, escritas em estilos completamente diferentes e, às vezes, com dimensões também muito diferentes.

Afinal, como estão a ver, os binóculos da fé alcançam bem ao longe e levam-nos a descobertas insonhadas. Portanto, o texto da História dos Patriarcas que hoje vemos consagrada nesses capítulos do Génesis é o resultado duma lenta mas longa evolução cujo primeiro indício é um texto litúrgico, religioso, que todo o bom judeu devia recitar, quando, na altura da Primavera, ia ao Templo de Jerusalém oferecer as primícias das suas colheitas, e então recitava o seu acto de fé.

Podemos hoje estabelecer um paralelo entre esse acto de fé, quando no Templo se ofereciam as primícias e o nosso acto de fé, o nosso Credo quando nos preparamos na Eucaristia para apresentar cada Domingo as ofertas do pão e do vinho que vão ser Corpo e Sangue do Senhor. Para uma melhor compreensão do que dissemos vamos ler Deuteronómio 26,5 -10, e veremos como isto é um autêntico credo de fé, história que recorda o ano espiritual e de certo modo etnológico que liga um hebreu crente aos patriarcas – **"Meu pai era um arameu errante..."** Meu pai quem? Abraão, Isaac e Jacob.

É claro que para chegarmos daqui à síntese do Génesis, foi preciso tempo, houve uma longa caminhada, caminhada em que a fonte J é mais longa, ocupando-se das origens do mundo, de Abraão, de Isaac, de José. A fonte E começa abruptamente, quase que diria nacionalisticamente, com Abraão, ocupando-se, depois, de Isaac, de Jacob e alguma coisa dos profetas. A fonte P que pretende fazer a síntese é a mais pontual. Aparece logo nas origens do mundo mas, em grandes passadas, como que lançando as arcadas do tempo para chegar a Abraão. É todo o capítulo I, é o capítulo V, é de certo modo a síntese do VI e IX, depois é o capítulo X, da árvore dos povos e o capítulo XI. A fonte sacerdotal faz arcadas; o que está para trás interessa-lhe na medida em que ela anda para a frente, até chegar a Abraão; a partir daí espraia-se, porque aí está o seu centro de interesse. A partir daí ela quer construir a fé de Israel – Porque é que Israel tem um Templo? Porque é que Israel paga o dízimo ao Templo? Porque é que em Israel há a circuncisão? Porque é que em Israel há a observância do sábado? Estes são pontos fundamentais das práticas religiosas do povo hebraico. Tendo aparecido mais tarde, são, todavia, projectados nas origens patriarcais.

Esta fonte Sacerdotal depois, praticamente, desaparece com a história de José que é uma história mais tardia, de origem sapiencial.

Este é o primeiro ponto, extremamente complicado, que tentei resumir para podermos, desde o início, abarcar a complexidade dos textos da História Patriarcal.

Ao lermos a história do Génesis sobre os patriarcas, pensemos sempre que estamos diante de uma acumulação, de uma sedimentação de vários estratos literários e que cada um desses estratos tem a sua missão a desempenhar, que nós poderemos descobrir desde que tenhamos olhos para nos darmos conta da sua complexidade.

3. Os ciclos patriarcais e a sua interpretação

A história dos patriarcas, como aparece no Génesis, é uma tentativa para descrever o nascimento e a formação do povo hebraico, enquanto povo eleito de

Deus, isto é, descrever a génese do povo eleito. Esta génese etnológica, que diz respeito a todo um povo, não se fez de repente; demorou séculos e podemos dizer que, historicamente, ela se foi fazendo ao longo de 5 séculos, desde o século XVIII até ao século XIII a.C.. Mas esta génese que demorou tanto tempo só foi escrita definitivamente nos princípios do século IV a.C..

Por isso, a árvore genealógica dos patriarcas é também complexa e artificial, porque os redactores não tinham bilhetes de identidade, nem havia arquivo das famílias; foi, por isso, preciso fazer reconstruções.

O capítulo X da Tábua dos Povos, por exemplo, atribui a pessoas aquilo que são nações, isto é, chama Kuch àquilo que é a Etiópia, Misraim ao homem que de facto é o Egipto.

O hagiógrafo, o autor sagrado, falando de pessoas pensa em termos de terras e povos. Há como que uma corporificação concentrada num indivíduo; é por isso que a árvore dos patriarcas também mais que uma árvore de pessoas fisiológicas é uma árvore sociológica de tribos, de clãs, de pequenos grupos, de famílias corporizados numa pessoa. Daí que essa pessoa colectivizada seja o epónimo, o antepassado onde tem origem uma nação, um povo, uma tribo, uma família.

Quando falamos de Abraão temos de pensar que, para o escritor sagrado, Abraão, que era pessoa, é sobretudo todo o grupo que dele nasceu, o grupo de famílias que se tornou uma vasta tribo. Quando fala de Jacob, está a falar de uma pessoa que dá origem a todo um povo e, portanto, é a árvore genealógica deste povo que ele tem mais presente do que o indivíduo que se perde nas brumas da antiguidade.

Estas histórias dos Patriarcas, enquanto representantes dos seus clãs, são narrativas independentes de vários grupos de famílias que, com o tempo se foram justapondo, aproximando e unindo de modo que se criou uma árvore genealógica única onde é fácil estabelecer o relacionamento dos vários clãs, dos vários membros. Portanto, houve a personificação e deste modo os patriarcas são os pais de uma família unificada que justifica a unidade do povo hebreu, do povo de Deus enquanto povo eleito de Deus.

O hagiógrafo, falando das famílias patriarcais, desde logo nos quer chamar a atenção para a unidade religiosa, sociológica e etnográfica de todo o povo hebreu.

Deste modo, esquartejando o texto da História Patriarcal, podem-se distinguir pequenos ciclos de histórias patriarcais:

O primeiro ciclo é o **ciclo de Abraão** que vai do capítulo 12 ao capítulo 25. Curiosamente, Abraão é um emigrante, um homem que vem de outras terras, oriundo possivelmente da Mesopotâmia, e já aqui quero chamar a atenção para o

redactor que fala de Ur da Caldeia, quando os caldeus só aparecem no século XII a.C.; quer dizer, quando o redactor do século X escreve pensando em Ur, pensa nos caldeus quando, afinal, se tratava de homens da Mesopotâmia. Com certeza há aqui um pequeno erro histórico: o pai de Abraão é que deve ter emigrado de Ur da Mesopotâmia para o norte, para a zona de Haran, mais na zona da Síria; e, de facto, mais tarde, sempre que há um regresso às origens, não é à Mesopotâmia mas a Padan-Aram, a terra dos amorreus, que se referem os textos. Portanto, se foi o pai de Abraão que emigrou de Ur da Mesopotâmia, Abraão, todavia veio com as ondas migratórias de outros povos arrastados por razões da transumância para sul à procura de pastagens para os seus rebanhos. Há, pois, uma dualidade no ciclo de Abraão. Mas Abraão vai fixar-se no sul da Palestina, precisamente na zona de Mambré entre o deserto e a parte mais fértil da Palestina do sul. Com o ciclo de Abraão nós somos levados para o sul da Palestina.

O **ciclo de Isaac** é um ciclo muito pequeno porque Isaac é uma espécie de elo de ligação sociológica; Isaac vai ligar o sul ao norte e ao centro; por isso, o ciclo de Isaac tanto se pode integrar no ciclo de Abraão como no ciclo de Jacob, e Isaac tanto se pode ver teoricamente como filho de Abraão ou como pai de Jacob.

Por esta razão, o ciclo de Isaac é muito pequeno, vai do capítulo 25,5-19 ao capítulo 28,9; também ele está no sul, mais abaixo ainda, no deserto do sul da Palestina, em Bersabé, uma cidade e uma região que está mesmo nos limites do deserto imenso do sul que vai ter ao deserto do Sinai.

O grande **ciclo de Jacob** vai do capítulo 28,10 ao capítulo 35. Este é o ciclo central, talvez até fosse este o ponto de partida para a explicação de toda a árvore genealógica porque é ele que vai concentrar os do sul e os do norte e depois formar a confederação das chamadas doze tribos de ocupação da Palestina. Mas, Jacob aparece-nos como um homem do deserto que vem das zonas da Arábia, da Transjordânia e que depois se vai fixar no centro da Palestina ocupando zonas que se centram à volta de dois grandes santuários cananeus – Siquém e Betel. Estamos já para norte de Jerusalém, naquilo que será o Reino do Norte.

Podíamos ainda falar dum outro ciclo, o **ciclo de Israel**, que nos aparece quase fundido no ciclo de Jacob, apenas no capítulo 32,39 e no capítulo 35,10. Israel é exactamente o nome que vai perseverar e qualificar todo o povo eleito. Ele é o caminho da fusão de todos estes ciclos, de todas estas tradições.

Finalmente, o grande **ciclo de José** que vai do capítulo 37 ao capítulo 50 e que, através do capítulo 37 e do capítulo 49, pelas bênçãos de Jacob cria as amarras, os colchetes de ligação com a história de Jacob. A história de José é uma história

de tipo sapiencial, sem lugar fixo, que pretende mostrar como os patriarcas, que estão na origem do povo eleito, acabaram por estar ligados à permanência no Egipto formando aí as doze tribos que irão habitar a terra da Palestina.

Do ponto de vista do estudo dos povos que formam o povo de Israel encontra-se, pois, uma grande complicação. Podemos contudo dizer que estes cinco ciclos de Abraão, de Isaac, de Jacob, de Israel e de José são o xadrez político dos povos que se situam no tabuleiro sociológico da Palestina e que, fundidos, vão dar depois o povo de Israel, enquanto povo de Deus. Sobre este ponto ainda hoje restam dúvidas, muitas interrogações, e eu estou a tentar mostrar estas complicações para vermos toda a problemática que atrapalha os exegetas e os estudiosos da Sagrada Escritura e que muitas vezes as pessoas que lêem a Escritura só com a fé, não têm.

4. O mundo da sociedade patriarcal

Sendo assim, qual a naturalidade dos patriarcas? Que grau de civilização tinham? Qual o tipo da sua sociedade?

Para estudar os patriarcas, a sua história, não basta servirmo-nos das narrativas do livro do Génesis; elas devem ser o ponto de partida. Hoje, é muito grande o contributo de outras ciências, sobretudo da arqueologia que é extremamente importante para a Bíblia, bem como o estudo da história de outros povos circunvizinhos e seus costumes, e sobretudo a linguística comparada dos povos semitas.

Com estes apetrechos, então, nós podemos, de algum modo, levantar o quadro sociológico dos patriarcas que, apesar de tudo, é tão complicado que, em finais do século passado, alguns estudiosos destes problemas concluíram: os patriarcas não existiram, os patriarcas são um mito e as narrativas patriarcais são apenas narrativas lendárias acerca dos deuses, do sol e da lua ou então meras etiologias à volta dos santuários cananeus, ou vagas reminiscências de pequenas tribos que desapareceram.

Perante uma posição tão radical da ciência, os cristãos que têm fé e procuram fundamentá-la cientificamente lançaram-se a estudar o aspecto arqueológico, o aspecto linguístico, e sobretudo o aspecto histórico, e é isso exactamente que nos permite hoje, de alguma forma, fazer o levantamento da História dos Patriarcas.

Na verdade, a história dos patriarcas é uma história de marginais em relação à sociedade já estabelecida. Eles não entram nas grandes cidades embora, por vezes, vão até aos seus lugares de culto; eles não pertencem às cidades e a história antiga é a história dos homens da cidade; daí que não seja de admirar que os patriarcas

não tenham uma história. Os seus nomes nunca aparecem na história dos outros povos, embora nomes parecidos com os deles apareçam entre os povos semitas do Oriente desde o século XVIII até ao século III a.C..

Os dados da Bíblia levam-nos a situar os Patriarcas no II milénio antes de Cristo no contexto das migrações dos povos do Médio Oriente quando muita gente andava de lado para lado e se dava a passagem da civilização nomádica para a civilização sedentária, quando começava a aparecer o urbanismo. Assim sendo, o que caracteriza os patriarcas, em primeiro lugar, é a vida nomádica de pastores, que com os seus rebanhos andam ao sabor da transumância, procurando pasto para o gado. São dominantemente pastores. Abraão aparece logo com muitas ovelhas, carneiros e até rebanhos. O centro de interesse da sua vida é o nomadismo, o andar de lado para lado e ver onde é que há água, árvores e pastos.

A organização social destes homens é em clã, isto é, em pequenos grupos de famílias, sendo de sublinhar a importância do chefe principal da família que assume várias funções. Ele é chefe, juiz, sacerdote e às vezes profeta. Para quem esteve em África, para quem esteve em território de missões, é fácil compreender a importância disto, se compararmos a organização tribal dos povos indígenas em que o *soba* é a autoridade máxima até do ponto de vista religioso, com direito de vida e de morte sobre os outros.

Depois, se o patriarca é chefe, é juiz, é sacerdote e é profeta e vejam, que isto vai aparecer atribuído a Abraão, como vai aparecer atribuído a Jacob, então há uma espécie de propriedade colectiva, há um grande sentido de solidariedade, de defesa de uns pelos outros, há um grande sentido de pacifismo, não fazendo mal, mas tendo em contrapartida o grande sentido de defesa contra quem lhes faz mal. Impera a lei da vingança. Vejam como os filhos de Jacob, de modo justiceiro e bárbaro defenderam a honra da sua irmã Dina (Gn. 34).

Há uma moral também muito permissiva. A moral dos nómadas é uma moral natural ainda pouco evoluída, de modo que o próprio incesto é muitas vezes facilitado pela lei dos casamentos endogâmicos, porque eles casam entre homens e mulheres da sua família, da sua tribo, precisamente para defender a pureza da raça; ora isso pode levar a incestos, como é o caso do incesto de Lot com suas filhas (Gn. 19,30-38). Compreende-se, assim, a preocupação pelos casamentos endogâmicos. Quando os patriarcas, como Abraão, vão para o sul com os seus rebanhos, procuram sempre encontrar para os filhos, no norte, no seu lugar de origem, mulheres da sua raça, da sua tribo. Daí Isaac ir buscar Rebeca no norte da Mesopotâmia (Gn. 24) e Jacob ir também encontrar as suas mulheres na Mesopotâmia (Gn. 29). Há também a poligamia: um homem precisa de várias mulheres, porque é através da mulher que vem a fecundidade e a riqueza, e os homens precisavam de se multiplicar, pois as crianças morriam muitas vezes ao

nascer pelo que era preciso ter muitas. A mulher tem, de facto, muita importância na história patriarcal e tem muita importância também do ponto de vista teológico, doutrinal. Ao lado dos patriarcas aparecem as matriarcas, as grandes mães da nossa fé: Sara, Rebeca, Raquel. A mulher tem que ser defendida. Quando um homem quer casar tem de dar o ***mohar*** e o ***amazal*** à família da mulher (Gn. 29,20; Ex. 21,7), tem de pagar o imposto como garantia de a tratar bem, porque ela é um bem que lhe é dado. Por sua vez a mulher tem um grande respeito pelo marido; daí que ela saiba cobrir a sua cara quando sai (Gn. 24,65). Talvez esta seja a origem do véu que usam as mulheres árabes casadas, que só tiram o véu em casa diante dos seus maridos.

Salientaria ainda a lei do levirato (Gn. 38,11) como garantia da felicidade pela procriação, o princípio da poligamia.

O ***direito*** dos patriarcas é um direito que vamos encontrar em povos mais ou menos contemporâneos do século XX a.C.. Encontramo-lo, por exemplo, no Códice de Mamurábi e nos textos legislativos de Nuzi, cidade antiga próxima de Bagdade. À luz desses códigos legislativos pode-se explicar o contrato que Abraão fez com os hititas para comprar o campo de Macpelá onde construiu o túmulo para sua mulher (Gn. 23) e depois se tornou no túmulo dos patriarcas, a única terra que eles possuíram e só provaram depois de mortos.

Refira-se ainda o direito da primogenitura, engraçadíssimo direito esse, que se podia vender ou comprar (Gn. 25,29-34), o direito de adopção (Gn. 15,1-3; 30,3-8). São direitos que desaparecem no direito hebraico posterior mas que existem no direito patriarcal.

Para compreendermos as formas simples do direito em que a história patriarcal nos aparece descrita, temos de recorrer a documentação extra-bíblica que nos serve de explicação e que a história bíblica posterior esqueceu.

A história dos patriarcas tem de se situar no contexto cultural da Meia-Lua Fértil. Chama-se Meia-Lua Fértil ou Crescente Fértil ao território que se estende do Egipto, regado pelo rio Nilo à Mesopotâmia, regada pelos rios Tigre e Eufrates. Constitui hoje a zona dos principais países árabes do Médio Oriente.

A religião destes homens é também uma religião muito naturalista, e até politeísta e pagã; mas com eles começa a grande caminhada da revelação monoteísta.

De tudo isto podemos concluir que, do ponto de vista científico, problemas complicados se põem a quem estuda a História Patriarcal. Todavia, com os patriarcas nós ultrapassamos o mito.

Com os patriarcas nós atingimos a história, o concreto, as pessoas. Mas à história patriarcal, falta-lhe o rigor crítico da ciência moderna; afinal, a história dos patriarcas que vem narrada no livro do Génesis não contém a biografia daqueles homens, mas procura mostrar como, inseridos na História, aqueles homens são as alavancas da esperança do povo hebraico.

II – Os aspectos religioso-espirituais da história patriarcal

1. Sentido religioso da história patriarcal

Como vimos, a Sagrada Escritura, historicamente, tem as suas deficiências, mas o valor absoluto da Bíblia está em ser o testemunho religioso dum povo ao longo de toda a sua História. A Bíblia, e a história patriarcal em particular, foi escrita por homens de fé para homens de fé, e não podia ser de outra maneira. Com os patriarcas dá-se a arrancada da História da Salvação. A história patriarcal é o ponto histórico de partida de toda a economia das intervenções divinas concretas no mundo dos Homens.

Por isso mesmo, nesta perspectiva religiosa, a história patriarcal é um auxiliar de compreensão da teologia e o fundamento da nossa catequese; tal como a vida dos patriarcas, de que deriva, também a vida do povo hebreu, com as suas glórias e infidelidades, está toda ela sob a acção divina: "sai da tua terra, deixa a tua família, vai para o lugar que eu te indicar...".

Nos primeiros capítulos do Génesis estava tudo no passado: Deus disse; Deus criou... Aqui está tudo no imperativo presente; tudo é movimento. Os patriarcas são chefes de fila da nossa caminhada espiritual.

2. Religião dos patriarcas

Um ponto particularmente importante mas extraordinariamente difícil é o da religião dos patriarcas.

A que Deus imolou, sacrificou Abraão? Qual era o Deus de Isaac, Jacob e seus filhos? A Sagrada Escritura, na história patriarcal, fala sempre de Javé, do Deus de Israel. Aqui estamos, porém, diante dum anacronismo, perante uma retroprojecção teológica; são os holofotes da fé posterior de Israel a projectar-se no passado distante e longínquo.

O nome de Javé não era conhecido certamente de Abraão, nem dos patriarcas, até porque o livro do Êxodo compraz-se em narrar-nos duas vezes como Deus se revelou a Moisés: "Eu sou aquele que é" = Javé, aquele que está com, aquele que guia o povo (Ex. 3,14-15; 6,2-13).

A identificação de Javé com o Deus dos patriarcas é, portanto, um facto posterior e no contexto da história patriarcal devemos mesmo considerá-lo como um anacronismo, uma deslocação histórica. Ele é resultado duma lenta purificação monoteísta que os teólogos posteriormente tentaram atribuir a estes homens que, de facto, estão na origem da fé.

Se nós pudéssemos confrontar a fé de Abraão com a fé de qualquer criança da catequese, diríamos que quer no conteúdo, quer na formulação, a fé de Abraão era muito deficiente. Ele não conhecia de todo o Deus único, absoluto e transcendente. Menos supunha a existência de um Deus uno e trino, a grande verdade da vida eterna, da retribuição futura. De certeza que Abraão e os outros patriarcas não tinham a este respeito os conceitos que temos.

A bênção, a felicidade de que Abraão seria garantia em termos realistas daquele tempo cifrava-se numa felicidade do Àquem; consistia numa vida longa, com muitos anos e é por isso que ele recebe a mensagem de que viria a ser pai somente aos 99 anos; só quando atinge a plenitude simbólica da totalidade é que ele é fecundo.

A sua felicidade consistia concerteza em ter uma mulher, várias mulheres fecundas que lhe dessem filhos para o prolongar na História; em ter rebanhos grandes e numerosos que garantissem a subsistência em termos de bênção; a felicidade de Abraão estava de certo muito no Àquem e na materialidade desta vida.

Mas não há dúvida nenhuma que a Revelação o tocou não de uma maneira abrupta, como estamos habituados a pensar, mas de uma forma lenta, gradual. A Revelação de Deus a este homem começou a operar uma grande transformação que, através dele e de todos os patriarcas posteriores, acabou por chegar até Jesus Cristo, o verdadeiro Deus no meio dos homens.

Os lugares de culto onde os patriarcas de alguma maneira honraram o seu Deus são, na verdade, lugares de culto cananeu, santuários dos povos que naquele tempo já estavam sedentarizados na Palestina: Siquém, Betel, Mambré e Bersabé.

Os seus actos de culto eram simples e naturalistas, como tantas vezes o é a religião do nosso povo: pequenos altares de pedra que se levantavam, estelas altas que se erguiam, vinho e óleo que se derramavam, farinha que se oferecia, animais que se imolavam. Uma religião de coisas e símbolos.

As diversas fontes da história patriarcal estabelecem entre os patriarcas e o seu Deus, Javé, uma relação pessoal. De facto, podemos ver como na redacção definitiva o Deus de Abraão acaba por ser o Deus providente, o Deus omnipotente, o Deus eterno. Mas isso já é uma teologia posterior. Na realidade, o livro de Josué (24,2), esse, sim, muito mais antigo, na sua redacção histórica, não tem escrúpulo em dizer: "Vossos pais serviam a deuses estrangeiros". Esse livro realça

o ambiente politeísta, o culto dos vários deuses da região da Mesopotâmia, donde os patriarcas eram oriundos. Quando se estabelecem definitivamente na Palestina, então sim, pouco a pouco, os patriarcas vão identificando o seu Deus, o Deus da sua vida, com o Deus dos cananeus e dos semitas que era venerado com o nome de El, nome genérico que significa Deus para os semitas; por isso é que se diz em árabe Alá. Mas, El recebia nomes específicos conforme os santuários, ou as circunstâncias – **El Elyon** (Altíssimo), **Roy** (Previdente), **Shadday** (Omnipotente), **Olam** (Eterno), um pouco como nós que chamamos "Senhor dos Navegantes", "Senhor dos Aflitos", "Senhor da Boa Fortuna", ao mesmo Jesus.

Também os semitas usavam nomes diferentes para a mesma divindade conforme os seus santuários e, pouco a pouco, o Deus de Abraão, o Deus dos Patriarcas – "O Deus de Abraão, Isaac e de Jacob" – tornou-se o Deus da sua tribo, da sua raça, o Deus de todas aquelas famílias que lentamente se foram unificando para formar um só povo. Para esses nómadas, o Deus dos Pais será o garante da promessa da felicidade, do encontro com uma terra fértil, da aliança perante os inimigos, da multiplicidade dos rebanhos e da fertilidade das ovelhas. Deus dos pais, Deus da família, é este o Deus dos patriarcas. Mas é este Deus que depois, com Moisés e sucessivamente, se vai tornar o Deus do povo, o Deus pessoal, o Deus transcendente e o Deus uno, Javé, o Deus inefável.

No seu conteúdo, portanto, e na sua formulação, a religião dos patriarcas estava longe do monoteísmo religioso que se ia atingir com os Profetas. Mas este Deus que é "Deus de Abraão", o "Forte de Isaac", o "Poderoso de Jacob" é como que o embrião da evolução progressiva bíblica e será o "Deus de Jesus Cristo", na plenitude dos tempos.

Portanto, ao lermos a história dos patriarcas temos que ter presente todo este processo de misericórdia e de condescendência divina que vai levando, progressivamente, estas tribos à descoberta daquilo que nós chamamos o Deus único e transcendente. É isso que faz de Abraão o Pai da nossa fé.

3. A espiritualização das tradições patriarcais

Já dissemos que a fé posterior de Israel e das situações concretas do povo hebraico é a explicação de todo um processo evolutivo que teve a sua ideia-força em dois momentos, a promessa e a aliança, que garantem em definitivo, um Deus, uma terra, um povo. Foi à luz desta realidade, adquirida muito mais tarde, que os teólogos, os catequistas do povo hebraico, os javistas, os eloístas e sacerdotes foram relendo e adaptando as histórias patriarcais, a partir de processos narrativos muito antigos que nós hoje chamamos, em termos literários, "sagas", "lendas", e "etiologias". **As sagas** são narrativas comuns aos povos da antiguidade em que

se pretende ver o presente à luz dum passado glorioso que se torna o momento heróico, grandioso, de toda a evolução posterior; mas o passado, de facto, contém as experiências posteriores e é assim que há sagas relativamente a povos, tribos, pessoas e santuários. Disso, a história oriental está cheia.

As lendas são pequenas histórias, sobretudo acerca de uma pessoa, em que se quer fazer realçar a importância e o alcance dessa pessoa para aqueles que devem vir depois.

As etiologias são histórias "anedóticas" que procuram dar a explicação dum acontecimento para encontrar no passado a sua própria causa. Neste sentido, a história patriarcal está cheia de narrativas etiológicas de nomes que têm todos um significado com valor religioso: "És Abrão, passarás a ser Abraão, porque Abraão quer dizer 'o meu pai é alto' ora tu vais passar a ser 'pai dum grande povo' – Ab-ra-am". A tua mulher chama-se Sarai, – princesa – vai passar a ter um valor universal para todo o povo, é "princesa" sem determinativo de qualquer espécie, e assim sucessivamente para tantos nomes: Jacob, possivelmente "aquele que engana", e Israel "aquele que luta com Deus" porque a sua pessoa vai protagonizar toda a luta pela fidelidade do povo hebraico descobrindo-se aquele movimento quaternário da História da Salvação: o Homem peca Deus castiga; o Homem arrepende-se Deus perdoa. E o nome dos filhos de Jacob todos têm um sentido: "José"; porquê? Porque vai "aumentar"; Benjamim, o "filho da mão direita"; todos os nomes da história patriarcal são portadores duma dimensão religiosa.

Esta ideia-força da promessa e da aliança, todavia não é pura retroprojecção da fé posterior de Israel; com efeito, à luz dos documentos extra-bíblicos, encontramos também entre os povos daquele tempo histórias em que se pretende mostrar o mesmo fenómeno, que era corrente: Deus que faz "a aliança" também faz "promessas".

Para o nómada que vive "ao deus dará", a ideia de Deus implica a ideia de peregrinação em que Deus está sempre a garantir terra fértil, fecundidade dos rebanhos. Por isso mesmo, estas duas ideias-força **promessa**, **aliança**, já são anteriores a Israel. Na história dos filhos de Jacob em Siquém (Gn. 34), nós vamos encontrar uma pequena tribo paralela ao clã de Jacob, que era chamada dos "filhos da aliança", da aliança que se fazia por meio da imolação do animal, normalmente por meio do burro. Este era um animal precioso, o único meio de transporte, o automóvel daquele tempo. Estes filhos da aliança eram também chamados os "Ben-Hamor" os "filhos do burro", porque eles matavam um burro no rito da aliança.

A história da aliança de Abraão (capítulo 15) é também descrita em termos semelhantes.

As diversas narrativas patriarcais escritas em épocas diferentes são assumidas pelos hagiógrafos e algumas delas eram mesmo narrativas de santuários cananeus pagãos.

3.1. Espiritualização javeísta

A fonte Javista, diz que quando Deus criou o mundo já pensava no seu povo – Israel. Toda a história estava interessada em Israel.

Quando Deus fala a Abraão, para o Javista, este homem está a antecipar toda a dádiva da salvação e, por isso, ele será uma bênção não só para seu povo, mas para todos os povos, de modo que aí aparece o universalismo da salvação através de um descendente de Abraão da monarquia de David. Compreendemos agora porque é que, assumindo esta teologia, S. Mateus começa a genealogia de Jesus Cristo desta maneira: "Livro da geração de Jesus Cristo..., filho de David, filho de Abraão". Não se pode dissociar o binónio Abraão do binónio David. Em Abraão começa de facto, para o Javista, toda a esperança da salvação que nos há-de chegar por Jesus Cristo, filho de David.

É assim pois que o **ciclo de Abraão** está todo ele visto na perspectiva da monarquia de David. O texto fundamental que se vai reflectir na redacção final da história patriarcal é Génesis 12,1-3: "Sai da tua terra... Eu te abençoarei". É a ideia de bênção que vai atravessar toda a história da salvação no documento Javista. Curiosamente, para isso é preciso que antes o Javista aponte toda a história do mal, e é por isso que para o Javista a história do mal do homem é como que um prelúdio de toda a história da misericórdia de Deus. A história do mal do Homem começa no capítulo 3 do Génesis, atinge um volume universal com o Dilúvio, mas o seu clímax é a narrativa da Torre de Babel; todos os povos são dispersos e todas as línguas são confundidas. A totalidade do pecado, do mal, pode ter solução na vontade misericordiosa de Deus. Essa vontade de misericórdia vai ter resposta na História de Abraão e dos outros patriarcas. São dois aspectos complementares da fonte Javista.

Outro capítulo interessante nesta história do livro do Génesis é o 12,10-20, que narra um aspecto curioso, uma atitude especial de Abraão quando este, vendo sua mulher ser cobiçada pelo Faraó no Egipto, para escapar à morte, lhe entrega a sua mulher dizendo que é sua irmã. Este problema é complicado até porque se encontram em textos paralelos extra-bíblicos referências a este tema da mulher esposa e irmã. Enquanto o Javista diz que ele recusou, o Eloísta dá outra interpretação. Porquê? Porque, ao fim e ao cabo, o Faraó não viola a esposa de Abraão porque ele também é objecto da bênção prometida a Abraão. Começa a ganhar consistência a ideia de que Abraão é uma bênção para todos os outros

povos. O texto mostra o conflito entre Israel e os povos do sul da Palestina ligados ao Egipto. Há referência à existência dos Filisteus e um convite para que este povo, aparentemente espúrio, se una ou, pelo menos, entre em pactos de amizade com a monarquia davídico-salomónica.

Texto interessante é também o do capítulo 13 em que Abraão se separa do seu sobrinho Lot. É uma narrativa que pretende explicar a existência dos moabitas e amonitas, habitantes de terras férteis do rio Jordão, e um convite para que se unam ao reino de Judá, também eles, portanto, povos antigos existentes e sobreviventes no tempo de David-Salomão. Porquê? Porque na história das origens eles já estavam unidos num parentesco que um dia havia de os juntar.

O capítulo 15 é a história da aliança de Deus com Abraão prometendo descendência numerosa e a própria posse da terra. Não há dúvida nenhuma que estamos diante duma narrativa de tipo popular em que o sacrifício dos animais se torna o garante de toda a aliança. Para o Javista esta aliança é também garantia das promessas que se realizarão definitivamente não com Abraão mas com o reinado de David-Salomão, o qual atinge o máximo da sua extensão, chegando ao Egipto pelo sul e à Mesopotâmia pelo norte.

Outro aspecto de espiritualização são os capítulos 18-19 sobre Sodoma e Gomorra. Estamos perante uma lenda cultural ligada ao santuário cananeu de Mambré e, ao mesmo tempo, uma etiologia que pretende explicar aquele fenómeno geológico espantoso que, quem vai hoje à Palestina, ainda pode contemplar. Quando descemos de Jerusalém e olhamos o Mar Morto lá ao fundo, ficamos espantados com as grandes formações de sal-gema que aí se encontram. Como é que se formou tudo isso? Era a interrogação das sociedades antigas. Só por acção de Deus e como consequência de grandes castigos.

As narrativas Javistas procuram explicar todos os fenómenos históricos e até geológicos em função da bênção prometida para o Reino Davídico-Salomónico.

3.2. Espiritualização eloísta

Já vimos que o Eloísta é do século VIII a.C. e procura explicar a luta entre as dez tribos do Reino do Norte com capital na Samaria e as duas tribos do Reino do Sul – Reino de Judá – com capital em Jerusalém.

O Reino do Norte está aberto às infiltrações pagãs; para o Eloísta, de origem profética – o profeta Amós está muito próximo do Eloísta – é preciso levar aquelas tribos à fidelidade à Aliança de que os patriarcas foram modelos. Por isso os patriarcas são purificados de todos os defeitos, e assumem uma dimensão verdadeiramente exemplar. Eles são os modelos da vida religiosa. É assim que a fonte Eloísta vai insistir na ideia da aliança porque ela é uma exigência permanente

de fidelidade; por outro lado, mostra um certo distanciamento entre Deus e os patriarcas, evitando a familiaridade porque Deus é transcendente e os patriarcas estão na terra; Deus não aparece duma maneira visível, segundo a fonte Eloísta, Deus aparece em sonhos, de uma maneira mais misteriosa evitando-se os antropomorfismos. Por isso, os patriarcas são santificados, desculpados e Abraão não precisa de mentir. É o próprio Deus que, nos momentos difíceis, vai intervir. E nós temos isso exemplificado no caso em que Abraão entrega a esposa ao Faraó. Neste caso, o que o autor nos quer mostrar é que, numa moral permissiva, sexualmente, em que aos chefes das tribos tudo era permitido, Abraão aparece como homem íntegro. É Deus que em sonhos avisa o Faraó para que não toque na mulher de Abraão. O papel de Abraão é autenticamente diminuído para que a acção de Deus apareça.

Mas outro caso importantíssimo da fonte Eloísta é a maneira como descreve a aliança de Deus com Abraão (Gn. 15). É uma aliança autenticamente profética em que se antecipam já todas as profecias e todas as esperanças do povo hebraico. Daí: "A palavra de Deus foi dirigida a Abraão" do mesmo modo que é dirigida a um profeta. Mas o texto supremo da espiritualização Eloísta, em relação a Abraão, é o sacrifício de Isaac no capítulo 22; sem dúvida, este texto é muito complicado do ponto de vista exegético. Há estratificações sucessivas. Uma primeira narrativa foi passando: seria uma lenda cultual à volta dum santuário cananeu no sul da Palestina onde se imolavam pessoas, crianças. Sabemos como os sacrifícios humanos eram uma chaga religiosa daquele tempo. Depois, temos uma segunda estratificação: o que teria sido este acontecimento na vida de Abraão? Não temos dados histórico-críticos suficientes para a justificar mas podemos supor que Abraão tenha querido fazer com seu filho o que os outros povos faziam, numa tentativa desesperada para adquirir outras bênçãos. Por fim, uma terceira e última estratificação do Eloísta e do redactor final – Abraão é um exemplo de fidelidade à palavra de Deus. E daí toda esta fina psicologia com que é descrita a atitude deste homem que, não tendo ainda uma noção perfeita de Deus, é um exemplo de fé, porque a fé não é um conjunto de verdades abstractas, mas um comportamento, um risco que se assume no dia a dia da existência perante as realidades concretas que se nos vão deparando. E é aqui que Abraão é verdadeiro modelo.

O autor tenta mostrar aqui a fé na palavra de Deus. Abraão obedeceu quando Deus disse: "Vai, Eu te abençoarei". Agora ele vai também obedecer a uma outra palavra: "Toma o teu filho, vai imolá-lo" e ele, sem dizer uma palavra, toma o jumento, põe a lenha aos ombros e parte. Diante disto, o Eloísta compraz-se a fazer a descrição duma hierofania, irrupção do divino, quando o anjo de Deus aparece a dizer: "Eu te abençoarei, Eu te multiplicarei".

Por isso, a ideia da Aliança do capítulo 15, volta a aparecer aqui e esta narrativa acaba por se tornar premonitória, exemplar e significativa para todo o povo hebraico.

Afinal, em Abraão o que é importante é a maneira como cada um deve pessoalmente responder quando a palavra de Deus lhe toca de perto.

São estratificações diferentes da tradição, mas que nos levam a descobrir o alcance didáctico deste texto, o que ele significa para nós sacerdotes que ouvimos a palavra de Deus, para nós religiosos que fazemos votos de pobreza, de obediência e castidade, para nós leigos que recebemos o baptismo do nosso compromisso com Jesus Cristo. Como para Abraão, a obediência à Palavra de Deus é uma fonte de bênçãos. A fonte Eloísta revela uma preocupação moralizante, que deriva dos profetas e que transfere para a época dos patriarcas essa preocupação. É à luz dessa perspectiva que essas velhas histórias patriarcais são interpretadas.

3.3. Espiritualização sacerdotal

Finalmente, a fonte Sacerdotal que tem em conta toda a situação terrível dum povo escravizado no cativeiro da Babilónia.

Agora sim, o povo hebraico depois de ultrapassar um doloroso período de dessacralização, entrando em contacto com um povo pagão que vive para comer e beber e o dominar, vai encontrar o mesmo critério religioso de valorização das coisas. É por isso que, neste momento histórico-dramático, é preciso fazer com que a história patriarcal reassuma a sua verdadeira dimensão religiosa. Então os sacerdotes tornam-se os paladinos da defesa e salvaguarda das mais puras tradições históricas do povo hebraico e é no Exílio que eles vão construir aquilo que, hoje, chamamos o judaísmo, a religião judaica, com a ideia de Templo, de culto litúrgico e todas as observâncias e práticas morais. Daí que esta fonte Sacerdotal acentue, em termos técnicos, as práticas religiosas, a necessidade da circuncisão para os homens, as modificações das leis e determinações relativamente aos casamentos civis (para que por meio deles não se infiltrem as práticas de outros povos), a observância do dia do descanso sagrado – o sábado, etc..

Tudo isto é reportado, transferido para a história dos patriarcas, sobretudo de Abraão.

Assim não há dúvida nenhuma, que nós estamos a encontrar aqui, aquilo que se poderia chamar a técnica de reactualização e aquela técnica do flash-back da linguagem televisiva moderna, em que, quer numa situação de euforia quer numa "fossa" a gente começa a recordar os momentos passados mais significativos. Com as técnicas modernas a pessoa numa situação é levada de repente a sonhar… Os patriarcas também foram uma ocasião de sonho para o povo hebraico.

3.4. Ciclo de Jacob dentro destas três grandes tradições

O ciclo de Jacob é um ciclo bastante laical. Deus não está muito presente na história de Jacob, tirando três momentos importantes:

1.° - Quando procura fugir perante a hostilidade do irmão Esaú, Jacob tem que emigrar. No momento da saída ele é favorecido pela garantia da protecção divina – é a história do sonho de Betel (Gn. 28), santuário do Reino do Norte. Betel, quer dizer casa de Deus. É toda uma lenda ligada à volta deste santuário, mas uma lenda que acaba por ser sacralizada, espiritualizada e se torna uma garantia, da presença de Deus, que defende este homem no momento da saída, como o protegerá no momento da entrada; por isso Jacob vê Deus sob a forma duma escada sugerida pela imagem dos zigurates, aquelas torres grandes da Babilónia, que, no fundo, significam a intervenção divina no mundo dos homens.

2.º - Quando regressa (Gn. 32,1-2), Jacob que é protegido pela garantia da protecção divina, ao chegar aos confins da Palestina, em Mahanaim, que quer dizer acampamento, vê um exército de anjos. Então, toma consciência de que, efectivamente, não esta só na luta que vai travar com outros povos, concretamente com o irmão Esaú. Ele não está só, Deus está com ele e é por isso que ele faz neste capítulo uma autêntica oração de súplica.

3.º - Quando congraçado com o irmão, vai atravessar o rio Jacob que naquela ocasião marca as fronteiras da Palestina (Gn. 32,22 s). Ele vai entrar na Terra Prometida.

Os limites das terras são sempre, segundo as tradições antigas, defendidas por espíritos, bons ou maus, bons que protegem, maus que hostilizam e, portanto, impedem a passagem a quem não for querido. Jacob luta com o anjo, o anjo que é o símbolo das lutas que o povo hebraico, introduzido na terra prometida vai travar com o seu próprio Deus. O importante neste texto é descobrir como este homem, na luta pela fidelidade, acaba por ser herdeiro da bênção divina, recebendo um nome significativo: "Eu te abençoarei daqui para a frente. Forte contra Deus serás forte por Deus, serás Israel".

4. Conclusão

É tempo de terminar. Como se viu, a História Patriarcal é um longo tecido literário. Ultrapassa a mitologia mas não atinge o rigor da história moderna. As narrativas sobre os Patriarcas hebraicos são de épocas diferentes, contêm dados pré-israelitas. Mais do que fazer história, mostram como Deus na sua condescendência para com o Povo Eleito permitiu a evolução religiosa para a fé monoteísta

e deu origem à História da Salvação. Por isso, judeus, cristãos e muçulmanos veneram os Patriarcas Bíblicos como "pais da fé" e "modelos de vida religiosa". Eles são a génese do Povo Eleito e o fundamento de esperança messiânica que leva a Jesus, mediador da Salvação.

4 - Singularidade e originalidade dos Profetas Clássicos, Escritores, no Antigo Testamento*

Introdução

A palavra bíblica Profeta chega hoje até nós como um sema ou nome de significado distorcido. Quase sempre, quando falamos de profetas, pensamos em adivinhos ou magos, homens de poder misterioso ou falacioso, perscrutadores do futuro. Não é esse, de maneira nenhuma, o sentido autêntico da palavra na Bíblia. Podemos dizer que, em grande parte, aquela desfocagem se deve à hipertrofia que o Cristianismo provocou ao fazer a aproximação do Novo ao Antigo Testamento, conforme aquilo de Santo Agostinho "*Nouum enim Testamentum in ueteri uelabatur: Vetus Testamentum in Nouo reuelatur*"[1]. Com efeito, a preocupação cristã de mostrar a harmonia dos dois Testamentos, bem como a tentativa de estabelecer um nexo cronológico entre Jesus Cristo, reconhecido como Messias pelos cristãos, e os textos proféticos do AT acerca do Messias levou a que se distorcesse a perspectiva do profetismo bíblico, acentuando-se a nota de futuridade, fazendo do profeta um anunciador antecipado de Jesus Cristo.

De facto, os profetas começaram a ser vistos como anunciadores à distância da vinda do Messias e do acontecimento Cristo, quase como adivinhos do tempo da sua chegada e até dos pormenores do seu nascimento e da sua paixão. O anúncio das Escrituras tinha sido explorado nesse sentido pelo Evangelista Mateus para reconstituir a Infância de Jesus: "tudo isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura que diz...". Nessa linha se habituaram os cristãos a ver Isaías (Deutero--Isaías) com os cânticos do Servo de Javé (Is. 42-53) como o 5.º evangelista da Paixão? E Jeremias com seus discursos acerca do sofrimento do Messias e destruição de Jerusalém (Jr. 6) não é um precursor dos impropérios sobre Jesus?

Pois bem, ainda antes de ensaiarmos uma definição do profetismo bíblico, a primeira coisa a fazer é situar o profetismo no contexto das religiões e civilizações

---

* Texto inédito.

[1] AUGUSTINUS HIPPONENSIS - *Sermones. Sermo 160*, "PL", 38, 876, Linea 36.

do Médio Oriente dentro do respectivo sistema de osmose cultural, onde termos como profeta, mago, xamane, adivinho, arúspice, vidente, visionário, feiticeiro, bruxo constituem uma longa e variada teoria de designações, praticamente sinónimas.

I - O fenómeno religioso do profetismo antigo

Sendo as religiões um sistema estruturado de crenças, ritos, comportamentos e mediações pelos quais o homem crente pretende relacionar-se com Deus, o profetismo aparece como fenómeno lógico e mediático desse relacionamento. Por isso, o profetismo é comum a todas as religiões do Médio Oriente, do Egipto à Mesopotâmia. O conhecimento da literatura das civilizações pré-clássicas alerta-nos para esse fenómeno em que as religiões tanto se apoiavam e mostra-nos o interesse que tem o seu estudo.

Israel, em que o profetismo bíblico se afirmou como fenómeno singular e extraordinário, não é um país nem um povo isolado; antes pelo contrário, a sua história tem de ser integrada no contexto histórico-cultural dos povos circunvizinhos do Médio Oriente, numa espécie de sistema de vasos comunicantes em osmose cultural, como bem o demonstraram Albright e Noth [2]. Ali aparecem, com nomes diversos, os profetas, isto é, os perscrutadores da vontade dos deuses e intermediários dos homens em relação às divindades [3]. A partir daí, podem-se apontar as características genéricas desse profetismo alargado ao nível das religiões, sobretudo da zona do Egipto, Canaã, Fenícia, Mesopotâmia, Irão e Grécia [4]. Apresentaremos então como que a tipologia do profetismo extra bíblico que, em certa medida, depois, ajudará a estabelecer afinidades e divergências com o profetismo bíblico e, no fundo, a distinguir a singularidade e originalidade do mesmo.

1. Profetismo mágico ou de adivinhação

Era o mais espalhado, pois cada povo via nele a forma imediata de contacto com a divindade. A magia, enquanto arte de adivinhação, era uma parte importante e integrante das religiões antigas. Em algumas, como no Egipto, estava mesmo oficializada e os faraós viviam rodeados de magos, quase como funcionários reais. Competia-lhes fazer presságios para o bem comum e debelar as forças adversas.

---

[2] ALBRIGHT, William Foxwell - *De la Edad de Piedra al Cristianismo*, Santander, Ediciones "Sal Terrae", 1959; NOTH, Martin - *El Mundo del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1976.

[3] GARCIA CORDERO, M. - *La Biblia y el legado del Antiguo Testamento*, Madrid, BAC, 1977.

[4] NEHER, André - *L´essence du prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

São múltiplas as técnicas de adivinhação como já referia o livro Bíblico do Deuteronómio, 18,9-14. Atente-se na descrição das pragas do Egipto e veja-se como os adivinhos egípcios iam sistematicamente combatendo as acções de Moisés [5]. Sabe-se como a Grécia e Roma privilegiaram a arte mântica, divinatória. Na Grécia, mais virada para os oráculos das pitonisas (Delfos); em Roma com a observação do voo e pio das aves, das vísceras dos animais, dos fenómenos meteorológicos, a fazer horóscopos, a praticar a oniromancia e a quiromancia, tudo aquilo, enfim, que era considerado privilégio dos arúspices e das sibilas. Na Antiguidade, a Magia era, praticamente, uma das formas mais visíveis das religiões politeístas, a ponto de podermos dizer que tais religiões se identificavam com a Magia.

2. Profetismo social

Estava orientado para as reivindicações sociais e criava um certo idealismo de vida. Tinha carácter laico e plebeu, procurando defender os "direitos" humanos. Era sobretudo obra de "sábios" e, neste aspecto, é notável a literatura social dos egípcios e dos cresmólogos gregos, entre os quais sobressai Hesíodo. O Código de Hammurabi, séc. XVIII a. C., sendo um conjunto de leis para a vida equilibrada dos homens na sociedade babilonense, é apresentado como sendo uma dádiva do deus Chamache (Sol) ao rei Hammurabi. Apesar de ser um código profundamente humanista, tal representação quer, por certo, significar que a ordem e a lei entre os homens têm origem divina.

3. Profetismo místico

Muito frequente na Antiguidade, caracterizava-se pelo entusiasmo, que levava ao frenesi, ao êxtase, ao delírio e a outros fenómenos psicológicos anormais. Certamente por isso, fazia-se acompanhar de música e dança. Em algumas religiões, o profeta místico era um agente do mistério da salvação através de ritos reservados aos iniciados, como acontecia nas religiões de mistérios. Este profetismo extático e quase oficial teve grande influência na cidade de Mari [6], junto ao Eufrates, já no II milénio a. C., e, na Assíria, os profetas místicos eram muitas vezes conhecidos como mensageiros dos oráculos da deusa Ichtar para o rei. Podemos, por certo, contar neste número o profeta Balaão, "homem de olhar penetrante", que, chamado pelos pagãos para amaldiçoar o povo de Israel na sua caminhada para a Terra Prometida, acabou por o abençoar (Nm. 22-24).

---

[5] Ex., 7,14-11.

[6] CAGNI, Luigi - *Le profezie di Mari*, Brescia, Paideia Editrice, 1995.

Não raro, a intervenção dos profetas extáticos está ligada à celebração duma liturgia, como que para influenciar o deus em nome do qual o profeta age, tornando-o, assim, permeável à revelação pretensamente divina. É assim que deveríamos considerar os profetas de Baal, que se opuseram a Elias no monte Carmelo (1 Re. 18, 20-40; 22,1-18).

4. Profetismo escatológico

Estava vocacionado para o anúncio da iminência de calamidades, guerras, destruição de povos, fim do mundo. Relacionava-se com o género literário da Apocalíptica e o sentido teleológico da história. Esta corrente dominou sobretudo o pensamento iraniano através do Mazdeísmo de Zoroastro (séc. VII a. C.) no confronto das forças do bem e do mal cósmicos. O profetismo mágico egípcio também tinha um carácter escatológico, não cósmico, mas político-dinástico, na medida em que cada novo faraó, como deus na terra ou Hórus vivo, pretendia trazer ao seu povo a chegada dum futuro melhor.

II - O profetismo bíblico clássico, escrito

Na Bíblia do Antigo Testamento aparecem casos do profetismo religioso, que acabámos de enumerar [7]. Por essa razão, somos levados a distinguir o profetismo arcaico, oral, com muito de semelhante aos diversos tipos que enumerámos, mesmo reunidos em grupos, os chamados "filhos dos profetas" ou comunidades de profetas (1 Sm. 9,11; 1 Re. 18,4-22; 2 Re. 2,3-5;4,1;5,22;6,1), aos quais associamos os profetas Elias e Samuel, e o profetismo clássico, oral sem dúvida, mas que nos deixou por escrito muito dos seus oráculos e mensagens, essencialmente distinto do anterior e que, por essa razão, constitui a singularidade e a originalidade do verdadeiro profetismo bíblico, mesmo quando, à volta dele, pode gravitar uma plêiade de discípulos. Este tipo de profetismo, que ao tempo não sabemos como era designado, estende-se do séc. VIII ao séc. IV a. C., no período dramático da ameaça externa, que assírios e babilonenses faziam aos reinos de Israel e Judá. No centro da mensagem destes profetas, sobretudo entre os anos de 722 e 586 a. C., está o castigo e a salvação do Povo de Deus. A destruição dos reinos de Israel e Judá é certa, e a catástrofe é inelutável. Os profetas, iluminados pela revelação

---

[7] BLENKINSOPP, J. - *Une histoire de la prophétie en Israel. Depuis le temps de l´instalation en Canaan jusqu'à la période hellenistique*, Paris, Cerf, 1993 (Col. « Lectio divina », 152). Tradução do inglês, Londres, 1984; GONÇALVES, Francolino J. – *Os videntes e os visionários no profetismo do Antigo Testamento*, in "Fenomenologia e Teologia das Aparições". Congresso Internacional de Fátima, Santuário de Fátima, 1998, 557-574.

divina, são os clarividentes anunciadores dos desígnios de Deus e os denunciadores das infidelidades do povo e seus governantes à Aliança de Deus. Por isso mesmo, eles são os contestadores do optimismo político, que as autoridades e os falsos "profetas de paz" ou da corte (1 Re. 22; 2 Cr. 18; Jr. 28) pretendem fomentar (cfr. o caso paradigmático da oposição de Jeremias a Hananías, Jr. 28). Mesmo encorajando as reformas, que alguns reis (Ezequias, Josias) se esforçaram por introduzir, estes profetas, que também poderíamos chamar "reformadores", demonstram a insuficiência das mesmas reformas (Isaías, 39 com Ezequias e Jeremias e Hulda com Josias, II Re. 22,14-20).

Ao mesmo tempo e como que por oposição, mostrando que Javé é que é o único senhor do universo, os profetas são portadores da esperança da redenção e da salvação. Era com os olhos na Aliança de Deus com o seu povo (Ex. 19), que os profetas de Deus viviam o presente histórico da sua mensagem e era sobre ela que eles prometiam aos israelitas sobreviver à catástrofe. Castigo e salvação foram, portanto, as linhas de força sobre que se articulou a mensagem destes homens singulares, que Deus enviou ao seu Povo Eleito.

A própria terminologia usada na SE nos ajudará a descobrir essa singularidade e a fazer a distinção em relação aos profetas hebraicos anteriores e aos profetas extra-bíblicos, de que acabamos de falar.

1. Onomástica bíblica do profetismo

Vários termos surgem na SE para designar os profetas em geral:

1.1. Visionário/Vidente: *Hozéh* [8]. Encontra-se 32 vezes no texto hebraico da Bíblia significando "ter visões" (Nm. 24,4.16 a respeito de Balaão) e em muitos passos indicando apenas "ver". Algumas vezes o termo aparece associado à ideia de sonho; daí a importância dos sonhos, como epifanias da vontade de Deus. Cfr. Dt. 13,4: "Não ouvirás as palavras desse profeta ou desse visionário", onde, como em muitos outros lugares, se equiparam os termos sonhador e profeta (*Halôm* e *Nabi*, 2 Re. 17,13; Is. 29,10; Am. 7,12.14; Mq. 3,7). Não raro, *Hozeh* é sinónimo de *Roheh*.

1.2 . Vidente: *Roheh* [9] (1 Sm. 9,9). A forma verbal aparece 1303 vezes no AT. O particípio, traduzido quase sempre por "Vidente", "o que tem visões", chega também a assumir uma dimensão pejorativa (Am. 7,12), mas, com frequência, é sinónimo de *Nabi*.

---

[8] JENNI, E; WESTERMANN, W. - *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978,744-750.

[9] IDEM - *Ibidem*, 872-883.

1.3. Adivinho: *Qoses*, que inicialmente está associado aos mais representativos de Israel e até parece apreciado (Is. 3,2).

1.4. Profeta: *Nabi´*[10], aparece 315 vezes no AT. É palavra de origem incerta, talvez acádica, NABU, que significa "chamar". Indica, portanto, alguém que chama, feito pregoeiro de mensagem (Ne. 6,7), arauto, porta-voz de Deus (Ex. 4,14-17), "homem de Deus" (1 Re. 17,18). Este nome, que no AT se aplica a homens que exercem formas diversas de actividade profética, embora por vezes posto em sinonímia com *Halôm* (Sonhador) e outros (Dt. 13,4), acabou por se tornar o termo técnico distintivo para designar os profetas clássicos, que a tradução Grega dos LXX normalmente traduz por Profeta. Evitava, assim, o carácter divinatório, que se ligava aos antigos profetas denominados Visionários, Videntes, ou Adivinhos. Neste sentido, é que Jeremias se sabe chamado a ser *Nabi* (Jr.15), encarregado por Deus para agir como profeta proclamando a palavra de Javé (Jr. 19,14;26,12), e o mesmo se diga de Ezequiel (Ez.14,4). Profetas posteriores como Ageu e Zacarias encabeçam os seus livros designando-se por *Nabi* (Ag. 1,1.3.12;2,1.10; Zc. 1,1.7).

O texto dos LXX e da Vulgata traduz normalmente o termo NABI por PROFÉTES//PROPHETA, indicando com ele uma categoria de agentes privilegiados e inspirados daquilo que, genericamente, se chama a revelação divina. Na verdade, a palavra grega "Profétes", do ponto de vista nominal, é composta de dois elementos: PRO, prefixo com vários significados + FETES. Portanto:

FÉTES = Aquele que fala, substantivo do verbo "Femi", dizer, falar.

PRO de lugar = Diante de, em presença de. O profeta é o que fala diante do povo, do rei ou de alguém a quem deve transmitir uma mensagem.

PRO de substituição = Em vez de, substituição. O profeta fala em nome de Deus como seu mandatário e porta-voz.

PRO de tempo = De antemão, anterioridade. O Profeta pode, de antemão, com antecedência, anunciar uma mensagem. Mas esta, como veremos, é uma função rara e deve ser apreendida na curta duração. A ideia do profeta, que vê à distância de centenas ou milhares de anos, deve ser posta de lado.

Deste modo, o Profeta é aquele que fala diante de alguém a quem transmite uma mensagem da parte de Deus, por vezes, anunciando algo que, nos desígnios divinos, está para acontecer. Os termos **Nabi** (hebraico) ou **Profeta** (grego, latim e línguas novilatinas) põem em evidência a consciência que os profetas clássicos tinham de ser chamados directamente para a missão, que Deus lhes confiava, por vezes numa acção abrupta e inopinada, quase forçada, a que não podiam resistir.

---

[10] IDEM - *Ibidem*, 22-46.

2. A Vocação e a Missão profética

Na natureza do profetismo clássico está, de facto, a novidade do carisma vocacional, que, em geral, todos procuram descrever (Is. 6; Jr. 2; Ez. 2). Por regra e como que para sua defesa, o profeta clássico tem consciência de que não pertence a qualquer instituição (Am. 3,8; 7,14), que Deus lhe fala, que a Sua Palavra o invade e até parece dominá-lo e forçá-lo (Am. 7,15; Jr. 20,7). Para o povo de Deus, consultar um profeta era procurar junto dele uma palavra eficaz (Jr. 37,17; 38,14), "que vai cair sobre o povo" (Is. 9,7), porque a Palavra de Deus é "como a chuva que desce do céu e para lá não volta sem ter produzido o seu efeito" (Is, 55,10).

Esta Palavra de Deus, que invade o profeta, leva-o ao diálogo com o Povo de Deus e seus representantes, de modo que o profeta quase tenta justificar-se com a fórmula solene "Assim fala Javé".

O diálogo humano divino destes profetas bíblicos tinha algumas coordenadas e fazia-se em relação à Palavra de Deus (*Dabar*), ao Espírito de Deus (*Ruah*), à Lei (*Torâh*), à Aliança (*Beryt*), ao Templo (*Maqom qadoch*). Estes elementos constituíam as linhas de força, que, de alguma maneira, marcavam a tarefa ou missão dos ditos profetas clássicos, os verdadeiros profetas bíblicos. Eles são homens da Palavra ou do Espírito (Is. 11,2; 61,1), servos de Deus (Is. 20,3), ousados e mesmo atrevidos. A descrição da vocação aí está para garantir a veracidade da missão religiosa do transmissor da palavra, que lhe foi confiada, esse carisma gratuito, transeunte, compulsivo, cheio de riscos e dificuldades, que, com frequência, transtornava e perturbava a vida pessoal ou familiar do profeta e lhe atraía ira do povo (Is. 49,5-6) ou daqueles a quem era enviado. O profeta Jeremias descreveu com dramatismo o risco desta missão quando afirmou que Deus o enviou para "arrancar e demolir, arruinar e destruir; construir e plantar" (Jr. 1,10). O profeta tem, por isso, de ter sentido de interioridade e fé em Deus (Ez. 36,25-27), consciência da própria fragilidade e indignidade (Is. 6,5), coragem e frontalidade (Re. 21), capacidade e sofrimento (Os. 11,8; Jr. 4,19), tolerância e não violência (Is. 42,1-3; Jr. 20,7-9).

Por tudo isto, o profeta opõe-se com denodo aos profetas da corte ou de paz e pode entrar em choque com os sacerdotes (caso paradigmático de Jr. 26), sem que isto signifique antinomia institucional entre profetismo e sacerdócio. Enquanto o sacerdote se acobarda e pactua, o profeta, assim, resiste, opõe-se; nunca é um funcionário, que se deixe manipular pelos detentores do poder ou da força.

Todavia, porque o profetismo pode implicar o perigo de auto-ilusão, o profeta autêntico não se coíbe de apelar para a sua vocação carismática e para o risco da sua missão; faz prova da sua ortodoxia e ortopráxis, que confirma, às vezes, com

alguns sinais ou "profecias", os quais, normalmente, não excedem a distância duma geração.

Por outro lado, o profeta é um homem situado no tempo e no espaço de tal modo que, nas suas proclamações e "profecias", até fornece dados interessantes de cronologia "no ano de ... no reinado de... no tempo de…" como que para provar o incarnacionismo e historicidade da sua mensagem. Veja-se o exemplo de Isaías a datar a sua vocação profética cerca do ano 740 a. C.: "No ano em que morreu o rei Uzías, vi o Senhor" (Is. 6,1). Por essa razão, a mensagem profética consiste nas diversas leituras que esse carismático vai fazendo em diferentes momentos da vida do povo eleito de Javé, sempre sob a perspectiva da fidelidade ou infidelidade à Lei da Aliança.

Podemos, pois, dizer que o profeta clássico se distingue do visionário, do adivinho, qualquer que seja o nome que se lhe aplique, porque, na verdade, ainda não havia um termo técnico e específico para o designar. De forma positiva, é um mensageiro de Deus, transmissor da sua palavra para o povo numa situação concreta e histórica, e que, por isso mesmo, em referência à Aliança do Sinai (Ex. 19), recorda o passado, fazendo a sua releitura numa anamnese actualizante, interpreta o presente descobrindo os sinais do tempo e a vontade de Deus, mas também denuncia situações e atitudes que vão contra a lei da Aliança, e constrói o futuro imediato abrindo, por meio de sinais ou "profecias" de breve alcance temporal, perspectivas de esperança e optimismo para a salvação prometida por Javé. Em situações de dureza de coração por parte do povo e seus governantes, não deixa, contudo, de ameaçar com castigos e destruição.

3. Definição real do profeta bíblico e sua mensagem

Tendo em conta os elementos apontados, podemos afoitamente definir o Profeta bíblico como um mensageiro de Deus para os homens. Como tal, ele nunca se dispensa de descrever ou anotar a sua vocação e a missão que lhe foi confiada. A missão é sempre um carisma transeunte, em função de terceiros, que surge no circunstancialismo vivencial dos homens do seu tempo e da sua esfera de acção. A sua missão é arriscada e ingrata porque, qual sentinela que ronda os arredores do acampamento, perscruta os horizontes a vigiar sobre o seu povo e, portanto, intercepta, criva e interfere sobre tudo o que toca ao povo de Deus: "Vou ficar de sentinela e prostrar-me sobre a trincheira; vou espreitar o que me vai dizer o Senhor" (Hab. 2,1; cfr. Is. 21,6.11;62,6; Jr. 6,17; Ez. 5,17;33,1s; Os. 9,8; Mq. 7,4).

O profeta é, por conseguinte e antes de mais, um arauto de Deus, um pregador, e não propriamente um escritor. A sua mensagem é doutrina e interpretação.

Desenrola-se segundo três coordenadas ou pólos, que, não raro, revestem forma de contestação [11].

3.1. Pólo religioso. Certamente, a mensagem dos profetas aprofunda a doutrina transmitida pela revelação ao longo dos tempos, quer no que se refere à teologia realçando a santidade e a justiça de Deus, levando à descoberta do monoteísmo ético, quer à antropologia conduzindo a um maior conhecimento do homem como criatura de Deus e ao respeito pelo seu semelhante. Faz, portanto, a denúncia do indiferentismo religioso e da religiosidade paganizante, que aproximava o culto de Javé do culto de Baal, alerta para o formalismo e exterioridade mágica no culto de Javé mesmo nos santuários patriarcais (Am. 5,4-6), assim como para o automatismo dos ritos sem alma nem exigência moral (Is. 1, 2-31; 58,1-8; Jr. 31,31-34; Am. 4,4-5; 5, 21-24; Ml. 1,6-2,9; Zc. 7,4-6). A denúncia profética da religião não era para combater a religião em si, mas um meio de levar à pureza da religião. Por essa razão, os profetas com seu carismatismo aparecem quase opostos ao funcionalismo institucional dos sacerdotes.

3.2. Pólo social. A criação dum clima de fraternidade e igualdade era um dos objectivos da Lei da Aliança (Ex. 20), que pretendia formar um povo diferente daqueles que, ao tempo, viviam sob a opressão dos governantes. Daí os apelos e a crítica que os profetas fazem aos governantes, reis e juízes, quando eles se afastam da dita lei. Por outro lado, não deixam de ser incisivas as denúncias de injustiça social, as censuras aos ricos e às senhoras burguesas, que, esquecendo a miséria dos pobres e dos fracos, viviam escandalosamente na abundância e no desprezo do seu semelhante (Is. 1,11-17; Jr. 7,1-15; Am. 6; Mq. 2,1-11).

3.3. Polo político. A vida do povo de Israel com a sua dimensão teocrática não podia escapar à missão destes profetas. Acima das oscilações governativas dos reinos de Judá e de Israel, das suas alianças políticas com potências estrangeiras, os profetas exigiam a fidelidade à Aliança do Sinai que, constituiu a verdadeira Constituição de Israel como Povo Eleito de Javé (Is. 1; 5-7; Jr. 11,1-16; Am. 7). Aos próprios reis, em momentos de angústia e de procura de socorros políticos, os profetas dirão simplesmente: "Se não acreditardes não subsistireis" (Is. 7,9. Cfr. Jr. 4,23-26). Por isso, um profeta da envergadura de Isaías até combate as alianças de Judá com o Egipto (Is. 30,6-8;31,1-3) e a Assíria (Is. 10,5-15; 14,24--25), parecendo, em contrapartida, favorecer a sujeição à Babilónia. Estes profetas são, na verdade, os salvaguardas da fidelidade a Javé, rei e senhor do Povo Eleito e, por isso, intervêm frequentemente na vida política. Por um lado, vê-se que anunciam o castigo e o caos, por outro deixam antever um recomeço e uma luz

---

[11] DIAS, Geraldo Coelho - *Bíblia e Contestação*, "Igreja e Missão", 2ª Série, Ano XXIII, 1971, 17-38.

de esperança, como faz Isaías no célebre "Consolai, consolai o meu povo" (Is. 40,1-2), enquanto Ageu e Zacarias permitem esperar a restauração, como o fará Amós, talvez em texto de época persa (Am. 9,11-15, por oposição a Am. 5,1-3).

4. A linguagem dos profetas clássicos

O profeta é, por excelência, um transmissor oral de mensagens, um pregador e não um escritor. Todavia, no complexo da sua mensagem, chegada até nós pelos livros que eles ou os discípulos escreveram depois, é sempre necessário distinguir uma variedade de textos que, em certa medida, nos transportam às circunstâncias em que foram proclamados. Assim, distinguimos relatos históricos, notas autobiográficas, textos exortatórios ou de ameaça, oráculos, parábolas, hinos e acções simbólicas.

Duma maneira geral, a linguagem dos profetas é muito viva e realista, tirando alguns textos de carácter mais escatológico ou apocalíptico. Do ponto de vista literário, atinge elevado grau de beleza, como Isaías, um verdadeiro clássico da literatura hebraica, mas outros, ainda que menos ilustrados como Amós, um simples pastor de ovelhas agarrado pelo Espírito de Deus, manifestam uma linguagem espantosamente realista e de grande impacto social. Pela sua incarnação na vida do povo hebraico, os textos proféticos de carácter histórico e autobiográfico têm grande valia para estabelecer paralelos e sincronias com os acontecimentos do tempo.

Entre os diversos géneros literários sobressai o oráculo, a forma mais solene de o profeta intervir na vida do povo.

O **Oráculo** é, por definição bem expressa, uma declaração solene, grave e breve, que o profeta faz em nome de Deus, consciente de que é o transmissor de algo que o ultrapassa, começando por expressamente apelar para a autoridade de Deus "Assim fala Javé" e terminando com o majestático e incisivo "oráculo de Javé". Neste género podem distinguir-se:

*** Oráculos de exortação** - com convites à conversão e à fidelidade a Javé e à sua lei (Is. 8,11-15; Am. 5,14-15).

*** Oráculos de salvação** - com anúncios de gestos salvíficos pelos quais Deus realiza as suas promessas (Is. 2,2-5; 41,8-13).

*** Oráculos de julgamento** - com acusações e anúncios de castigos pelas infidelidades do povo, dos reis e das autoridades (Is. 22,15-18; Am. 7,14-17; Os. 2,1-15).

Devemos ainda destacar as **acções simbólicas,** que aparecem descritas e realizadas. São gestos alegorizados ou dramatização de ideias de forma algo teatral, ao gosto do realismo semítico, para tornar mais eloquente e expressiva

uma mensagem. Podem ter implicações com o fenómeno extático e, às vezes, até parecem consequência dum estado psíquico perturbado ou anormal, mas têm sempre um alcance didáctico e significativo; são, portanto, formas de tornar mais impressionante a mensagem e, por isso, são acompanhadas duma palavra profética que lhes dá sentido. Muitas se encontram mesmo entre os profetas mais realistas, como por exemplo: Isaías a andar nu e descalço (Is. 20,1-5); Jeremias com o cinto bolorento, a bilha quebrada, o jugo ao pescoço (Jr. 13,1-11; 19, 27); Ezequiel com a sua doença e viuvez e o desenho de Jerusalém num ladrilho (Ez. 3,25- 27; 4,1-3; 24,15-27); Amós e as suas visões (7-8); Oseias e a sua vida conjugal (1-3).

Em resumo, a linguagem dos profetas é, sem dúvida, a mais complicada da Bíblia, a que exige mais acuidade hermenêutica. Por outro lado, no estado actual do cânone bíblico, levou bastante tempo a sedimentar-se em livro, podendo nós dizer que a redacção final dos livros proféticos só foi exarada após o Exílio de Babilónia (586-538 a. C.).

5. A redacção dos livros proféticos

Sendo essencialmente textos proclamados de forma oral, os escritos proféticos só mais tarde foram escritos, redigidos ou pelos próprios profetas ou por seus amanuenses. Na verdade, quase sempre os livros proféticos são obra de discípulos, amanuenses ou redactores posteriores. Além disso, necessário se torna distinguir etapas de redacção ou formação dos livros, alguns dos quais, como o conhecido caso de Isaías, podem mesmo ser colecções sobrepostas de autores diferentes e de épocas distintas. Assim é que se fala de três Isaías: Proto-Isaías (séc. VIII), Deutero-Isaías (séc. VI), Trito-Isaías (séc. VI). Como quer que seja, o livro escrito obedece e reflecte leis de estilo oral, directo, concreto, emotivo, e não deixa de ter em conta a própria evolução da revelação no que toca ao aprofundamento do monoteísmo ético, que os profetas ajudaram a descobrir, à descoberta da interioridade da religião (conceito pessoal de Deus e seus atributos, Is. 6,1s; a circuncisão do coração, Jr. 4,4) e à afirmação da responsabilidade pessoal ("Não mais se dirá os pais comeram as uvas amargas e os dentes dos filhos é que ficaram embotados", Ez. 18,2), e à doutrina do messianismo nas suas diversas coordenadas.

Na verdade, o tema do Messianismo ganhou particular importância com os profetas. Foram eles quem mais desenvolveu a ideia messiânica como esperança de futuro e salvação, a ponto de distinguirmos neles três linhas de força messiânica:

1ª O Messianismo real davídico com nítida dimensão política (Is. 7,14s; 9,1s; 11,1s; Jr. 23,5-6; 33,15-16; Ez. 17,22; 34,23; 37,24; Mq. 5,1-9; Zc. 9,9).

2ª O Messianismo do Servo de Javé, sofredor e inaceitável para a consciência do povo eleito (Is. 42-53);

3ª O Messianismo do Filho do Homem, misterioso e incompreensível (Dn. 7,13-14), que para os judeus constituía quase um atentado ao monoteísmo.

A sistematização dos escritos parece ter obedecido a dois critérios: cronológico um, e selectivo outro.

O critério cronológico foi redigindo os textos de acordo com a sucessão dos factos e sequência em que foram proclamados.

O critério selectivo procurou agrupar os oráculos de julgamento do povo hebraico e das nações vizinhas e, só depois, os de salvação e exortação.

Do ponto de vista narrativo ou histórico, é preciso ter em conta o chamado "perfeito" ou passado profético, em que, não atendendo à distância temporal, o profeta dá como realizado um facto mais ou menos futuro. Mas o estudo de cada livro profético é, de per si, um caso que não pode ser esquecido nem menosprezado.

Há ainda que atender à imaginação discursiva, que faz dum discurso profético um discurso poético e futurológico. É assim que os profetas mais recentes se deixam atrair pela linguagem apocalíptico-escatológica [12], com a descoberta do sentido teleológico do tempo materializado na imagem do "Dia de Javé", no realce do "Resto de Israel", na crença do fim da história ou fim do mundo com o julgamento do Vale de Josafate e na crença da retribuição futura e na ressurreição dos mortos.

Conclusão

A singularidade e originalidade dos que chamamos profetas clássicos, escritores está em terem consciência de que receberam um carisma sócio-religioso, pessoal e transeunte. Tal profetismo não é uma instituição permanente, pois não é profeta quem quer. Por isso, o profeta não pode ser visto como um mago ou adivinho. Possuído do Espírito de Javé, o profeta é o homem da palavra, um guia espiritual do Povo de Deus. Tem horror à casuística e aos malabarismos da diplomacia. Quase sempre agindo com muita responsabilidade e consciência da sua missão, mas também sujeitos a situações de certa elevação extática, os profetas clássicos aparecem em momentos críticos da vida nacional, ousados e atrevidos, não violentos mas ameaçadores e prontos para o risco da morte, "agitadores"

[12] A época persa favoreceu a escatologização dos livros proféticos, cfr. REVENTLOW, H. Graf (Editor) - *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 169-188.

que a nação repele e persegue. Apelando para a condição da sua vocação carismática, que perturbou a sua própria vida, eles sentem-se como delegados de Javé, defensores da Aliança do Sinai e da Lei Moisaica e, portanto, testemunhas e intérpretes da história do Povo hebraico. Sem grandes oráculos relativamente ao futuro, vivem no seu tempo e falam aos homens do seu tempo, por mais que se dêem conta da marcha da história segundo os desígnios de Deus. Neste sentido, eles fizeram avançar a vaga de fundo, que as promessas aos Patriarcas continham e a ideia do Messianismo foi desenvolvendo. São estes os pontos principais que os chamados Três Profetas Maiores e os 12 Profetas Menores nos permitem apreender no período que vai do séc. VIII ao séc. IV a. C., o "tempo dos Profetas", segundo a Bíblia Hebraica.

5 - A sabedoria dos mais velhos: a Revelação Bíblica e a Solidariedade Humana*

O ano de 1993 foi proclamado pela Assembleia Geral das Nações Unidas como "Ano Internacional da Família". É também o "Ano Europeu da Pessoa Idosa e do Encontro de Gerações". Por tal motivo, foi assumido para tema do "Plano Diocesano de Pastoral de Braga" e a paróquia das Aves, dirigida pelo dinâmico e "atrevido" Padre Fernando, a quem saúdo com admiração, a paróquia da Vila das Aves, repito, sempre na crista das iniciativas diocesanas, tomou-o como motivação das suas Sétimas Jornadas Culturais.

Por tudo isto, para dar o pontapé de saída, eu propus-me tratar a temática: "A Sabedoria dos mais velhos: A Revelação Bíblica e a Solidariedade Humana".

Portugal, com a Europa, já sente o envelhecimento da população e o peso dos reformados. A Terceira Idade pesa em termos sociais e económicos e parece incomodar as gerações mais novas, preocupadas com o emprego, numa sociedade onde o progresso material favorece o consumismo e condiciona o desenvolvimento cultural das pessoas. Há que tentar o reencontro das gerações sem saudosismos inúteis mas na procura dos valores que dignificam e enriquecem o homem na sua racionalidade.

A Terceira Idade, os anciãos ou nossos mais velhos, porque velhos em idade, não podem simplesmente ser considerados inúteis e pesados e não devem muito menos ser, por isso, desprezados. Na cadeia das realizações humanas, a eles devemos, certamente, muito do progresso do nosso tempo; foram eles, ainda sem seguros de trabalho nem Caixa de Previdência nem Abono de Família que criaram, educaram e lançaram a geração que, hoje, na plenitude da vida, constitui a fina-flor do país de que eles foram e são as raízes indispensáveis.

E se isto é verdade em termos económico-sociais, aqui e agora, porque estamos em Jornadas Culturais, eu prefiro realçar e reflectir sobre o património de sabedoria humana – a sabedoria da experiência vivencial que eles nos transmitiram como precioso legado cultural e espiritual. Mais, porém, de que agarrar-me à

---

* Publicado em: *7as Jornadas Culturais de Vila das Aves*. Vila das Aves: Fábrica da Igreja de S. Miguel das Aves, 1994. p. 13-36.

tradição literária e laica da literatura moderna, propus-me fazê-lo à luz da Bíblia, enquanto e na medida em que este Livro Sagrado é código normativo da religião e da moral da grande maioria do católico povo português.

Espero que, pela minha exposição, possam perceber porque é que a civilização ocidental, de matriz cristã, embora hoje muito laicizada, é visceralmente religiosa e humanista. É que a dignidade da pessoa humana, qualquer que ela seja, na idade, na raça, na cor, na língua e na religião, é uma descoberta e afirmação da revelação bíblica. Desde o Livro do Génese, ao descrever os primórdios da humanidade, se afirma que o homem é "imagem de Deus" (Gn. 1, 26) e o Novo Testamento faz do próprio Deus um ser verdadeiramente humanado na pessoa de Jesus Cristo. Como afirma o Credo católico "por nós homens e para nossa salvação desceu do céu"; "fez-se carne e habitou entre nós", disse o apóstolo S. João (Jo. 1,14).

De facto, para os cristãos, o Deus de Jesus Cristo não é um Deus longínquo, inacessível, que não possa compadecer-se das nossas fraquezas e doenças porque Jesus Cristo, primogénito das criaturas, "em tudo igual aos homens" (Fl. 2,7) "sabe compadecer-se dos que estão na ignorância e no erro, pois também Ele está cercado de fraqueza… nos dias da sua vida mortal, dirigiu preces e súplicas, entre clamores e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte… Embora fosse Filho de Deus, aprendeu a obediência por meio dos sofrimentos que teve" (Heb. 5,1.7-8).

De facto, na sua velhice, na sua doença, qual é o ancião crente que não experimenta estes sentimentos e não vê no Cristo das Dores o espelho da sua própria situação?

É, sem dúvida, esta fé no Cristo, "homem das dores" (Is. 53,3) que dá ao cristianismo a capacidade e a força de olhar para o homem envelhecido e doente como um outro Cristo; é isso que faz da religião católica uma crença e um comportamento onde fraternidade e solidariedade são palavras-chave, estimuladores e exígitivas de obras de misericórdia e beneficência.

I – Os Sábios na Bíblia

Lancemos então, embora com brevidade, um olhar cultural, retrospectivo e analítico, sobre a mensagem da Bíblia, enquanto veículo da Sabedoria dos mais velhos.

"Ouve, meu filho, a instrução de teu pai, não desprezes o ensinamento de tua mãe" (Pr. 1,8), assim começa a primeira exortação do sábio educador do Antigo Testamento.

O cânone da Bíblia distingue nela três partes com Livros Históricos, Livros Sapienciais e Livros Proféticos. Para os católicos, a Bíblia é uma biblioteca de 46 livros no A.T. (39 no cânone judaico e protestante).

Os **Livros Históricos** procuram transmitir às gerações vindouras a História da Salvação; dão conhecimento do passado de Israel como Povo de Deus. Não é apenas o passadismo dos acontecimentos mais ou menos históricos ou lendários; é, sobretudo, o seu significado, a sua lição. Toda a História Bíblica tem, assim, uma dimensão ou função didáctico-pragmática: transmitir experiências ou lições, apontar erros e desvios na prática religiosa ou moral, indicar caminhos de vida. Basta passar os olhos pelo Livro do Deuteronómio e pelos Salmos anamnésicos ou de recordação (Sl. 43,47,104) para logo nos darmos conta disso.

Para os israelitas dos tempos antigos, os anciãos ou mais velhos não sofriam de amnésia; pelo contrário, eles eram a memória viva da nação, os transmissores da História: "Nossos pais nos contaram" (Sl. 43,1). Eles eram as testemunhas e os instrumentos dum passado a transmitir-se pela via afectiva, como sublinhava a rainha Ester perante a ameaça de genocídio do seu povo: "Ouvi dizer desde criança no seio da família" (Est. 14,5). Talvez por força deste afectivo cordão familiar é que, ainda hoje, os netos gostam de adormecer a ouvir os avós a contar-lhes histórias de santos, de heróis ou da carochinha.

Os **Livros Proféticos**, mais que anunciar o futuro de acontecimentos a realizar-se num tempo mais ou menos distante, são pregação, mensagem circunstancial adaptada ao aqui e agora dos condicionalismos políticos, sociais e religiosos.

Os **Livros Sapienciais**, também chamados **Didácticos**, como o nome indica, são aqueles que têm algo a ensinar, que transmitem a Sabedoria humana adquirida ao longo das gerações, desde os tempos antigos, com os olhos em Deus, na natureza e no ser humano.

A Bíblia conta 7 Livros Sapienciais destinados ao ensino das gerações, à reflexão e à oração: Livro de Job, Salmos, Provérbios, Eclesiastes ou *Qohelet*, Cântico dos Cânticos, Sabedoria e Eclesiástico.

Literariamente são os mais belos da Bíblia, vários deles escritos em verso. Os hebreus chamam-lhes apenas *Ketubim*, isto é, os "Escritos", para realçar o papel do homem na confecção destes livros em que a acção de Deus revelador e inspirador parece ocultar-se sob o efeito da idiossincrasia do hagiógrafo humano. O que surge em primeiro plano é o espírito discursivo ou filosófico do homem, a sua preocupação de saber, nascida da experiência, da educação e do sentido comum.

Os agentes desta sabedoria prática, vivencial, acumulada são os anciãos, os mais velhos.

Mas quem são estes anciãos? São, evidentemente, as pessoas maduras na idade e experimentadas na vida, a quem os anos e o trabalho propiciaram o saber estar na vida e a quem a Lei de Deus ajudou a descobrir a rectidão e a justiça. Claro que há velhos pervertidos e a Bíblia conhece o caso dos dois anciãos

que se deixaram seduzir pela juventude e beleza da casta Susana, desviando-se do caminho da Lei de Deus e da justiça dos homens e, por isso, mereceram ser julgados e condenados pelo jovem e sábio Daniel.

Mas, a excepção confirma a regra. Para a Bíblia os anciãos são os mais velhos, enriquecidos de experiência, feitos conselheiros sagazes e espertos, artesãos hábeis, homens e mulheres que sabem ler, interpretar e cumprir a *Torâh*, ou seja, a Lei do seu Deus (Jr. 2,8; 8,8).

Estes anciãos não se limitam, como vemos hoje muitas vezes, a apelar para a sua experiência pessoal, subjectiva, ou para as cãs, os cabelos brancos duma vida já vivida. Neste caso, a própria Bíblia testemunha que, por vezes, a experiência humana é apenas uma cadeia de enganos e erros. Não. Os anciãos da Sabedoria Bíblica têm idade, sem dúvida, mas são pessoas de fé e moral que conciliam a fé em Deus com as observações da razão prática e, por isso, podem apelar para o cabedal de ensinamentos acumulados a nível nacional e religioso por todo o Povo de Deus.

Assim é que Moisés precisou da ajuda de 12 anciãos das tribos de Israel (Ex. 18,21s; Dt. 1,13-15) e aceitou os ensinamentos do seu velho sogro Jetro. Destes anciãos é que, mais tarde, vai nascer a instituição do Sinédrio, o supremo tribunal do Israel Bíblico.

Os anciãos da Bíblia, chamados **Zeqenim** por causa da barba que os emblematiza são, antes de mais, os chefes de família ou de tribos, cujas opiniões fazem lei, a célebre "lei oral" ou "tradição" que está na origem do direito consuetudinário. Está aqui a origem daquela instituição que entre nós, na Idade Média, se chamou o "conselho dos homens bons", o qual decidia as questões das comunidades paroquiais nas nossas freguesias, quando faltava o suplemento da lei escrita.

Um ancião era, portanto, na bíblia um **sábio** (*Hakem*, Jr. 7,26; 18,8; Ez. 7,15), um juiz às portas das cidades onde se faziam os julgamentos públicos (Dt. 21,19; 22,15; 25,7; Rt 4,1; Jb 29,7-20), uma espécie de "jurados" dos nossos tempos.

Eram ainda os anciãos que representavam o povo nas cerimónias religiosas da Aliança (Ex. 19,7; 24,1-9; Dt. 27,1; 29,9; 31,9; Js. 2,23), nas questões de estado ou da guerra. Chegou-se, deste modo, a formar a instituição dos anciãos como espécie de governo municipal (Jdt. 8,10; 10,6; I Mac. 12,35).

Em tempos próximos do N.T., o **Talmud** hebraico fala dos "homens de bem da cidade" e eles formarão a **guerousia** ou "assembleia dos anciãos" das comunas dos judeus da Diáspora.

De facto, a espontânea assembleia dos anciãos dos tempos antigos foi-se aristocratizando e institucionalizando, excluindo as mulheres dessa assembleia representativa e jurídica do Povo de Deus no A.T.

Com a institucionalização da monarquia, os anciãos, agora chamados **"sábios"**, pertenciam às classes dirigentes, como os sacerdotes e chefes militares (Is. 3,3; Jr. 8,8; Ez. 7,26). Deles nasceram, no Pós-Exílio do séc. VI a.C., os **escribas** que, de modo particular, se dedicavam ao estudo e ensinamento da Lei e das Sagradas Escrituras e exerciam como que a função de mestre-escola nas sinagogas ou nas casas, conhecidos como **Rabis** ou **mestres** (Sir. 39,1.8;51,23; Pr. 9,1). Porque essencialmente agora dedicados à **Toráh** (Lei) e ao **Talmud** (tradição), os **anciãos-sábios** passarão a ser classificados como **justos** e **piedosos**. Estabelece-se o paralelismo: Ancião-sábio-justo, e acentua-se a antinomia ou contraste: Ignorante-néscio-pecador.

O ensinamento destes anciãos do período intertestamentário baseia-se no estudo da Bíblia, no temor de Deus, na experiência da vida e prática da moral judaica, dando origem a autênticas escolas de judaísmo rabínico. Jesus, que tinha o grupo dos apóstolos e discípulos, foi também chamado **Rabi**, como que equiparado a um ancião, respeitável mestre.

São estes anciãos os mestres da **Mishnáh**, os pais do **Talmud**, livros que contêm os **Pirkê Abbot** (= discursos dos pais) e se tornaram guia e código de vida desde a destruição do Templo de Jerusalém pelo imperador romano Tito, no ano 70, para todos os judeus da Diáspora até hoje. Foi através desta sabedoria dos anciãos que se manteve a chama de reconstituição do novo estado de Israel que, pela Páscoa, o Pai de família ou ancião, atiçava com o célebre cântico: "Para o ano que vem em Jerusalém! *Le chaná habbaah be Jerushalaim*!".

Muitos daqueles anciãos, sábios e justos, são hoje venerados como santos. Ainda agora, na terra de Israel, em Tiberíades na Galileia, pude visitar túmulos-cenotáfios de alguns desses anciãos, rabis-mestres de Israel, como aliás, Jesus mesmo classificou, naquele tempo, o bom e crente Nicodemos (Jo. 3,10; Cfr. 19,39).

II – O que é a sabedoria na Bíblia?

Pelo que dissemos, já se vê que não é o saber teórico, técnico, a ciência especulativa ou empírica que se aprende nas escolas e universidades, demasiado ligada ao conceito de razão ou *logos*, herdada da mentalidade grega onde o muito saber não anda, frequentemente, de braço dado com a sabedoria. Não. A sabedoria bíblica é o sabor, o apreciar o valor da vida e das coisas. Como tal é sempre chamada em hebraico **Hokmáh**, porque composta de dois elementos ou componentes paradoxais: uma **qualidade natural**, inata, do homem, e um **atributo divino** dado a certos homens: **José**, (Gn. 41,8); **Moisés**, (Nm. 11,17); **David** e **Salomão**, (1 Re. 3,4-12 = oração a pedir a sabedoria!), **Daniel** (1,17), **Esdras**.

A sabedoria, como qualidade natural é o resultado do temperamento, da educação, da experiência, enfim, fruto do bom senso.

Como atributo divino é carisma, graça gratuita, que Deus dá a certos homens, espécie de dádiva divina que se hipostaliza ou personaliza num carismático.

Entre os hebreus nunca se fez a dicotomia ou distinção do sagrado e do profano, do religioso e do laico, porque, como dizia Ben Gurion, o pai do moderno Estado Israelita, "em Israel quem não acredita no milagre não é realista". Por isso, os Livros Sapienciais, ao falar da sabedoria consideram-na como um todo e vêem-na quase como uma **hipóstase**, atributo divino personificado, que enche um homem de bem (Pr. 1-9; cfr. Pr. 1,22-33; 8,1-21; 9,1-6) e que por isso, se opõe à Loucura (Pr. 9,13-18; Sir. 24,1-22).

Mas a sabedoria em concreto, no homem bíblico, ancião, é sempre algo profundamente humano, assistido pelo Espírito de Deus, dado por Deus, que se desenvolve pela disciplina e pela experiência e, como tal deve ser transmitido aos outros através das gerações. Radica na fé em Deus, no comportamento do homem, na observação da natureza.

Esta importância religioso-moral da Sabedoria não é exclusiva de Israel. Em todo o Médio Oriente, do Egipto à Mesopotâmia, no espaço geográfico a que chamamos "Crescente" ou "Meia-Lua Fértil", aparecem testemunhos antigos desta sabedoria prática, tipicamente oriental, toda virada para a formação do homem e em que o natural, o religioso e o moral se associam. A sabedoria é para os hebreus o que é a **Maat** para os egípcios: princípios ordenados de harmonia, paz, justiça e moral, enfim, de convivência pacífica entre os cidadãos.

Veja-se como no Livro dos Provérbios, atribuído a Salomão, o Sábio por antonomásia ou excelência, mas resultado de compilações de épocas diferentes, a Sabedoria de **Alukar** (Pr. 22,17-31) se aproxima da Sabedoria do egípcio Amenemófis e até dele poderia depender como fonte inspiradora. Só que, em Israel, é preciso ter sempre presente a fé monoteísta em Javé, onde religião e moral se interligam e postulam.

Esta sabedoria da Bíblia acaba por se afirmar como um autêntico humanismo; de resto, foi a dimensão humanista da vida que instigou o movimento cultural dos Livros Sapienciais. Ele traduz-se, literariamente, num género literário que abrange colectâneas de sentenças, rifões, adágios, anexins, verdadeiras observações ou respostas dentro da fé javeista aos problemas da natureza e da condição humana. Neste aspecto, que melhor exemplo de sabedoria bíblica que o caso de Job contemplando a sua condição desgraçada, pobre e doente, tentando descobrir porque é que o justo sofre e o pecador prospera mas tendo de aceitar a misteriosa vontade de Deus.

O sábio bíblico nunca se pode fechar a Deus, nunca se pode refugiar na torre de marfim do seu saber humano, vaidoso e egoísta. Diz o Livro dos Provérbios: "Não há sabedoria, nem prudência nem conselho contra Deus" (Pr. 21,30). E acrescenta à maneira do nosso rifão "o homem põe e Deus dispõe".

O homem de sabedoria deve ter um "coração franco" (**Rohad leb**), uma mente aberta e larga como as praias do mar (1 Rs. 5,9).

O homem que escuta e reflecte, que recebe e transmite a sabedoria, é o paradigma e a imagem do verdadeiro sábio segundo a perspectiva dos Livros Sapienciais, e a Sabedoria uma espécie de testamento que um pai transmite ao filho (Pr. 1,8.10; 2,1; 3,1.11.21; 4,1.20; 5,1,etc.). Atenda-se à carinhosa admoestação paternal ("Meu filho") tantas vezes aqui repetida.

Dentro da ambivalência dos acontecimentos, com um grande sentido da lei dos opostos, o sábio descobre e dá a conhecer o sentido pragmático que leva o homem a ser mais humano, a fazer o esforço de se tornar melhor: "Adquirir fortuna vale a pena, mas pode ser inútil no dia da cólera de Deus" (Pr. 11,4). "Estômago farto calca aos pés o favo de mel, mas ao faminto tudo parece doce" (Pr. 22,7).

Esta sabedoria no A.T. nunca é concebida como acontecimento de salvação, dentro do sistema soteriológico cristão enquanto descida de Deus ao homem por mediação de Cristo. Ainda estamos longe do sentido redentor do cristianismo, daquilo que Gerardo Von Rad chama "a patética da redenção" [1] que leva o cristão, imitador de Cristo, a superar as limitações pessoais e sociais, numa palavra, à santificação e perfeição do "Sede perfeitos como o Pai do Céu" (Mt. 5,48).

A sabedoria no A.T. é uma actividade didáctica que contemplava a natureza e a criação como realidades em si, embora cheias de sacralidade, consciente das suas impotências e limitações. Só tardiamente os sábios foram levados a equacionar questões teológicas, sobre Deus.

O Livro do Eclesiastes (*Qohelet*) é uma espécie de reflexão céptica sobre o mundo e sobre o homem, um sinal de alarme [2]; juntamente com o Livro de Job, tratado filosófico-poético sobre a condição humana, estes dois livros são um desafio para o homem crente na medida em que o levam a tentar perceber a transcendência de Deus e a realidade da vida humana.

O humanismo da sabedoria bíblica tradicional não tem nada a ver com as correntes filosóficas e ateias do humanismo contemporâneo (Br. 3,22), como o Existencialismo e o Socialismo. Por isso, não apresenta uma teoria sistemática e orgânica do universo e do homem; não há na Bíblia um sistema científico, não há um ideal meramente humanista.

---

[1] VON RAD, Gerhard – *Sabiduria en Israel*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.
[2] IDEM – *Ibidem*, 389.

O Novo Testamento conhece esta sabedoria mas prefere falar da sabedoria que vem de Deus e leva a Deus através daquele Jesus, mestre da nossa fé, "força e sabedoria de Deus" (1 Cor. 1,30). E esta sabedoria que introduz os que seguem no "seu caminho" no misterioso plano divino da salvação (1 Cor. 2,7; Ef. 3,10). Todavia, esta visão paradoxal da sabedoria implica um avanço qualitativo de alcance teológico, um passo em frente que o cristianismo deu em relação ao judaísmo e que "os sábios deste mundo" (Mt. 11,19s) não poderão compreender. Por esta razão, os "anciãos" do A.T. são agora "presbíteros", termo técnico (15 vezes usado no N.T.) com que inicialmente se designavam os sacerdotes (Act. 11,36; 14,23; 1 Pe. 5,15; Tg. 5,14; 1 Tm. 5,ls). Por sua vez, os iniciados na fé cristã são chamados **Neôteroi**, 'Jovens', (Act. 5,6; Lc. 22,16) para que, tal como os jovens do A.T., possam também eles "conhecer a solidez da doutrina em que são catequizados" (Lc. 1,4).

III – A transmissão da sabedoria Bíblica

Na Bíblia, portanto, os mais velhos, os anciãos são os transmissores da sabedoria, uma categoria singular com função didáctico-moral na comunidade do Povo de Deus. Possuídos dos ensinamentos da fé tradicionalmente transmitida, apreendem a realidade da vida mas não como um todo unitário, temática e sistematicamente organizado. Aproveitando o bom-senso pessoal e as experiências da vida individual e colectiva, vão também eles constituindo princípios de sabedoria prática, colecções de máximas sentenciosas. Enfrentam os grandes enigmas e porquês da existência, atendendo ao individual e ao comunitário, ao religioso e ao social, enquadrando-os no quotidiano do povo. Sabem compor e contar histórias moralizantes, narram fábulas, dão sentenças de carácter normativo, fazem sátiras, apresentam enigmas, estabelecem comparações, analogias e alegorias, exprimem-se em provérbios e adágios, tudo sob a designação comum do género literário **Machal**, isto é, a aplicação dum processo literário cumulativo (ler Pr. 1-5) de interesse prático.

Usam de preferência, à maneira da literatura popular, um estilo poético que se caracteriza pelo paralelismo dos membros da frase distribuída. Em geral, o paralelismo bíblico é constituído por dois hemistíquios que, de maneira semelhante (*Paralelismo sinónimo*) ou de maneira diferente (*Paralelismo antitético*) ou por evolução (*Paralelismo sintético*), vai fazendo discorrer o pensamento inculcando grandes ou pequenas verdades.

Sabem rir, criticar e satirizar o homem e a mulher, o jovem e o adulto, o rico e o pobre, o glutão e o faminto; não deixam escapar as tensões sociais.

Também não descuidam a observação das classes sociais. Observam o rei e o juiz, aconselham os trabalhadores e os preguiçosos, advertem o jovem que se deixa seduzir e arrastar atrás das prostitutas e não deixam de assinalar aos velhos os problemas da caducidade da vida.

Fazem perguntas maiêuticas e põem questões para levar as pessoas a descobrir por si mesmas aquilo que precisam de saber. Apresentam provérbios numéricos para as pessoas fixarem melhor a lição daquilo que desejam ensinar-lhes. Compõem poemas didácticos sobre os temas mais variados e não descuidam de, engenhosamente, elaborar poemas alfabéticos, acrósticos, nem que seja para louvar a mulher virtuosa (Pr. 31,10-31). Recorrem aos animais (hipopótamo, Job. 40,15-28) como símbolos para apontar virtudes ou castigar defeitos humanos.

O exemplo mais acabado desta sabedoria prática, sentenciosa, é o livro dos Provérbios, atribuído ao sábio rei Salomão mas, de facto, composto tardiamente e englobando 9 secções de autores e épocas diferentes, apenas unido pela intenção de apresentar um somatório de ensinamentos.

Aí se vê, como os provérbios e rifões são, afinal, verdadeiras iscas de sabedoria popular, gostados e ruminados ao longo de gerações, burilados com arte pelo esmeril do tempo.

A repetição dos ritmos da natureza e seus fenómenos, a ambivalência das situações para o bem e para o mal, a frequência dos acontecimentos levaram o atilado espírito do homem bíblico a sintetizar em frases curtas, poéticas e ritmadas, as observações que a experiência de muitos ia constatando.

Se, naquele tempo, à vaidade das mulheres se podia contrapor o sarcástico aforisma: "Arganel dourado em focinho de porca, tal a mulher formosa mas insensata" (Pr. 11,22) ou "Uma mulher virtuosa é a coroa do seu marido, mas a insolente é como a cárie nos seus ossos" (Pr. 12,4) e ainda "Melhor é habitar no deserto do que com uma mulher impertinente e intrigante" (Pr. 21,19; cfr. 25,24). E não se pense que estas máximas sejam tão-somente reflexo duma mentalidade e duma cultura antifeminista.

Se naquele tempo, o marido agastado com a presença rezingona e chata da esposa lhe podia contestar com o demolidor anexim: "goteira sempre a pingar e mulher insolente são a mesma coisa" (Pr. 27,13), também hoje, a sabedoria popular, experimentada, pode enfatizar e denunciar em frases axiomáticas do mesmo estilo os hábitos do nosso tempo, como por ex:

"Não há Sábado sem sol
Nem Domingo sem futebol".

Os povos primitivos actuais, haja em vista o homem Bantu da África, cultivam e conservam estas formas de sabedoria que são apanágio das civilizações

de tradição oral, onde os *séculos*, os mais velhos do aldeamento, avós e pais, são a única e verdadeira arca da memória colectiva da tribo ou do povo. Daí a importância da recolha de tradições, contos e provérbios para a etnografia, tal como entre nós pretendeu o romantismo com o "Romanceiro" de Garrett ou a Etnografia científica com as recolhas de Folclore e tradições desde Teófilo Braga a J. Leite de Vasconcelos.

Há como que um cordão umbilical na sabedoria inata dos povos. Por isso, a sabedoria dos mais velhos na Bíblia é bem o exemplo da sabedoria popular que está na origem das literaturas nacionais de todos os povos.

IV – A solidariedade humana e os mais velhos

"Engorda o menino para crescer, engorda o velho para morrer". Porque se vão tornando pesados, a veloz sociedade moderna tende a pôr de lado os mais velhos, confrontados, eles próprios, com as limitações e fraquezas da sua natureza. "Velhos são os trapos" e, por isso, já séculos antes de Cristo, o Eclesiastes incutia aos anciãos uma psicológica pedagogia de resistência (ler Ecl., 12,1-8).

É certo que os mais velhos vão ficando gastos, física e psicologicamente, até porque "o dar tira o ter". Não é, todavia, menos certo que os mais novos, a crescer, têm muito para dar. Deixemos, então, e reconheçamos que o encontro de gerações se deve processar em sistema de vasos comunicantes segundo o princípio da solidariedade. A solidariedade é a base correcta da ordenação da sociedade enquanto corpo social e comunitário.

Para explicar a solidariedade na Igreja, Corpo místico de Cristo, plural e unido, S. Paulo recorreu à imagem ou comparação da unidade do corpo na diversidade e solidariedade dos seus membros (Rm. 12,4-5; 1 Cor. 12,12-26).

Foi à base deste conceito anatómico com dimensão espiritual que o cristianismo ultrapassou a lei de Talião e da vingança no A. T. Nasceu, então, a lei áurea da caridade, o mandamento novo: "Dou-vos um mandamento novo: amai-vos uns aos outros como eu vos amei" (Jo. 13,34), expressa também em forma negativa "Não façais aos outros o que não quereis que vos façam a vós".

Para a religião cristã, a solidariedade é caridade, é amor. Não nasce do mero sentimento humano; tem razões divinas, funda-se no próprio amor de Deus (Jo. 3,16; 14,31).

Tanto se tem insistido na lei da caridade que alguns esqueceram-se que ela parte do realismo da justiça e a tem de ultrapassar. Reconheçamos, por conseguinte, que hoje, a caridade anda um bocado apoucada, perdeu pé e profundidade face à onda laicista que reivindica os direitos dos mais desprotegidos.

Entre as civilizações pré-clássicas e antigas não se conhecem instituições de solidariedade ou altruísmo quer quanto aos mais velhos quer quanto aos mais fracos.

Em Esparta, na Grécia pré-cristã, a visão utilitarista da vida e do homem levava mesmo, ao que se sabe, a eliminar os velhos, doentes, porque eram um peso e um encargo para aqueles que deviam viver da guerra e para a guerra. O cristianismo deu o salto qualitativo face ao mundo pagão na valorização do homem, na afirmação do valor divino do humano.

O julgamento de Cristo, expresso nos célebres "ais" de anátema contra os escribas e fariseus hipócritas (Mt. 23), atinge foros de intensidade subversiva e revolucionária quando, censurando os que por causa do sábado de Javé salvavam o burro mas deixavam morrer o homem, afirmou categoricamente: "Não é o homem por causa do sábado mas o sábado por causa do homem". E mais longe chegamos quando Jesus, fazendo a apresentação das obras de misericórdia cristã, se identificou com os fracos, pobres e doentes: "Tive fome...tive sede...era peregrino. . .estava nu . . . enfermo. . .na prisão. Em verdade vos digo: todas as vezes que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, foi a mim que o fizestes" (Mt. 25,31-46). Isto passou a ter valor de salvação para todos aqueles que, na pequenês, isto é, na fraqueza e nas necessidades, vêem um sinal e um processo de identificação a Cristo. Olhando para os mais velhos, a caridade cristã viu neles a melhor imagem do homem adulto à imagem de Cristo (Ef. 4,13), porque, como dizia a sabedoria bíblica antiga "Os cabelos brancos são uma coroa de glória a quem se encontra no caminho da justiça" (Pr. 16,31). Foi isso, portanto, que, do ponto de vista cristão, activou a solidariedade, acelerou a misericórdia e a caridade cristãs.

Logo nos primórdios da Igreja institui-se a ordem dos **diáconos**, ministrantes assistenciais para o serviço dos pobres e doentes, dos órfãos e viúvas (Act. 6,1-7) na união dos corações e dos bens (Act. 2,42-47; 4,32-36; 6,3-7). É sobretudo neste sentido que as mulheres vão prestar o ministério de **diaconisas** (Rm. 16,1), *viúvas eleitas* (1 Tm. 5,9) que, durante algum tempo, existiu na Igreja como forma de colaboração com os diáconos nos serviços auxiliares da liturgia e da assistência social.

Com o correr dos tempos e a implantação do cristianismo, fundaram-se albergarias, pousadas, hospitais, gafarias e leprosarias. Nos documentos medievais portugueses não faltam referências a essas instituições de solidariedade e às esmolas que reis, rainhas, nobres e povo deixavam para a assistência.

Depois apareceram as "Misericórdias", esses beneméritos órgãos de assistência social a pobres e doentes, os quais, por impulso da generosa rainha D. Leonor, esposa do rei D. João II, desde os finais do séc. XV se espalharam pelas nossas cidades e vilas numa envolvente cruzada de bem-fazer.

Não me quero alongar na historicização das instituições de solidariedade cristã que foram ocasião e motivo de santificação para S. João de Deus e S. Vicente de Paula, a ponto do culto e filantropo Frederico Ozanan lhe consagrar em todas as freguesias as sempre úteis "Conferências de S. Vicente de Paulo". Os cristãos autênticos sabem, de há muito, que, como dizia Santo Irineu ainda no séc. II, "a glória de Deus é o homem vivo", o necessitado, que, por isso mesmo, será testemunha das nossas boas obras no tribunal da justiça divina.

Mas, historicamente, havemos de convir que, não poucas vezes, a preocupação da glória de Deus, se levou os católicos a construir belas igrejas e grandiosas catedrais, quase os fez esquecer os desfavorecidos da fortuna e da vida.

Assim se explica que na sociedade civil, a partir do Iluminismo do séc. XVIII, tenha havido uma reacção contra a Igreja e a sacralização excessiva da religião. Apareceu, desde então, o movimento humanitário e altruísta, favorecido por sociedades teístas e filantrópicas, a descobrir e fundamentar a dimensão da solidariedade em razões naturais, humanitárias, dizem, como se o homem não fosse o único animal capaz de, intencionalmente, fazer o mal, segundo o adágio do filósofo Hobbes: "*Homo homini lupus*" = o homem lobo do homem!

Reconheçamos que, de facto, na Idade Moderna, a concepção do "Estado Providência" leva a sociedade civil a assumir a responsabilidade activa da assistência social: Hospitais, sanatórios, asilos, lares de terceira idade, maternidades, orfanatos, creches, jardins infantis. E ainda bem, porque, deste modo, a solidariedade encontra um fundamento de justiça social que leva a ultrapassar as religiões e as suas particularidades ou proselitismos sociais.

E não deixa de ser saudável a onda de iniciativas privadas no campo da solidariedade social, desde as "estafetas" aos jogos de terceira idade.

Só é pena que numa sociedade de consumo como a nossa, a solidariedade social e a caridade sejam economicamente ultrapassadas por um propagandístico zelo em favor dos animais que, perante a chaga atroz da fome de muitos homens, nos enfastia com a publicidade de **Pedigree** e **Wiskas** de qualidade para cães e gatos.

Não pervertamos a solidariedade. Ela é, sem dúvida, uma manifestação bela do coração sensível e generoso do homem para com o seu semelhante. Claro que também os animais e a natureza precisam de solidariedade e defesa, como pretendem a Sociedade Protectora dos Animais, os movimentos ecológicos e os "Verdes".

Não esqueçamos, porém, que a solidariedade, para os cristãos, é uma exigência da sua fé, pelo que Cristo, nosso irmão e nosso juiz, nos há-de premiar ou castigar: "Vinde benditos…Afastai-vos de mim, malditos" (Mt. 25,34.41)!

A solidariedade é caridade, é voz da consciência frente à descoberta do outro, é termómetro de aferimento das nossas boas ou más obras perante a sociedade, será, em definitivo, a razão e o critério da nossa salvação ou condenação.

Vejam, pois, porque é que o cristianismo e os cristãos consideram a caridade solidária e altruísta como a maior das virtudes teologais e morais (1 Cor. 13).

Sem declarações líricas nem piegas, dentro duma religião profundamente humanista porque essencialmente divina, compreendemos, agora talvez, porque é que o Cristianismo aprecia a sabedoria dos mais velhos e apregoa a caridade realizando obras de solidariedade como forma de estabelecer entre os homens o Reino de Deus.

6 - O clamor dos pobres nos Profetas e o «Messias dos Pobres»*

I - Singularidade dos Profetas e circunstancialismo da sua mensagem

O profetismo é um fenómeno universal, comum a todas as religiões e acompanha a história religiosa da Humanidade nos seus momentos mais cruciais. Mas, em Israel, o profetismo, isto é, a vida, acção e pregação dos profetas marcou, de maneira singular e significativa, a história, o destino e a espiritualidade do Povo Eleito.

Homens possuídos pelo Espírito de Javé, os profetas, através da sua vocação, são introduzidos no projecto divino a respeito do Povo Eleito e passam a ver a vida do povo com os olhos em Deus, «*porque o Senhor nada faz, sem revelar o Seu segredo aos profetas, seus servos*» (Am. 3,7). A palavra de Deus como que os invade e agita, levando-os a intervir na vida da nação segundo três vectores essenciais:

1º) O **Político**, lembrando aos reis e governantes que Israel é o Povo de Deus. Por isso, nunca deverá pôr em causa nem postergar a Aliança do Sinai (Ex. 19) que é a constituição básica da sua condição do Povo Eleito.

2º) O **Social**, acentuando a qualidade dos membros do Povo Eleito como unidos pela fraternidade étnica e pela igualdade perante Deus, na consequência da Aliança.

3º) O **Religioso**, defendendo a fé do povo no Deus da Aliança e combatendo o formalismo dos ritos, a indiferença religiosa e a contaminação com os cultos pagãos.

Os profetas focam, portanto, todos os problemas reais da vida do povo hebraico, mas tudo vêem pelo prisma da Aliança do Sinai enquanto princípio e salvaguarda da sobrevivência do Povo Eleito no contexto das nações. É evidente

---

* Publicado em: SEMANA BÍBLICA NACIONAL, 12ª – *Os Pobres na Bíblia e na Vida de Hoje*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1990. p. 73-96.

que cada profeta tem preocupações e matrizes de pregação que se prendem com as circunstâncias do tempo e lugar em que vive e que dependem igualmente da sensibilidade e idiossincrasia do seu temperamento e pessoa. Mesmo nos profetas, vocacionados por Deus, o homem é sempre ele e as suas circunstâncias. A sua pregação joga entre anúncio e denúncia. Possuídos pela força do espírito de Deus e acicatados pelo «chicote da sua palavra» (Is. 11,4), os profetas são os guias espirituais do povo hebraico. Aparecem em momentos críticos da vida da nação, chamados pelo carisma da vocação divina, ousados e atrevidos, sem respeitos humanos, não violentos mas prontos para a morte, como agitadores e contestatários que a nação, muitas vezes, repele, persegue e mata. Estão conscientes de ser mensageiros de Deus, de falar em seu nome; por referência à Aliança do Sinai, como princípio do seu pregar e agir, lêem o presente e interpretam-no à luz das grandes coordenadas das intervenções de Deus no passado para construir um futuro digno, criando o optimismo da salvação. Com seus oráculos, mas sem grandes profecias futurológicas acerca do Messias, os profetas fizeram avançar a mentalidade religiosa do povo, aprofundaram a fé monoteísta e incentivaram a vaga de fundo, alterosa e profunda, generosa e exigente da dádiva da Salvação que havia de realizar-se na plenitude dos tempos com a vinda do Messias.

Reler, hoje, os profetas bíblicos, significa descobrir a iniludível necessidade do homem de todos os tempos, à luz da fé bíblica, ler e interpretar o presente vital e histórico dentro das exigências que a nossa religião acarreta. De facto, os profetas bíblicos, lendo os acontecimentos do seu tempo e analisando-os pelo prisma da Aliança e seus mandamentos, procuravam levar o povo a sondar em profundidade o seu comportamento ético-religioso para corrigir a trajectória do seu caminhar e garantir o seu pleno e autêntico desenvolvimento, segundo a vontade de Deus. Os profetas, pois, nunca poderão ser vistos por nós como bruxos, feiticeiros e adivinhos do futuro, mas antes como educadores do povo bíblico para a dádiva da salvação messiânica que, conforme as circunstâncias histórico-políticas, passará por três fases sucessivas: o messianismo real-davídico, o messianismo pobre e sofredor e o messianismo transcendente e divino.

II – O tema da pobreza nos Profetas e sua subsidiariedade

O tema da pobreza faz parte da vertente **social** da pregação dos profetas. Em nome do Deus da Aliança e dos ideais de fraternidade que ela criou, os profetas defendem constantemente o que hoje chamamos direitos humanos, a dignidade da pessoa humana, o primado do homem sobre os bens materiais. Daí a coragem com que denunciam os crimes dos prepotentes e ricos a explorar e oprimir os pobres e os fracos. Contudo, a pobreza não é, a meu ver, um tema nuclear e central

na mensagem dos profetas, apesar da dureza de alguns textos e da gravidade de certas acusações e imprecações.

Na realidade, para se referir à pobreza, melhor aos pobres, os profetas usam uma grande variedade de palavras, de que as mais frequentes são**: 'Ani-anawim** = humilde; **Dal** = fraco; **'Ebyon** = mendigo**; Rash** = indigente. Estes são os principais componentes do caleidoscópio vocabular dos profetas, esse «lastimoso cortejo» de palavras com que ora nos chocam perante o espectáculo degradante da pobreza material e económica, ora nos instigam e seduzem perante o ideal da pobreza espiritual, garante e aval da salvação messiânica.

Ao falar da pobreza na Bíblia não podemos esquecer que o pobre da Sagrada Escritura nunca é o proletário de Marx. Por um lado, os profetas sabem bem que o pobre é uma vítima da cobiça desenfreada; o homem é que fez as classes sociais. Por outro lado, os profetas têm consciência de que Deus é o juiz que, a seu tempo, porá cobro às desigualdades e injustiças sociais criadas pelo homem. Esta é a razão por que, inseridos profundamente no aqui e agora do seu povo, fazendo a reivindicação dos direitos dos pobres e oprimidos, os profetas não criam movimentos revolucionários, não propagam a luta de classes, nem instigam os pobres à vingança. Eles não têm a ilusão de pretender apresentar programas concretos de reforma social. Insistem antes, e sempre, na necessidade do conhecimento de Deus, na aplicação do direito e da justiça que a Lei da Aliança estipula, e exigem o comportamento concreto e adequado às normas divinas da Aliança. Neste sentido, pode afirmar-se que a denúncia dos profetas é a recriminação dos abusos e explorações dos prepotentes, enquanto isso é um derrogamento das exigências da fé em Deus e da atitude de serviço ao homem que é Sua imagem. Por isso, não se pode dizer, pura e simplesmente, que o profeta toma partido pelos pobres, que a sua mensagem social seja expressão do compromisso político com os fracos. É que os profetas procuram sempre e directamente falar aos poderosos e ricos para os levar à conversão e não aos pobres para os levar à revolta.

O clamor dos pobres nos profetas nasce do imperioso dever de chamar os ricos às responsabilidades da Lei da Aliança. Daí eu dizer que o tema da pobreza não é nuclear mas subsidiário. É isso que procurarei agora demonstrar e fazer compreender, pois os profetas falam e agem em nome de Deus e não por ideologia política como babosos humanistas defensores dos coitadinhos, desfavorecidos e com fraco poder de compra.

III - A pobreza na diacronia dos Profetas

Para a elaboração deste trabalho, fiz a leitura dos profetas de fio a pavio, tentei o levantamento de todos os passos onde se fala da pobreza, dei-me conta

da complexidade dos livros proféticos e das dificuldades do texto hebraico e sua tradução para grego, latim e português. Mas não trarei para aqui os problemas técnicos da exegese bíblica e analisarei os textos pela Bíblia da Difusora Bíblica.

Na análise diacrónica dos profetas, tomei como placa giratória o dramático acontecimento do Cativeiro da Babilónia que, de facto, provocou uma viragem na própria pregação dos profetas pré-exílicos.

É sabido que após a morte do rei Salomão, em 931, os hebreus dividiram-se em dois reinos: o reino do Norte ou da Samaria, e o reino do Sul ou de Judá.

A) *O reino do Norte ou da Samaria*

Jeroboão tornou-se demasiado aberto às relações com os povos fenícios, criou um santuário herético em Betel e permitiu a baalização do culto de Javé. Pouco a pouco a Lei da Aliança foi esquecida, os reis tomaram-se ímpios, demasiado preocupados com o engrandecimento material da nação. A duração do reino do Norte estende-se de 931 a 721 a.C., quando foi destruído pela Assíria. Mas, no século VIII, o reino do Norte, sob a dinastia do rei Acab, conheceu um notável progresso económico, que, aliás, parece também ter ocorrido no reino de Judá. É curioso, contudo, assinalar que são os profetas do séc. VIII os que dizem as coisas mais sérias e graves sobre a pobreza, mas sempre dentro da pregação em defesa da justiça e contra as desigualdades sociais que não deveriam existir entre os hebreus. Os profetas do século VIII inserem-se na corrente do ideal do deserto, quando, no Sinai, o povo descobriu os princípios da comunidade e da fraternidade. Nesse tempo, como salienta o Dt. 15, 4.11, os hebreus não tinham terras, tudo era comum, viviam ao Deus-dará na liberdade, na igualdade, na fraternidade. Muitos séculos antes da Revolução Francesa, os hebreus descobriam os direitos do homem.

Depois da instalação na Terra Prometida, com a desigual distribuição de terras e com a constituição de latifúndios (Is. 5,8), perante a formação de classes dominantes e exploradoras, com o desprezo e opressão dos mais fracos e pobres, os profetas do séc. VIII denunciam todo esse estendal de crimes e abusos. Daí as críticas e as diatribes contra os ricos e poderosos, as quais ainda hoje nos deixam de boca aberta. Aliás, já o profeta Samuel no séc. X a.C. preanunciava os aspectos negativos da monarquia enquanto causa de luxo e desperdício para uns e opróbrio e vexação para outros, sobretudo o povo humilde (1 Sm. 8,10-18). Depois, sempre contra a exploração dos prepotentes, os profetas serão os advogados dos pobres e fracos, dos órfãos e viúvas desde Ahías de Silo frente ao rei Jeroboão (1 Rs. 14,1-18), desde Elias contra Acab (1 Re. 21), desde Eliseu contra Jehu (2 Rs. 9), mas sobretudo com os profetas clássicos, desde Amós, séc. VIII, até Malaquias, séc. III. Muitas vezes, eles identificarão o pobre com o justo (*Saddiq*) e o rico com o

pecador (*Hatta*). De facto, para os profetas do séc. VIII, a pobreza é uma síndroma de injustiça perante o qual ninguém pode ficar de boa fé.

Como profetas no Reino do Norte, salientam-se Amós e Oseias.

AMÓS é o profeta vaqueiro, pastor dos arredores de Belém, que o Espírito empurra para a Samaria. Ali, com linguagem viva e atrevida, como quem fala ao gado e aos rebanhos, vai pregar contra o luxo dos ricos e poderosos, artífices da injustiça social:

«*Assim fala o Senhor: Por causa do triplo e do quádruplo crime de Israel, não mudarei o Meu decreto. Porque vendem o justo por dinheiro, e o pobre por um par de sandálias; esmagam sobre o pó da terra a cabeça do pobre, confundem os pequenos*» (2,6-7; cfr.4,1-3; 5,10-12; 6,1-6; 8,4-6).

Essa injustiça é uma afronta à Aliança do Sinai (1,1-2) e levará à conversão dum pequeno Resto (3,12; 8,11-12; 9,11-15).

É portanto, o mais social dos profetas, e a sua luta em favor da pobreza deverá entender-se como luta contra a idolatria da riqueza. Para ele, os ricos e poderosos não acreditam nem confiam em Deus mas nos bens materiais. São, por isso, uns idólatras. Isto vê-se no afã com que se põem a construir palácios, casas de verão e de inverno, casas grandes e de pedras bem aparelhadas onde passam uma vida luxuosa e opulenta, deitados em leitos de marfim, comendo iguarias abundantes e variadas, deliciando-se com bebidas inebriantes, ao som da música. O profeta parece impressionado com a grandeza dos palácios da Samaria. A palavra *palácio* (*'armon*) aparece 12 vezes nos seus escritos, e essas casas de ricos são vistas pelo profeta como autênticos santuários idolátricos do Deus *Mamona*, rival de Javé, e que Jesus também apresentou como figuração da iniquidade. A arqueologia confirmou a existência de grandes diferenças arquitectónicas na Samaria, com pardieiros e barracas miseráveis ao lado e junto de grandes e ricos palácios.

Curiosamente, Amós não parece lutar contra os deuses estrangeiros que corrompem, pelo sincretismo, o culto de Javé. Para ele, o que está em perigo é a confiança no Deus de Israel por parte dos ricos e poderosos, cujo objectivo é o dinheiro e a riqueza, mesmo que para isso tenham de oprimir os pobres (2,6; 3,9-11). No mesmo sentido, e dentro do seu falar desbragado, apostrofa as ricas senhoras da Samaria apodando-as de «vacas» ajaezadas com adornos de opulência que o Senhor aniquilará:

«*Ouvi esta palavra, vacas de Basan, que viveis na montanha da Samana, vós que oprimis os fracos e vexais os pobres, vós que dizeis a vossos maridos: «Trazei, e bebamos!» O Senhor Javé jurou pela Sua santidade: «Eis que virão dias para vós, em que vos arrastarão com ganchos, e à vossa posteridade com arpões. Saireis pelas brechas, cada um diante de si, e sereis lançados para o Hermon, diz o Senhor*» (4,1-3).

De facto, enriquecer e entesourar, eis a grande preocupação dos nobres da Samaria ainda que, para isso, os pobres tenham de ser violentados e vilipendiados. Também os comerciantes são recriminados (8,4-7) pois o seu coração não confia em Deus mas no lucro iníquo:

«Ouvi isto, vós que esmagais o pobre e fazeis perecer os desvalidos da terra, dizendo: «Quando passará a lua nova, para vendermos o nosso trigo, e o sábado para abrirmos os nossos celeiros, diminuindo o efá, aumentando o ciclo e falseando a balança para defraudar?

Compraremos os necessitados por dinheiro e os pobres por um par de sandálias, e venderemos até as alimpas do nosso trigo».

O Senhor jurou pela soberba de Jacob: «Não esquecerei jamais nenhuma das suas obras» (8,4-7).

Na perspectiva da pregação do profeta isto não é uma forma de luta política mas uma maneira de «profanar o Santo Nome de Deus» (2,7), uma afronta a Javé por parte de governantes, juízes, proprietários e comerciantes. Amós esboça, assim, o quadro iníquo duma sociedade que adora a riqueza e vive a ganância do lucro, esquecendo o Deus verdadeiro, oprimindo os pobres, povo humilde. Como pecados típicos dessa sociedade podem apontar-se a injustiça, a soberba, o divertimento, a imoralidade, a crueldade, a hipocrisia religiosa (2,6-8). Eis o lastimoso catálogo dos pecados da burguesia em todos os tempos, de ontem e de hoje, apontado por um profeta de há 28 séculos. Amós mostra-nos, afinal, que a luta pela justiça social não pode sofrer tardança nem demora. Adorar a Deus em espírito e verdade passa, desde sempre, pelo respeito dos outros, pela aceitação da dignidade humana.

OSEIAS, na tragédia da sua vida pessoal vai ao reino do Norte, a Israel, pregar, dum modo genérico e simbólico, a infidelidade do Povo Eleito que ele compara à prostituição. Não combatendo directamente a injustiça social nem salientando a pobreza, prega o regresso ao ideal do deserto; traça um quadro implacável da infidelidade dos reinos de Israel e de Judá e sublinha a falta de conhecimento de Deus e a ausência de abertura ao próximo (4,4-10;5,1-7). Os sacerdotes são apontados como os maiores responsáveis deste estado de coisas.

B) *O reino do Sul ou de Judá* (931-586 a.C.)

Teve maior duração mas, nem por isso, deixa de ser mais responsável. A simples existência do Templo de Javé em Jerusalém deve aparecer como índice de maior responsabilidade moral e não simples pára-raios protector.

No século VIII salientam-se os profetas Isaías e Miqueias.

ISAÍAS, de família aristocrática e sacerdotal, ocupa-se mais do político que do social, e liga o clamor dos pobres à autenticidade do culto religioso:

«*Tornou-se meretriz a Cidade Fiel! Outrora, cheia de direito, morada de justiça, mas agora, de assassinos. A tua prata converteu-se em escória, o teu vinho misturou-se com a água. Os teus príncipes são rebeldes, companheiros de ladrões; todos eles amam as dádivas, andam atrás de recompensa. Não defendem o órfão, e a causa da viúva não tem acesso junto deles. Por este motivo – é o Senhor Deus dos Exércitos quem fala, o Forte de Israel: «Tirarei satisfação dos meus adversários, vingar-me-ei dos meus Inimigos. Voltarei a minha mão contra ti, purificar-te-ei no crisol, eliminarei de ti todo o chumbo. Restabelecerei os teus juízes como outrora, e os teus conselheiros como antigamente. Então serás chamada Cidade da Justiça, Cidade Fiel*» (1, 21-26).

Atacada por isso, a cobiça e o culto da riqueza por parte das autoridades que fazem da cidade de Jerusalém uma cidade prostituída ao dinheiro, esquecida de Deus (2,6-22), numa espécie de idolatria a Mamona (2,8). Não deixa de ser saboroso e premonitório apreciar a crítica de Isaías ao luxo das mulheres ricas, dando-nos a visão duma «botique» daquele tempo, que mais não é que a vexação dos pobres e humildes:

«*O Senhor disse: Já que tão orgulhosas são as filhas de Sião: andam com a cabeça emproada, lançam olhares desavergonhados, caminham com passo afectado, fazem soar as argolas dos seus pés, o Senhor tornará calva a cabeça das filhas de Sião e desnudá-las-á.*

Naquele dia lhes tirará o Senhor todos os seus adornos: os anéis, os colares, as lúnulas, os brincos, os braceletes e os véus, os lenços da cabeça, as cadeias, os cintos, os perfumes e os amuletos, os anéis e as pedras preciosas com que adornam a sua fronte, os vestidos de festa, os mantos, os xailes e as bolsas, os espelhos e as musselinas, os turbantes e as mantilhas.

Então em lugar de perfume terão fetidez, em vez de cinta uma corda; em vez de cabelos entrançados a calvície, em vez de vestidos sumptuosos, um saco; em vez de beleza, a vergonha» (3, 16-24).

É a subversão do culto de Deus revelado pelo culto daquilo que as «mãos do homem fabricam» através da riqueza. Razão grave para o profeta irromper naqueles dramáticos «ais» de condenação que antecipam e modelam os de Jesus (5,8-24; 10,1-4, cfr. Lucas 6, 24-26), condenando toda a subversão de valores morais nas relações sociais que deviam ser espelho e reflexo das relações com Deus:

«*Ai de vós, os que ajuntais casas e mais casas, e que acrescentais campos e campos, até que não haja mais terreno, e até que fiqueis os únicos proprietários da terra! Aos meus ouvidos chegou este juramento do Senhor dos Exércitos: "As suas muitas casas serão arrasadas, os seus palácios magníficos ficarão desabitados;*

dez geiras de vinha produzirão apenas um barril, uma medida de semente não dará mais que um alqueire.

Ai dos que madrugam para procurarem a embriaguez e se retardam pela noite inflamados pelo vinho! Tudo são cítaras e harpas, pandeiretas e flautas, e muito vinho nos seus banquetes; e não reparam nas obras do Senhor nem consideram a obra das suas mãos. Por isso o meu povo será desterrado sem de nada se dar conta. Os seus grandes serão consumidos pela fome. Por isso, a habitação dos mortos alargará o seu seio e abrirá a sua boca, sem medida; a ela descerão os nobres e a plebe, o seu fausto de que tanto se gloriavam. O moral será abaixado, o homem será humilhado, e os olhos altivos serão abatidos. E o Senhor dos Exércitos será exaltado na Sua sentença, o Deus santo mostrará a Sua santidade pelo julgamento. Os cordeiros pastarão como nas suas pastagens, e os cabritos comerão as suas ruínas.

Ai dos que arrastam castigos sobre si mesmos com as cordas dos bois, e os pecados com as sogas dos carros! Os que dizem: «Que Ele se apresse, que faça sem demora a Sua obra, para que nós a vejamos; que o plano do Santo de Israel se execute, para que o conheçamos»!

Ai dos que ao mal chamam bem, que têm as trevas por luz e a luz por trevas, que têm o amargo por doce e o doce por amargo!

Ai dos que se têm por sábios e se julgam espertos!

Ai dos que são valentes para beber vinho, e fortes para misturar licores.

Ai dos que por uma dádiva absolvem o ímpio, e negam a justiça ao inocente! Por isso, assim como a língua do fogo devora a estopa, e a erva seca se consome na chama, a raiz deles far-se-á em podridão e a sua flor disssipar-se-á como o pó, porque rejeitaram a lei do Senhor dos Exércitos, e desprezaram a palavra do Santo de Israel. (5, 8-24)

«Ai dos que decretam leis injustas, e dos escribas que redigem prescrições tirânicas, dos que afastam os pobres do tribunal, e tripudiam os direitos dos fracos do meu povo, que fazem das viúvas a sua presa e roubam os bens dos órfãos!

Que fareis vós no dia do ajuste de contas, quando o furacão vier de longe? A quem acudir em busca de auxílio, e onde deixareis as vossas riquezas? Só vos resta dobrar a cerviz entre os cativos e cair entre os mortos. Apesar de tudo isto, não se aplica a sua ira e a sua mão continua levantada» (10, 1-4).

São sete ais ou maldições que não podemos deixar de associar aos sete macarismos ou bem-aventuranças de Mt. 5,3-12. Por isso, a pobreza aparece várias vezes como castigo dos poderosos que comem «os despojos dos pobres», e resultado da devastação assíria:

«O Senhor entrará em juízo contra os anciãos e os chefes do seu povo: «Vós devorastes a Minha vinha, e os despojos dos pobres enchem as vossas casas. Por

que razão calcais aos pés o Meu povo, e macerais o rosto dos pobres?» – Oráculo do Senhor Deus dos Exércitos» (3,14-15; cfr. 7, 21-25; 9, 20; 32,7).

O profeta denuncia também os juízes iníquos que põem a ordem judicial ao serviço dos poderosos e «afastam os pobres do tribunal» (10, 2). De facto, Isaías só uma vez fala expressamente dos «ricos» (5, 8-10), sublinhando antes as autoridades do país (1, 23), e dos juízes (5, 20, 23; 10, 2) verdadeiros responsáveis pela prostituição ao dinheiro com abandono da fidelidade à justiça que vem de Deus.

Para Isaías, ouro, prata e riqueza são os ídolos ou amantes dos poderosos que, por causa disso, esquecem a Deus, desprezam o direito e a justiça e oprimem os pobres e os fracos.

Contudo, o Proto-Isaías (1-39) já aponta para uma nova era sócio-religiosa em que o rebento de Jessé (11, 11-16) julgará «os pobres e humildes» do país e salvará o «Resto» de Israel (24-27). Assim, «o Senhor, será o refúgio do pobre na tribulação» (25, 4) e os oprimidos exultarão no Santo de Israel (29, 18-19). O Senhor será o seu «tesouro» (33, 2-6).

Como se vê, Isaías faz a passagem da crítica aos poderosos para a consolação e restauração dos pobres (33, 17) numa dinâmica de esperança messiânica.

MIQUEIAS, de origem camponesa, sofre na pele a política dos que exploram os pobres e promovem a guerra. A denúncia das injustiças sociais é o tema nuclear da primeira parte do seu livro. Para ele, o culto dos bens materiais é a causa da ruína de Judá. Denuncia os poderosos que aumentam seus bens à custa dos fracos:

«Ai dos que planeiam a iniquidade, dos que maquinam o mal em seus leitos, e o executam logo ao amanhecer do dia, porque têm o poder na sua mão! Cobiçam as terras e apoderam-se delas, cobiçam as casas e roubam-nas, fazem violência ao homem e à sua família, ao dono e à sua herança.

Portanto, isto diz o Senhor: «Planeio um mal contra esta raça, do qual não livrareis o vosso pescoço. Não andareis mais com a cabeça erguida, porque será tempo calamitoso. Naquele dia será composta sobre vós uma sátira, e cantar-se-á uma elegia: «Estamos perdidos completamente, a parte do meu povo passa a outros. Ninguém a restituirá. Distribuem os nossos campos».

Por isso não terás ninguém que meça com cordel as porções na assembleia do Senhor» (2, 1-5).

Enfrenta os chefes políticos, religiosos e também os ricos (3, 1-12; 4, 9-14; 7, 1-6) anunciando-lhes a catástrofe da destruição. Mas é sobretudo nos juízes, sacerdotes e profetas que Miqueias descarrega a responsabilidade da subversão social; é que, pelas suas funções, deviam ter especial relação à observância da Lei, à prática do culto e ao dinamismo da Palavra de Deus, mas, na realidade, são

funcionários sem alma, não ligam importância a Deus, só prestam culto à riqueza; como diria Karl Marx, «são assalariados da burguesia» e não servidores de Deus. O profeta, por conseguinte, conclui que Deus não poderá tolerar tal idolatria (2, 10) cujas componentes são a exploração, a opressão, a escravidão e roubo dos pobres e humildes. Deste modo, com 8 séculos de antecedência, Miqueias antecipa-se ao ensinamento de Jesus: «Vós não podereis servir a Deus e ao dinheiro» (Lc. 16, 13; cfr. Mt. 6, 24).

C) *Profetas do século VII a.C.:* Sofonias e Jeremias

Depois da destruição do Reino do Norte em 721 a.C., os profetas do séc.VII vão inverter a dimensão social da pobreza e encará-la de forma espiritualizante, em relação com o tema do «Resto de Israel». Já o encontramos, aliás, em Isaías, (4, 3; 6, 13; 7, 3; 11, 11-16.32,33) e ele prolongar-se-á em Jeremias sob o tema da «Nova Aliança». Neste sentido, Sofonias e Jeremias serão arautos e construtores de uma nova realidade religiosa, fundamento do Israel qualitativo e messiânico. É, portanto, no contexto do Resto de Israel que, a partir de agora, tem de ser analisado o tema da pobreza, numa espécie de relação equacional entre o Povo e Pobres (Is. 49, 13). A mensagem dos profetas vai passar da denúncia para o anúncio; deixando de recriminar os ricos e tentando consolar os pobres do povo, sem atender à divisão de classes sociais.

SOFONIAS (640-630), nos finais do séc. VII a.C. prega a reforma religiosa. Dirige-se sobretudo a este tipo de pessoas que, com práticas idolátricas, atentam contra o verdadeiro culto de Javé (1, 4-6) e proclama o Juízo Universal do Dia do Senhor. Os primeiros são os despreocupados de Deus:

«*Ouvi os insultos de Moab e os sarcasmos dos filhos de Amon, quando Insultaram o Meu povo gloriando-se do seu território. E por isso, pela Minha vida! - diz o Senhor dos Exércitos, Deus de Israel: Moab tornar-se-á como Sodoma e os filhos de Amon como Gomorra: um campo de urtigas, uma região de sal, um desastre eterno. O resto do Meu povo os saqueará. Os que subsistirem da Minha gente serão os seus herdeiros*» (1, 8-9).

Aí estão incluídos a família real de Jerusalém, os oficiais régios e até os sacerdotes; são acusados de «moda estrangeira», isto é, de vestir roupas importadas, que a maioria do povo não podia ter, e assim manifestam o seu luxo e vaidade que conseguiram por fraude e violência contra os fracos. São factores do ateísmo prático que substitui Deus por realidades materiais e interesses **pessoais**. Por isso o oráculo seguinte (1, 10-11) apresenta a cidade de Jerusalém apenas preocupada por bens materiais e dirige-se aos comerciantes.

O terceiro oráculo (1, 12-13) julga os que se sentem seguros nas suas propriedades e riquezas, sentados nas suas próprias «fezes» (cfr. Jr. 48, 11).

São os aburguesados da vida, materialistas e ateus, indiferentes a qualquer sentimento religioso. Contra todos estes, o profeta proclama o juízo do Dia do Senhor e inaugura o tema da pobreza em espírito (2, 3).

Mas de maneira positiva, Sofonias foi o primeiro profeta a identificar o novo Israel como um «povo de pobres», fazendo assim a moralização e espiritualização da pobreza:

«*Naquele dia não te envergonharás dos pecados que cometeste contra Mim, porque exterminarei do meio de ti os teus orgulhos arrogantes; e cessarás de te gloriar na Minha montanha santa. Sé deixarei subsistir no meio de ti um povo humilde e modesto que porá a sua confiança no nome do Senhor. O resto de Israel não mais cometerá iniquidades nem proferirá mentiras, não se achará mais na sua boca língua enganadora. Poderão ser apascentados e repousar sem que ninguém os inquiete*». (3, 11-13).

Para ele, o pobre é a antítese do orgulhoso, aquele que vive em total subordinação a Deus (3, 11) e em perfeita observância moral (3, 13). Por isso, o povo messiânico, o Resto de Israel, não é necessariamente um povo de indigentes e mendigos, mas antes o conjunto dos «Pobres de Javé» (**Anawim** = Humildes), «povo humilde e pobre» (3, 12) que espera a resposta do Senhor.

JEREMIAS, pregador da reforma religiosa do rei Josias (2 Rs. 22-23) não esqueceu a componente social da mesma. Arauto da religião do coração e da penitência, quando já os babilonenses se preparavam para cercar Jerusalém, melhor que ninguém perscrutou os crimes do povo. De facto, os caps. 5-6 são uma criteriosa investigação a ver se, como outrora em Sodoma e Gomorra, é possível encontrar justos em Jerusalém para travar a ira de Deus. Desiludido, porém, descobre que até a gente simples e pobre esta cheia de pecados que, todavia, tenta desculpar com a ignorância (5, 4) enquanto recrimina os dos poderosos pela injustiça:

«*E a mim mesmo dizia: Talvez seja somente a gente baixa e ignorante, porque não conhecem os caminhos do Senhor, a lei do seu Deus: Irei procurar os grandes para lhes falar, porque estes conhecem os caminhos do Senhor, a lei do seu Deus. Mas também todos estes quebraram o jugo romperam os laços. Por isso o leão da floresta os ferirá, o lobo do deserto os dizimará, o leopardo os espreitará nas suas cidades; todo aquele que sair será despedaçado, porque numerosos são os seus delitos, e sem conta as suas revoltas*» (5, 4-6).

É que estes, importantes e ricos, estão cheios de maldade e de rapina e não defendem a «causa dos pobres»: «*(…) Encontram-se perversos no meio do Meu*

povo, que lançam armadilhas como caçadores de aves, e estendem as suas redes para apanhar os homens.

Como gaiola cheia de aves, assim as suas casas estão cheias de rapinas. Por isso, tornam-se ricos e poderosos; apresentam-se nédios e bem nutridos. Ultrapassam mesmo os limites do mal. Não procedem com justiça para com o órfão, mas prosperam! E não fazem justiça aos infelizes!» (5, 26-28).

Também ele introduz um oráculo de maldição contra o explorador rei Joaquim (22, 13-19).

O profeta sublinha também como todo o povo despreza a Palavra de Deus e se deixa levar pela ganância do dinheiro (6, 9-30). Ricos e poderosos e até os pobres, e isto é digno de nota em Jeremias relativamente aos outros profetas, todos se dedicam à cobiça e ao culto dos bens materiais, perdendo o «conhecimento de Deus» (21, 11s; 22, 5; 22, 13-19; 34, 8-22). Por isso, mais uma vez, Jeremias afirma que o deus dos ricos, o dinheiro, é um ídolo, um falso deus Baal, que a ninguém garante subsistência (2, 13), nem apoio, como perdiz que choca ovos alheios, um deus sanguinário que vitima o direito, a justiça e o próximo:

«*Como a perdiz que choca os ovos que não pôs, assim o que junta riqueza fraudulentamente. No meio dos seus dias terá de as deixar, e seu fim será o de um insensato*» (17, 11; cfr. 9, 22; 22, 13).

Mas, Jeremias também apresenta como motivo de esperança e optimismo um oráculo sobre o Rebento messiânico a exercer o direito e a justiça, em paralelo com Is. 7,14 dando-lhe porém não o nome de Emanuel mas de Javé *Siddeqenu*, isto é, Deus nossa Justiça: «*Dias virão – oráculo do Senhor – em que farei brotar de David um rebento justo que será rei, governará com sabedoria e exercerá no país o direito e a justiça. Sob o seu reinado, Judá será salvo e Israel viverá em segurança. Então será este o seu nome: «Javé-Nossa-Justiça».*

Por esta causa, eis que chegarão os dias – oráculo do Senhor – em que já não dirão: «Viva o Senhor que tirou do Egipto os filhos de Israel!». Mas sim: «Viva o Senhor que tirou e reconduziu a linhagem de Israel da terra do Norte e de todas as terras, para onde os exilara, e os fez habitar na sua própria terra» (23, 5-8).

E depois é o tema da Nova Aliança a abrir perspectivas de Restauração (31, 1-14, 23-25) prometendo abundância e o fim da fome.

HABACUC, embora breve, não se coíbe de lançar imprecações e ais de maldição contra a perfídia dos ricos que, por causa da riqueza, reparam na imagem, dilatam o pescoço como o *sheol* (é o túmulo, o cemitério, lugar dos mortos) devorador e insaciável (2, 5.6-8.9-11.12-14.15-17.18-20).

D) *Os profetas do Exílio e Pós-Exílio*, desde 586

Depois que as tropas de Nabucodonosor destruíram Jerusalém em 586 a.C. e levaram os judeus para o Cativeiro da Babilónia, tal desgraça fez com que os profetas aprofundassem o tema da pobreza. Os pobres, agora, já não são uma simples classe social, os indigentes e mendigos. Passam a ser chamados «Pobres de Javé» – **'Anawim** = Humildes. Eles constituirão o Resto de Israel e cada vez mais se tornarão um povo de gente piedosa (**Hasidim** = piedosos), aceitando a vontade de Deus e cumprindo os seus mandamentos. Se a pobreza material era para os profetas do séc. VIII a.C. uma fatalidade resultante da injustiça social, provocada pelos exploradores, agora a pobreza espiritual será, para os profetas do Exílio, um desafio e um incentivo a todo o judeu crente para a fidelidade à Aliança com Deus e para a prática da justiça. O pobre é agora, essencialmente, um piedoso e humilde perante Deus (cfr. Is. 29, 19), homem da Aliança, o oposto dos idólatras do dinheiro e da riqueza. Para os profetas do Exílio, o tema da pobreza passa a ser visto no contexto do «Resto de Israel» e quase se estabelece a equação entre Povo de Deus e Pobres de Javé (Is. 49, 13). Dele sairá o Israel qualitativo e messiânico.

Vejamos, então, o que cada profeta do Exílio nos diz.

EZEQUIEL, preocupado com a restauração do Templo e do culto, não deixa de denunciar a exploração que associa pecados culturais e sociais. Contribuir para a descoberta da responsabilidade moral e individual pela qual «o que oprime o pobre e o indigente, empresta com usura» sofrerá o castigo dos seus crimes (18, 12). Fala ainda dos pecados de várias classes exploradoras entre as quais aponta a dos chefes, sacerdotes e profetas que oprimem o pobre e critica sobretudo os pastores vorazes, sacerdotes que não distinguem o Sagrado e o Profano: «*Filho do homem, diz-lhes: «Tu és uma terra que não foi refrescada pela chuva no dia da ira; cujos chefes se parecem a leões rugindo e dilacerando a presa. Devoram as pessoas, apoderam-se das riquezas e das jóias e multiplicam as viúvas no seu seio.*

Os sacerdotes violaram a minha lei e profanaram o meu santuário; não distinguem entre o que é santo e o que é profano, e não ensinam a diferença que existe entre o puro e o impuro; fecham os olhos aos meus sábados e assim eu fui desonrado entre eles.

Os seus chefes são como lobos que dilaceram a presa, que derramam sangue, fazendo morrer uma pessoa a fim de obterem lucros.

Os seus Profetas encobrem os seus ciúmes com visões vãs e revelações falsas. Dizem: «Assim fala o Senhor Deus», quando Deus de facto não falou.

O povo do país pratica actos de violência e comete furtos. Oprime o indigente e o pobre, e maltrata o estrangeiro contra todo o direito» (22, 24-29; cfr. cap. 34).

Por isso, Jerusalém é apostrofada como cidade sanguinária (22, 1-16) cheia de crimes como panela ou marmita a cozer ao fogo (24, 3-11).

Apesar de tudo, anuncia a salvação ao Resto (14, 22) e prevê a purificação do povo e a restauração de uma era de abundância (36, 1-15, 22-30).

DÊUTERO-ISAÍAS (Is. 40-55) é o discípulo de Isaías que prega no Exílio e faz a dolorosa experiência do cativeiro, entre 586-538 a.C. Toda a sua mensagem está compendiada nos célebres poemas do Servo de Javé (*Ebed Jave*) que fundamentam e protagonizam a figura do «Messias dos Pobres», desprezado, desamparado (49, 7-13) mas do qual surgirá a garantia da salvação, como mostrarei abaixo.

MALAQUIAS faz ressaltar o amor de Deus pelo seu povo (1, 2-5) e apesar da crítica e libelo de acusação aos sacerdotes (1, 6 s), que suscitará o juízo do Dia do Senhor contra os que oprimem o operário (3, 5) fazendo aparecer a obra do Messias, verdadeiro «Anjo da Aliança», sol e Justiça: «*Assim falavam os que temem o Senhor. Mas o Senhor ouviu atento; na Sua presença foi escrito a favor dos que o temem e procuram refúgio no Seu nome. Eles serão para Mim um bem particular no dia em que Eu agir, diz o Senhor dos Exércitos. Terei compaixão deles como um pai se compadece do filho que o teme. Então vereis de novo a diferença que existe entre o justo e o ímpio, entre quem serve a Deus e quem não o serve.*

Porque, eis que vem um dia abrasador como uma fornalha. Todos os soberbos e todos os que cometem a iniquidade serão como uma palha; este dia que vai chegar queimá-lo-á, diz o Senhor dos exércitos, e nada ficará: nem raiz, nem ramos.

Mas para vós que temeis o Meu nome brilhará o sol de justiça trazendo a salvação nos seus raios; saireis e saltareis como os bezerros de estábulo. Calcareis os pecadores, porque serão como cinza debaixo das plantas de vossos pés, no dia que Eu preparo, diz o Senhor dos exércitos» (3, 16-21; cfr. 3, 1.20).

TRITO-ISAÍAS (Is. 56-65), discípulo de Isaías, já nos finais do Cativeiro, é o pregoeiro da libertação para os pobres de Javé que serão saciados (55, 1-2 = banquete dos necessitados 6, 1-2) e verão a realização messiânica dos pobres (60, 16; 63, 7-9; 65, 13-14).

ZACARIAS, já no séc. III (?), fecha os escritos dos profetas relembrando, por um lado, o ensinamento antigo sobre os pobres e a justiça (2, 1-3). Mas é sobretudo na segunda parte (9, 9-17) que Zacarias apresenta o «Messias dos Pobres», humilde e pacífico, aplicando a esta figura misteriosa o termo **'ani** = humilde, pobre, exactamente o mesmo com que Sofonias classificava o povo humilde e modesto do Resto de Israel (Sf. 3, 12): «*Exulta de alegria, filha de Sião! Solta gri-*

tos de júbilo, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti: ele é justo e vitorioso, humilde, montado num jumento, sobre um jumentinho, filho de uma jumenta. Ele exterminará os carros de guerra de Efraim e os cavalos de Jerusalém; o aro de guerra será quebrado. Proclamará a paz para as nações. O seu império irá de um mar a outro mar e do Rio às extremidades da terra.

Quanto a ti, pelo sangue do teu pacto, tirarei os teus cativos da fossa (na qual não há água). A ti, filha de Sião, voltarão os prisioneiros que esperam a libertação. Em compensação dos dias do teu exílio, Eu te restituirei o dobro.

Eu reteso o Meu arco: a Judá, Eu armo-o como Efraim. Suscitarei os teus filhos, ó Sião, contra os filhos de Javan, e farei de ti uma espada de herói! O Senhor Deus aparecerá sobre eles e a sua flecha cintilará como o relâmpago. O Senhor tocará a trombeta e avançará entre as procelas do Sul. O Senhor dos exércitos os protegerá! Eles calcarão aos pés as pedras de funda, beberão o sangue como vinho, ficarão saciados como chifres do altar. O Senhor seu Deus os salvará naquele dia; apascentará o seu povo como um rebanho, como pedras brilhantes de diadema sobre a terra. Ah! Que felicidade! Que beleza será a sua! O trigo dará vigor aos jovens e o vinho doce, às donzelas» (9, 9-17).

E, assim, temos, necessariamente introduzido, como síntese da pregação dos profetas exílicos, o tema do «Messias dos Pobres».

IV - O «Servo de Javé» como «Messias dos Pobres»

Embora as preocupações dos judeus actuais, em Israel, não estejam centradas sobre o Messias, como revela o Frei Acílio Mendes na entrevista ao Pe. Frei David-Maria Jaeger, judeu convertido e feito Franciscano, publicada na revista BÍBLICA (nº 203, 1989, p. 25), o que é certo é que as esperanças dos judeus dos tempos bíblicos viviam ligadas ao Messianismo.

A ideia messiânica ou a expectativa dum ungido salvador progrediu em etapas cronológicas correspondentes a diversas situações da vida do povo hebraico. Se nos tempos gloriosos da monarquia de David-Salomão predominava o ideal de messianismo real, político, que exaltaria Israel no contexto dos povos circunvizinhos, depois, com o Exílio, sobreveio a ideia do messianismo humilde e sofredor do Servo de Javé e, por último, nos tempos das invasões dos Selêucidas (s. III-II a.C.) surgiu a ideia do messianismo transcendente e divino do Filho do Homem.

Como se pode ver dos profetas do Exílio, o povo hebraico, agora porque pobre, humilde e confiante, é que será o Resto escolhido para a manifestação da salvação messiânica (Is. 41, 17). Tal parece ser o ideal dos judeus que aguardam o regresso do cativeiro da Babilónia como um novo Êxodo, e aos quais se dirige o Dêutero-Isaías (40-55) com o seu livro da Consolação («Consolai, consolai o meu povo»).

A etapa do messianismo humilde e sofredor é, portanto, aquela que coincide com a grande vaga teológica do Resto de Israel e dos Pobres de Javé (Is. 49, 13). Cronologicamente, isso acontece no período do Exílio (586-538 a.C.) quando o melhor do povo de Israel se apresenta para fazer novamente a experiência de Deus Salvador e Libertador (Is. 40, 5-54, 5). É por isso que o Dêutero-Isaías fala de Israel não em termos políticos mas religiosos chamando-lhe *Resto* (41, 14), *Pobres de Javé* (49, 13) e outros sinónimos, tais como *discípulos*, *resgatados*, *raça de Israel-Iacob* (44, 3) e, sobretudo, *Servo* (4, 8-9; 42, 19; 43, 10; 44, 1-2,21). Tudo isto aparece compendiado em quatro cânticos chamados, exegeticamente, os quatro Poemas do Servo de Javé (*Ebed Jave*). Estes quatro poemas (*1º*: 42, 1-7; *2º*: 49, 1-6; *3º*: 50, 4-9; *4º*: 52,13-53,12) estão hoje integrados e cerzidos como um todo no livro de Isaías mas, possivelmente, tiveram existência autónoma como salmos ou hinos independentes que o redactor final integrou na sua obra. Por isso não faltam estudiosos que, por razões literárias de estilo, ou por motivos estruturais, atribuem a vários autores a paternidade destes poemas. Desse modo, o Servo de Javé teria significação diversa em cada um dos poemas. Deixemos, todavia, este problema técnico, talvez insolúvel, e caracterizemos o Servo de Javé destes cânticos, segundo a visão do redactor final do texto:

O Servo é considerado como pessoa humana que Deus formou e chamou desde o seio materno para uma missão carismática. Aparece cheio do Espírito de Deus como profeta ou discípulo que Deus instruísse para, por sua vez, instruir os homens no direito e na justiça. Exerce uma missão humilde e, aparentemente, fracassada; aceita ultrajes e desprezos, mas não vacila porque Deus o sustenta. É tratado como malfeitor, condenado a morte ignominiosa e entrega-se a si mesmo como ovelha levada ao matadoiro sem dar um berro, expiando e intercedendo pelos pecadores. Contudo, Deus o abençoará multiplicando a sua descendência de modo a reunir o povo de Israel e a tomar-se luz das nações.

Para mim, trata-se dum poema sinfónico em quatro andamentos sobre a salvação de Israel por alguém que, descrito como «pobre» (53, 4), será, na realidade, o salvador universal. Afinal, o que está em causa é o ecumenismo da salvação (Is. 2,2-5) através desse personagem misterioso que é o Servo de Javé.

Mas, quem é ele? Que interpretação ou figura se atribui ao Servo de Javé, enquanto Messias dos Pobres?

Digamos que é complicado o mosaico das respostas que os exegetas têm dado ao longo dos tempos. Resumindo, posso sintetizar, rapidamente, as grandes soluções que se definem no binómio: Personalidade colectiva, figura individual.

A) *Personalidade colectiva*

A literatura profética recorre muitas vezes ao expediente literário de apresentar o Povo Eleito sob várias personificações, a mais conhecida das quais é a «esposa» (Os. 2) e outras (Jr. 3, 6-10; Ez. 16, 23).

Nesse sentido, o Servo de Javé seria:

1º) O *Israel Histórico*, o povo judeu na dramaticidade da sua existência, quer na escravidão do Egipto, quer no Cativeiro da Babilónia, ao tempo do profeta, quer depois, nas perseguições dos Selêucidas, do tempo dos Macabeus, quer na ocupação romana que o episódio de Masada bem ilustra, quer nas perseguições cristãs da Idade Média, quer nos programas dos nazis ao tempo do Holocausto moderno. De facto, há textos de Isaías em que o «servo» é o colectivo do povo e, por isso, a interpretação colectiva é clássica no judaísmo rabínico, na interpretação grega dos LXX e noutras traduções antigas.

2º) O *Israel ideal* que, nos desígnios de Deus, deveria realizar a economia da salvação. Embora atraente e sedutora, tal solução parece alheia à mentalidade hebraica e não passa duma fantasia sem fundamento bíblico.

3º) O *Resto de Israel*. Esta expressão, não sendo própria do Dêutero-Isaías, corresponde, como vimos, ao ensinamento dos profetas. Indica os Judeus crentes e piedosos que, no Exílio e depois, pelos seus sofrimentos, reparam as infidelidades do Povo Eleito.

Eles são a fina-flor dos judeus regressados do Cativeiro que vão reconstruir o templo de Jerusalém, organizar o culto e refazer a Lei (Esd. 9; Ne. 9, 1-3). Englobariam os que hoje chamamos Pobres de Javé ('Anawim-*Hasidim*) através dos quais Deus prepararia a erupção messiânica, formaria o Israel qualitativo do verdadeiro Messias, luz das nações (Is. 49, 3).

B) *Figura individual*

Tal solução baseia-se nos dados intrínsecos do texto e na descrição pessoal com que é apresentado o Servo de Javé sobretudo no último poema. Mas tanto pode ser uma figura histórica como messiânica.

Assim há quem o refira a **Moisés**, muitas vezes, sobretudo no Deuteronómio chamado «Meu Servo», isto é, servo de Javé.

Também há quem o ligue a um personagem contemporâneo de profeta, como por exemplo, o rei **Joaquim** que viveu deportado em Babilónia e onde foi, depois, libertado (2 Rs. 24-25; 2 Cr. 36; Jr. 52,31-34); só que a Sagrada Escritura diz expressamente que este rei «fez o mal aos olhos de Javé» (2 Rs. 24, 9; 2 Cr. 36,9).

Não faltam os que identificam o Servo com o piedoso e meigo **Jeremias**, cujo doloroso currículo de vida aparece bem expresso nas suas «confissões» (Jr. 20, 7-10).

E há quem fale de **Ezequiel** e até de **Zorobabel**, reconstrutor do Templo de Jerusalém e que, por isso, é chamado «servo de Javé» (Ag. 2, 23; Zc. 3, 8).

Finalmente temos a interpretação messiânica. Mas aqui está a grande divergência entre a exegese judaica e a cristã; é que, para os judeus, a ideia do Messias não se coaduna com tal visão dolorosa, e, por isso, a vinda do Messias ainda está em aberto.

Os tópicos literários sobre que assentam os 4 poemas, embora por prismas diferentes, estão decalcados nas figuras históricas de Moisés e Jeremias. Com eles, porém, mais que retratar um personagem do passado, o profeta tentou delinear uma figura do futuro que corporizasse o Israel qualitativo dos «pobres de Javé». Na sua pessoa humilde e pobre, pelo seu sofrimento vicário e substitutivo, ele exercerá um papel salvífico para todo o Resto de Israel e missionário para todos os povos da terra. O Salvador já não seria o Messias-Rei, à maneira de David, mas o Messias-Profeta, à maneira de Moisés e Jeremias (Nm. 12,6-8; Jr. 1,5) e bem retratado no Salmo 21/22 que, por isso, se pode em verdade classificar como autêntica oração do «Messias dos Pobres».

Ligando, assim, estes poemas ao texto de Zacarias 9, 9-10, diremos que o Servo de Javé é o **Messias** rei justo, vitorioso e *humilde* exactamente designado com esta palavra com que o profeta Sofonias caracterizava o povo dos pobres de Javé (Sf. 3, 12). Não há dúvidas portanto, de que Zacarias teve diante de si, para classificar o Messias, a figura do Servo de Javé de Isaías 42-53.

Para os cristãos, na harmonia dos dois Testamentos (Antigo e Novo), não há dúvida de que a figura do Servo de Javé realiza-se na pessoa de Jesus. Jesus é o Cristo, o Messias, o Ungido, que compendia toda a doutrina profética sobre a libertação dos pobres, e na prática da sua vida, nos ensina que até os pobres têm de ser evangelizados (Is. 61,1-3, cfr. Lc. 4, 16-31). O Servo de Javé é pobre, fala aos pobres como Messias, não para os levar à revolta ou resolver os seus problemas económicos, mas para lhes propiciar a conversão que sempre ajudará a fazer justiça social na medida em que é aceitação humilde da justiça de Deus. Deste modo, sem fé e conversão nem pobres nem ricos subsistirão (Is 7, 9). O Messias desta pregação e desta prática, segundo os escritos do Novo Testamento, é Jesus de Nazaré que, no jogo do tipo e do antitipo, realiza a figura do Messias sofredor de Isaías (Lc. 22, 37; Jo. 1,29; Rm. 4, 25; Fl. 2, 7; 1 Pe. 2, 22-25) e, por consequência, é verdadeiro «Messias dos Pobres» que não tinha sequer onde reclinar a cabeça (Mt. 8, 20; Lc. 9, 58) e morreu como servo dos servos de Javé na ignomínia da cruz recitando o Salmo 21: «Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?» (Mt. 27, 46; Mc.15, 34).

V - Conclusão

Hoje, a propósito dos pobres e da tão propalada opção pelos pobres, assiste-se a leituras ideológicas dos profetas. Predomina a leitura política, socializante ou marxista, daqueles que querem promover a luta de classes e eliminar os ricos. De facto, nos profetas bíblicos encontramos uma violentíssima e severa denúncia da opressão dos pobres; mas, repito, o pobre da Sagrada Escritura não é o proletário de Marx.

Os profetas, a respeito dos pobres, seguem duas linhas de pensamento:

A) ***Os profetas do séc. VIII a.C.*** são os mais sociais e recriminatórios. Preocupam-se com a pobreza por confronto com a riqueza, denunciando os crimes dos poderosos e ricos, denunciando tudo e todos. Vêem a pobreza no seu aspecto económico, social, mas não se preocupam dos pobres pelos pobres. A sua denúncia da exploração e opressão dos pobres e fracos procura levar os prepotentes e ricos à conversão e observância da Lei do Sinai. É que poderosos e ricos, mesmo crentes e, o que é dramático, porque crentes, tendem a criar o ídolo do Mamona da iniquidade (Lc. 16, 9), o vil metal que os fecha ao conhecimento do Deus vivo e à prática da justiça. Hipotecam-se à riqueza e, como prática da sua idolatria, só querem acumular bens, entesourar dinheiro, ainda que, para isso, tenham de enganar, roubar, oprimir e escravizar ou ignorar os necessitados.

Mas os profetas não fazem programas de reforma social, não organizam movimentos revolucionários, não promovem a luta de classes. Então, quem evangelizaria os ricos?

Para eles, a solução do problema da pobreza não é uma questão social ou política; é uma questão moral e religiosa. Por isso, com coragem e de maneira atrevida, denunciando o mal, apelam à justiça e querem a fé prática no Deus da fraternidade e da igualdade. Consequentemente, insistem sempre com ricos e pobres, governantes e súbditos na necessidade do conhecimento de Deus, na aplicação do seu Direito, na observância da sua Aliança.

B) ***Os profetas do Exílio*** fazem a passagem qualitativa da pobreza material, sem a esquecer, para a pobreza espiritual; acentuam menos a falta de recursos materiais, económicos e mais a situação de dependência e humilhação. Assim, a pobreza, numa dimensão religiosa, é que permite confiar em Deus e não em si mesmos, sem invocar o Santo Nome de Deus em vão. Os pobres, agora, são classificados «pobres de Javé», têm de ser pessoas crentes, esvaziadas de si, abandonadas a Deus. Na pobreza material, por força da situação económica, há mais possibilidade de fé e confiança; nela, pois, nascerá melhor a pobreza espiritual como condição para a recepção do Reino de Deus que o Servo de Javé, feito Messias dos Pobres, anuncia e prepara. Não se ignore, porém, como diz Jeremias, que

há pobres orgulhosos, sem fé nem obediência a Deus, e que há ricos e humildes, abertos a Deus e ao próximo.

É neste contexto que se deve compreender a missão do Messias dos Pobres (Is. 61, 1.3; 66, 1-2; 57,15,29, 18-19; Zc. 9, 9-10). Ele fala e dirige-se a todo o que é humilde, que deseja ser respondido (repara-se na forma passiva de *âni*, tipo *qatil*), que espera resposta e escuta sempre, que aceita os desígnios de Deus e se sujeita à sua vontade, que é «pobre de espírito». Fiel e obediente, o pobre, fiel de Deus, poderá então exprimir-se rezando os Salmos dos pobres de Javé (33/34; 71/72), autêntica síntese e manifestação da pobreza em espírito.

Do fatalismo da pobreza material, combatendo-a como mal, os profetas passam, assim, à pobreza espiritual, virtude e mérito do homem bíblico e crente. Se a pobreza material é uma desgraça a vencer, ela é uma criação do homem explorador, não é um castigo de Deus. Mas só se poderá eliminar quando se vencer o pecado que, no coração do ser humano, gera o ídolo da riqueza e da auto-suficiência.

A pobreza é, deveras, uma realidade bifronte, de duas faces. Hoje, neste mundo socialmente tão sensível aos direitos humanos, à dignidade da pessoa, com os profetas do séc. VIII a.C. aprendamos a denunciar, negativamente, a exploração do fraco, o espezinhamento dos seus direitos e dignidade, o escândalo da pobreza social.

Hoje, também, neste mundo-cão de guerra e ódio, materialista e ateu, com os profetas do Exílio, de forma positiva, anunciemos os valores da pobreza espiritual, a mais valia da fé da religião onde, na conversão das mentalidades, encontraremos a salvação que só pode vir de Deus. Então, sim, de maneira plena e integral, descobrimos que a «glória de Deus é o homem vivo», o homem todo e todos os homens.

O pobre dos pobres, o Messias dos pobres, o pobre Jesus, o profeta por antonomásia, pôde, por isso, dizer: «Pobres sempre os tereis convosco» (Mt. 26, 11). E isto seja premonitório aviso para quantos, em nome do humanismo e do Evangelho, trazem os pobres muito na boca; pois foi dito a Judas, que era ladrão e pretendia, hipocritamente, arvorar-se em defensor dos pobres. Lembremos ainda que foi o mesmo Jesus, na sua missão profética, quem, paradoxalmente, proclamou «bem-aventurados os pobres». Mas esses são os pobres de espírito, como, de certeza, vos dirão ao explicar as antinomias das bem-aventuranças em Mt. 5 e Lc. 6; com razão, pois, Jesus pôde dizer ao pobre-rico Zaqueu (Lc. 19, 9): «Hoje a salvação entrou na tua casa».

Termino com um dito de Mondlane, terrorista, diziam os políticos, lutador cristão pela independência do pobre povo de Moçambique, e cujo ensinamento bem pode servir de carapuça para todos nós que, com a Bíblia e uma religião de

água-de-colónia, pretensamente bem cheirosa, falamos dos pobrezinhos. Dizia ele: «Quando os brancos vieram para a nossa pátria, nós tínhamos as terras e eles a Bíblia. Agora temos nós a Bíblia que eles nos deram e os brancos têm a terra que nos roubaram».

Pois bem, o clamor dos pobres nos profetas previne-nos contra tão pervertida manipulação da Bíblia. Como quer que seja, na medida em que a Bíblia é chicote da palavra que fere e corrige (Is. 11, 4) ou chuva miudinha que fecunda e produz (Is. 55, 10-11), ela é sempre Palavra de Deus, viva e eficaz que, como espada afiada ou bisturi de consciências (Heb. 4, 12), deve penetrar nos problemas materiais do corpo humano sem esquecer as inquietações do espírito. Tal é a religião do Deus vivo dos Profetas!

Bibliografia

GELIN, ALBERT - *Les Pauvres de Yahvé*, 3º edição, Cerf, Paris 1953 ; IDEM - *Les pauvres que Dieu aime*, col. «Foi Vivante», 42, Paris 1967; LOURENÇO, JOÃO DUARTE – *A Identificação do Servo do cap. 53 de Isaías. Perspectivas judaicas e cristãs*, Separata de «Itinerarium», Braga 1985; IDEM - *Humilhação – Exaltação do Servo Is 52, 13-53, 12 e sua interpretação no Judaísmo Antigo*, Separata de «Itinerarium», Braga 1986; SICRE, JOSÉ LUÍS - *Los Dioses olvidados. Poder y Riqueza en los profetas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979; IDEM - *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los Profetas*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984; VAN DER PLOEG - *Les chants du Serviteur de Yahvé*, Paris 1936; TAIPA, ANTÓNIO M. BESSA – *O primeiro canto do «servo de Javé», Is 42,1-9*, *in* «Humanística e Teologia», Tomo VIII, Fasc. 2, Porto, 1987, 127-173.

II - JUDAÍSMO

Branca

7 - Os manuscritos de Qumran e a Comunidade Judaica do Mar Morto*

Temos a honra e o privilégio de ter entre nós uma curiosa exposição sobre antiquíssimos manuscritos bíblicos e todo o contexto arqueológico em que se encontravam envolvidos. Na verdade, os Documentos de Qumran, ou Manuscritos do Mar Morto, ou Rolos do Deserto de Judá, já que variados são os nomes para indicar a sensacional descoberta deste conjunto de documentos judaicos, fazem-nos dar o salto qualitativo e cronológico do século X d.C. para o século II a.C., da Idade Média para antes de Jesus Cristo. Na verdade, estes numerosos documentos manuscritos, mais de 800, e inumeráveis e complicados fragmentos, constituem verdadeira biblioteca. Por um lado, apresentam-nos documentos em hebraico, aramaico e grego; por outro lado, dada a importância e antiguidade dos manuscritos bíblicos, põem-nos diante do problema científico da fidelidade e veracidade do texto hebraico massorético, constituído bastante mais tarde; dão-nos ainda a conhecer o quadro ideológico judaico ao tempo do nascimento do Evangelho cristão, isto é, o ambiente vital em que o Cristianismo nasceu. Com os documentos de Qumran, portanto, é todo um labirinto de problemas a afectar o mundo das ciências bíblicas e das origens do Cristianismo, que veio trazer algumas perturbadoras perguntas sobre a figura de João Baptista, cuja vida e pregação os Evangelhos cristãos situam no Deserto de Judá. Terá ele sido, afinal, um membro desta desaparecida comunidade, possivelmente essénica, que, ao fugir dos romanos aquando da primeira revolta judaica de 66-70, escondeu os seus preciosos manuscritos? O próprio Cristianismo é tocado pela questão do messianismo e pela hipotética identificação do "Mestre de Justiça" com Jesus Cristo. Terá mesmo Jesus sido influenciado pelas doutrinas dos essénios? Terá Jesus aprendido ou tirado deles alguma coisa?

---

* Texto inédito. Conferência proferida no Museu dos Transportes e Comunicações, Porto, no dia 12 de Maio de 2005.

I – O acaso da descoberta e a riqueza das pesquisas arqueológicas

Um mero acaso está na origem da mais sensacional e importante descoberta de documentação hebraica [1]. Na Primavera de 1947, um pastor da tribo beduína dos Ta`âmirah, que vagueiam com seus rebanhos ao sabor da transumância entre Belém e o Mar Morto, o Mar do Sal para os hebreus, *Yam HaMmelah*, encontrava-se quase na embocadura do Wâdi Qumran, um desses muitos ribeiros secos, que atravessam o deserto de Judá. Estava preocupado e aflito pelo desaparecimento duma cabra. Olhando para a parede rochosa do Wâdi, viu um buraco e atirou uma pedra, porque talvez a cabra tivesse entrado por ali. Ficou, porém, atarantado porque a pedra produzira um baque, como se se tivesse partido qualquer objecto de barro. Assustado, juntou o rebanho e partiu para o acampamento, mas, ainda assim, decido a voltar com um amigo para encontrar resposta àquele ruído estranho. Muhammad ed-Di`b (*Maomé o Lobo*) voltou no dia seguinte com um primo, e penetraram na gruta. Descobriram, então, uma gruta com pedaços de barro partidos e 8 jarras ou ânforas intactas, 7 das quais vazias, mas dentro da oitava acharam três rolos de couro, que levaram a um antiquário de Belém para vender. Este, pensando que estavam escritas em caracteres siríacos, levou-as a Mar Atanásio, arquimandrita do mosteiro siríaco de S. Marcos de Jerusalém. Era a descoberta em 1947 da gruta nº 1 de Qumran (1 Q). A notícia da descoberta divulgou-se e outros beduínos começaram a fazer pesquisas por conta própria, de tal modo que em Dezembro de 1947, a Universidade Hebraica de Jerusalém, por meio do arqueólogo judeu Eliezer Sukenik, que tinha intuído a antiguidade dos documentos e a sua ligação aos essénios, comprou um maço de três manuscritos, que hoje se conservam e mostram através de réplicas no Santuário do Livro em Jerusalém.

Entretanto, em Fevereiro de 1948, Mar Atanásio mostrou os 4 rolos da 1 Q à ***ASOR*** (*American School of Oriental Research*) para ver se os seus técnicos podiam decifrar aquela estranha escrita. Contudo, o rebentar da guerra pela independência de Israel, obrigou-o a emigrar para os Estados Unidos, levando consigo os manuscritos, onde, em seguida, por intermédias pessoas, o novo Estado de Israel os comprou por 250 mil dólares.

Após o armistício da guerra Palestino-Israelita, em Julho de 1948, com a divisão da Palestina entre Israel e a Jordânia, a parte oriental da Palestina, chamada Cisjordânia, ficou integrada no Reino Hashemita da Jordânia e, logo no começo de 1949, o Departamento de Antiguidades da Jordânia, em colaboração com a *École Biblique et Archéologique Française* e outras instituições científicas de Jeru-

[1] MILIK, Joseph Thadeus – *Dieci anni di scoperte nel Deserto di Giuda*, Roma, Marietti, 1957.

salém oriental, empreendeu escavações na região de Qumran, cujas descobertas arqueológicas, desde 1947 a 1958, foram logo estudadas e publicadas.

Quando em 1951 decorria a campanha associada de escavações, os beduínos trouxeram a Jerusalém mais um lote de documentos descobertos um pouco mais abaixo nas grutas de Murabba`ât, que foram datados da 2ª Guerra Judaica, entre 132-135, a revolta de Bar Kokheba (*Filho da Estrela*) no tempo de Imperador Adriano. Há mesmo algumas cartas autografas deste chefe de rebelião, considerado um avatar messiânico ou realização messiânica da profecia de Balaão, segundo o Livro dos Números 24, 15-18: "Eu vejo, mas não para já; contemplo-o, mas ainda não próximo. Uma estrela surge de Jacob e um ceptro se ergue de Israel".

Em Fevereiro de 1952, os beduínos Ta`âmirah descobriam a 2 Q com fragmentos semelhantes aos da 1 Q. Imediatamente se associaram em pesquisa arqueológica, sob a direcção do Pe. Roland De Vaux, OP, os vários organismos interessados na antiguidade (*Direction des Antiquités de Jourdanie, École Biblique et Archéologique Française, American School of Oriental Research, Palestine Museum* ou *Rockefeller Museum*). De facto, passaram a pente fino numa pesquisa arqueológica sistemática toda a região da zona rochosa ou falésia de Qumran com uma extensão de 8 quilómetros passando por `Ain Fesha, a fonte de água potável da região, até às grutas Murabba´at. Exploraram também o sítio das ruínas das instalações de Qumran ou antigo mosteiro de Qumran, possivelmente sede dos essénios. Trata-se de Hirbet Qumran, mas chegaram também à 3 Q com dois rolos de cobre, e, mais no interior, exploraram Hirbet Mird, restos de antigo mosteiro bizantino, perto de Mar Saba, onde descobriram documentos gregos do século VIII depois de Cristo. Contudo, em Setembro de 1952, os beduínos, guiados pela história da perdiz, contada por um ancião, fizeram-se eles também pesquisadores e, ao longo do Wadi Qumran, descobriram as grutas 4, 5, 6 Q. Entretanto, foi criado em 1960 um grupo de estudiosos, que eu conheci no Museu Rockefeller em 1961 (John Allegro pela Universidade de Manchester, John Strugnel pela de Oxford, os Padres João Starky e José Tadeu Milik por Paris e outros), os quais foram fazendo a decifração e leitura dos documentos no Museu Palestiniano ou Rockefeller Museum, na zona oriental de Jerusalém ou Jerusalém Velha.

Neste comenos, a Universidade de Oxford, por meio de Millar Burrows, iniciava a publicação: *Discoveries in the Judaean Desert*. Todavia, seria longa, difícil e controversa a leitura dos documentos. Em França, André Dupont-Sommer traduziu os textos principais e levantou algumas interrogações a esse respeito. Também John Allegro, um dos especialistas dos textos, embarcou, à luz dos mesmos, na visão mítica de Jesus, negando a sua historicidade e reduzindo-o uma espécie de anestesiante cogumelo sagrado (*The sacred Mushroom*).

De 1955 a 1956, novas escavações, sempre dirigidas pelo Pe. De Vaux, acabaram por pôr a descoberto as 11 grutas de Qumran, sendo as mais importantes

a 1 Q descoberta em 1947, a 4 Q em 1952, a 11 Q em 1956. Depois de algumas hesitações e divergências, é ao Pe. De Vaux que se deve o sistema em vigor das siglas para a citação dos documentos de Qumran, apontando o número da gruta e a inicial de cada documento (1 QS = *Serek HaYahad*; 1 QM = *Milhamah*; 1 Q P = *Pesher de Habacuc*; 1 QH = *Hodayot*; f indica fragmento: 1 Q 35f7) ou antepondo a este o M (grutas de Murabba`at), ou pospondo o P (papiro).

Com a vitória da Guerra dos Seis Dias, que em 1966 levou Israel a tomar a faixa ocidental do Jordão e toda a zona de Qumran até Eilat ou Aqaba, começou a levantar-se uma onda de crítica à demora na leitura e publicação dos textos de Qumran, como se algum intencional atraso ou discreto secretismo favorecido pela Igreja Católica acerca das origens cristãs, quisesse encobrir a verdade dos documentos. Ao mesmo tempo, a comissão internacional tinha os seus membros a envelhecer, com Strugnel diminuído e convertido do Anglicanismo ao Cristianismo, mesmo contando com o dinamismo do epigrafista Emílio Puech do CNRS, o que favoreceu ainda mais a campanha que eu acompanhei pela revista "Biblical Archaeology Review". Era preciso apressar a leitura dos textos e completa publicação dos manuscritos e é esse desafio que os cientistas ficam a dever à Universidade Brigham Young pelo seu acordo com o governo de Israel em 1983 e pelo denodo com que se atirou à tarefa, ajudada por Emmnuel Tov. Com muito trabalho, imenso esforço e paciência mais que beneditina, foi possível termos hoje a edição completa em 6 volumes dos "*Discoveries in the Judaean Desert*" pela E. J. Brill de Leiden. Os textos estão todos publicados, abertos aos estudiosos de qualquer religião, e desapareceu a maldosa tentativa de "soupçon".

Há manuscritos dispersos por várias instituições, mas os dois depósitos principais são o belíssimo "Santuário do Livro", cuja silhueta decalca a típica tampa das jarras de Qumran junto ao Museu de Israel em Jerusalém e o "Rockefeller Museum".

II – A singular importância dos documentos

Os conhecimentos arqueológicos e a análise do Carbono 14 permitiram uma datação bastante precisa para todo aquele valioso e extraordinário achado. Em termos de manuscritos hebraicos da Bíblia, dava-se um enorme salto qualitativo que permitia passar do século X da nossa era cristã para o século II antes de Cristo. Por seu lado, a descoberta de moedas, sobretudo na zona do Hirbet Qumran, sem que nenhuma se descobrisse nas grutas, permitiu uma datação muito aproximada dos factos, que se escalonam de cerca 152 a.C, até 135 d.C. [2].

---

[2] ALLEGRO, John – *Os manuscritos do Mar Morto*, trad. Eurico da Costa. – Lisboa, Europa América, 1958 (Estudos e documentos); IDEM – *O mito cristão e os documentos de Qumran*, Lisboa,

Na verdade, podemos apresentar do seguinte modo, os manuscritos em suporte de papiro, pergaminho e cobre e que conhecemos nas línguas hebraica, aramaica e grega:

1 – **Livros Bíblicos canónicos**. Segundo o que sabemos, foi no Concílio rabínico de Jâmnia ou Jabne, entre os anos 80-90, que se formou o Cânone hebraico da Bíblia. Do Antigo Testamento, entre os manuscritos só não está representado o Livro de Ester e de alguns livros há vários manuscritos fragmentados. Os exegetas e críticos atribuem grande significado ao Livro de Isaías, que aparece em dois exemplares. O exemplar completo (1 Q Is[a]), com 7,35m de comprido e 66 capítulos, tem particular relevo, porque na coluna 33 apresenta entre o capítulo 39 e o 40 um espaço em branco, que os homens da crítica literária bíblica assumem como um indício e uma reminiscência da distinção estabelecida pelos exegetas entre o Proto-Isaías (séc. VIII) e o Deutero-Isaías (séc. VI). Isso seria a confirmação da exegese crítica moderna sobre a pluralidade de autores daquele livro sagrado. Apareceram também alguns livros considerados Deuterocanónicos (Tobias, Eclesiastico ou Ben Sirac, Carta de Jeremias), isto é, livros bíblicos que só mais tarde a autoridade cristã incluiu na lista dos livros sagrados, o que demonstra o seu interesse. É enorme a série de fragmentos com textos da TENAK, isto é, dos três grandes blocos em que se subdivide a Torá hebraica ou Antigo Testamento cristão.

2 – **Livros para-bíblicos ou Apócrifos**. São livros que não pertencem ao Cânone da Sagrada Escritura ou são supostamente atribuídos a figuras bíblicas: Livro dos Jubileus, Henoc, Testamento dos 12 Patriarcas, Oração de Nabónides, apócrifo do Génese e os *Pesharyim* ou comentários aramaicos a livros bíblicos hebraicos (*Pesher de Habacuc*), bem como os Targumim ou traduções com paráfrases sobre livros bíblicos em aramaico, Levítico, Job, etc..

3 – **Literatura de ideologia essénia**. *Sérek HaYahad*, isto é, Livro da Regra também chamado Manual da Disciplina em dois exemplares fragmentados, *Sérek Há`Eda´*, isto é, Regra da Congregação, *Séfer HáMmilhamah*, isto é, Livro da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas, *Documento de Damasco*, já conhecido pela descoberta na "guenizá" do Cairo em 1892, Hinos (*Hodayot*), um conjunto de oito salmos próprios da comunidade, colecção de Bençãos.

Europa-América, 1982; BURROWS, Millar – *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Robert Lafont, 1957 (Tradução do inglês); DANIÉLOU, Jean – *Os manuscritos do Mar Morto*, Lisboa, Livraria Moraes Editora, 1959 (Tradução do francês); DEL MEDICO, H.E. – *L'Énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Plon, 1957; VERMÈS, Géza – *Les manuscrits du Desert de Juda*, Tournai, Desclée Co., 1953.

4 – **Literatura vária**. Rolo do Templo em dois exemplares (4 Q e 11 Q) e outros muitos fragmentos (dezenas de milhar), que só a paciência e o amor foram identificando.

Pelo que foi dito se pode imaginar o trabalho e a técnica a que foi preciso recorrer para se chegar aos textos que agora nos são oferecidos em leitura bilingue. Com a breve resenha apresentada se vê a extraordinária importância destes manuscritos para a Bíblia, em primeiro lugar. É que, desconhecendo ainda a posterior vocalização massorética, mas usando já a escrita plena com as "*matres lectionis*" (Alef, He, Yod, Vau), os homens de Qumran vieram em certa medida provar a fidelidade substancial do texto hebraico ou massorético estabelecido pelos rabinos já em adiantada era cristã.

Por outro lado, vê-se que, para os textos gregos da Bíblia, os habitantes de Qumran já conheciam a versão grega dos LXX, que tinha sido traduzida no Egipto.

É arriscada e não provada a hipótese de se encontrarem textos do Novo Testamento, como quis provar José O' Callaghan[3]. Por exemplo, ele pretendeu num minúsculo fragmento de papiro (3,9cmx2,7cm e 4 linhas), datado de 50 d.C., reconstituir com poucas letras gregas o texto de Marcos 6, 52-53 sobre o milagre da multiplicação do pão: "52 (pois ainda não tinham entendido o que se dera) com os (pães: tinham o (coração) endurecido. 53 E finda a travessia, (chegaram a Gene)saret (e) desembarcaram" (7Q5). Nenhum dos casos apresentados por ele mereceu aceitação dos qumranólogos.

Quanto ao tipo de escrita semítica usada nos manuscritos hebreus e arameus, vê-se que a letra ainda tem características arcaicas, mas está em nítida evolução para o que vai ser a típica escrita quadrada.

Como se vê, é todo um grande e difícil acervo de documentação que os qumranólogos tentam decifrar e interpretar e sobre a qual instrumentos culturais especializados como a "*Revue de Qumran*" e uma enciclopédia própria (*Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, New York, Oxford University Press, 2000) procuram informar-nos.

III – Que comunidade era a detentora do lugar e autora dos textos?

As escavações arqueológicas de 1952 puseram a descoberto as grandiosas ruínas de Qumran na plataforma de marga argilosa sobranceira ao Wadi Qumran, a 50 metros acima do Mar Morto, mas a 330 metros abaixo do nível do mar. Desde logo, esse lugar foi identificado com o mosteiro dos essénios, `*Essénoi*, como

[3] CALLAGHAN, José, SJ - *Los papiros griegos e la Cueva 7 de Qumran*, Madrid, BAC, 1974, 44-61.

informa Flávio Josefo na transcrição grega do aramaico *Hasdin* ou do hebraico *Hasidim* = "piedosos". Tratava-se dum complexo habitacional, com longo aqueduto e canais de água para sustento das pessoas e abluções rituais, comprovadas pelos vários tanques ou *Miqvéh*, e onde os arqueólogos foram identificando diversos espaços, a que deram o nome de torre, *scriptorium*, cozinha, sala de reuniões, oficina de cerâmica, depósito de louça, estábulo, cemitério. Sem dúvida nenhuma, portanto, um vasto espaço de vida comum, apesar de se notarem vários cortes cronológicos nas sucessivas camadas do terreno. A ocupação do lugar estende-se, com certeza, desde 152 a.C. até à guerra 66-70, quando Qumran foi destruído e ocupado por um posto militar romano. Fugindo à invasão e perseguição romanas, os habitantes esconderam os seus preciosos tesouros culturais, fugiram uns e juntaram-se outros aos guerrilheiros da resistência, como informa Flávio Josefo. O complexo ficou deserto, possivelmente, até 132-135, se é que não foi reocupado por outros judeus, que ignoravam a fuga dos anteriores e os esconderijos dos seus manuscritos. À volta de Qumran, outras descobertas foram feitas em Murabba`at, Masada, Hirbet Mird, lugares altos e quase inacessíveis da resistência judaica. Na verdade, toda aquela zona parece ter sido envolvida pela ocupação romana de Pompeu em 63 a.C. e pelas duas guerras judaicas contra os romanos de Tito em 66-70 e de Adriano em 132-135, quando até a cidade de Jerusalém foi arrasada ao solo e reconstruída à maneira romana com o nome de "Aelia Capitolina" em honra do Imperador Élio Adriano.

Os Essénios constituíam uma espécie de grupo místico e messiânico, e sobre eles tínhamos informações genéricas de escritores judaicos: Filão[4] "*Quod omnis probus liber sit*", 75-91 e a "*Apologia pro Judaeis*", citada pelo historiador cristão Eusébio de Cesareia na "*Praeparatio evangélica*" VIII, XI. Por sua vez, o historiador judaico Flávio Josefo na "*Guerra Judaica*" tem diversas informações, a maior das quais coloca os essénios entre as três escolas de filosofia judaica: Fariseus, Saduceus, Essénios. Diz o guerreiro escritor: "*Têm a fama de cultivar a gravidade, são judeus de nascimento, e ligam-se por uma afeição mútua, maior que a de quaisquer outros. Estes homens rejeitam os prazeres como um pecado e põem a virtude na disciplina rigorosa (Encráteia) e na resistência às paixões. Se, por um lado desdenham do casamento, por outro adoptam crianças de outrem em tenra idade, sobretudo quando são aptas para os estudos; têm-nas como se fossem sua própria família e formam-nas segundo os seus costumes. Sem condenar o casamento nem a procriação que dele se segue, acautelam-se da desvergonha das mulheres e convencem-se que nenhuma guarda fidelidade a um único marido. Entre estes desdenhadores das riquezas, reina um maravilhoso espírito de*

[4] DANIÉLOU, Jean – *Philon d' Alexandrie*, Paris, Librairoie Arthème Fayard, 1958,42-57.

partilha e de modo nenhum se encontrará entre eles quem ultrapasse os outros em fortuna, porque é de regra que aqueles que entram na seita abandonem os seus bens à ordem, de tal modo que em nenhum deles se vê a abjecção da miséria ou a infatuação da riqueza, enquanto os bens de cada um são misturados numa só fortuna ao serviço de todos, como entre irmãos". No final, fala dos que vivem em matrimónio: "*Existe uma segunda ordem de Essénios, que se separa dos outros pela questão do casamento. Consideram que os que não aceitam o casamento amputam a vida do que lhe é essencial, a propagação da espécie e, pior ainda, que se toda a gente adoptasse a mesma maneira de ver, em breve acabaria o género humano"* (*BJ*, II, 119-160; Cfr. VIII, 119-161) [5]. Flávio Josefo que, com certeza os conheceu, dá-nos o retrato duma autêntica comunidade monástica ou franciscana, "*avant la lettre*" no que toca à vida comum e à vivência da pobreza!

Todavia, é o escritor romano Plínio o Velho quem melhor se refere a esta comunidade, certamente concreta e localizada em Qumran, nome topográfico árabe, mas que nos textos próprios da comunidade recebe o nome de Sokota. Assim, de facto, os descreve Plínio O Velho: "*A ocidente do (lago Asfaltide ou Mar Morto), os essénios mantêm-se afastados até onde a margem pode chegar e prejudicar. Povo solitário e mais admirável que qualquer outro no mundo: sem mulheres, longe do amor, sem dinheiro, companheiro das palmeiras. Cada dia se renova adequadamente com o número dos que se lhe juntam, pois afluem em massa aqueles que, cansados da vida, das tribulações da fortuna, são empurrados para adoptar os seus costumes. Assim, por milhares de séculos – parece incrível dizer-se – subsiste um povo eterno, em que ninguém nasce; de tal modo para eles é fecundo o arrependimento da vida dos outros. Abaixo deles existia a cidade de Engada (Engadi), segunda depois de Jerusalém (erro por Jericó) pela sua fertilidade e pelas suas palmeiras, hoje monte de ruínas e cinza, também ela. Depois, a fortaleza de Masada, na rocha, também ela afastada do lago Asfaltide*", (PLÍNIO O VELHO – *Historia Naturalis*, V, 17) [6].

Apesar de tudo, o cemitério revelou ossadas de mulheres e crianças, sabendo-se que, se entre os essénios era dominante o movimento dos celibatários, pois

---

[5] JOSEFO, Flavius – *Guerre dês juifs.* Texto biblingue em francês e grego, II-III, Paris, "Les Belles Lettres", 1980, 31-38.

[6] "*Ab occidente litora Esseni fugiunt usque qua nocent; gens sola, et in toto orbe praeter caeteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba nascitur, large frequentantibus, quos vita fessos, ad mores eorum fortunae fluctus agitat. Ita per saeculorum millia (incredibile dictu) gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tunc fecunda illis aliorum vitae poenitentia est. Infra hos Engadda oppidum fuit, secundum ah Hierosolimis, fertilitate, palmetorumque nemoribus: nunc alterum bustum. Inde Masada castellum in rupe, et ipsum haud procul Asphaltite. Et hactenus Judaea est*", Plinius Senex – *Historia naturalis*, V, 17, apud "Histoire naturelle de Pline », I, Paris, J.J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1848, 221.

"desprezam o casamento" (Flávio Josefo – *Bellum Judaicum*, 2, 120), também havia o dos casados (Flávio Josefo - *BJ*, 2, 160), e tal distinção parece deduzir-se dos manuscritos (*Regra da Comunidade* dirigida a solteiros/*Documento de Damasco* dirigido a casados).

Como características da comunidade, podemos apontar: Contestação do culto oficial do Templo de Jerusalém, administrado pelos saduceus; Calendário próprio solar para as festas, que, de algum maneira poderá ajudar a compreender a discrepância da cronologia da Paixão de Jesus segundo os Evangelhos Sinópticos e S. João [7]; Vida comum sob uma hierarquia; Rigorosa disciplina com reconhecimento e confissão das faltas; Oração a horas certas; Livros próprios de doutrina e mentalização; Trabalhos de escrita e manuais. Aceitavam um certo dualismo moral, que se verificava na própria distinção entre filhos da luz e filhos das trevas, talvez por referência à perseguição que em 152 foi dirigida ao "Mestre da Justiça", Sacerdote expulso do Templo de Jerusalém por Jónatas Macabeu, feito Sacerdote por Alexandre Janeu, o "leãosinho raivoso" e "sacerdote ímpio" que, pelas perseguições movidas, estaria na origem no sentido de que seria a causa do grupo, comunidade ou seita. Na verdade, o Mestre da Justiça, visto à luz dos Cânticos do Servo sofredor de Javé em Isaías 42-53, tem contornos que, segundo advertiu André Dupont-Somer, o aproximam do Homem-Deus, que é o Jesus dos Evangelhos cristãos. Talvez por isso, os essénios entraram no movimento da esperança messiânica, que viam à luz de Isaías, mas distinguindo o Messias de Aarão e o Messias de Israel, isto é, um Messias sacerdotal e um Messias leigo (1 QS 9-11). São numerosas as referências à expectativa messiânica, tal como nos Evangelhos (Is. 28, 16 sobre a "pedra angular"; Nm. 24, 17 sobre a "estrela"), como se vê nos "*Hodayot*" ou hinos próprios da Comunidade e na Regra da Comunidade. Com razão, todos trabalhavam no sentido da própria santificação, como mandava a Regra da Comunidade: "*Quando estas coisas acontecerem à Comunidade em Israel, que se afastem da sociedade dos homens iníquos para ir para o Deserto, a fim de preparar o caminho para ele, como está escrito: - no deserto preparai o caminho de …na estepe aplanai um caminho para o nosso Deus*" (1 QS, 8, 12-14; 9, 22). Vejam como também se encontra aqui o eco da palavra de João Baptista (Mar. 1, 2) com aproximação ao texto de Isaías 40, 3. O objectivo espiritual deste grupo era, afinal, tal como pregava João Baptista, "preparar o caminho do Senhor" na fidelidade à Aliança: "Que se conformem com os decretos antigos, pelos quais os homens da comunidade começaram a aperfeiçoar-se, até à chegada de um profeta e dos Messias de Aarão e de Israel" (1 QS, 9-11)!

---

[7] JAUBERT, Annie – *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, J. Gabalda, 1957 (Études bibliques); PAUL, André – *La Bible avant la Bible. La grande révélation des manuscrits de la Mer Morte*, Paris, Cerf, 2005.

A propósito dos Filhos da Luz e dos Filhos das Trevas, como não recordar o ensinamento de Jesus sobre a dicotomia luz-trevas, recorrente em João (Jo.1, 5-7; 3, 19; 8, 12;12, 35.46)? Ter presente, de igual modo, a doutrina dos dois caminhos (via larga/via estreita para a perdição ou para a perfeição), apontados por Jesus (Mt. 7, 13-14) [8].

Finalmente, parece que estavam dominados pela ideia de escatologia apocalíptica, tão ao gosto dos movimentos contestatários judaicos em hora de angústia e perseguição, como mostrava o livro de Daniel, aparecido precisamente no contexto da luta dos Macabeus contra os invasores pagãos, fossem eles gregos ou romanos.

IV – Qumran e o Evangelho

Este é o ponto mais agudo da problemática, porquanto uns qumranólogos querem fazer depender João Baptista e Jesus do movimento essénio, enquanto outros vêm nisso apenas um ambiente geral que, entre judeus, em tempo de ocupação e perseguição não podia deixar de se manifestar. Há, sem dúvida, convergências e divergências, que nos mostram como, de facto, o Cristianismo aparece no contexto do Judaísmo mais ou menos contemporâneo, de que Qumran é um elemento novo mas importante. O próprio ideal da comunidade de Qumran, segundo o belo texto de Flávio Josefo (*BJ*, II, 122) se pode aproximar e projectar na vivência da comunidade cristã primitiva de Jerusalém apresentada nos Actos dos Apóstolos (2, 2-47; 4, 32-35).

Sublinharia ainda os objectivos espirituais da Comunidade de Qumran em face dos ideais da vida monástica cristã e permitir-me-ia sublinhar o paralelismo legislativo entre a Regra da Comunidade e a Regra de S. Bento sobre a vida em comunidade, a espiritualidade, a pobreza, a ascese, os meios de promover a perfeição, o rigor, a disciplina, os rituais do quotidiano comum no trabalhar, no rezar, no comer, bem como sobre o código penal, que, em ambas as regras, se encontra. São curiosíssimos os pontos de contacto entre o que poderíamos chamar a vida de perfeição em Qumran e num mosteiro beneditino.

Termino: Qumran representa, de facto, um dado curioso e muito válido para apreendermos as raízes judaicas do Cristianismo, o pano de fundo da doutrina de Jesus e dos Evangelhos. Afinal, o monaquismo cristão tem uma pré-história

---

[8] CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P. – *Les textes de Qumran* traduits et annotés : La Règle de la Communauté, La Règle de la Guerre, Les Hymnes, Paris, Letouzey et Ané, 1961.

A bibliografia sobre este tema é imensa, mas foi nossa intenção dar apenas uma informação sobre a história da descoberta, sua importância e situação das pesquisas.

que vem do Antigo testamento, do Judaísmo; a vida consagrada encontra-se em Qumran como se encontrava no movimento dos consagrados da Bíblia à maneira de Samuel e de João Baptista. Eis porque os documentos e manuscritos de Qumran e esta exposição devem merecer mais que a curiosidade do público; devem cativar igualmente a atenção de estudiosos que, por ela, podem despertar para questões alargadas de cultura, que, às vezes, parecem tão distantes do nosso meio pequenino e míope; devem, finalmente prender a devoção até dos consagrados de qualquer religião cristã!

8 - "Vamos para Jerusalém !... O Filho do Homem vai ser morto, mas ao terceiro dia ressuscitará " (Lc. 18, 31) *

Estas palavras dirigidas por Jesus aos apóstolos estão no epicentro da sua vida pública e marcam o destino final da sua missão entre os homens. São uma espécie de incitação e alento, que Jesus primeiro fez aos discípulos. Acabrunhados e apreensivos, eles O seguiam naquela viagem para Jerusalém, onde os judeus lhe tramavam a morte. Mas, por meio dessas palavras, o divino Mestre Jesus estimulava os homens de todos os tempos que, com Ele, estão dispostos a aceitar os desígnios salvíficos de Deus, a fazer-se seus discípulos e a acompanhá-lo para Jerusalém.

Jerusalém é, na realidade, o objectivo da caminhada de Jesus, o termo geográfico e espiritual da missão salvadora de Jesus na terra, enquanto enviado de Deus Pai. Neste sentido e numa perspectiva de teor redaccional denunciadamente teológico, o evangelista S. Lucas estrutura toda a vida pública de Jesus como uma caminhada para Jerusalém ("Jesus dirigiu-se resolutamente para Jerusalém", aquilo que o Pe. Estanislau Zerwvick, meu professor de exegese do Novo Testamento no Pontifício Instituto Bíblico de Roma, chamava o "Iter Lucanum in Jerusalem", Lc. 9, 51- 19, 28). Não se trata, porém, dum destino turístico, duma viagem de descanso e lazer; muito pelo contrário. É uma viagem envolvida em mistério e tragédia, e a leitura da sequência literária de Lucas bem o prova.

Três vezes, de facto, ao longo dessa caminhada, o evangelista repete enfaticamente que estavam a caminho de Jerusalém (Lc. 9, 51;13, 22;17, 11) e três vezes Jesus faz o anúncio da sua Paixão e Morte em Jerusalém (Lc. 9,21-22.44; 12, 50; 13, 22-33; 17, 25; 18, 31-34), "porque não se admite que um profeta morra fora de Jerusalém" (Lc. 13,33). Ali, efectivamente, se realizaria o misterioso "Êxodo" de que Jesus falara na teofania do Tabor (Lc. 9, 31), ali, a morte e a vida travariam o combate decisivo do bem e do mal que, paradoxalmente, continua

---

* Texto inédito. Conferência proferida no Mosteiro de S. Bento de Singeverga, Santo Tirso, na Quaresma de 2004.

a atormentar a humanidade redimida. Conforme canta a Liturgia, "a morte e a vida enfrentaram-se em duelo admirável: o chefe da vida morto, reina vivo": "Mors et vita duelo conflixere mirando, dux vitae mortuus regnat vivus" (Hino da Liturgia pascal). Nada de admirar que, na Jerusalém da Redenção cristã, a guerra do bem e do mal seja um estigma permanente da maldade dos homens.

Antes de mais, é oportuno realçar na Bíblia em geral e nos Evangelhos em particular a dimensão teológica da terra de Israel/Palestina e da cidade de Jerusalém. Isso ajuda-nos a compreender a luta que os judeus travaram e travam para assegurar o domínio do país que consideram o berço da sua religião e civilização, bem como da cidade de Jerusalém, considerada capital da sua pátria, a santa Sião, onde David projectou o Templo de Javé e Salomão o construiu qual Casa de Deus no meio do seu povo. Mais tarde, por causa de Maomé, os muçulmanos chamar-lhe-ão, como ainda hoje, simplesmente "A Santa" = *Al-Quds*! São, indiscutivelmente razões teológicas, religiosas, que estão no âmago da questão e conflito palestiniano/israelita de Jerusalém e da Terra Santa, para além, evidentemente, dos problemas político-raciais, que a actual situação acarreta.

I – A questão da Terra Santa e das lutas entre judeus e árabes

A terra de Canaã, biblicamente prometida por Javé aos hebreus e, por isso, Terra da Promessa, tornou-se, com a conquista por Josué, simplesmente a Terra Santa dos judeus, o grande Israel de David, ou então o dividido reino de Israel e Judá. Esta a razão primeira do afinco com que os Judeus, na diacronia da história, mesmo vivendo em diáspora espalhados entre nações estrangeiras e pagãs, sempre a consideraram como "Sua" terra, a terra que Deus "prometera com juramento dar a seus pais e à sua descendência para sempre" (Gn. 12, 7). É, por isso, a Terra da Promessa, a Terra da Conquista, a Terra da Herança.

Tomando a História da Salvação que a Bíblia nos narra, podemos facilmente darmo-nos conta das dificuldades e lutas que os judeus travaram para salvaguardar esta herança da terra de seus antepassados, mesmo que, do ponto de vista da crítica histórica, isso nos escape. Se a Conquista com Josué é uma epopeia de que Deus é o actante principal, depois, foi uma luta permanente em que o Povo de Deus experimentou imensos fracassos, dias amargos de guerra e derrotas até ao esmagamento total com os romanos. Todo este síndroma de guerra e luta transparece desde logo com as guerras contra os filisteus. Em Israel, a guerra não é recente, apenas com os árabes palestinianos depois da fundação do Estado de Israel, o Eretz Israel, em 1948; a guerra tem uma história muito antiga, quase constante, desde a instalação dos judeus na Terra de Canaã.

As guerras filisteias. Os filisteus constituem o mais conhecido dos nove grupos dos "Povos do Mar", como lhes chama a historiografia moderna, ao estudar os movimentos de povos que, nos finais do séc. XII a.C., perturbaram a zona do Médio Oriente, desde a Grécia ao Egipto na curva da Àsia Menor. São eles Denyen, Ekwesh, Lukka, Peleshet, Shekelesh, Sherden, Teresh, Tjeker, Weshesh, grupos de povos ou clãs sem ligação explícita entre si, mas possivelmente todos acicatados pelos mesmos sintomas de tragédia, cataclismos, abalos sísmicos ou fomes. Provocaram, sem dúvida, uma onda de destruições por onde passaram, como mostra a arqueologia, e, por essa razão, aquele período ficou historicamente conhecido como a "Idade Obscura" (*DARK AGE*), que entre o século XII-XI a.C. assinala a passagem da Idade do Bronze para a idade do Ferro. Provindo, como diz o texto egípcio, da "Ilhas no meio do Grande Verde", isto é, do Mar Mediterrâneo, tentaram invadir o Egipto sob Ramsés III (1198--1166 a.C.), mas foram repelidos em duas batalhas famosas, que a arte deixou gravadas no templo funerário de Ramsés III em Medinet Abu, no Vale dos Reis, Alto Egipto, que foram estudados por mim na Tese de Doutoramento. São os grandiosos relevos da batalha terrestre e da batalha naval, verdadeiras e monumentais obras da arte faraónica. Os Peleshet ou Filisteus da Bíblia formavam o grupo mais conhecido que, com tácita permissão dos egípcios, se pôde instalar na costa marítima de Canaã, na zona que vai de Gaza a Jafa, a Filisteia da Bíblia, onde tiveram a célebre Pentápole das cidades de Gaza, Ashdod, Gat, Eqron e Ashquelon e que deixaram na Bíblia sinais da sua existência e passagem, ainda que, nalguns casos, com anacronismos evidentes, como na história de Abraão (Gn. 20-21; 26). A referência ao "Caminho dos Filisteus" (Gn. 13, 17) e ao "Mar dos Filisteus" (Gn. 23, 31) constituem bons exemplos de anacronismos históricos em que caiu o redactor final do Génese, induzido pelo conhecimento da presença dos filisteus na terra de Canaã.

Notável e digno de apreço sobre os filisteus é o estudo de Trude Dothan[1], uma famosa arqueóloga israelita, que eu conheci. A instalação dos filisteus em Canaã aconteceu precisamente quando Israel ensaiava a conquista de Canaã entrando pelo lado do deserto. À medida que foram avançando, os hebreus ou judeus acabaram por confrontar-se com os filisteus. Desse confronto resultaram as guerras heróicas e míticas de Sansão contra os filisteus no tempo dos Juízes. Lembremos que Saul foi eleito rei exactamente para que Israel pudesse lutar melhor contra os filisteus acabando por morrer às suas mãos na batalha dos

[1] DOTHAN, Trude – *Philistines and their material Culture*, Jerusalém, Israel Exploration Society, 1982; DOTHAN, Trude, DOTHAN, Moshe – *People of the Sea: The Search for the Philistines*, Nova Iorque, Maxwell Macmillan, 1992.

montes de Gelboé. Assinalemos, pelo contrário, a glória de David, cujas lutas antifilisteias estão bem emblematizadas na história do Povo Eleito através da lenda épica da luta do pequeno David contra o gigante Golias (1 Sm. 17), uma espécie de versão hebraica do mito dos trabalhos de Hércules contra a hidra das sete cabeças. O grande exegeta bíblico, S. Jerónimo, não hesitava em classificar a luta de David e Golias como "fábula"[2]. O exegeta hebraico Othniel Margalith[3] recorda a lenda de Cila que, apaixonada por Minos, cortou o fatal caracol do cabelo do pai, e aproxima esta lenda da narrativa de Sansão a quem a esperta Dalila cortou o cabelo, tirando-lhe a força misteriosa (Jz. 16, 19-21). A grande sequência narrativa com a história de Sansão (Jz. 13-16) constitui, do ponto de vista da análise literária, um bloco errático de icebergue perdido, que o redactor final do Livro dos Juízes encaixou entre os caps. 12-17, e que se pode perfeitamente eliminar sem que se dê conta da sua falta para a unidade do livro. A sua presença marca apenas a luta ancestral que os hebreus mantiveram dentro do seu território contra os filisteus. Aliás, os judeus do Antigo Testamento contaram sempre com a inimizade e a oposição dos filisteus mas, curiosamente, quando babilonenses, selêucidas e romanos venceram os judeus, os filisteus souberam pactuar e subsistiram. Os judeus, porém, resistiam sempre e ficou heróica a luta contra os selêucidas no tempo dos Macabeus e, sobretudo, contra os romanos. Flávio Josefo narra no "*De bello judaico*" as proezas da resistência de que ficou emblemático o suicídio colectivo na defesa de Masada na 1ª revolta judaica dos anos 70, a ponto de hoje as tropas de elite de Israel irem lá fazer o juramento militar com o famoso grito "Masada não mais se repetirá". Nessa época foi igualmente notável a luta de Bar Kokheba, o pretenso Messias "Filho da Estrela", evidenciada recentemente com os espólios arqueológicos descobertos nas grutas de Qumran e expostos no Museu do Livro em Jerusalém. Quando da 2ª revolta entre 133-135, o imperador romano Adriano rasou ao solo a Cidade Santa e acabou com a Judeia, criando em vez dela a Província romana da Siro-Palestina. Depois, o imperador Constâncio, ao fazer a reorganização do Império em 359 para acabar de vez não só com os judeus, mas até com o nome da sua terra, deu-lhe o nome de PALESTINA em memória dos seus inimigos, distinguindo a *Palaestina* e a *Palaestina Salutaris*, de que dá testemunho em 390 o grande S. Jerónimo[4]. Por sua vez, em 409, o imperador Teodósio distinguiu três Palestinas:

---

[2] *In Ep. ad Philemon*, "PL", 26, 245.

[3] MARGALITH, Othniel – *The Samson's riddle and Sanson's magic locks*, "Vetus Testamentum", 36, 1985, 225-234.

[4] "Judaea quae nunc appelatur Palaestina", S. HIERONIMUS – *In Ezechielem, 27,17*, "PL." 25, 256.

Palaestina Prima (Idumeia, Judeia, Samaria e parte da Pereia), **Palaestina Secunda** (Planície de Esdrelão, Galileia, Galaunítida e parte da Decápole), e **Palaestina Tertia** (Néguev, Sinai, Arabáh e parte da Arábia). Os árabes, conquistando aquela terra no século VII continuaram a a chamar-lhe **PALESTINA**, bem como os cristãos, até ao dia de hoje, e eis a razão por que os árabes conquistadores e ocupantes agora se chamam Palestinianos. Não se pode dizer que os palestinianos dos nossos tempos sejam os descendentes dos filisteus, como alguém alvitrou[5]. Toda a região foi um cadinho de povos e culturas; etnologicamente, tudo se fundiu ao longo do tempo. Os actuais palestinianos são árabes, que entraram na região com a conquista muçulmana do séc. VII, e ali ganharam cidadania, sobretudo desde que, após as cruzadas medievais, os muçulmanos e depois os turcos se tornaram senhores da região.

A ocupação judia recomeçou depois de 1880 com os "pogroms" da Rússia contra os judeus e a consequente **`ALIÁH** (subida ou regresso da Diáspora) e todo o movimento sionista de Teodoro Herzl (1860-1904), que, em 1896, publicava o seu livro "*O Estado judeu*". De seguida, em finais do séc. XIX aparecia o movimento dos "*Hovevey Zion*", amantes de Sião, isto é, dos que se dispunham a empreender o regresso imediato à Terra de Israel. Os Congressos Sionistas Mundiais desde 1897 se iam encarregar da propaganda. Pouco a pouco, judeus regressados da Mesopotâmia e outras partes foram-se instalando em zonas quase desertas (haja em vista a cidade de Telavive!), começaram a comprar terras aos árabes, que ávidos de dinheiro, facilmente as vendiam sem prever as nefastas consequências políticas e, assim, os judeus foram-se tornando possessores de vastas zonas na região. Com os pressupostos por parte do Governo Inglês da Declaração Balfour, em 2/XI/1917, sobre o direito dos judeus a uma pátria na Palestina, e a consequente intensificação do regresso de judeus (de 1919 a 1923 chegaram à Palestina 37000 judeus), com a conivência dos ingleses que detinham o Mandato sobre a Palestina, estavam postas as premissas para a guerra árabo-judaica de 1947, que levou à declaração da independência de Israel por David Ben Gurion em 14/V/1948, agravando-se o síndroma da questão palestinense, que já deu diversas guerras entre judeus e árabes e criou uma instabilidade política permanente na região[6].

Mas, como se vê, a guerra entre israelitas e palestinianos tem uma longa história que começa com a chegada dos hebreus/judeus a Canaã; ela não é mais

---

[5] NOORT, Ed - *Die Seevölker in Palästina*, Kok Pharos, Kampen, 1994 (Palaestina antiqua, 8). Cfr. "CADMO", Revista do Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, 8/9, 1998-1999, 150-155.

[6] NEHER-BERNHEIM, Renée - *Histoire juive de la Révolution à l'État de Israel. Faits et Documents*, Paris, Nova Edição, Éditions du Seuil, 2002.

que a continuação do síndroma ancestral do afrontamento bélico, sem tréguas, entre hebreus e filisteus. Embora os judeus tenham salmos a cantar vitória sobre a Filisteia (Sl. 60(59), 10; 108(107), 10; cfr. Sl. 87(86), de facto, nunca a puderam levar de vencida. Compreendereis, agora, porque premonitoriamente, intitulei a minha tese: "Hebreus e Filisteus na Terra de Canaã. Nos pródromos da questão palestiniana"[7].

Se no tempo de Jesus os judeus combatiam os romanos invasores e ocupantes, não admira que, nos nossos dias, judeus e palestinianos se digladiem em guerra fratricida, até porque tanto uns como outros são ocupantes e ambos esses povos se regem pela lei da vingança do "dente por dente, olho por olho, mão por mão, pé por pé" (Ex. 21.23-25; Lv. 24,17-19; Dt. 19,21). Esta lei da vingança ou de Talião, bem confirmada na legislação moisaica, foi assumida por Maomé e confirmada no Alcorão, onde, inclusive, se estabelece o princípio da Jihah ou "guerra santa" em nome da religião: "Combatei em nome de Deus contra quem faz guerra, sem praticar injustiça, pois Deus detesta os injustos" e ainda: "Os que cá na terra combatem no caminho de Deus sacrificam a vida pela posteridade, pois combatem no caminho de Deus; quer sucumbam quer vençam, dar-lhes-emos magnífica recompensa"[8]. O combatente da fé (*Mujahid*) é superior ao não combatente e obtém prémio maior pelo seu sacrifício, autêntica recompensa do martírio[9]. É isso que, de alguma maneira, explica a multiplicação dos bombistas e "kamikazes" palestinianos contra os israelitas.

Afinal, do ponto de vista histórico, tanto judeus como palestinianos são intrusos e não autóctones da terra que, nos documentos mais antigos era chamada CANAÃ. Vejam, portanto, como os jornalistas ocidentais, de mentalidade cristã, têm dificuldade em perceber a guerra sanguinária e brutal, que se trava no Médio Oriente entre judeus e palestinianos.

II – A importância teológico-salvífica de Jerusalém

Jerusalém tornou-se com a conquista de David em 1004 a.C. a capital do Reino unificado de David-Salomão, mas logo em seguida, após a divisão dos reinos, quando da morte de Salomão em 931, ficou apenas a capital do Reino do Sul ou de Judá. Esta Jerusalém da terra judaica é a cidade eleita de Deus (2 Sm. 5-7), um novo Sinai (2 Rs. 23, 1-3), a cidade de David, onde se levanta o Templo de Javé ao qual o Povo Eleito acorrerá em peregrinação religiosa e cúltica. Por

---

[7] DIAS, José Amadeu Coelho (Geraldo) – *Hebreus e Filisteus na Terra de Canaã. Nos pródromos da questão palestiniana*, Porto, FLUP, 1993 (Tese de Doutoramento, policopiada).

[8] Alcorão, Sura 2, 186 (da Vaca); 4, 76 (das Mulheres).

[9] Alcorão, Sura 4, 96-97.

isso, lá, enquanto meta escatológica do encontro com Deus, se reunirão as tribos e nações (Is. 35, 6-10; 60; Jr. 31, 12-14; Ne. 12.31-38); lá será o vale de Josafate, onde, na visão apocalíptica e ecuménica do profeta Joel, se fará o julgamento dos homens e dos povos (Jl. 3,2-12).

Percebemos, desta maneira, o canto entusiasmado dos "Salmos das Subidas" (120-135) por ocasião das grandes peregrinações a Jerusalém: "Que alegria quando me disseram, vamos para a Casa do Senhor" (Sl. 132 (131), 13-15. Cfr. Sl. 14, 22-26; Sl. 122 (121)). Por outro lado, sentimos bem a tristeza dos deportados de Babilónia, quando sonhavam com as visitas ao Templo: "Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, esquecida fique a minha mão direita. Pegue-se a minha língua ao paladar, se não me lembrar de ti, se não fizer de Jerusalém a maior das minhas alegrias" (Sl. 137 (136, 5-6). Jerusalém é, sem dúvida, a "Casa de Deus", que o crente judeu não pode esquecer nem perder de vista na caminhada deste mundo para Deus.

Muito mais teríamos a dizer se fôssemos folhear o NT. Para além de analisarmos os aspectos paradoxais do culto de Deus entre os judeus, deveríamos pôr em evidência a morte ignominiosa mas redentora de Jesus para os cristãos. Contudo, consideremos ainda a Jerusalém Nova como precursora da Igreja para o encontro definitivo com o Deus de Jesus Cristo que, por nós homens e para nossa salvação, ali quis morrer em sacrifício expiatório e vicário (Ap. 21-21). "Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, é vã a nossa fé" (1 Cor. 15, 14).

Falemos, então, um pouco do papel de Jerusalém na História da Salvação. Importante é notar, desde já, as duas dimensões que a palavra **JERUSALÉM**, inserida, aliás, na perspectiva religiosa global da geografia da Terra Santa, comporta na Bíblia. Uma é a dimensão terrena, política, outra a dimensão espiritual, religiosa. É preciso, sem dúvida, articular e compaginar sempre estas duas dimensões, sob pena de ficarmos com uma visão incompleta e de viés.

Com razão se diz que a Bíblia, enquanto livro sagrado de Judeus e Cristãos, e, portanto, como História da Salvação, tem de ser sempre compreendida na perspectiva do jogo do Tipo e do Antítipo, em que as realidades da nossa fé cristã são constantemente iluminadas e preparadas pelos acontecimentos premonitórios e salvíficos do Antigo Testamento. Com justificado argumento, Santo Agostinho afirmava: "Eia, agora, quem quer que sejas que lês estas coisas e conheces a graça de Deus pela qual somos redimidos para a vida eterna por Nosso Senhor Jesus Cristo, lendo nas cartas dos Apóstolos, perscrutando os profetas, vês o Antigo Testamento revelado no Novo e o Novo oculto no Antigo"[10]. Nesta

[10] AUGUSTINUS HIPONENSIS – "age nunc, quisquis haec legis, et gratiam dei, qua in aeternam uitam per dominum nostrum Iesum Christum redimimur, legendo in apostolicis litteris, in propheticis

espécie de esconde-esconde, se encerra e desenvolve o misterioso desígnio de Deus para a salvação dos homens.

Na dimensão terrena, política, indica a Jerusalém geográfica que se tornou capital do reino unificado dos reis David e Salomão e, depois da divisão dos reinos em 931 a.C., ficou apenas capital do Reino do Sul ou de Judá, certamente a mais importante cidade da Judeia, que ganharia uma mais valia preponderantemente religiosa por ser a sede do Templo único de Javé.

Para a dimensão espiritual converge precisamente o facto de ser sede do Templo único do culto de Javé, morada de Deus, e, como tal, símbolo duma realidade religiosa, transcendente e eterna.

Na Jerusalém terrena se faziam os sacrifícios e celebrações religiosas do monoteísmo hebraico; para ali convergiam, anualmente, ao menos três vezes, os crentes por ocasião das solenes festas da Páscoa, do Pentecostes e dos Tabernáculos, chamadas Festas de Peregrinação. Todo aquele aparato religioso emprestava à cidade de Jerusalém uma dimensão cúltica e um significado transcendente que criava no coração dos crentes a consciência do seu destino eterno e sobrenatural. A Jerusalém terrena ganhava, então, uma dimensão espiritual, simbólica, na medida em que preanunciava a Casa de Deus, o céu, a que os homens de fé queriam ter acesso.

S. Paulo, na Epístola aos Gálatas (Gl. 4, 25-31), ao aplicar a interpretação alegórica das mulheres de Abraão, Sara e Agar, identifica-as com Jerusalém, mas distinguindo a Jerusalém do alto, simbolizada em Sara, de que somos filhos pela fé (a espiritual) e a Jerusalém da terra (a terrena), indicada na escrava Agar, isto é, o mundo em que os homens vivem, trabalham e sofrem.

"Vamos para Jerusalém" são exactamente palavras proferidas por Jesus exortando os discípulos a segui-Lo na perspectiva dos sofrimentos que esperava na Jerusalém terrena por ocasião da festa da Páscoa em que queria participar; são igualmente palavras usadas pela Igreja nesta altura das celebrações quaresmais incitando os crentes a assumir, pessoal e comunitariamente, a tarefa da caminhada espiritual como aproximação ao mistério da Paixão-Morte-Ressurreição de Jesus. Por isso, vale, sem dúvida, a pena reflectirmos sobre o significado e alcance espiritual que, neste contexto e neste tempo santo da Quaresma, a palavra Jerusalém encerra. Também isso tem valor dinamizante e estimulante para a nossa vida cristã no aqui e agora da vivência litúrgica, no assumir da importância das celebrações religiosas que, todos os anos, por esta altura, fazemos. É que, na Bíblia, os factos históricos e os dados geográficos têm muitas vezes, senão

---

autem scrutando cognoscis, et uetus testamentum in nouo reuelatum, in uetere nouum uelatum uides ("Enarrationes in Psalmos", Ps. 105, par. 36, lin. 6. Cfr. "Novum Testamentum in veteri velabatur; vetus Testamentum in novo revelatur", Sermo, 160, "PL", 38, Col. 876, lin. 36).

quase sempre, uma leitura anagógica, elevante, espiritual e moral, porque são sobretudo textos religiosos escritos por homens de fé para homens de fé. O informativo, cultural e científico é secundário e está ao serviço do religioso. Como bem dizia Galileu, a propósito da hipotética paragem do sol (Js. 10, 12-13) "a Bíblia não nos quer dizer como vai o céu, mas como se vai para o céu". É nesta perspectiva, quase diria alegórica, que devemos encarar a Terra Santa e a cidade de Jerusalém e compreender a paradoxal situação de ameaça e guerra em que se encontram os povos que lá habitam agora.

Os judeus celebraram há poucos anos, em 1996, os três milénios da conquista da cidade de Jerusalém por David, para o que cunharam uma medalha comemorativa que, por sinal, eu adquiri e conservo religiosamente.

Podemos, ainda que brevemente, acompanhar a história da cidade de Jerusalém[11].

Do ponto de vista etimológico, o termo Jerusalém aparece na língua acádica, sendo portador dum significado religioso: *Yerushalayim*, fundação do (deus) Salém; todavia, em hebraico, por aproximação à palavra *Chalom* traduz-se, correntemente, por "Cidade da Paz".

Depois, segue-se uma variada teoria de sinónimos bíblicos, os quais, na sua pluralidade, tentam exprimir a rica significatividade simbólica de Jerusalém: "*Ariel, Cidade de David, Filha de Sião, Filha de Jerusalém, Salém, Sião*". Até os árabes lhe chamarão religiosamente **Al-Quds** (*A Santa*), porque, nela, Maomé teria tido a visão da subida ao céu. Os romanos, com o Imperador Adriano, para esconjurar a revolta Judaica de 133-135 e fazer a "*deletio memoriae*" dessa cidade irrequieta, mudar-lhe-ão o nome para "*Aelia Capitolina*", associando-o ao nome próprio do Imperador Élio Adriano e dando a toda a região o nome de Palestina.

Do ponto de vista histórico, quanto à evolução urbana, as origens de Jerusalém perdem-se na lonjura dos tempos. A arqueologia prova que no III milénio a.C. era ainda um lugarejo insignificante, onde se fixou um clã de cananeus, os jebuseus. O lugar situava-se nas bordas do deserto de Judá, sobre um esporão, que caía sobre dois pequenos vales: a oriente, o vale que veio a chamar-se do Cédron por ali correr a torrente do Cédron, no sopé do Monte das Olveiras, e a

---

[11] BRIGHT, G. Ernest – *Arqueologia Biblica*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975; DALMANN, G. – *Jerusalem und sein Gelände*, Gütersloh, 1930; ITURBE, C. – *Jerusalem y el Templo del Señor en los manuscritos de Qumrân y en el NT*, "Sacra Pagina", 1959; JEREMIAS, Joachim – Jerusalem zur ZeitJesui, Göttingen, 1937. Tradução spanhola, Madrid, 1988; MURPHY-O´CONNOR, Jerome - *The City of Jerusalem*, "The Holy Land", 3ª Edição, Oxford, Oxford University Press, 1992, 11- 156; VINCENT, H. – *Jérusalem Antique*, Paris, 1912; IDEM – *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1914; ; VINCENT, L.-Hugues, OP), STÈVE, A.M. – I: *Jérusalem de l'Ancien Testament. Recherches d'Archéologie et d'Histoire. II: Archéologie du Temple. III: Évolution historique de la ville*, Paris, Gabalda, 1956.

ocidente, menos profundo, o vale do Tyropeon, para além do qual se estenderia posteriormente, a cidade. Ali viveram, como se disse, os Jebuseus, um dos muitos grupos cananeus dispersos pela região até à conquista de David em 1004 a.C. Curiosamente, Jerusalém não é citada nas Cartas de El Amarna[12], a célebre e recém descoberta cidade de Akhetaton, capital do rei Amenófis IV ou Akhenaton, o famoso faraó "herético" do Egipto, que quis reduzir aquele multiforme e complicado politeísmo dos egípcios faraónicos ao culto único do deus **ATON**, o disco solar, benéfico e criador, que favorecia e protegia o Egipto. Dele conhece-se o lindo Hino a Aton ou ao Sol, que, segundo alguns exegetas, terá inspirado o bíblico Salmo 104 (103) sobre a criação, porque o "Sol, como esposo sai do seu tálamo a percorrer alegremente como atleta o seu caminho" (Sl. 18,6).

Aos olhos profanos e laicos, uma espécie de maldição cobre Jerusalém cercada por Nabucodonosor, profanada, pelos Selêucidas, ocupada pelos romanos com Tito no ano 70 da Era Cristã, depois destruída e arrasada ao solo pelos romanos com Adriano, em 135, conquistada pelos muçulmanos, ocupada pelos cristãos, reconquistada pelos muçulmanos, subjugada pelos mamelucos, controlada e dividida pela ONU, retomada e unificada pelos judeus mas disputada pelos palestinianos. Na longa duração, a história de Jerusalém é um doloroso síndroma de guerras e divisões. De resto, assim tem sido a Terra Santa! E porquê?

Não há dúvida que sobre aquela terra paira o mistério dos insondáveis desígnios de Deus. É isso que a celebração da Páscoa nos vai levar a perscrutar, fazendo-nos compreender como da Páscoa judaica se passou à Páscoa cristã: "Desejei ardentemente comer esta Páscoa convosco antes de padecer" (Lc. 22, 15)! Em Jerusalém, capital da Judeus, por alturas da Páscoa, morreu Jesus Cristo dando cumprimento aos desígnios de Deus sobre a salvação da Humanidade.

III - Da Páscoa judaica à Páscoa cristã

1. A páscoa judaica. Quando se fez a compilação bíblica da legislação cultual sobre a Páscoa judaica (Ex, 12; Lv. 23, 5-8; Nm. 9,1-5; 28, 6-25; Dt. 16, 1-8. Cfr. NT), já a tradição tinha feito a simbiose das narrativas transmitidas sobre as celebrações pascais dos judeus no período em que foram pastores (*imolação do cordeiro*) em vias de sedentarização e em que viveram como agricultores sedentarizados em Canaã (*oferta dos pães ázimos*). Com efeito, à volta do núcleo histórico-narrativo, as redacções deuteronomística e sacerdotal foram acumulando prescrições cultuais e parenéticas. Deste modo, a celebração ritual da Páscoa

[12] *Les Lettres d' El Amarna*, Traduction de William L. Moran, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, (Littératures Anciennes du Proche-Orient, Nº 13).

a partir do acontecimento histórico-salvífico do Egipto, congrega elementos díspares e complementares, que, depois, entrarão como integrantes da celebração litúrgica e da sua significatividade religiosa, ajuntando dados de carácter simbólico, como os relacionados com os alimentos da Ceia Pascal. Assim, o Séder shel Pésah ou Ritual da Ceia Pascal assumirá como partes integrantes rituais todo um conjunto de elementos, que estão na origem da Haggadáh shel Pésah[13], estabelecida pelo Rabi Gamaliel II no séc. II d.C.[14] e comportando o prato de páscoa (*Qara`áh*) as seis iguarias ou alimentos da Ceia Pascal ou sacrifício festivo (*Korban Haguig*): 1/ perna de carneiro (*Zero`a*), 2/ ovo cozido (*Beytsáh*), 3/ três pães ázimos sobrepostos (*Matstsôt*), 4/ três espécies de ervas amargas com sal e vinagre (*Marôr*): alface ou chicória, rábano, (*Hazeret*), Verduras (*Karpas*): aipo, rabanete, salsa, 6/ salada de frutas (Harôset), a recordar a massa avermelhada com que os escravos judeus eram obrigados a fazer tijolos; tudo acompanhado com três ou quatro cálices de vinho com relevo para o *Barek*, terceiro cálice a que se refere S. Paulo, chamado "Cálice de benção" (*Kos Ha-Berakáh*) (1 Cor. 11,25). No fim rezava-se ou cantava-se o "*Pequeno Hallel*" (Sl. 114 (113)-115) e o "*Grande Hallel*" (Sl. 136 (137), isto é, o "hino" de que falava o Evangelho (Jo. 18, 1).

Na verdade, a Ceia Pascal Judaica celebra-se como um verdadeiro sacrifício, onde o Pai de Família assume o papel de sacerdote nato e todos os membros da família se sentem, por via de anamnese quase sacramental, por processo tropológico, como se fossem participantes e agentes dos próprios acontecimentos da Páscoa histórica no Egipto. A Páscoa é celebrada como uma lei perpétua (Ex. 12,17), "um sinal sobre a tua mão, e como um memorial entre os teus olhos", um ***ZIKKARON*** (Ex. 13, 9). Daí o imperativo: "Observarás esta prescrição no tempo estabelecido ano após ano" (Ex. 13, 10). É este ritual que subsiste e foi durante ele que as comunidades judaicas da Diáspora mais intensamente viveram a esperança (**Ha-Tiqváh**, Hino nacional do Israel moderno, que canta a "Esperança") de voltarem à sua terra de origem, cantando o célebre "**Le Shanáh Há-ba´áh be Yerushalayim**" = "Para o ano que vem/ em Jerusalém"!

2. A Páscoa cristã. Foi no contexto da Páscoa judaica que se originou a Páscoa cristã. De facto, a Páscoa é a celebração axial da Liturgia cristã, isto é, o centro do Ano Litúrgico. A Igreja conservou para determinar a data da Páscoa

---

[13] STRACK-BILLERBECK – *Komentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash ; Haggadáh di Pasqua*. Texto e tradução de Alfredo Toaff, 2 ª ed., Roma, Casa Editrice Israele, 1960; SEGRE, Augusto – *Pesach*, Roma, Unione delle Comunità Israelitiche Italiane, 1966; PINTO, Artur; COSTA, Bernardino; ROCHA, Daniel; OLIVEIRA, Henrique; FERNANDES, Jorge – *Haggadáh*. Tradução e comentário, in "Signum". Nº 4, Porto, 1999, 187-256.

[14] LA MISNA, Edição preparada por Carlos del Valle Rodriguez, Madrid, Editora Nacional, 1981, (Ordem II: Festas, Páscoa, 285-308).

o calendário hebraico, lunar, e por isso é que dizemos que este ano a Páscoa é alta ou baixa, conforme ela chega mais cedo ou mais tarde. Quanto a esta festa do calendário cristão, regemo-nos pelo calendário lunar judaico que é móvel e a celebra no dia 14 do mês de Nisan, isto é, no dia 14 da Lua Nova do mês de Março/Abril. Porquê então a centralidade da Páscoa na Liturgia cristã? Aponto três especímenes de razões:

A) Razão litúrgica: A celebração da Páscoa cristã é uma ocorrência sagrada, repousa no facto da morte de Jesus Cristo em Jerusalém, prefigurada pela festa da Páscoa judaica.

B) Razão histórica: Jesus Cristo e os Apóstolos, enquanto fundamento da nossa fé e religião, viveram no contexto cultural e religioso do Antigo Testamento em que a festa da Páscoa judaica tinha a sua origem. A Páscoa de Jesus Cristo só pode ser compreendida nos seus elementos históricos e simbólicos dentro desse dado histórico-litúrgico.

C) Razão teológica: Os escritos do Novo Testamento dão um valor salvífico essencial ao tema da Páscoa da Morte e Ressurreição de Jesus e sobre ele põem o fundamento da fé cristã (1 Cor. 15, 3).

Por todas estas razões, os Evangelhos Sinópticos, ao contrário de S. João que neste ponto parece mais histórico, só nos dão a conhecer uma Páscoa na vida de Jesus e toda a vida pública é orientada para ela. Trata-se, indiscutivelmente, duma visão mais liturgicizada em que, no espaço dum ano litúrgico cristão já se celebraria o mistério da vida de Jesus. A viagem para Jerusalém é, por conseguinte, a viagem que leva Cristo para a morte. Justifica-se, pois, que a teologia de Lucas apresente Jerusalém como meta e termo de realização ou cumprimento da vontade salvífica de Deus em Cristo (Lc. 9, 51-18, 14 ou 19, 24).

Vê-se pelos Evangelhos Sinópticos que não é por acaso que Jesus é preso e morre em Jerusalém durante a celebração da festa da Páscoa. E isto apesar de fariseus e o Sinédrio declararem não querer prendê-lo "durante a festa" (*non in die festo*, Mt. 26, 7). Há uma espécie de destino inexorável que pende sobre Jesus, o que mostra que a Páscoa da sua morte não sendo querida pelos homens seus actantes ou agentes é, decididamente, um plano misterioso de Deus, um acto da sua "*Eudokia*" (Ef. 1, 5) ou benevolência para com os homens. Foi Deus que o quis, como o próprio Jesus o reconheceu: "Faça-se, ó Pai, a tua vontade" (Lc. 22, 42)! Daí que os Evangelistas façam ressaltar a oposição do plano dos judeus ao plano de Deus. É, assim, nesta oposição, que se evidencia e salienta o valor salvífico da Páscoa de Jesus.

Além disso, a última ceia de Jesus, no quadro literário dos três Sinópticos, aparece perfeitamente descrita como uma refeição pascal, apesar do problema que isso levanta no Evangelho de S. João. Essa a razão pela qual a Eucaristia

de Jesus se tornou o acto de culto especificamente cristão e central da nossa fé. Do ponto de vista histórico, e deixando para já o caso do Evangelho de S. João, devemos aceitar que a Última Ceia de Jesus foi, efectivamente, uma Ceia Pascal, um rito sacrificial. Teologicamente, é evidente o seu carácter de sinal pascal (Ex. 12, 13), tanto assim que a narrativa do banquete ou ceia pascal em Lucas (Lc. 22, 15-18) põe em paralelo e até contrapõe a Páscoa e a Eucaristia. Com isso, a teologia de Lucas quer provar que a Eucaristia de Jesus foi o complemento, o antítipo, a realização do culto pascal do Antigo Testamento e passou a ser o seu substituto. Razão pela qual Jesus propôs o imperativo litúrgico: "Fazei isto em memória de mim" (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24). De resto, todo o Novo Testamento abunda nesta ideia e S. Paulo assim a impõe aos cristãos.

Já agora, seria oportuno referir aqui também a teologia dos Actos dos Apóstolos em que Cristo é apresentado como novo Moisés (Act. 3, 22), "chefe e libertador" (Act. 7, 35), segundo toda a dialéctica do jogo do **TIPO//ANTÍTIPO** do Êxodo e de que a Páscoa de Jesus é a plena realização, morrendo a exclamar: "Tudo está consumado" (Jo. 19, 30). A morte de Jesus foi o final da sua missão salvífica na terra, mas foi também a plena realização do plano salvífico de Deus começado com a libertação do Êxodo. Na sua pessoa, a História da Salvação atingiu o fim, Ele é a plenitude do tempo salvífico de Deus, o termo cairológico da bondade divina em relação aos homens. Nele, que veio na "plenitude do tempo" (Gl. 4, 4), "apareceu a bondade e a misericórdia do nosso Deus" (Gl. 4, 4; Tit. 2, 11; 3, 4)!

Dispensamo-nos de realçar aqui o bem evidente alcance pascal da morte de Jesus nas epístolas de S. Paulo, sobretudo na 1 Cor (5, 7-8), onde se explicita a tipologia da libertação do Êxodo e da libertação sacramental e eclesiológica realizada por Jesus Cristo (1 Cor. 10, 1-5). Talvez que para esse realce do valor salvífico da Páscoa tenha contribuído o facto de S. Paulo ter escrito aquela epístola por ocasião da festa da Páscoa (1 Cor. 16, 8).

Como não aproximar também a doutrina da libertação pascal e a doutrina da libertação baptismal, aproximação teológica tão belamente feita na Epístola aos Romanos (Rm. 5-6), já que no cristão baptizado se reproduzem as fases da morte e ressurreição de Jesus (Rm. 6, 8-11)?

Por sua vez, a Epístola aos Hebreus faz toda uma teologia da salvação cristã a partir do paralelismo entre os acontecimentos do Êxodo e da Morte de Jesus, estabelecendo uma clara tipologia entre Êxodo e Páscoa de Jesus. Jesus é, de facto, o novo Moisés (Hb. 3, 3-6), o Mediador da nova Aliança (Hb. 8, 6; 12, 24), que nos guia para a glória e salvação (Hb. 2, 10). Por tudo isto, o teólogo da Epístola aos Hebreus pôde aplicar a Jesus Cristo, à luz da tipologia, toda a doutrina judaica da festa do Grande Perdão ou **KIPPUR**, da Aliança do Sinai e da Páscoa

judaica. Todos esses acontecimentos que aconteceram como figuras têm plena realidade e realização na Páscoa de Nosso Senhor Jesus Cristo, no mistério pascal da sua Paixão, Morte e Ressurreição.

Também na 1ª Epístola de S. Pedro, Jesus Cristo é apresentado como cordeiro pascal, sem defeito, por cujo sangue os cristãos são libertados (1 Pe. 1, 18). O mesmo se diga do livro do Apocalipse, em que temos tantas referências ao papel salvífico do Cordeiro, que abre o livro dos sete selos (Ap. 5, 6-12) e onde se descreve a gloriosa cena da adoração do Cordeiro redentor (Ap. 14, 1-5) e se celebram as núpcias do mesmo Cordeiro (Ap. 19, 5-10).

Como se vê por esta breve resenha, a doutrina da libertação pascal alcançada por Jesus Cristo, verdadeiro Cordeiro da redenção, era um dado adquirido na primeira geração cristã e nos escritos do Novo Testamento. Por isso mesmo, a Páscoa cristã não se pode separar da Páscoa judaica, do seu papel prefigurativo e tipo da nova realidade salvífica, dos seus elementos rituais e simbólicos. A Páscoa de Jesus celebrada na Liturgia católica é realçada pelo paralelismo com a libertação da Páscoa do Êxodo e do ritual judaico. Sem a teologia da Páscoa judaica, acumulada e explicitada pela vivência religiosa do povo judeu ao longo da sua história, não se poderá compreender o valor salvífico da Páscoa de Jesus e, consequentemente, da celebração litúrgica cristã, que continua a usar o cordeiro, os pães ázimos, o vinho, cobrindo-os, evidentemente, com a dimensão simbólica e significativa de realidades transcendentes, morais e teológicas. "Cristo é a nossa Páscoa" (1 Cor. 5, 7) e se não acreditarmos que Ele morreu e ressuscitou ao terceiro dia "é vã a nossa pregação, é vã a nossa fé" (1 Cor. 15, 3)!

A Páscoa de Jesus é a Páscoa da "nova e eterna Aliança" (Mt. 26, 28), um memorial (Zikkaron), uma realidade sacramental, que evoca um acontecimento histórico passado, o faz reviver no memorial presente, litúrgico, e antecipa a realidade futura, escatológica, da erupção de Deus no mundo. Agora, através da nossa fé, podemos tranquilamente saborear o pão da vida, como canta a Liturgia: "Ó Banquete sagrado em que se recebe Cristo, se celebra a memória da sua Paixão, a mente se enche de graça e nos é dado o penhor da futura glória" - "*O sacrum convivium in quo Christus sumitur, recolitur memoria Passionis ejus, mens impletur gratiae et futurae gloriae nobis pignus datur*"!

Portanto, irmãos, a celebração da Páscoa não nos permite parar, determo-nos a olhar para trás contemplando o drama da Paixão de Jesus como a espantada mulher de Lote a observar curiosa a destruição de Sodoma e Gomorra, transformada por isso em estátua de sal (Gn. 19, 26). Tão pouco podemos imitar o jovem que seguia Jesus quando o prenderam, mas que, quando lhe quiseram deitar a mão, fugiu nu deixando o lençol em que se envolvia (Mc. 14, 51). Siga-mos Jesus. Vamos com Ele para Jerusalém, carregando embora o peso da nossa

cruz. Passemos também nós da escravidão do pecado para a vida da graça; abramos o coração ao convite do apóstolo Paulo e "celebremos, pois, a festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e da corrupção, mas com os ázimos de sinceridade e de verdade" (1 Cor. 5, 8).

A caminhada para Jerusalém tornou-se um imperativo dos cristãos, não só no tempo da Quaresma, que traz esta exigente verdade à tona da nossa consciência, mas também e sempre no quotidiano da vida. Aos crentes cristãos, a fé diz que acreditar em Cristo ressuscitado não é uma ilusão religiosa nem uma utopia política. Ter fé é acreditar que Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, nasceu, viveu, morreu e ressuscitou por nós homens e para nossa salvação. Corajosamente, S. Paulo afirmava com desassombro que "pregava Cristo e Cristo crucificado" (1 Cor. 1, 23). Por essa razão, se acreditamos que Cristo morreu e ressuscitou, estas conversas espirituais não são uma treta, a nossa pregação não é uma mentira, a nossa fé não é vã. Na fé e na religião, joga-se o nosso destino eterno! É isso que faz dos missionários cristãos incorrigíveis andarilhos, como o beneditino galego de Samos, Fr. Rosendo Salvado (1814-1900). Tendo-lhe a rainha Isabel II de Espanha oferecido o bispado de Lugo em 1852, respondeu: "Gracias, Señora, prefiro as almas ás rendas. Vou me para a Australia". E lá fundou o mosteiro beneditino de Nova Núrsia.

9 - Presença de Judeus no Porto: da Idade Média à Modernidade*

I – O Porto Medieval

Em rápida visão topográfica, digamos que o Porto dos inícios da Idade Média era apenas e tão só o chamado morro da Sé, lugar ventoso, áspero e granítico, um cerro que servia de miradouro sobre o rio Douro e castelo de defesa a proteger a passagem do rio Douro duma margem para a outra, isto é, o *Portus* do rio para *Cale*. Lá no alto da Pena Ventosa, como se lhe chamará mais tarde, após a presúria de Vímara Peres (868) e a reconquista cristã, estabeleceriam os Condes de "*Portucale*" a igreja da Sé, que Dona Teresa outorgou com foral de 1120 ao bispo D. Hugo, fazendo do Burgo um couto[1], de que o bispo era e foi senhor até ao acordo de cedência entre o Bispo Dom Gil Alma[2] e o rei D. João I, em 13/II/1405. Só então, pagando o rei ao bispo a quantia de 3000 libras da moeda antiga ou 30000 da moeda corrente, sempre actualizáveis, o Porto deixou de ser cidade senhorial eclesiástica, cidade episcopal, para se tornar cidade real. Era lá, no espaço apertado à volta do morro, cercado no cocuruto pela impropriamente dita muralha suévica, que se apinhava a população numa espécie de caravança-

---

* Publicado em: *Os Reinos ibéricos na Idade Média : livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*. Coord. de Luís Adão da Fonseca, Luís Carlos Amaral, Maria Fernanda Ferreira Santos. Porto : Livraria Civilização Editora; Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003. ISBN 972-26-2136-X. vol. 1, p. 425-440.

[1] CUNHA, D. Rodrigo da – *Catálogo dos Bispos do Porto*, Edição de António Cerqueira Pinto, 1742; OLIVEIRA, Pe. Miguel de – *O Senhorio da Cidade do Porto e as primeiras questões com os Bispos*, "Lusitania Sacra", IV, 1950, 29-60; *Foral dado ao Porto por D. Hugo; e doações que lhe fez a Snrª D. Tereza e seu Filho (...) e Confirmações posteriores da mesma.* Tudo ordenado, traduzido annotado, e offerecido aos habitantes do Porto, Porto, 1822. Cfr. *História da Cidade do Porto*, I, Barcelos, Portucalense Editora, 1962; *História do Porto* (Direcção de L. A. Oliveira Ramos), Porto, Porto Editora, 1994.

[2] Arquivo Histórico Municipal do Porto – *Livro Grande*, fl. 52 2 vsº; *Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium(...): Estormento feito antre EllRei e o Bispo do Porto sobre a Jurdiçom*, I, 1, Porto, 1899, 136-137; Arquivo Distrital do Porto – *Cartório do Cabido*, *Livro dos Originais*, XV, fls. 5; XXIX, fls. 6; FERREIRA, Mons. José Augusto – *Memórias archeológico-históricas da Cidade do Porto (Fastos Episcopaes e Politicos)*. Sec. I – Sec. VI, I, Braga, Cruz & Compª Editores, 1924. RIOS, José Amador de los – *Historia social, política y religiosa de los judios de España y Portugal*, Reimpressão, Madrid, Aguilar, 1973;

rai, onde cabiam os cristãos em maioria, mas também os judeus comerciantes e algibebes, que o povo cristão acusava de onzeneiros, e até muçulmanos tolerados e usados como servos ou escravos. A população das cidades medievais era muito mais convivente e tolerante do que aquilo que a actual distinção étnica e religiosa deixa perceber.

Quase no alto do morro da Sé, havia várias ruelas, depois chamadas Rua das Aldas, Rua de S. Sebastião, Rua Escura, Viela do Anjo e, em ligação com as de lá de cima, mas em curva bem marcada, descia depois, íngreme, a Rua dos Mercadores, que se estendia até à Ribeira, onde barcos e carros de bois descarregavam gente e mercadorias e se possibilitava a passagem de barco para o outro lado de Gaia.

Pequeno espaço aquele, como se vê, quase um ninho de águias, a coroar uma colina de cansativa subida, ao cimo da qual, o senhor bispo tinha a sua sede, os homens bons a sua casa da "rolação" e os mercadores e mesteirais exerciam as suas profissões. Bem de pressa, porém, a população teve de se estabelecer nas arribas que desciam para o rio e na parte que, em socalcos escalonados e por entre azinhagas, derivava para o vale do Rio da Vila. Neste diminuto espaço urbano conviviam, pois, os habitantes do Porto medieval, cristãos, sobretudo cavaleiros e artesãos, com suas famílias, gente de religião cristã e respectivas igrejas, mas também judeus, comerciantes e algibebes, a procurarem lugar de venda para os seus artefactos, acondicionando-se numa rua tipo "ghetto" sem abdicar da sua sinagoga para o culto de Javé. Dado o seu pendor comercial, os judeus procuravam sempre habitar dentro dos muros das cidades, tanto quanto possível próximos da rua principal, a rua direita, por onde passavam as pessoas e mais se activava o negócio. Só no séc. XIV, ao construir-se a impropriamente chamada Muralha Fernandina, é que a cidade se estendeu para o morro ocidental, que veio a chamar-se da Vitória após a expulsão dos Judeus (5/XII/1496) e começou a aumentar a sua população. As guerras com a Espanha em tempo de D. Fernando levaram ao acabamento da Muralha Fernandina começada por D. Afonso IV, e, assim, o espaço do Porto alargou-se aos dois morros da Sé e do Olival ou da Vitória, sendo este, porque ainda pouco povoado, o espaço mais adequado para novas habitações. Foi ali, que, de facto, os judeus se foram estabelecer em tempo de D. João I, quando das guerras com Castela, após a crise de 1383-1385. Foi ali igualmente que em 1492, em tempos del rei D. João II, a cidade recebeu trinta famílias judaicas expulsas de Castela pelos Reis Católicos.

Depois de os judeus terem sido expulsos por edicto real de D. Manuel a 5/XII/1496, quando a cidade já atingia uma população de cerca 15.000 habitantes, foi que o bispo D. Marcos de Lisboa sentiu a necessidade pastoral de dividir a até então única paróquia de Santa Maria da Sé (1583) em outras quatro paróquias: Santo Ildefonso, S. Nicolau, S. João Novo e Nossa Senhora da Vitória. Proscritos

os judeus e muçulmanos, o Cristianismo ficava então, socialmente, senhor único e religiosamente dominador da cidade e do país. É, portanto, no período diacrónico de cerca 400 anos, que vai da fundação da nacionalidade até à expulsão dos judeus (1140-1496) que, hoje, queremos tecer algumas considerações acerca da vida e religião dos judeus neste acanhado burgo do Porto Medieval! Acrescentarei alguns dados sobre os autos de fé da Inquisição e sobre a tentativa de restauração da presença judaica por Barros Basto cerca de 1930.

Mas, porque saíram os judeus da sua terra? Como vieram os judeus de Israel/Palestina para o Porto, no extremo ocidental da Europa?

II – A Diáspora judaica: da Judeia à Europa

Historicamente, os judeus são oriundos do Médio Oriente, uma vez que tinham a sua pátria na zona costeira entre o Egipto e o Líbano, entre o deserto transjordânico e o Mediterrâneo. A difusão ou dispersão dos judeus pelo mundo, conhecida com o nome da "*koiné*" grega por *Diáspora*, isto é, dispersão ou sementeira, começou possivelmente com o Exílio dos judeus para Babilónia, quando da tomada de Jerusalém pelo rei Nabucodonosor (586 a.C.), facto que celebra a notável obra de Giusepe Verdi, "*O Nabuco*" e de que é emblemático o "Coro dos escravos". Esse Exílio durou cerca de 40 anos até ao édito de libertação dado por Ciro, rei dos persas, que vencera os babilonenses em 538 a.C. Para nós, ocidentais, a diáspora dos judeus ficou definitivamente marcada pela Conquista romana da Judeia e Tomada de Jerusalém no ano 70 da Era Cristã por Tito. O testemunho mais directo e alongado é o do judeu romanizado Flávio Josefo no "*De Bello Judaico*" e nas "*Antiquitates Judaicae*"[3]. Outros escritores romanos se referiram, de passagem, à presença judaica no Império Romano do Ocidente, mas quase sempre por questões religiosas. Escritores romanos dos começos do Império falam abertamente da presença de judeus em Roma: Cícero (106-43), que parece ter sido cúmplice do antisemitismo romano a propósito do "ouro dos judeus", falando dessa "*barbara superstitio*"[4], Dião Cássio, Epicteto, Plutarco, Suetónio, que narra como o imperador Cláudio os expulsou de Roma[5], Juvenal [6]. Na verdade, quando o Império romano dominou a terra inteira, também atraiu gentes de muitas religiões e os judeus foram dos mais lestos a chegar a Roma, so-

[3] FLÁVIO JOSEFO – *Antiquitates judaicae*, 14, Par. 115; IDEM - *De Bello Judaico*, 2, Par. 398. No último quartel do primeiro século cristão, afirma que não há cidades do mundo, onde não haja gente da sua raça.

[4] CICERO – *Pro Flacco*, 28.

[5] SUETÓNIO – *Claudius*, 25, 11.

[6] REINACH, Th. – *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1985.

bretudo depois da tomada de Jerusalém por Tito no ano 70, como disse[7]. O Arco de triunfo de Tito nos Foros Imperiais de Roma, bem marcado com o relevo do *Menorah* ou Candelabro sagrado dos judeus, trazido em triunfo para a Capital do Império Romano, ainda lá está a atestar o feito da vitória sobre os irrequietos judeus. Subsistem ainda quatro catacumbas judaicas em Roma: duas sobre a Via Nomentana (Villa Torlonia), uma sobre a Via Appia (*Vigna Randanini*), Via Portuense, o complexo de Monteverde e dois hipogeus: Via Labicana e Via Appia (*Villa Cimarra*), tudo decorado com inscrições e elementos simbólicos de arte hebraica.

Curiosamente, acaba de ser exposto no Museu Judaico de Berlim um documento do séc. IV, mais precisamente do ano 321, pertencente à Biblioteca Vaticana e emprestado pela Santa Sé, onde se retrata a vida dos judeus daquele tempo na cidade de Colónia, Alemanha. Trata-se dum testemunho irrefragável da expansão ou diáspora judaica em terras do Império e, sem dúvida, os judeus chegaram também a terras de Espanha e Portugal. Não falta quem identifique a mítica Társis, onde Salomão mandara procurar as fabulosas riquezas que a Bíblia lhe atribui (1 Re. 9,26-28), com a Tartessos no sul da Espanha, onde se teria afirmado a colonização fenícia. Também o profeta Abdias, no séc. VI a.C., fala dos judeus deportados em Sefarad (Abd. 20). Embora na linguagem hebraica moderna este nome de SEFARAD (*sefarditas*) se refira à Península Ibérica e aos judeus que nela habitavam[8], no texto do profeta não há dúvida que, dado o contexto do livro bíblico, tal região se deva situar na Ásia Menor. Documentos acádicos do tempo dos persas falam de Sapparda e, constatado o irrealismo identificativo de Sefarad com Península Ibérica, alguns críticos preferem corrigir o texto e ler Sarepta, cidade do sul do Líbano.

Mesmo em Roma, não faltaram, desde o princípio do Cristianismo, disputas entre judeus e cristãos, tanto mais que desde então se formou o apotegma referido por Tertuliano de que as Sinagogas dos judeus eram fontes de perseguições ("*Sinagogae Judaeorum, fontes persecutionum*")[9], perseguições quase sempre relacionadas com a questão da messianidade de Jesus[10], que os judeus não aceitavam.

---

[7] FILO – *Legatio ad Caium*, Par. 150. Cfr. JUSTER, Jean – *Les Juifs dans l´Empire romain*, T. I, Paris, 1914, 35-76.

[8] MALKA, Victor – *Les juifs séphardites*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

[9] "Illic constitues et synagogas iudaeorum, fontes persecutionum, apud quas apostoli flagella perpessi sunt", TERTULLIANUS - *Scorpiace*, *X : Adversus Judaeos*. Cfr. «Le Monde de la Bible», Nº 51, 1987, todo dedicado aos judeus e cristãos em Roma.

[10] "Nam et hunc adventum eius (Christi) expectant, nec alia magis inter nos et illos compulsatio est, quam quod iam venisse non credant », TERTULIANUS – *Apologeticum* , XXI, 15.

III – Presença de judeus em Portugal

Desde princípios do Império Romano, os judeus estabeleceram-se na Hispânia[11] onde, à base dum estatuto especial, podiam conservar a sua religião, segundo Estrabão e Plínio. O Concílio cristão de Elvira (305/6) determinou medidas discriminatórias contra os judeus, como que antecipando os célebres concílios visigodos, sobretudo o 3º Concílio de Toledo de 589, reunido pelo rei Recaredo, onde se fez a conjugação do poder civil e do poder eclesiástico. Seria, porém, o rei visigodo Egica quem primeiramente havia de querer eliminar os judeus do terreno cristão, e isso ajuda-nos a compreender porque é que os judeus aceitaram a invasão muçulmana da Península (711) e nela colaboraram como se fosse uma nova libertação da escravidão, convivendo pacificamente com os muçulmanos.

Samuel Schwartz, engenheiro judeu da Polónia, que trabalhou em Portugal nos princípios do séc. XX e aqui fez alguns estudos sobre o judaísmo, datou do séc. VI duas inscrições hebraicas descobertas no Algarve[12], embora a hipótese de datação levante algumas dúvidas.

Nos sécs. XI-XIII, no período da Reconquista cristã contra os muçulmanos, os judeus procuraram fazer o jogo dos cristãos como que em acto de "*metanóia*" ou de resipiscência pelo que tinha acontecido ao tempo da invasão muçulmana do séc. VIII. Os judeus, de facto, já estavam no território português quando se fundou a Nacionalidade Portuguesa. Sem dificuldade, souberam adaptar-se à política dos nossos primeiros reis, que neles encontraram bons e fiéis colaboradores, sobretudo nos planos económico-financeiro, médico e artesanal. Apesar das medidas do IV Concílio de Latrão (1215), urgindo a determinação duma "terra de ninguém" entre os cristãos e os judeus - o famigerado *Ghetto* - e o uso de distintivos - a estrela vermelha ou amarela na roupa -, os nossos reis não forçaram a sua aplicação contra os judeus, aliás, a exemplo do que fez a Igreja com o Papa Honório III (7/XI/1237) confirmando os privilégios da sua religião. O rei D. Sancho II, todavia, foi advertido pelo Papa Gregório IX com a Bula "*Ex speciali*" (1236) pela protecção que dava aos judeus e pelos cargos públicos que lhes atribuia. D. Afonso III fez prevalecer leis no que respeitava aos juros e usura dos judeus sobre cristãos[13],

---

[11] AMADOR DE LOS RIOS, José – *Historia social, política y religiosa de los judios de España y Portugal*, Reimpressão, Madrid, Aguilar, 1973; BAER, Yitzhak – *Historia de los Judios en la España Cristiana*, 2 vols, Madrid, Altalena Editores, 1981 (Trad. do hebraico 1959); GARCIA IGLESIAS, L. – *Los Judios en la España Antigua*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978; SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis – *Judios Españoles en la Edad Media*, Madrid, Ediciones Rialp, 1980.

[12] SCHWARTZ, Samuel – *Inscrições hebraicas em Portugal*, "Arqueologia e História", 1923 (Separata).

[13] PMH – *Leges et consuetudines*, 250.

aquilo que, ao tempo, se chamava "a malícia dos judeus". Só a partir do reinado de D. Pedro I é que as Cortes de Elvas, artº 40, em 1361, tomaram algumas medidas no sentido de "apartar" os judeus e mouros dos cristãos. O mesmo se passou nas Cortes de Lisboa de 1371[14]. Além disso, a riqueza dos judeus funcionava para os nossos primeiros reis como uma espécie de banco supletório em momentos de crise económica ou por ocasião de empresas de vulto, para além de eles se prestarem a pagar impostos especiais como a capitação e o ignominioso tributo da *Judenga ou Juderega*, que recordava as 30 moedas de prata por que o traidor discípulo judeu Judas vendera Jesus Cristo (Mt. 26,15). A localização em bairros próprios, a judiaria ou alfama, impôs-se quase como necessidade espontânea e instintiva da minoria judaica e não como uma rígida exigência administrativa dos reis. Se em Portugal, de ressentimento cristão na Idade Média contra os judeus podemos falar, isso resulta não tanto de atitudes fundamentalistas religiosas hostis, mas duma espécie de inveja pela habilidade com que os judeus lidavam com o dinheiro, através de vendas, empréstimos a juros exagerados ou penhoras, constituindo comunidades socialmente cultas e evoluídas. Deste modo, a facilidade em acumular riqueza, tornava-os banqueiros natos e prestamistas atilados. Nesse sentido, o nome judeu ganhou conotação negativa como sinónimo de usurário, avarento, ganancioso. Baste ler as cantigas de escárnio e mal dizer, as sátiras do Cancioneiro Geral de Garcia de Resende ou alguns textos de Gil Vicente no "Auto da Barca do Inferno", onde mete o judeu onzeneiro. Conhecida a sua riqueza, não é de admirar que D. Afonso IV em 15/XI/1352 determinasse contribuições tributárias a ser pagas pelos judeus[15] e logo depois, numa carta régia, o mesmo rei (Lisboa, 10/VII/1354) exigisse que os judeus com mais de 500 libras tivessem de arranjar fiadores para sair do reino em negócios[16].

Com efeito, após a reconquista total do território português com a ocupação do Algarve (1250) e a criação das feiras francas e mercados por D. Afonso III, os judeus estenderam-se por todas as cidades e vilas importantes do país, sobretudo durante a primeira dinastia da monarquia portuguesa, activando o comércio local através dos algibebes e vendedores e fomentando indústrias artesanais de ourivesa-

---

[14] *Cortes Portuguesas. Reinado de Dom Pedro (1357-1367),* Lisboa, Instituto de Investigação Científica, 1986, 52, 56,

[15] *Ordenações Afonsinas*, Vol. II, Título 74; BASTO, Artur Carlos de Barros – *Os Judeus no Velho Porto,* Lisboa, 1929, 22-25.

[16] AHMP – *Livro Grande*; *Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium*, I, 1, 96-97. Cfr. *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Afonso IV (1325-1357),* Lisboa, INIC, 1982. Os capítulos das Cortes de Santarém (1331) insistem na nota do dinheiro dos judeus e dizem mesmo "que nom onzenem ou que temperedes a onzena por tal guisa que nom seia tam danosa nem tam grande como he", 35. Outro tanto se diz na Pragmática de 1340 nas Cortes de Santarém, 113-114.

ria, cutelarias e cabedais[17]. Maria José Pimenta Ferro Tavares, seguindo sobretudo as Chancelarias régias, fez a cartografia das judiarias em Portugal durante a Idade Média, as quais chegaram a atingir no séc. XV o número de cerca de 140 e, neste campo, pouco há a acrescentar[18]. Os judeus formavam comunidades autónomas, comunas ou judiarias. Em Portugal, só Lisboa teve espaço mais ou menos alargado com uma, duas ou três judiarias (Judiaria Grande ou Velha, Judiaria Nova ou das Taracenas, Judiaria de Alfama) e, portanto, várias sinagogas. Não raro, os judeus ocupavam apenas uma pequena rua, que dificilmente se separava das outras da vila ou cidade. Casos mais marcantes são a judiaria de Castelo de Vide, cujos elementos têm sido detectados, de Trancoso, onde ainda existe a Casa do Gato Preto, atribuída pela tradição aos judeus, e muitas outras que os estudos documentais de Maria José Pimenta Ferrro (Tavares) nos permitem determinar. Foi D. João I quem promulgou medidas para o estabelecimento dos judeus em judiarias separadas ou bairros habitacionais, não tanto por questões religiosas quanto, sobretudo, em vista de problemas militares, como demonstra o caso da Judiaria do Olival no Porto[19].

Dentro do espaço da judiaria, às vezes chamada *Aljama*, os judeus tinham as suas casas de habitação, oficiais próprios da comunidade ou *Comuna*, Sinagogas ou pequenos lugares de culto, tribunal, cemitério, açougue ou carniçaria, mas os lugares onde abriam as suas tendas de venda ao público transbordavam para fora da judiaria, quase sempre em lugares frequentados. Estavam mesmo judicialmente organizados e representados junto do rei pelo Rabi mor, assistido por ouvidor, chanceler, escrivão e porteiro. Por lei de D. João I (1402) exarada nas "Ordenações do Reino"[20], sabemos que o território português estava dividido em 7 Rabinados regionais ou Comarcas com ouvidor ou juiz próprio nomeado pelo Rabi mor de Lisboa: Entre Douro e Minho com sede no Porto; Trás-Os-Montes em Moncorvo; Beira *Alta* na Covilhã; Beira *Baixa* em Viseu; Estremadura em Santarém; Alentejo em Évora e Algarve em Faro. Assim se garantia a defesa e

---

[17] REMÉDIOS, J. Mendes dos - *Os Judeus em Portugal*, 2 vols., Coimbra, F. França Amado-Editor, 1893.

[18] FERRO, Maria José Pimenta – *Os Judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa, Guimarães & Cª Editores, 1979; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro – *Os Judeus em Portugal no século XV*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova, 1982; ID. - *Os judeus em Portugal no século XVI*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1970; ID. – *Judeus e Mouros no Portugal dos séculos XV e XVI*, "Revista de História Económica e Social", Nº 9, 1982, 75-89; MARQUES, A.H. de Oliveira – *A Sociedade Medieval Portuguesa. Aspectos da vida quotidiana*, 3ª edição, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1974.

[19] *Ordenações Afonsinas*, II, Título 76.

[20] *Ordenações Afonsinas*, Vol. II, Título 81; BASTO, Artur Carlos de Barros – *O c.*, 26-34; LIPINER, Elias – *O tempo dos judeus segundo as Ordenações do Reino*, São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, 1982.

protecção das comunidades judaicas, onde o rei tinha, como dizem os documentos "os meus judeus" ou os "judeus de nação".

Algumas famílias judaicas, entretanto, ficaram célebres na nossa história medieval pela proximidade que tiveram à Corte, os "judeus de Corte" (Abravaneis, Guedelhas, Navarros, Negros) e alguns dos seus membros foram almoxarifes mores do reino ou médicos de reis. Apontem-se, a título de ilustração, Yahia ben Yahia, recebedor das rendas públicas no tempo de D. Afonso Henriques; seu filho Iosef ben Yahia foi almoxarife mor de D. Sancho I. Com D. Fernando, D. Judá ben Maneyr ou Judá ben Moise Navarro foi Rabino mor e almoxarife do rei. Abraão Zacuto foi astrónomo de D. João II e escreveu o famoso "*Almanach Perpetuum celestium motum*", impresso em Leiria em 25/II/1496. Fique-se a saber que para além do Pentateuco, primeiro incunábulo impresso em Portugal (Faro 1487, agora guardado em Londres), os judeus imprimiram, entre 1487-1496, 13 incunábulos, tendo sido os primeiros impressores portugueses em Faro, Lisboa e Leiria, sabendo-se ainda que, em Lisboa, em 1489, foi impresso o "*Comentário ao Pentateuco*" de Moses ben Nahman[21].

É certo que, onde havia negócios de dinheiro e hipótese de lucro, lá aparecia a figura caricaturada do judeu, cujo lema se podia cifrar no "têm por lei viver e ganhar". Por essa razão, se podem detectar alguns levantamentos populares antijudaicos como o de Leiria em 1355, e apontar o mal-estar que sofreram os judeus em tempos de D. Duarte, apesar dos presságios do astrólogo Mestre Guedelha sobre o destino trágico do rei. Por vezes, nas Cortes, aparecem vozes a clamar contra os judeus devido à sua especial predominância no campo económico-financeiro e às leis daí derivadas. Bastaria, por isso, algum pregador exaltado para acirrar a maioria cristã contra os judeus, como fez em Braga Mestre Paulo[22], judeu, aliás, convertido. É certo e sabido que os judeus tiveram dificuldades e concitaram a ira popular na crise de 1383-85 por favorecerem o partido espanhol. Sofreram o

---

[21] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *A ideologia religiosa e os começos da Imprensa em Portugal*, "Revista de História", Vol. VIII, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, 1988, 159-168 (Separata).

[22] MORENO, Humberto Carlos Baquero – *As pregações de Mestre Paulo contra os judeus bracarenses nos finais do século XV*, "Bracara Augusta", 30, 1976, 53-62; IDEM – *Novos elementos relativos a mestre Paulo pregador do século XV contra os judeus bracarenses*, "Bracara Augusta", 32, 1978, 117-124; Cfr. DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Uma relíquia epigráfica dos judeus de Braga*, "Minia",2ª Série, Ano V, Nº 6, Braga, 1982, 38-50+6 gravuras; FREITAS, Eugénio Andrea da Cunha e – *Poeira do Caminho – Notas de História e Arte: V – As Judiarias de Braga no séc. XV*, "Armas e Trofeus", III Série, T. VI, Nº 3, 1877, 253-255; LOSA, António – *Subsídios para o estudo dos judeus de Braga no séc. XV*, "Actas do Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada", Vol. V, Braga, 1982 (Separata); Marques, José – *A Contenda do Cabido com os Judeus de Braga na segunda metade do séc. XV*, "Altitude", 2ª Série, Ano II, Nº 4, Guarda, 1981, 27-45.

ataque à Judiaria Grande de Lisboa em 1449[23] e o saque popular à Judiaria de Lisboa em 1482, quando perdeu os bens e a vida o notável Isaac Abravanel. Pouco depois, seria o próprio rei D. João II a explorá-los quando da aceitação dos judeus expulsos de Castela e a criar-lhes um clima de angústia quando determinou o envio forçado de crianças judaicas para povoar a ilha de S. Tomé. O juízo da história não pode deixar de reconhecer que os judeus foram úteis à nação portuguesa: ajudaram os reis na administração económico-financeira do país, forneceram os primeiros e mais preparados médicos ou físicos, oftalmologistas[24], auxiliaram económica e cientificamente a epopeia das descobertas marítimas portuguesas fornecendo astrólogos, matemáticos, cartógrafos, lançaram a arte da tipografia, desenvolveram o artesanato como algibebes ou alfaiates e sapateiros, activaram indústrias de ourivesaria e curtumes, calcorrearam afanosamente vilas e aldeias fazendo a ronda das feiras e mercados, levando e trazendo mercadorias. Com uma religião, em que a palavra bíblica era pessoal e comunitariamente lida e comentada em casa e nas sinagogas, os judeus eram gente culta, a ponto de a palavra "Mestre", antecedente a um nome, tanto indicar um artista consumado ou médico ilustre como um doutor da Toráh, um rabi. Em princípio nem todo o judeu que é classificado como *Mestre* é médico, mas sim aquele que é designado *físico*, como revela o caso de Mestre Joseph, físico da Duquesa de Bragança e Guimarães, no ano de 1479[25]. A espiritualidade rabínica, de facto, inculcava a prática duma profissão, qualquer que ela fosse, juntamente com o estudo da Lei. Os judeus constituíam, sem dúvida, um grupo social minoritário, mas dinâmico, culto e evoluído, dentro da, em geral, atrasada sociedade portuguesa.

IV – "Os Judeus no velho Porto"

Em termos arqueológicos e documentais, que resta afinal dos judeus do velho Porto? Bem pouco, na verdade, mas apesar de tudo significativo. Sabido

---

[23] MORENO, Humberto Baquero – *O assalto à Judiaria Grande de Lisboa em Dezembro de 1449*, "Revista de Ciências do Homem", Universidade de Lourenço Marques, III, Série A, 1970, reeditado em "Tensões em Portugal na Idade Média", Porto, s/d, 13-80.

[24] É conhecido o caso do oftalmologista judeu Mestre Naci, aprovado por carta do rei D. Duarte em 1434 o qual, expressamente, refere os conhecimentos e qualidades do oftalmologista. Cfr. VITERBO, F. M. Sousa – *Notícia sobre alguns médicos portuguezes ou que exerceram clínica em Portugal*, "Jornal da Sociedade das Sciencias Medicas de Lisboa", 3ª Série, 1895, 108. Sobre os médicos judeus na Idade Média e outras ciências, cfr. *Gli ebrei e le scienze,* número especial da revista "Micrologus", IX, Edizioni del Galuzzo, Sismel, 2001; CAIRES, Álvaro Guimarães – *Esboço histórico da Medicina dos Portugueses no Estrangeiro*, Coimbra, Biblioteca da Universidade, 1936 (refere vários médicos judeus portugueses no estrangeiro); PINA, Luiz de – *L'Histoire de la Médicine Portugaise. Abrégé*, Porto, Enciclopédia Portuguesa, 1936.

[25] AHMP – *Livro 5º dos Pergaminhos*, Nº 63.

é que no Porto, durante a Idade Média, houve três judiarias e, possivelmente, quatro sinagogas:

1. A Judiaria velha. Ficava situada na parte alta do morro da Sé, dentro da "cerca velha", também chamada "muralha suévica", ali por perto da Rua das Aldas, hoje Rua do Arco de Santa Ana. Dela, para além do facto real da sua existência, praticamente nada sabemos, nem do ponto de vista arqueológico, nem do ponto de vista documental[26]. A "Comuna dos judeus" era, por certo, um agrupamento social de artesãos e comerciantes, tendo, sem dúvida, um pequeno edifício estruturalmente adaptado. Em tempo de D. Afonso V (1455), a propósito da compra dum chão, dá-se a entender que a Judiaria Velha estava entre a Rua Escura e a Rua Chã, onde, aliás, funcionava a albergaria dos judeus; seria essa a Judiaria Velha. Todavia, os comerciantes e artesãos judeus estendiam a sua actividade pelas ruelas do morro até à baixa da Ribeira, junto ao rio Douro, onde estava o ancoradouro dos barcos e onde se movimentava o comércio e eles tinham as suas boticas. Por causa disso, é provável que alguns judeus, por ali perto, tivessem levantado uma sinagoga suplementar ou santuário quase doméstico na zona baixa, junto da que se chamou a Rua da Munhata ou Minhota, entre os conventos de S. Domingos e de S. Francisco, e que agora se chama Rua do Comércio do Porto. Por um aforamento de 1386, sabemos, de facto, que os judeus tinham uma sinagoga na loja do marinheiro Lourenço Peres, situada na Rua da Munhata[27]. Seria esta a chamada "Judiaria de Baixo" e era ali a segunda sinagoga, que ficava por baixo da encosta da Vitória, onde, mais tarde, se construíu a Judiaria do Olival e sua sinagoga. Como quer que seja, a documentação existente na Casa do Infante ou Arquivo Histórico Municipal do Porto é muito deficiente e vaga para se fazer a localização exacta das ditas sinagogas e os dados de Maria José Pimenta Ferro sobre o assunto não são esclarecedores nem suficientes para a topografia[28].

2. A Judiaria de Monchique. Não sabemos quando nem porque se formou, já fora da muralha, na zona fluvial de Monchique. Um documento de 11/IV/1380, em tempos do rei D. Fernando, mostra que o Cabido do Porto[29], através do Deão, Afonso Domingues, juntamente com os outros membros do Cabido, aforara e encartara por dez libras de dinheiros portugueses alfonsins a alguns judeus, mestre Jacob e Dona, sua mulher, mestre Dourado e Palomba, sua mulher, e a dona Sol, tia do último, e aos seus descendentes para sempre uns

---

[26] BASTO, Artur Carlos de Barros – *Os judeus no Velho Porto*, Lisboa, 1929.

[27] AHMP – *Pergaminhos*, Livro 3, Docs. 9, 39; Livro B, fls. 124-128.

[28] TAVARES, Maria José Pimenta Ferro – *O. c.* Cfr. Nota 16 deste trabalho.

[29] ADP – *Livros dos Originais do Cabido da Sé do Porto*, Lº XVIII (1676), fl. 27. Está trasladado no *Livro LXXIX das Sentenças*, fl. 166.

terrenos em Monchique, a par de Miragaia. O contrato que devia ser pago todos os anos pelo S. Miguel previa a construção de casas no prazo de um ano. Em seguida construiu-se a bela Sinagoga, cuja inauguração nos é transmitida pela célebre inscrição, conservada no Museu de Arqueologia, no antigo convento do Carmo, em Lisboa. Seria esta a segunda Judiaria e a terceira sinagoga na zona do Porto. Dela existe um documento notabilíssimo, que é a inscrição de inauguração, a maior inscrição conhecida dos judeus em Portugal.

Diz o texto hebraico nas oito linhas traduzidas para português:

1 - "Quem disser "como não foi resguardado o edifício nomeado por meio dum muro",

2 - acaso não saberá que eu tenho um familiar que conhece altas personagens,

3 - que me guarda? Acaso não dirá: "Ágil e arduroso, eu sou um muro"?

4 - O mais nobre dos judeus, o mais forte dos exércitos, ei-lo firme na coluna dos príncipes!

5 - Bom protector do seu povo, serve a Deus com a sua integridade; construíu uma casa ao Seu Nome, de pedras aparelhadas.

6 - Segundo depois do rei, à cabeça é contado em grandeza e na presença dos reis tem assento.

7 - É ele o rabino Dom Judá ben Maneyir, luz de Judá, e a ele pertence a beleza da autoridade.

8 - Por ordem do rabino, que viva, Dom José ben `Arieh, intendente, encarregado da obra".

Trata-se duma inscrição circunstancial em pedra granítica, medindo 1,54x0,63 m., gravada com as letras quadradas do alfabeto hebraico, de tom poético e formal, numa linguagem algo pretensiosa. Ao contrário do que é timbre dos judeus, pouco tem de bíblico, deixando apenas transparecer vagas referências ao florilégio da Bíblia nas linhas 3, 5 e 6[30].

Estávamos por volta de 1380. Era então Rabino mor do rei D. Fernando o judeu D. Judá Ben Maneyir, e rabino local do Porto D. José Ben Arieh. Pode alguém levantar problemas, já que ao tempo, era Rabino mor D. Judá Ben Moise Navarro e rabi do Porto D. José Ben Abasis. Talvez a divergência nos sobrenomes se explique dizendo que os nomes próprios são os mesmos, mas os sobrenomes têm valor simbólico. Na realidade, *Maneyir* significa "Brilhante" e *Arieh* significa

[30] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Vestígios de Presença Judaica no Porto*, "Arqueologia", 10, 1984, 50-56; SCHWARTZ, Samuel – *Inscrições hebraicas em Portugal*, 124-168; VITERBO, Sousa – *Ocorrências da vida judaica*, "Archivo Histórico Portuguez", 1903, 176-200; IDEM – *A Inscrição da Synagoga de Monchique*, "Ibidem", 1904, 418-420.

"leão", o que denota nomes emblemáticos demonstrativos do empenho com que D. Judá [31], que era tesoureiro mor ainda em 1383, se comprometeu para obter a licença do rei e da coragem que o rabino do Porto, D. José, pôs na construção da obra. Ali perto, no lugar que hoje chamam "Monte dos Judeus" é que teria sido o cemitério judaico, o *Maqbar*. Os judeus tiveram, portanto, judiaria aberta em Monchique entre 1380 e 1386, como se verá abaixo.

Em 1410, já depois da saída dos judeus, D. João I doou o terreno da sinagoga de Monchique a Gil Vaz da Cunha. Este, em 1433, passou-a para Fernão Vasques Coutinho, da célebre família dos Coutinhos, os famosos Condes de Marialva do Convento de Ferreirim, Lamego. O mesmo Fernão Vasques Coutinho ali construiu depois a casa senhorial[32]. Mais tarde, com a doação de Pero da Cunha Coutinho (1535), no espaço da sinagoga, construiu-se com autorização do papa Paulo III (Bula de 12/XI/1535) o Convento das Clarissas e a capela do Convento da Madre de Deus de Monchique[33], em cuja parede foi encontrada a dita lápide hebraica, comemorativa da inauguração da Sinagoga. Foi este o convento que Camilo Castelo Branco imortalizou no "Amor de Perdição".

3. A Judiaria Nova do Olival. Os judeus saíram de Monchique para a zona defendida do Olival depois da aclamação de D. João I e na eminência das guerras com a Espanha. Foi um processo custoso para os judeus, que, como andarilhos natos, não queriam abandonar a zona livre de Miragaia e enclausurar-se dentro das muralhas da cidade.

De facto, a judiaria mais famosa dos judeus no Porto foi a Nova ou do Olival, situada dentro de muros no espaço actual do quarteirão da Vitória entre a Rua da Vitória, das Taipas, pegada à muralha e ligada à Rua de S. Bento da Vitória pela transversal Rua de S. Miguel. A localização da judiaria na zona devoluta do morro, que veio a chamar-se da Vitória, ficou a dever-se à cautela do rei D. João I, pensamos nós, tendo em conta a hipótese do prolongamento das guerras de libertação com Castela. O próprio rei, em 1386, intercedera junto da Vereação do Porto para que a Câmara acolhesse os judeus dentro de seus muros e lhes permitisse erguer judiaria. Desse modo, a movimentação dos judeus ficava controlada e a sua situação acautelada, pois o espaço que lhes era atribuído constituía, na verdade, uma espécie de *ghetto*. Parece que a solução não foi muito do agrado dos judeus, mas "por mandado e constrangimento"

---

[31] ANTT – *Chancelaria de D. Fernando*, Livro I, fls. 163-163v.

[32] OLIVEIRA, Luís Filipe – *A casa dos Coutinhos. Linhagem, Espaço e Poder (1360-1452),* Cascais, Patrimonia Historica, 1992.

[33] SILVA, Fernando J. Moreira da – *O Convento de Monchique*, "Boletim da Associação Cultural Amigos do Porto", III Série, Nº 12, 1994,109-120.

do próprio rei[34], deu origem à "Judiaria Nova do Olival", segundo carta régia (Coimbra, 3/III/1388), que proibia quem quer fosse de pousar na judiaria nova do Porto, onde, de facto, se construiu a Sinagoga da Judiaria.

Não parece que as sinagogas portuguesas se tenham notabilizado pela grandeza e imponência artística. De resto, a única que hoje podemos conhecer bastante bem na sua estrutura praticamnete quadrada e de curiosa construção artística sobre colunas, com engenhoso sistema acústico, é a de Tomar, que Samuel Schwartz visitou em 1920 e comprou depois, agora transformada em museu consagrado a Abraão Zacuto[35]. Há conhecimento do edifício da sinagoga de Castelo de Vide, em dois andares, e inscrições da Sinagoga Velha de Lisboa, de Monchique no Porto e de Gouveia[36], mas não sabemos qual fosse a planta delas, se alongada ou basilical, se de plano quadrado. De maneira geral, as sinagogas (*BEYT HÁ-KENÉSSET*) estavam voltadas para a arca ou armário sagrado (*ARON*) ou santuário (*HEYKAL*), porque lá se guardavam os rolos litúrgicos da Lei (*MEGUILLOT*), já que as Sagradas Escrituras, chamadas *TORÁH*, eram o sinal da presença do Deus-Javé no meio do seu povo. Em frente do *ARON* ardia o candelabro da luz eterna (*MENORÁH*). Algumas sinagogas, porém, sobretudo as quadradas, construíam-se pondo no centro o púlpito (*BEMÁH*), donde se faziam as leituras nas reniões da comunidade (*KENÉSSET*). Junto da Casa de Oração havia a piscina ou tanque das abluções rituais (*MIQVEH*) e o espaço para o estudo (*BEYT-HÁ-MIDRACHE*), que os portugueses chamavam *Genesim* ou *Midrachim*. Ao participar na liturgia sinagogal em dia de Sábado e nas festas religiosas, para o que era preciso o quantitativo de dez homens ou jovens, que tivessem feito a consagração do "*Bar Mitzvah*" (*MINYAN*), os homens de solidéu na cabeça (*KIYPÁH*) punham sempre as filactérias (*TEFIYLLIYN*) e o lenço ou xaile cultual (*TALLIYT*), enquanto as mulheres se acolhiam numa espécie de galeria ou coro alto (*´AZARAH*), donde, em silêncio, acompanhavam a oração ritual, presidida pelo rabino.

Quanto à Sinagoga Nova do Olival, a quarta no Porto, por acordo posterior com a Câmara da Cidade (2/VI/1388), os judeus obrigaram-se à contribuição predial, aos impostos de portagem, de açougue e de multas, pagando uma pensão anual de 200 maravedis [37]. A escritura de posse foi assinada nos Paços do Concelho,

---

[34] AHMP – *Livro Grande; Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium (...)*, I, 1, 127; BASTO, Artur Carlos de Barros – *O. c.*, 50.

[35] SIMÕES, J. M. Santos – *Tomar e a sua Sinagoga*, Tomar, Museu Luso-Hebraico Abarão Zacuto, 1943.

[36] RODRIGUES, Manuel Augusto – *A inscrição hebraica de Gouveia*, "O Instituto", Vol. CXXX, 1968, 245-267.

[37] AHMP – *Livro 3º dos Pergaminhos*, Nº 9. O texto do acordo é transcrito por BASTO, Artur Carlos de Barros – *O.c.*, 51-53.

na Rua de Belmonte, junto ao Convento de S. Domingos, entre os representantes da Câmara e os da Comuna dos judeus, os físicos Mestres Moussem, Dourado, Isaac e Ananias. Os judeus ficaram com liberdade de acção na cidade, comprando e vendendo, mas estavam sujeitos ao "sino de correr" que, à noite, ao toque de Trindades, obrigava os judeus a recolher-se à judiaria e os cristãos a sair dela. Com oficiais próprios, livremente eleitos, a Comuna dos Judeus formava uma alternativa étnica à Câmara dos Cristãos, uma espécie de concelho dentro do concelho. Que isso exigia o estatuto de "gente de nação", ou "os meus judeus", como diziam então os nossos reis. Mas o rei D. João I, por carta régia dirigida aos juizes do Porto, datada do Porto a 6/VII/1394, ordenava que, por força do contrato, os judeus pagassem os 200 maravedis da moeda velha à ração de 5 por cada e não de 10[38].

Os judeus eram ciosos da sua liberdade e independência frente à grande maioria cristã, ainda que para isso tivessem de pagar caros impostos. Foi o que aconteceu em 1424, quando o Cabido da Sé do Porto lhes exigiu "uma dobra castelhana de bô ouro e justo peso" por licença para açougue próprio e exclusivo[39]. O açougue ou talho constituía um dos requisitos essenciais para a prática da religião judaica no que tocava à observância escrupulosa da pureza legal dos alimentos (*KOCHER*), pelo que os judeus não subestimavam o seu preço e estavam dispostos a pagá-lo. O que queriam era ter a certeza de que não violavam o tabu religioso e que os animais de alimentação eram puros, segundo a prescrição do livro bíblico do Levítico (Lv. 11), mortos pelo magarefe ou degolador ritual (*CHOHET*) conforme as determinações rituais. Os reis, enquanto protectores dos judeus, a respeito desta prática dos carniceiros e degoladores, não podiam deixar de favorecer os judeus. Por isso, D. Pedro nos Capítulos especiais de Torres Novas (23/V/1364) sanciona a permissão de os judeus terem carniceiros próprios[40]. As actas da Vereação de 1483/84 assinalam novo crescimento e os efeitos da Peste em 1485-86.

Com efeito, em tempos do rei D. João II de Portugal verificaram-se no país alguns desentendimentos entre a população a respeito dos judeus. Com efeito, na Espanha os Reis Católicos desde 1481 tinham tomado algumas medidas prenunciadoras da expulsão dos judeus. Estes começaram a retirar para Portugal e isso coincidiu com uma onda de peste, sendo os judeus acusados de trazer o mal e serem responsáveis da epidemia[41]. Começou a contestação à entrada de judeus

---

[38] AHMP – *Livro Grande*; *Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium*, I, 1, 127.

[39] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *O Cabido da Sé do Porto e a Comuna dos Judeus*, "Humanística e Teologia", IV, Porto, 1983,321-358.

[40] *Cortes Portuguesas. Reinado de D. Pedro I (1357-1367),* Lisboa, INIC, 1986, 127.

[41] AMADOR DE LOS RIOS, José – *O. c.*, 733-734.

vindos de Espanha e isso causou alguns levantamentos populares anti-semitas[42]. Uma carta de D. João II (20/XI/1484) faz-se eco desse mal estar denunciado pela comuna dos judeus de Lisboa e procura amparar os judeus[43]. Também no Porto, através das actas da Vereação (27/VI/1485) é possível detectar sinais de receio pela vinda dos judeus conversos de Espanha e até a necessidade de os lançar fora da cidade. O problema foi retomado na sessão de 14/III/1487[44]. Sabe-se que o poder real, por carta de 8/IV/1487, censurou a atitude hostil dos cidadãos do Porto em relação aos conversos vindos de Espanha e, logo depois, mostrou-se abertamente tolerante[45].

Na verdade, foi na judiaria do Porto que, em tempo de D. João II e por ordem régia (1487), se vieram instalar com o Rabi Isaac Aboab, Rabino mor de Castela, trinta famílias de judeus expulsos de Espanha, dando origem às trinta casas da courela dos judeus, como informa o médico Imanuel Aboab na sua "Nomologia", onde dá testemunho da Sinagoga construída entre a Rua de S. Miguel e a de S. Roque, actual da Vitória: "A estas treyenta familias mandó el Rey acomodar en la ciudad de Oporto; y hizo que la ciudad diese a cada una de ellas una casa, como dieron comodas, en la calle que lhaman de San Miguel; y en medio de todas ellas estaba la Sinagoga, que yo me acuerdo de haber visto aún en mi niñez sin estar derrocada. Tenían dichas treyenta casas una **P** por armas, que mostraba el nombre de la ciudad. Pagaban de pensión cinquenta reis o maravedis cada una a la ciudad. Y ella les hacia empedrar la calle"[46]. Ora, pela data cristã de 1629, correspondente ao ano hebraico 5385, quando a "Nomologia" de Aboab foi publicada, já a construção do mosteiro de S. Bento da Vitória estava bastante avançada para que possamos ali situar a Sinagoga do Porto, ainda de pé.

Entre os judeus do Porto contava-se também o famoso filósofo judeu-converso, Uriel/Gabriel da Costa (c.1580-1633)[47], o qual fugiu para a Holanda, onde escreveu o "*Exemplar vitae humanae*" e cuja trágica vida a escritora Agustina

---

[42] MORENO, Humberto Baquero – *Reflexos na cidade do Porto da entrada dos conversos em Portugal nos fins do século XV*, "Revista de História", Vol. I, Porto, Centro de História da Universidade do Porto, 1978 (Separata).

[43] Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Lisboa – *Livro 2º de D. João II*, fl. 40, Documento Nº 32.

[44] AHMP – *Livro 5º de Vereações*, fl. 9v-10; *Livro 4º de Vereações*, fl. 98v-100.

[45] AHMP – *Livro 5º de Vereações*, fl. 107v; fl. 111-111v.

[46] ABOAB, Imanuel – *Nomologia o Discursos Legales*, II Parte, Cap. 26, s/e, 5389 (1629), 300. Cfr. "O Tripeiro", VI Série, Nº 1,

[47] COSTA, Uriel – *Exame das Tradições Farisaicas*, acrescentado com SILVA, Semuel da – *Tratado da Imortalidade da alma*, Introdução, leitura, notas e cartas genealógicas por SALOMON, H. P; SASSOON, I. S. D., Braga, APPACDM, 1999; VASCONCELOS, Carolina Michaelis de – *Uriel da Costa. Notas relativas à sua vida e às suas obras*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923.

Bessa Luís descreveu no romance "Bicho da terra"[48] e o grupo de teatro "as Boas Raparigas" levou à cena durante o Porto 2001[49].

Foi dentro do espaço da judiaria abandonada por força da expulsão de D. Manuel que os beneditinos decidiram construir o Mosteiro de S. Bento da Vitória, comprando para isso as trinta casas da courela dos judeus, as tais onde se tinham instalado as trinta famílias vindas de Espanha[50]. A fim de emblematicamente salientar a passagem do quarteirão dos judeus para mosteiro católico, os beneditinos puseram na padieira da portaria do mosteiro uma inscrição latina[51], que denota um certo complexo de arrogante superioridade e ainda hoje lá está:

"QUAE FUERAT SEDES TENEBRARUM EST REGIA SOLIS//
EXPULSIS TENEBRIS SOL BENEDICTUS OVAT".

Esta inscrição fez com que Cherubino Lagoa e quase todos os estudiosos do tema tenham colocado a Sinagoga no terreno do Mosteiro de S. Bento da Vitória; o próprio Lagoa dela tentava descobrir restos no edifício do mosteiro, o que é manifestamente errado. Até os memorialistas beneditinos caíram em imprecisões e erros demonstrando que não tinham noção exacta da ubiquação da Sinagoga[52]. A nós quer-nos parecer que o lugar da Sinagoga era por perto da Igreja Paroquial da Vitória, na parte de baixo, o que se pode confirmar pelo costume antigo de se chamarem "Escadas da Esnoga" aquelas que descem da Vitória para a Rua de Belmonte. Desta opinião se mostrava D. Rodrigo da Cunha que, em 1623, escrevia: "Por baixo logo da dita Igreja de N. Senhora da Vitoria estivera situada a syna-

---

[48] LUÍS, Agustina Bessa – *Um bicho da terra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1984. Cfr. VASCONCELOS, Carolina Michaëlis de – *O. c.*

[49] *Vreemde Melodieën/ Melodias Estranhas*, Opera de António Chagas Rosas e libretto de Gerrit Komrij, Porto, 2001.

[50] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Do Mosteiro Beneditino ideal ao Mosteiro de S. Bento da Vitória*, "O Mosteiro de S. Bento da Vitória. 400 anos", Porto, Arquivo Distrital do Porto/Mosteiro de S. Bento da Vitória, 1997, 13 -106.

[51] A tradução diz: "Aquela que fora sede das trevas é o palácio do rei./Expulsas as trevas, triunfa o sol Bento". Cfr. *O Mosteiro de S. Bento da Vitória. 400 anos*, Porto, Arquivo Distrital do Porto/Mosteiro de S. Bento da Vitória, 1997; BASTO, Artur Carlos de Barros – *Os judeus no Velho Porto*, Lisboa, 1926; BASTO, Artur de Magalhães – *A propósito de duas inscrições do Mosteiro de S. Bento da Vitória*, "O Primeiro de Janeiro", Porto, 3º de Março de 1951; DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Vestígios de Presença Judaica no Porto*, "Arqueologia", 10, 1984, 50-56; LAGOA, Cherubino – *A Synagoga do Porto*, 1899; PAULO, Amílcar – *A comuna judaica do Porto. Apontamentos para a sua história*, Porto, 1956 (Separata de "O Tripeiro"); IDEM – *A Sinagoga do Olival. Um problema arqueológico*, "Lucerna", Vol. V, Porto, 1966, 692-703; REMÉDIOS, J. Mendes dos – *Os judeus em Portugal*, I, Coimbra, 1895.

[52] MORENO, Humberto Carlos Baquero – *Da Judiaria do Olival ao Mosteiro de S. Bento da Vitória*, "Actas do Ciclo de conferências : Comemorações do 4º Centenário da Fundação do Mosteiro de S. Bento da Vitória", Porto, Arquivo Distrital do Porto/Mosteiro de S. Bento da Vitória, 1997, 209-220. O autor segue as informações do memorialista beneditino: *Memorial das cousas e fazendas desta casa e mosteiro que mandou escrever o Pe. Fr. Damaso da Sylua, sendo abbade delle anno 1660*, ADP – *Mosteiro de S. Bento da Vitória*, Livro 25.

goga em hua rua, ou travessa, que em memoria disso ainda conserva o nome de Viella da Esnoga, corrupto de Synagoga, que ficou convertida em huma Capella de S. Roque há longos annos incorporada em humas casas da mesma Viella"[53]. De facto, nesta zona da Vitória, nome que indica a vitória dos cristãos devida à expulsão dos judeus, ainda em 1796 havia a "Viela dos Esnoga"[54]. Isto admitia, de facto, Alexandre Herculano ao escrever: "O Bispo concebera o desígnio de construir uma igreja no sítio onde estivera em outro tempo a sinagoga. Os restos da sinagoga, que o bispo carmelita (D. Fr. Baltazar Limpo) queria converter em igreja, estavam situados na Rua de S. Miguel, muito desabitada, e cujos edifícios em ruína pertenciam, pela maior parte a famílias hebreas"[55]. Referia-se, sem dúvida, à Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Vitória, que foi mandada construir pelo dito bispo e acabada pelo bispo D. Fr. Marcos de Lisboa, que, depois (1583), a constituiu sede da paróquia da Vitória[56]. De resto, seriam precisas escavações arqueológicas para ver se conseguimos exumar ali alguns vestígios da presença judaica. Mas, conforme o testemunho de Immanuel Aboab, se a Sinagoga ainda estava de pé em 1629, data da publicação do seu livro, a conclusão lógica e certeira é que não se pode afirmar que a Igreja do Mosteiro de S. Bento da Vitória, em projecto de construção desde 1597, se aproveitasse das paredes da Sinagoga ou lhe ocupasse o lugar. Mas a dúvida desaparece em face dum documento respeitante à fazenda do Convento de S. Domingos. Aí se diz, a respeito dumas casas deixadas por Gonçalo Anes, abade de Pedorido e trocadas no ano de 1601 com os monges de S. Bento: "No livro das Capelas do anno de 1569, a fl. 68 se acha hum acento desta Capela de obrigação de 4 anniversarios em cada hum anno pela alma do ditto Abbade declarando ser a 3ª morada abaxo da caza do canto da parte do convento, a que foi sinagoga dos judeos e que a dita morada antiguamente pagava de foro a cidade 6 maravedis e meo velhos..."[57]. No mesmo livro, fls. 80-81v, se descrevem várias casas da "Viella da Esnoga", pelo que, agora, julgamos estar em condições de afirmar que a entrada da Sinagoga não era na actual Rua de S. Miguel, como tantas vezes se repete, embora viesse ter à Rua de S. Miguel, mas

---

[53] CUNHA, D. Rodrigo da – *Catálogo dos Bispos do Porto*, 2ª Ed., Porto, Officina Prototypa Episcopal, 1742, I parte, 1.

[54] Arquivo Distrital do Porto – *Paróquia da Vitória*, PPrt, 15, Livro 12, fl. 154.

[55] HERCULANO, Alexandre – *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*, 12ª Ed., T. III, 164; FERREIRA, Mons. José Augusto – *Memórias Archeológico-Históricas da Cidade do Porto*, T. II, Braga, Livraria Cruz, 1924, 103-109.

[56] SILVA, Francisco Ribeiro da – *A criação da Paróquia de S. Nicolau e de Nossa Senhora da Vitória*, Porto, 1984.

[57] ADP – *Convento de S. Domingos*, Livro 4338 (Antigo Nº 35): *Livro da Fazenda do Convento de S. Domingos do Porto*, Feito pello Pe. Fr. João da Costa por mandado do M. R. Pe. Fr. Ignacio da Purificação Prior do mesmo Convento, Anno de 1737, fl. 126.

sim na até há pouco chamada Rua de S. Roque, e que, actualmente, é a que vai da Rua das Taipas até às escadas da Rua da Vitória, abaixo da Igreja de Nossa Senhora da Vitória, sob o nome de Rua da Vitória. Indo da Rua das Taipas e entrando pela Rua da Vitória, logo à direita, ainda agora se encontra metida no nicho duma casa a imagem de S. Roque; reminiscência indiscutível do culto do santo naquela antiga rua.

No Porto, como em quase todo o Portugal antigo, os judeus, conscientes da sua precária condição de apátridas em diáspora, evitavam prender-se à propriedade de terras que teriam de cultivar como lavradores sedentários; eram, por isso, preferentemente comerciantes, bons agentes de actividades bancárias e especulação financeiro-prestamista, tidos em geral por usurários, por mais que se dedicassem também a estudos de medicina, como físicos, e a outras ciências. É sabido, contudo, que para um judeu havia uma espécie de conveniência religiosa em combinar o estudo da Lei (*Torâh*) com a aplicação a uma profissão de trabalho artesanal, a um ofício manual ou mecânico: "É bom ser possuidor da Torá e ter, ao mesmo tempo, um ofício: essas duas ocupações fazem com que se esqueça de pensar no pecado"[58]. Por essa razão, a maior parte dos judeus do Porto medieval, mesmo rabinos, estava ligada a trabalhos artesanais e à tarefa de vendedores com lojas fixas em ruas, mercados e feiras. Entre eles, encontravam-se mestres de ourivesaria, alfaiates, sapateiros, mesteirais mecânicos e algibebes, vendedores de roupas feitas e outros pequenos comerciantes. Todavia, não podemos esquecer a sua importância nas ciências, na literatura e nas artes[59].

A população da Comuna Judaica do Porto não parece ter sido numerosa, mas sabemos que rendia nos finais do século XV 10.000 reis, quando a de Bragança atingia 30.000 reis[60]. Teve, de facto, fases de crescimento. Assim, o livro das Actas da Vereação da Câmara entre 1483-84 assinala o crescimento e os efeitos da peste de 1485-86. Uma carta de D. João II, em 1484, aconselhava a amparar os judeus e, em 1492, o mesmo rei autorizava os judeus expulsos de Castela a instalar-se na judiaria do Olival, o que aumentou substancialmente a população da judiaria. É certo que nas Cortes de Évora de 1490 os moradores dos Concelhos se insurgiram contra os favores que os judeus recebiam do rei enquanto seus executores fiscais,

---

[58] *Pirquê Abboth*, II, 2. Cfr. AMZALAK, Moisés – *A ética dos Pais*, Lisboa, Imprensa Nacional,1927; CASTRO, J. Mendes de – *Versão medieval inédita do Pirquê Abot*, "Humanística e Teologia", X, 1, Porto, 1984, 89-100.

[59] SANTOS, Ribeiro dos – *Memória da Literatura Sagrada dos judeus portugueses no século XVI*, "Memórias de Literatura Portuguesa", Vol. II, Lisboa, Academia Real das Sciencias, 1792.

[60] SOUSA – *Provas genealógicas*, IV. Cfr. ALVES, Francisco Manuel (Abade de Baçal) – *Memórias Arqueológico-Históricas do Distrito de Bragança. Tomo V: Os Judeus no Distrito de Bragança*, Bragança, Edição da Junta Distrital, 1977.

chegando a falar da "sogeçom" que eles faziam aos cristãos. Entretanto, a situação parece ter-se agravado com a vinda de judeus expulsos de Espanha (31/III/1492), os quais, com permissão de D. João II, eram acolhidos em Portugal durante oito meses[61] até partirem com outro destino. Alguns, porém, conseguiram licença para ficar, e estão nesse caso Isaac Aboab e as trinta famílias que foram aboletadas na Judiaria Nova do Porto.

Não temos dados que permitam afirmar que os judeus fossem rejeitados pela comunidade cristã da cidade, muito mais numerosa, nem que houvesse qualquer assomo de hostilidade, como tinha acontecido em Leiria, Lisboa e Braga. Parece mesmo que se pode garantir a tolerância e a convivência pacífica de cristãos e judeus no Porto antigo. Os burgueses do Porto, cidade de certa importância mercantil, terão reagido até contra a expulsão dos judeus, porque logo se deram conta do prejuízo que tal medida ia causar às suas actividades mercantis.

IV – A expulsão dos Judeus

Infelizmente, o período histórico da permanência medieval dos judeus em Portugal terminou com a absurda, injusta e prejudicial expulsão dos judeus por D. Manuel[62] através do edicto ou lei de 5/XII/1496 dimanado de Muge[63] e com a caricata exigência do baptismo forçado para os que quisessem ficar, o que criou o síndroma dos cristãos novos ou criptojudeus, que a malfadada Inquisição tanto iria perseguir até 1822. Perante a dor e o sofrimento das cenas lancinantes, compreende-se a narrativa consolatória do judeu português, Samuel Usque à "trabalhada e corrida nação" e publicada em Ferrara em português no ano de 1552/53[64] .

Na sanha contra os judeus, activada pela Inquisição, a ignorância do nosso povo, apesar de tudo tão sentimental e tolerante, deu provas de vandalismo inútil e obscurantista, destruindo e não salvaguardando os tesouros e elementos da cultura e presença judaicas. Foi o que aconteceu nesta nobre, invicta e sempre leal cidade do Porto, onde aliás, a presença dos judeus não só não incomodou do ponto de vista religioso, mas onde, até social e economicamente, era desejada. Sabe-se como, depois, D. Manuel expulsou os judeus, ou melhor, quis levar os judeus à conversão "forçada" ao Cristianismo dando-lhes o prazo de tolerância dum ano.

---

[61] PINA, Rui de – *Crónica del Rei D. João II*, Cap. LXV, Coimbra, 1950, 179-183.

[62] OSÓRIO, D. Jerónimo – *Vida e Feitos de El-Rei D. Manuel*, T.1º, Porto, Ed. da Livraria Civilização, 19 , 31.

[63] GÓIS, Damião – *Crónica de D. Manuel*, cap. XVIII, diz que o texto do édito foi assinado em Muge. Vem nas "Ordenações do Senhor Rei D. Manuel", L. II, Tit. XLI, e é reproduzido por REMÉDIOS, J. Mendes dos – *Os Judeus em Portugal*, I, 431-432.

[64] USQUE, Samuel – *Consolação às tribulações de Israel*, Reedição por J. Mendes dos Remédios, Coimbra, 1906/7.

Com a expulsão régia, deu-se uma grande diáspora dos judeus para a Europa (Bordéus[65], Amsterdão[66]), Itália, Turquia, Terras de Santa Cruz, Marrocos[67], S. Tomé, Angola. Crê-se que judeus saídos do Porto animaram o desenvolvimento económico de cidades portuárias e zonas do Atlântico[68].

Alguns judeus, porém terão preferido ficar no Porto e converter-se ao Cristianismo, por mais que ao nível da consciência e no interior das famílias se comportassem como cripto-judeus, conservando as tradições e práticas marcantes do judaísmo, embora socialmente agindo e sendo considerados como cristãos novos ou conversos[69]. Depois da vinda de Espanha em 1492, começaram a chamar-lhes, depreciativamente, "*Marranos*", nome que por certo, tem a ver com o castelhano "marrana" = "porco", com certeza por não comerem carne desse animal impuro[70]. Sendo apodo eminentemente popular, não parece que se deva recorrer a uma hipotética etimologia de palavra hebraica, como querem alguns eruditos, até porque eram os cristãos que dirigiam esse nome aos judeus.

É sabido que durante muito tempo a Rua de S. Miguel albergou dessa gente, Cristãos-novos, como testemunha a "Nomologia" de Imanuel Aboab. Com efeito, por carta régia de 4/IV/1534, o Paço concedia aos cristãos novos concentrar-se na Rua de S. Miguel. Uma carta de D. Manuel (12/V/1506) procurava ter mão na

---

[65] CARVALHO, Alfredo de – *Os Portugueses em Bordéus durante o séc. XVII*, Figueira da Foz, Tipografia Popular, 1936.

[66] MENDES, David Franco – REMÉDIOS. J. Mendes dos – *Os judeus portugueses em Amsterdão*, (Edição fac-símile), Lisboa, Edições da Távola Redonda, 1990.

[67] TAVIM, José Alberto Rodrigues da Silva – *Os judeus na expansão portuguesa em Marrocos durante o século XVI. Origens e actividades duma comunidade*, Braga, Edições APPACDM Distrital de Braga, 1997. Interessantes referências aos judeus da "Diáspora portuguesa" pela Europa no manuscrito de Fr. António Soares de Albergaria, cisterciense, relatando a viagem à "Casa Santa" em 1552, Biblioteca Nacional de Lisboa - *Ms de Alcobaça Nº CCCLXIX/303*. Cfr. PEREIRA, Manuel Vímaro Costa – *Edição diplomática do Itinerário à Casa Santa de Jerusalém*, Porto, Faculdade de Letras, 2005. Mestrado em Filosofia Medieval.

[68] NOVINSKY, Anita Waingort; KUPERMAN, Diane (Orgs.) – *Ibéria-Judaica: Roteiros da Memória*, São Paulo, Editora Universidade de S. Paulo, 1966; PAULO, Amílcar – *Os Cristãos Novos no Porto*, "Boletim da Câmara Municipal de Matosinhos", Nº 8, 2-11; RODRIGUES, Adriano Vasco – *Judeus portuenses no desenvolvimento económico dos portos atlânticos na época moderna*, "Revista de Historia", Vol, II, Porto, INIC/CHUP, 1979, 19-26; SALVADOR, José Gonçalves – *Os Cristãos-Novos. Povoamento e Conquista do solo brasileiro (1530-1680),* S. Paulo, Pioneira, 1976; IDEM - *Os Cristãos-Novos e o comércio no Atlântico Meridional*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1978; WIZNITZER, Arnold – *Os Judeus no Brasil Colonial*, S. Paulo, Pioneira, 1966.

[69] AZEVEDO, Lúcio – *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clásica Editora, 1975 (1ª Ed. 1921); LIPINER, Elias - *Os Baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisboa, Veja, 1998.

[70] NETANYAHU, Benzion – *Los Marranos españoles según fuentes hebreas de la época (siglos XIV-XVI)*, Junta de Castilla y León, 1994 (trad. do inglês, 1966); ROTH, Cecil – *História dos Marranos. Os judeus secretos da Península Ibérica*. Tradução de José Saraiva, Apresentação de Herman P. Salomón, Porto, Livraria Civilização Editora, 2001 (1932 em inglês).

perseguição aos Cristãos-novos, dizendo expressamente "ter em serviço não se fazer na cidade do Porto prisão sobre os cristãos novos como se fez em Lisboa"[71]. Aí, porém, se iria construir por 3.000 cruzados a nova igreja da Vitória, marcando a presença cristã e a vitória sobre os judeus expulsos e é nesse contexto que uma carta de D. João III (4/IV/1534) informa "que uns mercadores intentam ir para a Rua de S. Miguel e El-Rei manda os seus juizes que oiçam todos os pareceres dos oficiais da Câmara sobre a mudança de todos os que estiverem arruados nela"[72]. Outra carta régia (14/I/1539) ordena que os cristãos- novos que tinham ido para a Praça da Ribeira voltassem para a Rua de S. Miguel[73]. Por isso, o Bispo do Porto, D. Baltazar Limpo (1537-1550), faria pressão sobre esses cristãos novos para obter apoios em vista da construção da dita igreja. Isso levou a que eles enviassem ao cardeal D. Henrique um "Memorial" de queixas sobre as atrocidades cometidas contra eles nos cárceres da Inquisição[74]. Foi esse "Memorial" que serviu a Herculano para lançar, sem provas, sobre o dito bispo o labéu de anti-judaísmo. Não se pode, contudo, imputar ao bispo a erecção da Inquisição no Porto e sim ao rei D. João III, que até lhe deu ajudantes de especial competência, o que, no dizer do próprio bispo, "estes lhe tinham descarregado muito bem a consciência"[75]. Com efeito, por carta régia de 30/V/1541, apoiado na bula de 23/V/1536, o rei D. João III quis passar para o Bispo a responsabilidade da Inquisição no Porto e em Braga. Na verdade, depois de suspensas pelo Papa Paulo III, com o Breve "*Cum Nuper*" (23/IX/1544), as sentenças contra os Cristãos-novos e analisadas pelo enviado papal, arcebispo João Ricci, de Montepulciano[76], foi extinto o tribunal inquisitorial do Porto em 1547 pela bula "*Meditatio cordis*" (16/VII/1547), que, todavia, instituía definitivamente a Inquisição em Portugal.

Por força da Inquisição estabelecida na cidade em 1536, o Porto foi palco não de um, mas de dois autos de fé[77], e não na Porta do Sol, mas sim no Campo do Olival, a 11/II/1543 e a 27/IV/1544. Não podemos, contudo, deixar de lem-

---

[71] AHMP – *Livro de Provisões* (1500-1536), fl. 56.

[72] AHMP – *Livro I das Próprias*, fl. 365.

[73] AHMP – *Livro I das Próprias*, fl. 365.

[74] *Excessus Inquisitorum Civitatis Portugallensis*, "Symmicta Lusitanica", Vol. 32, Fl. 365s. Cfr. FERREIRA, Mons. J. Augusto – *Memórias Archeológico-Históricas da Cidade do Porto (Factos Episcopaes e Políticos), Século VI-XX*, T. II, Braga. Cruz & Cpª, 1924, 103-109; VIEIRA, Pe. António – *Obras Escolhidas*, Vol. IV, Lisboa, Sá da Costa, 1951, 123.

[75] *Sumário da Varia História*, IV, 78. Carta do Bispo ao rei em 20/X/1542.

[76] *Corpo Diplomático*, V, 308-320.

[77] MEA, Elvira Cunha de Azevedo – *A Inquisição do Porto*, "Revista de História", Vol. II, Actas do Colóquio "O Porto na Época Moderna", I, Porto, INIC/CHUP, 1979, 215-227; IDEM – *A Inquisição de Coimbra no século XVI. A Instituição, os Homens, e a Sociedade*, Porto, Fundação Engº António de Almeida, 1997.

brar que a duração da Inquisição em Portugal provocou e deixou um síndroma de perseguição fazendo com que os judeus, praticamente, desaparecessem ou passassem à clandestinidade, em muitos casos sob a aparente prática da religião católica com a designação de "Cristãos-novos" e apodo pejorativo de "Marranos"; alguns voluntariamente abjuraram das suas crenças e práticas e ficaram conhecidos como "Renegados"[78], casos de Henrique Nunes e João Baptista d´Este. Criou-se, por isso, a sempre preocupante inquirição de "limpeza de sangue" até à sétima geração inclusive para todos os candidatos à vida sacerdotal e religiosa, ao ensino universitário[79] e ao funcionalismo honorífico, alargando-se, depois, a todo o funcionalismo público[80]. Autêntica mancha lançada sobre uma pessoa e sua família, a limpeza de sangue funcionava como critério e instrumento de selecção e discriminação social num processo lento e dispendioso, cujo funcionamento vai sendo determinado por Breves Pontifícios de 1588 e 1600 e regulado por leis de 10/XI/1621 e 23/II/1623. Tal prática só acabou no tempo do Marquês de Pombal, que também aboliu (1775) a distinção entre cristãos novos e cristãos velhos[81], estabelecendo normas para os Prelados procederem à "*Inquisitio de Genere, Vita et Moribus*" dos ordinandos eclesiásticos, o mesmo se fazendo com os candidatos à vida religiosa consagrada. A Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício acabou no nosso país em 1821 por lei das Cortes Constituintes.

V – A Obra do Resgate dos Judeus e a Sinagoga do Porto

Nos tempos contemporâneos surgiu com particular fervor e empenho o fenómeno da reviviscência judaica, o resgate dos marranos[82], obra promovida pelo intemerato Capitão Artur de Barros Basto (+1961)[83]. Para além do proselitismo desenvolvido pessoalmente e através das revistas **Ha-Lappiyd** ("O Facho", 1927) e "Revista de Estudos Judaicos" Vol. I, Lisboa, 1928. A 1/VII/1927 inaugurou

---

[78] *Apologia em abono dos christãos cognominados novos, deste reyno de Portugal, dedicado à Santidade de Urbano VIII* (...), 1624), códice inédito, pertencente ao bibliófilo Roberto Aragão, citado por LIPINER, Elias – *Terror e Linguagem. Um dicionário da Inquisição*, Lisboa, Contexto Editora, 1998, 269.

[79] ALMEIDA, Fortunato de – *História da Igreja em Portugal*, III, 2ª Parte, 137. Em Coimbra ficaram assinalados os processos dos professores "cristãos-velhos" contra os "cristãos novos", Cfr. AZEVEDO, Lúcio de – *História dos Cristãos-Novos*, 150-170.

[80] LIPINER, Elias – *Terror e Linguagem*, 160; SARAIVA, António José – *A política de discriminação social e a repressão da heterodoxia*, Lisboa, Jornal do Foro, 1958.

[81] Decreto de 25/V/1773; Aviso de 11/III/1774.

[82] CANELO, Davi Augusto – *O Resgate dos Marranos Portugueses*, Belmonte, Edição do autor, 1996. O autor tem vários trabalhos sobre o tema.

[83] MEA, Elvira de Azevedo; STEINHARDT, Inácio – *BEN-ROSH. Biografia do Capitão Barros Basto, o Apóstolo dos Marranos*, Porto, Edições Afrontamento, 1997.

a Sinagoga "**Meqor Hayim**" na Rua das Patas. Depois (30/VI/1929), lançou a primeira pedra da nova, grandiosa e bela Sinagoga **MEQOR HAYIM** ("Fonte de vida"), na Rua de Guerra Junqueiro, sendo inaugurada em 16/I/1938, construída com a ajuda da família judaica, Kadoorie, de Hong-kong. Criou um seminário para instrução de regressados às práticas do judaísmo dos seus antepassados (*Obra do Resgate*) e, porque sujeitava os homens à prática da circuncisão, foi aleivosamente acusado de sodomia e invertido, vindo a perder o lugar no exército em que tinha sido condecorado com a medalha de honra. A "obra do resgate" juntou alguns judeus que constituíram a comunidade judaica "*Qahal Qadosh Mekor Haim*", mas o proselitismo dos regressados na cidade não atingiu quota significativa. Após obras de restauro, a Sinagoga reabriu em 2/VII/1955.

Para motivar os estudos judaicos, muito contribuiu o judeu polaco, engenheiro de minas, que veio trabalhar para Portugal em 1915, Samuel Schwartz (1880-1953), e aqui faleceu. Publicou estudos interessantes e de real valia sobre temas judaicos, particularmente, de epigrafia[84]. A ele se deve a criação em Tomar do Museu Luso-Hebraico Abraão Zacuto, na antiga sinagoga da cidade, criado por despacho ministerial de 27/VII/1939.

Entretanto, têm-se multiplicado os estudos sobre os judeus no nosso país e, hoje, a história portuguesa vê os judeus com uma certa complacência e, apesar de alguns escritos panfletários[85], pede perdão pela injusta expulsão e pelas sentenças persecutórias duma Inquisição tantas vezes religiosamente fanática e culturalmente pouca esclarecida. Bem avisadas andaram as gentes do Porto, que foram mais tolerantes e lamentaram até o prejuízo que tal expulsão iria causar ao comércio e ao desenvolvimento da cidade. Para recordar a presença dos judeus na zona da Vitória, Porto, com a contribuição de judeus franceses, foi colocada, em 3/XII/1996, na parede nascente do mosteiro de S. Bento da Vitória uma lápide comemorativa. Trata-se duma pedra de granito preto polido com as iniciais em hebraico: **CheMÔR** (=Guarda) e **ZeHÔR** (=Recorda), com o **MENORÁH** (Candelabro de sete braços) no meio. O texto está inscrito numa cercadura, bordada nos quatro ângulos pela estrela de David:

---

[84] SCHWARTZ, Samuel – *Inscrições hebraicas em Portugal*, Lisboa, 1923 (Separata da revista "Arqueologia e História"); IDEM – *Os Cristãos novos em Portugal no século XX*, Lisboa, 1925.

[85] FREIRE, João Paulo (Mário) – *Os Judeus e os protocolos dos sábios de Sião*, 4 Volumes, Lisboa, 1937-39; SAA, Mário – *A invasão dos Judeus*, Lisboa, 1924.

ZKÔR (*Menorah*) **ChMÔR**
IN PERPETUAM MEMORIAM...
EM MEMÓRIA DE TODOS OS JUDEUS
PORTUGUESES VÍTIMAS DO INFAME
DECRETO DE 1496 QUE SÓ LHES DEU
A OPÇÃO À CONVERSÃO FORÇADA
OU À MORTE.
TERRA NÃO CUBRAS O SANGUE DELES
PELO ESQUECIMENTO.
QUE SEJA RESTITUÍDA A ABENÇOADA
MEMÓRIA DE TODOS AQUELES E AQUELAS
QUE DURANTE CINCO SÉCULOS MANTIVERAM
VIVO O ECO DA PALAVRA DE DEUS VIVO
ACTUALIZANDO A VISÃO PROFÉTICA DE
MOISÉS NO MONTE HOREB.
A SARÇA ARDIA NO FOGO E
A SARÇA NÃO SE CONSUMIA.
AS ALMAS ARDENTES DELES
NÃO FORAM DESTRUÍDAS PELAS CHAMAS
OU PELOS SERES QUE O QUERIAM.
ATRAVÉS DAS MAIS TERRÍVEIS TORTURAS
OBRIGANDO-OS A RENEGAR A SUA FÉ
SUBLIME NA FONTE DA VIDA. AMEN.
O JUSTO VIBRA NA SUA FÉ.
(Estilização das Siglas de Javé, o inefável nome de Deus) **YYY**.

10 - Vestígios de presença judaica no Porto*

A arqueologia medieval ainda não teve oportunidade de dedicar uma onça de atenção e diligência na procura de relíquias, possivelmente enterradas, da presença judaica no Porto antigo. Dentro da História, a Arqueologia é a ciência ou o processo científico de procurar o passado, reconstituindo-o e fazendo-o reviver, colocando o que descobre no seu *habitat* original e no seu ambiente vital. Pela História sabemos que, desde os primórdios da nacionalidade portuguesa até à expulsão dos judeus (1496), a Comuna dos judeus do Porto constituiu, certamente, uma comunidade étnico-religiosa minoritária, mas viva e activa, sobretudo no campo do comércio. Neste seminário de Arqueologia Portuense não quisemos, pois, esquecer os vestígios da presença judaica, esse diligente grupo humano, às vezes tão caluniado e mal compreendido. É que o sangue judeu, misturado com o berbere mourisco no grande caudal hispano-cristão, constitui uma das componentes essenciais do homem português.

Esta comunicação, mais que apresentar resultados de pesquisa arqueológica, visa fazer o ponto da situação sobre a presença dos judeus no Porto e, principalmente, alertar os arqueólogos de profissão para os resíduos, porventura existentes mas desconhecidos, que a presença judaica deixou neste velho burgo portuense.

O estudo dos judeus no Porto medieval deve fazer-se segundo dois vectores: a documentação escrita e as relíquias arqueológicas.

I – A documentação escrita

Já vários historiadores e regionalistas se debruçaram sobre a presença de judeus no Porto, e a documentação escrita guardada no Arquivo Distrital, Biblioteca Pública Municipal e Arquivo Histórico Municipal, também foi, praticamente, toda vasculhada [1]. Mas bom seria que os pergaminhos, códices e livros de vereações do

---

* Publicado em: *Arqueologia*. Porto. 10 (Dez. 1984) 50-56.

[1] BASTO, Artur Carlos de Barros – *Os Judeus no velho Porto*, Lisboa, 1926; FERRO, Maria José Pimenta – *Os Judeus em Portugal no século XIV*, 2ª edição, Lisboa, Guimarães e Cª Editores, 1979; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro – *Os Judeus em Portugal no século XV*, vol. I, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1982; PAULO, Amílcar – *A comuna judaica do Porto. Apontamentos para a sua história*, Porto, 1956. Separata de «O Tripeiro»; REMÉDIOS, J. Mendes dos – *Os Judeus em Portugal*, I, Coimbra, 1895.

A.H.M.P. (Gabinete de História da cidade) fossem sujeitos a nova análise, mais de acordo com as modernas correntes de história económica e social. Deste modo, poder-se-ia reconstituir a estrutura diacrónica da Comuna judaica, sua localização (topografia), nomes de seus membros (onomástica), suas actividades (profissão), sua importância (economia) e seu número (demografia). Diga-se que, até agora, ainda não tinha sido batida a documentação do Cabido da Sé conservada no Arquivo Distrital do Porto. São cinco pergaminhos de 1398, 1412, 1414, 1424 e 1479, e os quatro últimos referem-se às relações da comuna com o Cabido por causa dos impostos e taxas que este exigia a todo o cidadão que habitasse no burgo. No caso dos judeus, tratava-se do imposto duma «dobra castelhã de boo ouro e justo peso» ou 500 libras de moeda nova, sempre actualizadas, a pagar anualmente pelo S. Miguel de Setembro, como foro, para poderem ter na Judiaria do Olival um açougue próprio e exclusivo. Tudo se resolveu com uma composição amigável que foi, sucessivamente, posta em causa e sempre revalidada [2].

II – As relíquias arqueológicas

São muito poucas as conhecidas e custa a compreender que, tendo-se os judeus espalhado pela totalidade do território continental português, tão dificilmente encontremos qualquer monumento ou testemunho arqueológico da sua presença entre nós. Isto só prova que, sendo sentimentalmente um povo tolerante, fomos na realidade, culturalmente, um povo de atitudes vandálicas. Por fervor, ódio religioso, fanático e obscurantista certamente, destruímos e aniquilámos tudo o que, religiosamente, se opunha ao cristianismo maioritário e dominante. E nisto, nenhum grupo étnico-religioso sofreu mais que os judeus.

Que nos resta, pois, da presença judaica no Porto, após a expulsão régia de D. Manuel decretada a 5/XII/1496?

a) A toponímia conservou dois vagos e rápidos vestígios:

1 - A *rua do Monte dos Judeus*, em Miragaia, que vem dar à rua da Bandeirinha, junto do Palácio das Sereias.

2 - As escadas da Vitória, que a mnemónica popular mais conservadora ainda designa por *Escadas da Esnoga*, evidente corruptela de Sinagoga, e que descem de junto da Igreja paroquial de Nossa Senhora da Vitória e vão ter à rua de Belmonte.

---

[2] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *O cabido da Sé do Porto e a Comuna dos Judeus*, Porto, 1983, Separata da revista «Humanística e Teologia», com a transcrição dos pergaminhos do Arquivo Distrital do Porto.

Na verdade, estes dois topónimos funcionam como indicadores topográficos mais largos e significativos, porquanto nos recordam as duas judiarias medievais de Monchique (Miragaia) e do Olival (Vitória).

b) A arqueologia, para já, conta apenas com dois elementos epigráficos de proveniência diversa:

1 - *Inscrição de Monchique*. Escrita em caracteres hebraicos quadrados, é a maior e a mais importante das inscrições hebraicas conhecidas em Portugal. Era, até há pouco, quando da descoberta da pequena lápide da sinagoga de Braga [3], a única inscrição hebraica conhecida a norte do rio Douro. Descoberta em 1826 no muro da igreja do antigo convento das franciscanas clarissas da Madre de Deus de Monchique, foi em 1875 levada para Lisboa por Joaquim Narciso Possidónio da Silva. Está depositada no Museu arqueológico do Carmo, com o n.º 2313 de catálogo, incrustada a meia altura da parede, à direita de quem entra, no espaço determinado pelo segundo arco.

Trata-se dum grande bloco de granito, rectangular, 1,54 m x 0,65m e as letras têm a altura média de 0,04 m. Os caracteres hebraicos, quadrados, estão bem traçados e distribuem-se por 8 linhas que se devem ler, como é de regra em hebraico, da direita para a esquerda. Várias leituras e traduções foram feitas: Joshua E. Levy, 1875 [4], Esteves Pereira, 1898 [5], Sousa Viterbo e Benoliel, 1903 [6] e Samuel Schwarz, 1923 [7] que classifica esta lápide epigráfica como «a mais interessante e a mais perfeita de todas as que se conhecem em Portugal». Note-se que, no que toca a epigrafia somos indiscutivelmente muito pobres: apenas 13 inscrições inventariadas.

Eis, pois, uma transcrição do texto e uma nossa tradução, numerada linha por linha, que acompanha a de Samuel Schwarz mas procura ser mais literal:

---

[3] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Uma relíquia epigráfica dos Judeus de Braga*, Braga, 1982, Separata da revista «Mínia».

[4] Cfr. *Boletim da Real Associação de Architectos e Archeologos Portuguezes*, Lisboa, 2ª série, nº 5, 1875, 177.

[5] PEREIRA, Esteves – *Inscrições de Synagogas dos Judeus Portugueses*, *in* «Revista Archeologia», voI. III, 1889, 115-119.

[6] VITERBO, Sousa – *Ocorrências da vida judaica*, *in* «Archivo Historico Portuguez», 1903, 176-200; Idem – *A Inscripção da Synagoga de Monchique*, ibidem, 1904, 418-420.

[7] SCHWARZ, Samuel – *Inscrições hebraicas em Portugal*, *in* «Arqueologia e História», 1923, 124-168.

TEXTO HEBRAICO

אשר יאמר איך לא נשמר בית נאמר בתוך חומה
הלא יודע כי לי מודע אשר יודע רמי קומה
אותי שומר הלא יאמר קל והומר אני חומה
גדול היהודים גביר הגדודים בעמוד נגידים והגן נצב
דורש טוב לעמו עבד אל בתומו בנה בית לשמו אבני מהצב
למלך משנה בראש הוא נמנה בגדלו ולפני מלכים יתיצב
הוא הרב דון יהודה ן מניר ר יהודה ולו יאות הנסוכה
במאמר הרב שיחיה דון יהוסף ן אריה פקיד נגיד על המלאכה

TRADUÇÃO

1 - «Quem disser «como não foi resguardado o edifício nomeado por meio dum muro»,

2 - acaso não saberá que eu tenho um familiar que conhece altos personagens,

3 - que me guarda? Acaso não dirá: «Ágil e arduroso, eu sou um muro?»

4 - O mais nobre dos judeus, o mais forte dos exércitos, ei-lo firme na coluna dos príncipes!

5 - Bom protector do seu povo, serve a Deus com a sua integridade; construiu uma casa ao Seu Nome, de pedras aparelhadas.

6 - Segundo depois do rei, à cabeça é contado em grandeza e na presença dos reis tem assento.

7 - É ele o rabino Dom Judá ben Maneyr, Luz de Judá, e a ele pertence a beleza da autoridade.

8 - Por ordem do rabino, que viva. Dom José ben 'Arieh, intendente, encarregado da obra.»

Estamos diante duma inscrição de forma poética e linguagem pretensiosa, que não parece coerente nos acentos. Com a característica liberdade da poesia hebraica medieval, apresenta-se pouco ou nada bíblica, apenas deixando transparecer vagas referências ao florilégio de textos bíblicos nas linhas 3, 5 e 6 [8].

No seu todo, faz o elogio de D. Judá ben Maneyr, sem dúvida Rabino-mor de Portugal, portanto, bom protector dos judeus junto do rei que lhe dava toda a confiança. Foi, pois, durante o seu rabinado que se construiu a Sinagoga de Monchique, dirigindo a obra e sendo possivelmente rabino local do Porto D. José ben Arieh.

---

[8] CANTERA, F. e MILLAS, J. M.ª - *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956.

Admitimos como provado que a inscrição está completa, apesar da opinião de Benoliel devida à tradução tão diferente de João Baptista, judeu converso, apresentada por Fr. Fernando da Soledade [9]:

«Esta pedra da língua santa Hebraica escreveu o Levi Rabbino Aarão dos Anjos de Deos, coroa da Ley de Deos de Israel dos Hebreos. Palavra de Deos, e de todos os Talmudistas em a caza da Synagoga. Quanto ha, tudo dá graças a Deos: Que Deos sabe todos os corações dos homens e o principio da sabedoria he o temor de Deos: porq Deos está no ceo, e na terra. Faze todo o bem, e nada faças mal: que Deos sobe o caminho dos bens, e dos males, e no outro mundo se achão bens, e os males.»

Ou se trata de lápide totalmente diferente, ou então a tradução é pura fantasia.

Voltando à nossa lápide, a inscrição merecia uma mais aprofundada análise gramatical e lexicográfica. Mas ela é bastante clara para nos deixar perceber um clima de euforia e segurança por parte dos judeus que, junto do rei de Portugal, se sentiam bem protegidos pelo seu Rabino-mor.

Então, historicamente, quem são os personagens citados? Aparecem seus nomes noutra documentação conhecida? É que, por eles poderíamos encontrar a referência cronológica que nos levaria à data aproximada da construção da Sinagoga de Monchique.

Barros Basto atribuiu-a sem mais ao tempo de D. Dinis. Samuel Schwarz, por razões epigráficas derivadas do confronto com as epígrafes da Sinagoga Grande de Lisboa, julga que a forma das letras é mais perfeita e moderna e, por isso, atribui-a ao século XV, mas anterior a 1410 quando D. João I doou o terreno da antiga Sinagoga de Monchique a Gil Vaz da Cunha que lá construiu casa e cujo herdeiro, Pero da Cunha Coutinho, em 1535, a doou para convento da Madre de Deus de Monchique, imortalizado por Camilo Castelo Branco no «Amor de Perdição».

Nós pensamos que é possível determinar melhor os parâmetros dentro dos quais se construiu a Sinagoga de Monchique. De facto, sabemos que, em 1386, D. João I intercedeu para que a Câmara do Porto acolhesse os judeus dentro de seus muros e lhes permitisse erguer judiaria. E, na verdade, em 1388 os judeus vieram habitar para junto da Porta do Olival, dentro dos muros da cidade. Este é, pois, o *terminus ad quem* em que temos de limitar a construção da Sinagoga de Monchique, cujo terreno a partir daqui ficou devoluto. E qual, então, o *terminus a quo*, isto é a data de partida? Um documento de 11 de Abril de 1380, por nós achado

[9] SOLEDADE, Fr. Fernando – *História Seráfica* [...], Parte IV, Livro 20, cap. 16, Lisboa, 1737, 427.

no A.D.P. e já publicado [10], diz que o deão do Cabido da Sé do Porto, Afonso Domingues, juntamente com outros membros do Cabido aforam e encartam aos judeus, mestre Jacob e Dona, sua mulher, mestre Dourado e Palomba, sua mulher e a dona Sol, tia do último, e aos seus descendentes para sempre uns terrenos em Monchique, a par de Miragaia, por dez libras de dinheiros portugueses alfonsins a pagar todos os anos pelo S. Miguel, com a condição de construírem casas no prazo dum ano. E diz-nos mesmo que lá não havia casas.

Deste contrato pode deduzir-se que o Cabido possibilitava aos judeus agruparem-se em judiaria separada dos cristãos, mas sem estar fechada por muros à maneira de *ghetto*. Não será isto que dá a entender a inscrição quando diz: «como não foi resguardado este edifício por um muro?» A ser assim, entre os parâmetros de 1380 e 1386 ficou construída a Sinagoga de Monchique, nos finais do reinado de D. Fernando. Mas outro problema surge. É que no tempo de D. Fernando era Rabino-mor D. Judá ben Moise Navarro que, desde 1375, também era almoxarife-mor do reino, e o rabino do Porto era D. José ben Abasis. A solução deve ser esta, uma vez que os nomes próprios coincidem. A inscrição dá-lhes sobrenomes significativos e não de relação patronímica. Para D. Judá, chamado *ben Maneyr*, a epígrafe parece estabelecer mesmo uma relação de paronomásia jogando com *ben* e *Maneyr*, que significa «filho do iluminador» e, portanto, *brilhante* e com a palavra *ner* que significa luz. Para D. José, classificado *ben Arieh*, isto é, «filho do leão», teríamos um designativo de coragem pelo empenho posto na obra de construção. Esta é uma solução que nada tem de fantasmagórica, mas que precisa de confirmação.

Como quer que seja, deve saber-se que D. Fernando deu particular acolhimento aos judeus e que o Rabino-mor D. Judá ainda era tesoureiro-mor em Agosto de 1383 [11].

2 - *A inscrição de S. Bento da Vitória.* É um bloco de granito, friso abaulado, assente sobre a padieira da portaria do antigo mosteiro beneditino de S. Bento da Vitória, no lado esquerdo da galilé da igreja para quem entra pela rua de S Bento da Vitória. Dada como desaparecida porque, entretanto, se levantou uma parede de apoio ao coro alto, a qual formou uma espécie de capela fechada entre a galilé e a portaria, a inscrição, todavia, lá está. A pedra mede 2,50m x 0,35m e as letras cerca de 0,07m de altura, sendo algumas iniciais maiores que as restantes. A inscrição é em latim, distribuída por duas linhas:

---

[10] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *O Cabido da Sé do Porto e a Comuna dos Judeus*, Porto, 1983, 341-345.

[11] Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Chancelaria de D. Fernando*, Livro I, fls. 163-1630.

TEXTO

QVAE FVERAT SEDES TENEBRARVM EST REGIA SOLIS//
EXPVLSIS TENEBRIS SOL BENEDICTVS OVAT

TRADUÇÃO

«Aquela que foi sede das trevas é o palácio do sol.
Expulsas as trevas, o sol Bento triunfa».

A expressão «sede das trevas» é uma clara referência à judiaria que aqui foi instituída por D. João I em 1386 para defender os seus judeus das «grandes guerras destes Reinos com Castela», como a câmara e os judeus do Porto acordaram em 2/VII/1388, quando começou a funcionar a Sinagoga do Olival, a Sinagoga Nova.

A expressão «expulsas as trevas o sol bento triunfa» é também uma clara referência ao mosteiro de S. Bento da Vitória começado a construir depois de 1596 no terreno da antiga sinagoga, chamado «courela dos judeus», os quais tinham sido expulsos por D. Manuel em 1496. De *per si*, o mosteiro nada tem a ver com qualquer resto da antiga sinagoga, como queria Querubim Lagoa [12].

A inscrição latina, posta pelos monges mais dum século após a saída dos judeus, é apenas uma recordação mnemónica, ao gosto barroco, do triunfo do cristianismo sobre o judaísmo, mantendo a tradição da presença dos judeus na zona, mas sem qualquer rigor topográfico relativamente à sinagoga.

3 - *O cemitério dos judeus*. Barros Basto [13] cita um documento onde se faz explícita referência ao Maqbar, isto é ao cemitério hebraico. Alguns querem situá-lo na zona do chamado Monte dos Judeus, por onde segue a rua do mesmo nome. Quer-nos parecer que antes se devia localizar na encosta que desce das Virtudes para Miragaia. Oxalá os arqueólogos quisessem e pudessem investigar; entretanto, aqui fica a sugestão para uma campanha de escavações sobre arqueologia medieval.

4 - *As judiarias e sinagogas do Porto*. Por vezes tomam-se como sinónimos os vocábulos judiaria, sinagoga, comuna; mas não é assim.

---

[12] LAGOA, Cherubino – *A Synagoga no Porto*, 1899; BASTO, Artur de Magalhães – *A propósito de duas inscrições do mosteiro de S. Bento da Vitória*, *in* jornal "O Primeiro de Janeiro», Porto, 30 de Março de 1951.

[13] BASTO, Artur Carlos de Barros – *Os Judeus no velho Porto*, Lisboa, 1926, 77-78. Trata-se, sobretudo, do emprazamento de 19 de Agosto de 1532, *in* «Arquivo Histórico Municipal do Porto», Livro I dos Prazos, fl. 103.

Judiaria é o lugar das habitações, um espaço mais ou menos demarcado, que tanto pode ser uma rua, geralmente à porta das cidades por causa do comércio, como um bairro. Na Península, desde o concílio de Palência, 1388, [14] estava determinado que os judeus vivessem em bairros separados dos cristãos. Era o princípio do *apartheid* étnico-religioso de que os *ghettos* são expoente. Conforme as cidades eram grandes ou pequenas, podia haver uma ou mais judiarias.

Sinagoga é o lugar de encontro religioso, o lugar do culto e do estudo. Às vezes não era um edifício separado dos demais, mas tão-somente uma pequena sala, quando os judeus eram poucos. Contudo, também podia haver várias sinagogas.

Comuna é o agrupamento moral, a comunidade de todos os judeus que vivem numa zona ou cidade. Para haver *comuna* são precisos 10 judeus adultos, masculinos, sabendo-se que a partir dos 12 anos, quando se tornam «filhos do preceito» – *bem mitzwah* – os rapazes já contam para o número constitutivo duma comuna.

O problema das judiarias do Porto já foi documentalmente estudado, sobretudo por Barros Basto, Amílcar Paulo e Maria José Pimenta Ferro Tavares. Sucessivamente, apontam-se quatro judiarias: uma na *Cividade*, lá pela antiga rua das Aldas; outra em Monchique, fora de portas, a par de Miragaia e com Sinagoga própria; outra judiaria mais ou menos na Munhata, onde funcionavam as lojas dos algibebes judeus, entre o Postigo dos banhos e o convento de S. Domingos, com uma pequena sinagoga em casa alugada; outra, a judiaria nova, junto à Porta do Olival ou judiaria da Vitória, com Sinagoga própria, e onde se vieram acolher algumas trinta famílias expulsas de Espanha em 1492. Aqui viveram muitos dos médicos ou físicos judeus que, durante a Idade Média, eram quase os únicos a que a população da cidade podia recorrer. Não faltaram aqui os ourives, os mercadores, algibebes e os mesteirais. Culturalmente, aqui sobressaíram judeus como Abraão Aboab, Emunanuel Aboab e Uriel da Costa. Os verdadeiros limites da judiaria do Olival são documentalmente discutidos; oxalá uma possível pesquisa arqueológica ajudasse à sua determinação. Esta breve comunicação é, portanto, um alerta para o que a arqueologia pode e deve tentar fazer para a defesa e protecção do património cultural português no que se refere ao contributo judaico no Porto.

---

[14] MANSI, Joannes Dominicus – *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, T. XXVI, Ano 1344-1409, Concilium Palentinum, 1388. Edição anastática, Graz, Akademische Druck – U. Verlagsantalt, 1941, 743.

Planta do Porto actual com o traçado das muralhas. O ponteado delimita a Judiaria do Olival.

11 - O Cabido da Sé do Porto e a Comuna dos Judeus. Por uma dobra e um açougue*

O fundo documental do Cabido da Sé do Porto, conservado no Arquivo Distrital do Porto, constitui um rico e precioso manancial histórico que, até agora, apenas alguns curiosos investigadores de história local e monográfica tentaram aproveitar. Esse acervo de documentação histórica, tão útil para o conhecimento da vida da cidade e da diocese, começa, finalmente, a ser explorado de maneira sistemática e metódica por um grupo entusiasta de jovens docentes da secção de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Nesse grupo, de alguma maneira, nos integrámos procurando tudo o que diga respeito a questões monástico-beneditinas em geral, e a problemas judaicos em particular. Inicialmente guiados pelo *Inventário do Cartório* e *Índice-Roteiro do Cabido*[1], tentámos fazer a inventariação e interpretação de 4 documentos medievais que põem em relação o Cabido da Sé do Porto e a Comuna dos Judeus da mesma cidade. Estes documentos, para além do conhecimento dum dado factual e pontual acerca duma contenda jurisdicional por causa dum açougue, servir-nos-ão para um breve estudo de cultura e mentalidade com incidências religioso-económicas. É que o Cabido da Sé era, ao tempo, uma poderosa estrutura da religião católica, dominante, com forte influência senhorial, e a Comuna dos Judeus era uma pequena mas laboriosa minoria étnico-religiosa com grande poder de controlo, sobretudo no ramo económico-mercantil da cidade do Porto.

I – O Cabido da Sé do Porto

Tudo o que em termos de história se disser a respeito do Cabido do Porto antes do século XII deve, à partida, contar-se como nebuloso e pré-histórico. Na realidade, a verdadeira e positiva história portuguesa da diocese do Porto começa

---

*Publicado em: *Humanística e Teologia*. Porto. 4:3 (Set.-Dez. 1983) 321-358.

[1] José Gaspar de Almeida - *I Inventário do Cartório do Cabido da Sé do Porto e dos cartórios anexos*, Publicações do Arquivo Distrital do Porto, Porto, 1935; IDEM - *II Índice-Roteiro dos chamados Livros dos Originais (Colecção de Pergaminhos) do Cartório do Cabido da Sé do Porto*, Publicações do A.D.P., Porto, 1936.

após a Reconquista cristã e, principalmente, com o bispo D. Hugo (1114-1136). Teria ele recebido em 1120 da rainha D. Teresa a doação do Burgo Portucalense, confirmada em 1138 por D. Afonso Henriques e, na sequência desta dádiva, teria ele próprio, em 1123, passado carta de Couto, ou foral, à cidade, criando o seu senhorio eclesiástico do Porto, que tantas contendas havia de provocar[2].

Foi este bispo, francês, de grande espírito empreendedor que, obedecendo às prescrições do célebre concílio de Coiança (1055), em Espanha, organizou o Cabido da Sé do Porto. Um documento autêntico de 1130 informa que um tal Gomes Osório e sua mulher doaram ao bispo do Porto D. Hugo e seu Cabido metade duma herança junto ao castelo de Valbom[3].

O Cabido duma catedral, segundo o espírito medieval cristão, devia funcionar junto do bispo, sucessor dos apóstolos, como uma espécie de prolongamento do colégio apostólico junto de Jesus. Constituía, portanto, uma célula viva do ideal apostólico primitivo, uma continuação e imitação da vida comunitária cristã primitiva, quando todos viviam «unidos num só coração e numa só alma», tendo tudo em comum (Actos dos Apóstolos 2, 42-47). Esta ideia de vida comum é bem sublinhada pela terminologia medieval latina ao designar a instituição canonical e a vida dos cónegos: *regula canonica*, *regula*, *canonica*, *congregatio*, *conventus*, *capitulum*. Estabelecia-se mesmo um paralelo com a vida dos religiosos; ao lado do *ordo monasticus* devia haver o *ordo canonicus*. A instituição canonical parece ter tido a sua primeira realização à volta de S. Crodegango de Metz, séc. VIII, e o Cabido catedral parece ter tido a sua primeira regra no concílio de Aix-la-

---

[2] P. Miguel de Oliveira, *O Senhorio da Cidade do Porto e as primeiras questões com os Bispos*, *in* «Lusitânia Sacra», IV (1959) pp. 29-60. Como complemento para todo este problema, ver: D. Rodrigo da Cunha, *Catálogo dos Bispos do Porto*, edição de António Cerqueira Pinto, 1742; Cónego José Augusto Ferreira, *Memórias Archeológico-Históricas da Cidade do Porto* (Fastos Episcopaes e Políticos) 2 vols., Braga, 1923 1924; Cónego António Ferreira Pinto, *O Cabido da Sé do Porto. Subsídios para a sua história,* Documentos e Memórias para a História do Porto, VI, Publicações da Câmara Municipal do Porto, Porto, 1940; *História da Cidade do Porto*, vol. I, Porto, 1962; Cândido Augusto Dias dos Santos, *O Censual da Mitra do Porto. Subsídios para o estudo da diocese nas vésperas do Concílio de Trento*, Documentos e Memória para a História do Porto, XXXIX, Publicações da C.M.P., Porto, 1973; Para documentação, ver: José Gaspar de Almeida, *II Índice- Roteiro* (…), Porto, 1936; *Censual do Cabido da Sé do Porto*, ed. da Biblioteca Pública Municipal do Porto, Porto, 1924; *Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium*, vol. II: Autos e sentenças de dúvidas e jurisdição entre o Bispo do Porto e a Cidade, ed. Arquivo Histórico Municipal do Porto, 1917; *Documentos para a História do Porto*, Manuscrito, 1341 da Biblioteca Pública Municipal do Porto (Colectânea de 23 certidões de documentos respeitantes aos direitos da Mitra e Cabido do Porto); *Foral dado ao Porto por D. Hugo*; e Doações que lhe fez a S.ª D. Tereza e seu filho (…), e Confirmações posteriores da mesma. Tudo ordenado, traduzido, annotado, e offrecido aos habitantes do Porto, Porto, 1822; B. Xavier Coutinho, *Antecedentes pré-portugueses da História de Portugal*, Porto, 1968, separata do «Boletim Cultural da C.M.P.», vol. XXXI, fac. 1-2, com o texto de alguns documentos em latim que também se encontram, em apêndice, no artigo citado do P. Miguel de Oliveira.

[3] A.D.P., *Livros dos Originais do Cartório do Cabido*, Livro XII (1670, folha 53; cfr. Índice-Roteiro, n.º 322.

Chapelle, 816, a pedido do rei Luís, o Pio. O cabido podia definir-se como um colégio de sacerdotes a viver com o bispo junto da catedral, tendo forma de vida comum no comer, dormir e rezar. A sua residência era, portanto, uma espécie de mosteiro ou convento, junto da catedral, reunindo-se eles em sala anexa ou contígua ao claustro da Sé para a leitura dum capítulo da regra e para tratar de assuntos de interesse da colectividade. Daí o designativo de cabido → cabidoo → *capitulum*[4].

Como o concílio de Coiança, 1055, determinara que os bispos da Península Ibérica observassem com alguns sacerdotes regra canónica de vida comum, houve certa hesitação na regra a adoptar (S.to Agostinho, S. Bento, S. Gregório, S.to Isidoro de Sevilha). Predominou, porém, para este género de clero secular a regra de S.to Agostinho que, aliás, nos seus escritos deixa bem clara a sua admiração pelo ideal de vida comum que caracterizava já o *ordo monasticus*[5].

É curioso notar que o novo Código de Direito Canónico, agora reformado segundo a mente do concílio Vaticano II e aprovado pelo papa João Paulo II[6], mantém a instituição do Cabido como colégio de sacerdotes a quem compete acompanhar o bispo nas funções litúrgicas da catedral, mas retira-lhe carácter jurídico-administrativo, e proíbe expressamente que ao cabido sejam unidas ou anexadas paróquias (cânone 510).

Na verdade, com o tempo, desde a Idade Média, o cabido catedral tornara-se uma espécie de senado do bispo, uma oligarquia de privilegiados eclesiásticos com carácter de pomposidade constantiniana, como se os cónegos fossem os áulicos dum bispo-príncipe. Colocados no topo da pirâmide do governo diocesano, os cónegos ocupavam postos pingues e bem remunerados que, em contrapartida, não exigiam qualquer tipo de função ministerial apostólica. Eram a elite do clero diocesano, doutores em Direito, homens de letras. Muitos deles eram oriundos de famílias nobres ou burguesas e faziam autêntica carreira para o episcopado. Não admira, pois, que o cabido, como tal, se tornasse cada vez mais uma poderosa,

---

[4] A. Dumas, *Les Chapitres de Chanoines Cathédraux*, *in* «Histoire de l'Église», de Fliche-Martin, VII, 1940; Ch. DEREINE - *Vie commune, regle de Saint Augustin et Chanoines Reguliers au XI siècle*, *in* «Revue d'Histoire Ecclésiastique», XLI (1946); Pierre David - *Regula Sancti Augustini*, *in* «Revista Portuguesa de História», III (1947); A. de Jesus da Costa - *Cabido*, *in* «Dicionário de História de Portugal», vol. I, pp. 409-412.

[5] *Eligeretis in domo societatem unanimos habitandi ut sit vobis anima una et cor unum in Deum*, S.to Agostinho, *Epístola 211 in* «Biblioteca de Autores Cristianos», VoI. XI, p. 990; *Vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam. Maxime ut nemo quidquam proprium in illa societate haberet, sed eis essent omnia communia et distribuerentur unicuique sicut opus erat*, Posidius, *Augustini Vita*, cap. V; cf. Luciano Rubio, *El ideal monastico de S. Augustin y otras cuestiones anejas*, *in* «La Ciudad de Dios». Revista Agustiniana (Escorial), Ano 99, Vol. CXCVI, n.º 1 (1983), pp. 3-56.

[6] *Codex Iuris Canonici*, auctoritate Joannis Pauli P.P. II promulgatus. Libreria Editrice Vaticana, 1983. Pars II, cap. IV, Cann. 503-510 *De canonicorum capitulis*.

influente e rica instituição eclesiástica, cheia de dignidades, conezias e prebendas, onde a dimensão institucional dignificante se tornava perrexil de nem sempre válidos e apostólicos sentimentos. Por vezes, a força do cabido foi tal que ele até funcionou como rival e concorrente da própria autoridade episcopal, chegando a tirar desforço das ordens do bispo, sobretudo nas situações de *sede vacante* ou *sede impedita*[7].

Na diacronia histórica do Cabido da Sé do Porto até ao séc. XV, convém distinguir três etapas que nos permitam seguir melhor a evolução desta instituição eclesiástica e o seu peso na administração religiosa da diocese e seus bens.

1.ª Com o bispo D. Hugo, 1113-1146, inicia-se a organização da diocese do Porto e começa-se a construção da Sé Catedral no alto da Pena Ventosa. O bispo cria também o cabido, em regime de comunidade, sob a regra de S.to Agostinho. Mas era o bispo que recolhia as rendas eclesiásticas e provia à côngrua sustentação dos cónegos. Neste regime de cofre comum se deve entender a já referida doação de Gomes Osório e sua mulher, em 1130. Parece, pois, não oferecer dúvidas a existência do Cabido e seu regime de vida comunitária com o bispo nesta primeira etapa de estruturação da diocese do Porto[8].

2.ª O bispo D. Martinho Pires, 1186-1189, elaborou a primeira reforma e reestruturação do Cabido. Vindo de Braga, onde tinha sido deão do respectivo cabido, quis introduzir no Porto a reforma capitular operada em Braga pelo arcebispo D. João Peculiar, 1138-1175. De facto, este arcebispo operara em 1145 a sua primeira reforma do cabido, que receberia constituição definitiva em 1165, embora revista depois em 1214 por D. Estêvão da Silva. Baseado nesse modelo bracarense, o novo bispo do Porto, D. Martinho Pires, reestruturou o cabido e hierarquizou-o, criando as dignidades de Deão, Chantre, Mestre Escola e Tesoureiro, eliminando entretanto os 10 arcediagados da diocese que correspondiam, mais ou menos, às «Terras» ou administrações territoriais das Inquirições. Ao mesmo tempo, o bispo dividiu os bens e rendimentos eclesiásticos que recebia. Criou assim a *Mesa Episcopal* ou da *Mitra* com dois terços do total dos bens para sustento do bispo e sua casa, e a *Mesa Capitular* ou do *Cabido* com um terço dos bens para sustento dos cónegos. Esta partilha dos bens pretendia dar maior autonomia administrativa ao cabido e motivá-lo para uma mais exigente vida comum[9]. Ficaram unidos ao

---

[7] GONÇALVES, Flávio - *A construção da actual Casa do Cabido da Sé do Porto*. Sep. de «0 Tripeiro», Porto, Livraria Fernando Machado, 1970.

[8] PINTO, Cónego António Ferreira - *O Cabido da Sé do Porto*, Porto, 1940, p. 10.

[9] Censual do Cabido da Sé do Porto, Porto, 1924, p. 493: *De divisionibus inter episcopum et capitulum et de allis ordinationibus Ecclesiae Cathedralis*; cfr. FERREIRA, J. A. - *Memórias Archeológico-Históricas da Cidade do Porto*, I, Braga, 1923, pp. 187-188.

cabido e respectivas dignidades os seguintes arcediagados: Terra da Maia e Lousada à mesa capitular; Terra de Aguiar ao Deão; Penafiel ao Chantre; Gouveia e Bemviver ao Mestre Escola; Refojos ao Tesoureiro. Para a mesa episcopal ficaram as terras ou arcediagados de Santa Maria da Feira, Baião e Penaguião.

3.ª O bispo D. Martinho Rodrigues, 1191-1235, imediato sucessor do bispo reformador, tinha sido Tesoureiro do cabido do Porto ao tempo da reforma. Agora, na nova situação de mando, talvez porque não quisesse perder o controle da administração geral dos bens da diocese, pôs logo em causa a dita reforma do antecessor, negando-se a fazer a partilha das mesas e pretendendo dar aos cónegos apenas alimentação e vestuário. Surgiu, assim, a primeira contenda entre o bispo e o cabido. Levada a questão ao arcebispo de Braga, D. Martinho Pires, este ordenou a partilha das mesas e fez com que o Santo Padre Inocêncio III confirmasse a composição que ele arbitrara em 1195[10].

Segundo o Cónego Ferreira Pinto, isto marca a «secularização do Cabido», pois o aumento das rendas, a preocupação administrativa e a constante procura de prebendas canonicais fizeram afrouxar a vida comum; os cónegos, a breve trecho, passaram a viver em suas casas, como qualquer clérigo diocesano e, cada vez mais, com maior aparato, como magnates da igreja catedral. Deste modo, o Cabido aparecia aos olhos dos cristãos como uma prestigiosa e dignificada instituição eclesiástica. Para ela, a devoção popular faria convergir muitas dádivas e generosas expressões de fé: doações, testamentos, esmolas, legados pios, e tudo isso se acrescentava aos já adquiridos bens da mesa capitular juntamente com o padroado de novas igrejas e todo um multiplicar-se de rendas. Além disto, com a divisão dos bens episcopais, o cabido ficou intimamente associado ao bispo no senhorio da cidade do Porto, colhendo tributos directos de contribuição predial dos habitantes do burgo e outros direitos dominiais consagrados pela tendência feudal em prol da igreja, tais como: portagens, impostos de açougagem, plantação de vinhas, arroteamento de terrenos, multas, etc., tudo isso que foi engrandecer o património dos bens do cabido[11]. Inicialmente, o cabido do Porto até não era dos mais ricos. Mas os bens aumentaram e os Estatutos do cabido de 1596 fornecem uma relação dos benefícios e ofícios que ele apresentava[12]; por sua vez o Tombo das casas que o cabido tinha, só na cidade do Porto, permite fazer uma

---

[10] Censual do Cabido pp. 497-502; Sobre as contendas reais do bispo D. Martinho Rodrigues, cfr. COSTA, A. D. de Sousa - *Mestre Silvestre e Mestre Vicente, juristas da contenda entre D. Afonso II e suas irmãs*, Braga, 1963, pp. 139-212.

[11] PEREIRA, F. Jasmins - *Bens* (Porto), *in* «Dicionário de História da Igreja em Portugal», 2º Vol., s. d., pp. 577-592., em vias de publicação.

[12] PINTO, Cónego António Ferreira - *O.c.,* pp. 40-41.

estimativa dos bens[13]. E muito mais haveria ainda a acrescentar compulsando os numerosos livros de prazos, portagem e redízima, seguindo o inventário do cartório do Cabido.

Senhores da cidade do Porto, Bispo e Cabido vão, historicamente, quase sempre aparecer unidos na luta pela liberdade que lhes é movida pelos habitantes do burgo portucalense e na defesa do seu senhorio contra o poder centralizante dos reis.

II – As contendas com o poder régio

Depois da liberdade dada à Igreja por Constantino com o édito de Milão, 313, o Papado romano foi cada vez mais tomando consciência do seu poder espiritual, afirmando a independência da Igreja e a dependência do poder civil. É o que se pode bem claramente deduzir da carta do papa Gelásio I (492-496) ao imperador Anastácio em 494. Esta concepção do poder eclesiástico sobreposto ao poder civil ganhará foros de verdade ao longo da Idade Média. Mas o papa Inocêncio III (1198-1216) é que foi o grande teórico da doutrina do poder temporal da Igreja ou Teocracia papal, ou *regale sacerdotium*. Primeiro, na encíclica *Sicut universitatis* (1198, *Patrologia Latina*, CCXIV, 377-378) expõe as relações Igreja/Comunidade política à base da alegoria da luz do Sol e da Lua: como a lua do sol também o rei recebe do papa esplendor, dignidade, majestade. Depois, no decreto *Novit ille* (1204, *Patrologia Latina*, 215, 323-328) fala da intervenção do poder espiritual sobre o temporal *ratione peccati*. Assim sendo, o poder temporal está sujeito ao espiritual, e este tem legitimidade para declarar írrita a autoridade civil. Nas mãos do papa e dos bispos, seus delegados, está a plenitude do poder; por isso, reis e príncipes lhes devem obediência e sujeição.

Ora, Portugal, país cristão, nasceu, como nação politicamente independente, com as bênçãos e legitimação do papa Alexandre III contidas na bula *Manifestis probatum* (23/III/1179). Portugal nasceu, portanto, enfeudado à Santa Sé e ao seu poder espiritual[14]. Não será, pois, de admirar que, ao longo da história portuguesa, surjam conflitos e pontos de tensão entre o papa e o rei, entre o rei e os bispos. O caso do Porto será um caso exemplar que, por concomitância, arrastará o cabido da Sé para o lado do bispo nos seus diferendos com o poder régio a respeito do

---

[13] A.D.P., Cabido, n.º 458: «Livro intitulado Tombo / das cazas que o Rev.^{mo} / Cabido tem nesta cidade E dos Foros e Censsos que / se lhe pagão», 1663. Cfr. ALMEIDA, José Gaspar de - *I Inventário do Cartório do Cabido da Sé*, Porto, 1935, p. 50. Será interessante saber que o Cabido usava como emblema de posse nas casas a figura de S. Miguel dominando o dragão, enquanto o Bispo usava a figura da roda de pontas de ferro do martírio de S.ta Catarina.

[14] Carl Erdmam, *O Papado e Portugal no primeiro século da história portuguesa*, Coimbra, 1935.

senhorio da cidade e que, inicialmente, de modo tão generoso, fora cedido ao bispo pela rainha D. Teresa. Note-se, todavia que, no primeiro assomo da luta, os cónegos puseram-se ao lado do rei contra o bispo. Tal comportamento levou o papa Inocêncio III, pela bula *Grave gerimus* (13/V/1210), a censurar os cónegos e raçoeiros da Sé do Porto por terem fomentado a perseguição movida pelo rei D. Sancho I e burgueses contra o seu bispo D. Martinho Rodrigues; privou ainda os cónegos de ofícios e benefícios eclesiásticos, deixando-os à clemência do bispo[15]. Herculano descreveu este conflito com violência e paixão, analisando-o à luz da problemática social do liberalismo do seu tempo[16].

A tempestade passou e, em 27/XI/1258, uma provisão do bispo D. Julião[17] concedeu ao Cabido a terça parte dos dízimos de S. Pedro de Miragaia por esta igreja estar dentro do couto do Porto que tinha sido doado ao bispo «para sempre». É então o despoletar da questão da delimitação do Couto e da identificação ou não do Canal Maior com o Rio da Vila ou com o Rio Frio[18]. Mas já antes houvera também a contenda entre o bispo D. Julião Fernandes e o rei D. Afonso III por causa dos atropelos régios aos direitos do bispo do Porto no que tocava à passagem e transporte de mercadorias no rio Douro para a Foz. Foi precisamente nesse contexto que, por aleivosia, o rei fundou a sua Vila Nova de Gaia a que deu foral em 1255[18a].

Surgira ainda o problema das *Inquirições* no Entre Douro e Minho, medida de controlo administrativo que ia sobretudo lesar os interesses do alto clero. Com estas atitudes de rebeldia contra o poder da Igreja, o rei D. Afonso III incorreu em excomunhão e provocou o interdito do reino de Portugal pela bula "*De regno Portugaliae*" do papa Gregório X (4/IX/1275).

A situação foi resolvida com a diplomacia de D. Dinis que, no caso da diocese do Porto, conseguiu fazer uma composição com o bispo e o cabido (Évora, 28/IV/1282). E sabe-se mesmo que, numa clara manifestação de boa vontade

---

[15] MIGNE, *Patrologia Latina*, CCXVI, Coluna 248; *Suma do Bulário Português*, n.º 1805.

[16] HERCULANO, Alexandre - *História de Portugal*, Notas críticas de José Mattoso, T. II, Lisboa, Livraria Bertrand,1980, Livro III , p.p. 135-172.

[17] Censual do Cabido, pp. 503-504. A respeito do ano existe um problema. De facto, o texto diz «era 1265», o que daria o ano cristão de 1228; mas tal não pode ser porque o bispo D. Julião governou a diocese do Porto de 1247 a 1260. O Censual tem escrita, à margem, uma nota mais recente a indicar 1296 que reduzida ao ano cristão dá o ano de 1258.

[18] *História da Cidade do Porto*, VoI. I, Porto, 1962; cfr. RIBEIRO, João Pedro - *Dissertação Histórico-Jurídica* em que se examina, se na Cidade do Porto e suas immediaçães possue a Cathedral da mesma algum terreno, a que se possa aplicar a letra ou espírito dos §§ 3.º e 5.º do Decreto de 13 de Agosto de 1832, Coimbra; 1834, pp. 6-12.

[18a] GUIMARÃES, Gonçalves, AFONSO, José António, PRATA, Raul Solla - *O foral de Gaia de 1255*, C. M. de V. N. de Gaia, 1983.

para garantia das relações restabelecidas, D. Dinis até doou ao bispo do Porto D. Geraldo o padroado de mosteiros e igrejas, casos do mosteiro beneditino de S. Pedro de Canedo e igreja de Santo André de Válega.

Mas outras questiúnculas a propósito da cidade do Porto surgiram de novo nos reinados de D. Dinis, D. Afonso IV e D. Fernando. Todavia, o problema mais grave e mais longo foi o do célebre interdito de 60 anos, entre 1345 e 1405, lançado sobre a diocese do Porto pelo bispo D. Pedro Afonso, devido à prepotência do rei D. Afonso IV e à animosidade dos burgueses portuenses contra o bispo. Tal interdito só foi levantado pelo papa Bonifácio IX, graças à composição amigável entre o rei D. João I e o bispo do Porto D. João de Azambuja (3/IX/1392), e definitivamente assinada em Montemor-o-Novo (13/II/1405) já em tempo do bispo D. Gil Alma. Deste modo, a jurisdição da cidade do Porto voltava para o bispo; mas, pela paga de 3 000 libras de moeda antiga ou 30 000 da moeda corrente e sempre actualizáveis, como recomendava uma situação de conjuntura económica recessiva, o rei D. João I assegurava para a coroa a jurisdição temporal da cidade do Porto. A integração definitiva da cidade do Porto no domínio régio foi assinada em Santarém a 13/IV/1406 entre o rei D. João I e João Afonso, chantre, representante do bispo do Porto e procurador do cabido da Sé.

A modos de conclusão, no que toca ao cabido do Porto, podemos dizer que a sua estrutura se manteve desde o séc. XII, criando-se mais os arcediagados do Porto e Meinedo (1398), de Oliveira do Douro (1455), da Régua (1942) e, finalmente, a dignidade de Arcipreste em 1541. O cabido teve vários regulamentos, o mais conhecido dos quais são os *Estatutos do Cabido da Sé do Porto*, elaborados em 1596 por acordo entre o bispo D. João de Meneses e os respectivos cónegos. É a partir daí que se pode desenhar o mais completo organigrama da estrutura capitular do Porto com as suas dignidades, Cónegos numerários e supra-numerários, e toda a teoria de beneficiados (porcionários ou raçoeiros, coreiros, capelães, bacharéis, etc.). Foi esta a estrutura que se manteve até à reforma de 1930. Veremos, agora, como ficarão as coisas depois da reforma do Código de Direito Canónico pelo papa João Paulo II em 1983.

A rápida incursão diacrónica, que acabámos de fazer pela história do Cabido do Porto, permitiu tomar conhecimento da estrutura do cabido, da origem dos seus rendimentos, inicialmente derivados da divisão dos bens episcopais entre mesa episcopal e mesa capitular, e, ainda, das complicações de competência senhorial entre o bispo, que contava com a solidariedade do cabido, e o poder administrativo central consubstanciado na pessoa do rei.

Como quer que seja, é inegável a importância religiosa, política e social do cabido do Porto, como instituição eclesiástica prestigiada. Compulsando os *Livros dos Originais* do cabido da Sé do Porto, conservados no Arquivo Distrital do Por-

to, ficamos espantados com o quantitativo de documentos referentes a questões económico-administrativas. Na verdade, com o tempo, o cabido tornara-se um autêntico potentado económico-social, sobretudo após a institucionalização do padroado eclesiástico. Partícipe do poder senhorial do bispo, quer no território do Burgo portucalense quer em outras freguesias da diocese, o cabido viu alargar-se o seu campo de influência e poder com o direito de apresentação de párocos e reitores em igrejas e capelas, com os contratos de aforamento e encartamento de terrenos e casais e com a recolha de dízimos, exacções fiscais, multas, colectas de portagem, açougagem, etc. Por tudo isto, a administração da mesa capitular não podia deixar de estar atenta e velar pelos seus legítimos interesses económicos, sem que, para a época, nos escandalize a quase total ausência de problemática apostólico-espiritual. É, pois, neste quadro institucional e administrativo do séc. XV que o cabido do Porto se vai também confrontar com a Comuna dos judeus.

III – A Comuna dos judeus do Porto

A história dos judeus no Porto medieval está mais ou menos feita[19], embora haja pontos obscuros. Os judeus marcaram a sua presença no Porto durante toda a primeira dinastia. É discutível que tenham tido judiaria e sinagoga dentro dos muros do burgo antes do reinado de D. João I, o que não exclui, evidentemente, a presença de judeus na cidade e até algum pequeno lugar de culto com assentimento do bispo e do cabido. Foi com D. Afonso III que se deu um chocante afrontamento sobre a jurisdição episcopal na cidade. Ora é em 1258, aquando das Inquirições de D. Afonso III, que somos informados de como a população do Porto extravasava para fora de portas. E, na verdade, as Inquirições referem que em Monchique, a par de Miragaia, no espaço de 15 anos, já se tinham construído 75 casas[20]. Isto demonstra, à evidência, o aumento demográfico numa zona onde se vai estabelecer depois a judiaria de Monchique. Não se esqueça que é essa, precisamente, a zona de Miragaia onde o bispo D. Julião Fernandes, por provisão de 27/XI/1258, concedera ao cabido a terça dos dízimos. É, certamente, por este motivo de padroado do cabido que um documento inédito do A.D.P., e

---

[19] BASTO, Artur Carlos de Barros - *Os Judeus no velho Porto*, Lisboa, 1926; BASTOS, A. de Magalhães - *Desenvolvimento topográfico da cidade - séculos XII a XV*, *in* «História da Cidade do Porto», VoI. I, Porto, 1962, pp. 142-151; OLIVEIRA, J. M. Pereira de - *O espaço urbano do Porto*, Coimbra, 1973, pp. 222-257; PAULO, Amilcar - *A Comuna judaica do Porto. Apontamentos para a sua história*. Sep. de «O Tripeiro», Porto, 1965; FERRO, Maria José Pimenta - *Os judeus em Portugal no século XIV*, Lisboa, 2.ª ed., 1979; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro - *Os Judeus em Portugal no século XV*, Lisboa, 1982, pp. 62-69.

[20] P.M.H., *Inquisitiones IV*, pp. 471-472.

que transcrevemos no apêndice documental n.º 1, nos apresenta em 11/IV/1380 o deão do cabido, Afonso Martins, juntamente com o chantre, mestre escola e restante cabido a aforar e encartar aos judeus, mestre Jacob e Dona sua mulher, mestre Dourado e Palomba sua mulher e a dona Sol, tia de mestre Dourado, e a seus descendentes para sempre uns terrenos em Monchique a par de Miragaia, onde antes existiram casas[21]. Daqui se infere ter havido um ermamento, provocado talvez pela peste negra de 1348 e as guerras de D. Fernando com Castela. Agora, o cabido cede terrenos aos judeus por 10 libras de dinheiros portugueses alfonsins, a pagar todos os anos pelo S. Miguel que se celebra a 29 de Setembro e com a condição de os judeus lá construírem casas no prazo dum ano. Vê-se que o cabido tinha necessidade de fazer dinheiro, mas o documento deixa perceber que não havia mais ninguém pretendente ao lugar e que os judeus já, em tempos, lá teriam tido habitações. Aliás, refere-se mesmo a presença ali das casas de Benjamim, ourives, e de Salomão Baruc, ambos judeus.

Barros Basto opina que a Sinagoga dos judeus de Monchique já vem do tempo de D. Dinis e que seria desse tempo a bela inscrição judaica guardada no Museu Arqueológico do Carmo em Lisboa[22]. Nela se refere ter sido levantada a sinagoga por dom Judá ben Maner, rabino-mor de Portugal, sendo intendente da obra o rabi dom José ben Arieh. Ora nós pensamos que esta obra se deve colocar entre 1380-1386, e que os nomes citados são identificáveis no reinado de D. Fernando. A sinagoga surgiria na sequência do aforamento de 1380 e com o movimento de construção habitacional por ele determinado. Mas será ponto ainda a estudar e confirmar.

Em 1386, o rei D. João I, após a sua visita ao Porto, e já na perspectiva da concordata com o bispo e cabido sobre a jurisdição da cidade, quis que os judeus se acolhessem dentro das muralhas do burgo para estarem defendidos de possíveis ataques bélicos, dadas «as grandes guerras destes reinos com Castela»[23]. Em vista disso, D. João I escreveu uma carta à Câmara da cidade para que destinasse aos judeus um lugar dentro de muros onde pudessem erguer a sua judiaria. Contudo, por essa altura, já as Judeus tinham a sul da cidade, na antiga rua da Minhata, junto aos banhos públicos, uma pequena sinagoga. Estava instalada em casa

---

[21] A.D.P., *Livros dos Originais*, Livro XVIII (1676), fl. 27; traslado no *Livro das Sentenças*, LXXIX (801), pp. 166-174; cfr. Índice-Roteiro, n.º 560.

[22] VITERBO, Sousa - *Ocorrências da vida judaica*, *in* «Archivo Historico Portuguez», 1903, pp. 188-194; IDEM - *A Inscripção da Synagoga de Monchique* (Aditamento às ocorrências de vida judaica), *in* «Archivo Historico Portuguez», 1094, pp. 418-420; SCHWARTZ, Samuel - *Inscrições hebraicas em Portugal*, sep. de «Arqueologia e História», 1923, pp. 127-134.

[23] Arquivo Histórico Municipal do Porto, *Pergaminhos*, livro 3, documentos n.º 9 e 39; *Livro B*, folhas 124-128; cfr. BASTO, A. C. Barros - *O. c.,* pp. 186-188.

alugada pelo marinheiro Lourenço Peres. Foi lá que, reunidos a 9/X/1386 pelo judeu Antão, delegado do rabino-mor, os judeus da comuna do Porto escolheram o judeu Ananias como representante da Comuna para tratar com a Câmara acerca do aforamento do quarteirão intra-muros, junto à porta do Olival. E, de facto, foi aí que se levantou a Judiaria-nova ou Judiaria do Olival[24].

Saídos os judeus de Monchique para dentro de muralhas, D. João I doou em 1410 o respectivo terreno a Gil Vasques da Cunha, e será lá que, de 1535 a 1575 quando o terreno já era pertença da família de Fernão Coutinho, se constrói o convento da Madre de Deus de Monchique, que Camilo Castelo Branco havia de imortalizar no «Amor de Perdição»[25].

A Judiaria Nova ou do Olival, criada por D. João I em 1386, bem depressa se tornou lugar cobiçado de aposentadoria, e o próprio rei, por carta datada de 3/III/1388[26], teve de a defender da apetência de fidalgos impedidos de permanecer dentro do burgo portuense mais de três dias. Os judeus, porém, instalados na sua judiaria, por acordo com a Câmara a 2/VI/1388[27], ficavam obrigados aos tributos devidos ao cabido quanto a contribuição predial, portagem, açougagem e multas, pois a doação de D. Teresa e o foral do bispo D. Hugo não tinham perdido validade.

IV – A Questão entre o Cabido e a Comuna: o açougue e a dobra

Dado que o cabido do Porto gozava de certos direitos dominiais, tinha de haver, necessariamente, um relacionamento económico com a comuna dos judeus; e ele deu-se a propósito dum açougue que os judeus queriam abrir dentro da Judiaria, mas eximindo-se ao pagamento de direitos. Ora é a este propósito que nos falam três manuscritos dos *Livros dos Originais do Cabido da Sé do Porto* existentes no A. D. P.:

---

[24] PAULO, Amilcar - *A sinagoga do Olival, um problema arqueológico*, *in* «Actas do IV Colóquio Portuense de Arqueologia», LUCERNA, (Porto, 1966) Vol. V, pp. 9 e ss.

[25] PATRÍCIO, P. J. - *Archeologia religiosa*, Porto, 1882, pp. 29 e ss. Existe no Instituto de Paleografia, Coimbra, um pergaminho em que D. Afonso V confirma a Femão Coutinho a sinagoga de Monchique, Porto, que seu avô D. João I doara a Gil Vaz por carta passada em Santarém (2/V/1410) para nela fazer umas casas. É um traslado pública-forma (1447, Maio, 30 - Lisboa) de um original (1443?, Janeiro, 31 - Évora); SANTOS, Maria José Azevedo, VELOSO, Maria Teresa - *Pergaminhos do Instituto de Paleografia* (Sécs. XII-XVIII), Faculdade de Letras de Coimbra, Coimbra, 1983, pp. 18-20, doc. n.º 9.

[26] A.H.M.P., *Livro Grande*; cfr. Barros Basto - *O. c.*, pp. 50.

[27] A.H.M.P., *Pergaminhos*, livro 3, doc. n.º 9; cfr. BASTO, Barros - *O. c.,* pp. 51-53.

Data	1412, Julho, 17 – Porto	1424, Outubro, 6 – Porto	1479, Dezembro, 7 – Porto
Juiz	João Martins, Mestre escola do Cabido	Afonso Martins, Abade de Miragaia	João Esteves, Chantre de Cedofeita
Autores	Deão, Chantre, Cabido, sendo procurador João Martins	João Afonso, Chantre e Cabido, sendo procurador João Martins	Cabido, sendo procurador Vasco de Avelar
Réus	Afonso Perez de Alfena, Marchante na Judiaria, sendo procurador da Comuna João Rodiga, judeu	Comuna dos Judeus, sendo procurador Abraão de Vitória, judeu	Comuna dos Judeus, sendo procurador Gomes Eanes Aranha
Aforamento	Açougue	Açougue	Açougue
Renda	500 libras de 3 libras e meia o real ou 1 Dobra castelhana de ouro	1 Dobra castelhana de ouro ou o valor dela	1 Dobra castelhana de ouro ou o valor dela
Prazo	S. Miguel de Setembro	S. Miguel de Setembro	S. Miguel de Setembro
Notário	Acenço Martins	Fernando Eanes	Pero Afonso

Para além desta contenda, no estado actual da nossa pesquisa, ainda não conseguimos descobrir qualquer caso que faça emergir uma questão sócio-religiosa entre os cristãos e judeus do Porto, como aconteceu em Lisboa[28] e Braga[29]. Parece, por conseguinte, poder deduzir-se que, quer a nível do poder eclesiástico, quer a nível do povo cristão, havia um clima de tolerância e convivência pacífica com os judeus. A questão surgida entre o cabido e Comuna dos judeus é paralela à já conhecida entre a Câmara da cidade e a Comuna dos judeus.

Tanto uma como outra resultaram da inflação dos preços pela constante quebra da moeda desde os fins do séc. XIV. Mas a tenacidade dos judeus em relação à pretensão de terem um açougue de carne próprio para a comuna é que não é apenas uma questão de mais valia económica. Aqui entra a religião, a mentalidade religiosa dos judeus que faz do abate de animais um acto litúrgico de religião. Foi, sem dúvida, por esta razão que os judeus tudo fizeram e se sujeitaram a pagar, aparentemente, um exagero para poderem ter dentro da judiaria um açougue

[28] Em Lisboa foi o assalto à Judiaria Grande (1449), cfr. MORENO, Humberto Baquero - *O assalto à Judiaria Grande de Lisboa em Dezembro de 1449*, Sep. da «Revista de Ciências do Homem», Universidade de Lourenço Marques, Vol.III, Série A, 1970, reeditado in *Tensões em-Portugal na Idade Média*, Porto, s./d., pp. 13-80.

[29] Em Braga era um judeu converso a acicatar os ânimos contra os judeus; surgira antes uma questão económica entre o Cabido de Braga e os judeus, cfr. MORENO, Humberto Baquero - *As pregações do Mestre Paulo contra os judeus bracarenses nos finais do século XV*, *in* «Bracara Augusta», 30 (1976) pp. 53-62; IDEM - *Novos elementos relativos a mestre Paulo, pregador do século XV contra os judeus bracarenses*, *in* «Bracara Augusta», 32 (1978), pp. 117-124; MARQUES, José - *A Contenda do Cabido com os Judeus de Braga na segunda metade do século XV*, *in* «Altitude» (Guarda), 2.ª Série, Ano II, n.º 4 (1981) pp. 27-45.

próprio e, sob seu controle, matar os animais para sua alimentação. É nesta perspectiva religiosa que devemos fazer a hermenêutica do documento datado de 1412 e que dá origem a uma contenda que vai durar dezenas de anos.

O cabido do Porto chegara ao conhecimento de que um tal Afonso Peres de Alfena, habitando no espaço da judiaria e tendo açougue próprio, talhava carne em especial para os judeus sem pagar o imposto de abate. Levada a questão ao tribunal do bispo, João Martins, Mestre Escola do cabido e ouvidor geral do bispo D. João, proferiu uma sentença de composição entre o cabido e a comuna dos judeus. Esta podia ter açougue próprio mediante o foro de 500 libras de três libras e meia o real ou de uma dobra castelhana «de boo ouro e boo pesso», conforme a preferência do cabido, a pagar cada ano pelo S. Miguel de Setembro e ainda o imposto sobre cada cabeça de gado abatido e outras agravantes, como se pode ver no texto transcrito em apêndice.

Face a esta sentença dois problemas se nos antolham: um de carácter religioso e outro de carácter económico; é sobretudo o religioso, por menos claro e quase subentendido, que vamos realçar.

Um açougue ou talho não é para os Judeus uma banal questão de alimentação; prende-se com as observâncias religiosas da vida quotidiana, na prática do puro e impuro. Para todos os judeus, a santificação do dia a dia é um imperativo religioso: «Sede santos porque eu sou santo, o Senhor vosso Deus!» (Levítico 19,2). Embora relacionada com o monoteísmo ético e dele derivada, esta santificação do quotidiano era, sobretudo, vista numa dimensão legal, ritual, externa. Não é por isso de admirar que tanto a Bíblia como a legislação talmúdica urjam esta santificação, a começar pela alimentação. Daí a distinção entre animais puros e impuros, carnes puras e impuras (Lev. 20,25-26). Na história religiosa hebraica não faltam exemplos de martírio a provar a fidelidade absoluta às prescrições bíblicas em matéria alimentar. Tal é o caso do velho e venerável Eleázaro, aquando da rebelião dos Macabeus (2 Macabeus 6,18-31) e dos sete jovens macabeus e sua mãe (2 Mac. 7,1-42).

São geralmente impuros, e portanto proibidos, os quadrúpedes que ruminam mas não têm a unha fendida, ou que têm unha fendida mas não ruminam (porco, coelho, lebre, camelo) e ainda 24 espécies de aves que a Torá ou Lei enumera expressamente, sobretudo aves nocturnas e de rapina e, finalmente, alguns animais aquáticos. Para complemento desta legislação, ver Levítico 11,1-23; Deuteronómio 14,4-19. É que «tudo o que sai de animal impuro é impuro» e, portanto, é proibido, não deve ser comido por um judeu observante. Também é proibido alimentar-se com o sangue de animais e aves (Lev. 17,10-12) por razão do velho tabu, segundo o qual o sangue é a sede da vida; por conseguinte, quem comesse o sangue de animal absorveria a sua própria animalidade. É aqui que

radica a aversão moderna de algumas seitas cristãs (vetero-testamentárias) às transfusões de sangue.

Era igualmente proibida a gordura de animais próprios para os sacrifícios litúrgicos, mesmo que não tivessem sido sacrificados (Lev. 7,23-24).

Por tudo isto, a legislação religiosa era muito rigorosa contra os transgressores destas leis e aplicava até penas de excomunhão ou *Kareth* (Lev. 6,1.9.10; 10,8; 14,13-14; 15,2).

Daqui nasce uma espécie de temor sagrado que leva a Bíblia a estabelecer princípios rituais para o abate de carnes (Deut. 12,21). Há como que um ritual próprio que deve ser executado por pessoa especialmente comissionada para isso. A morte do animal deve ser rápida e sem sofrimento, e ele deve ser bem sangrado. O abate (*Shehiytah*) deve ser feito com uma faca aguçada, cortando a traqueia do animal. Os documentos medievais portugueses, relativamente às práticas judaicas da matança ou abate de animais, falam do *degolador* que era, precisamente, um magarefe (*Shohet*) nomeado pelos rabinos e que, além da instrução, para isso até recebia bênção adequada.

Um judeu que se preza da sua religião nunca deve comer carnes que não tenham sido preparadas pelo degolador segundo um ritual consagrado no Talmud; também não se devem comer animais que tenham sido apenas esganados ou estrangulados (Êxodo, 27,30; Deut. 14,21). Toda a carne deve ser purgada (*Niqqur*), salgada (*Melihah*) e imersa em água (*Hadahah*). Estas operações já não são prescritas pela Torá ou Lei; mas em algumas comunidades judaicas são feitas pelo *purgador* (*Menaqqer*) antes de a carne ser posta à venda.

Como se vê, estamos diante duma legislação refinada que, sem dúvida, tem a ver com a garantia da higiene e defesa da saúde pública[30], mas que é do domínio da religião.

Estas pontilhosas prescrições rituais fazem-nos compreender o porquê da tenacidade dos judeus do Porto em conseguir do cabido a licença de terem talho próprio. Por outro lado, como se trata duma motivação religiosa, vemos como os judeus tratam o assunto com toda a delicadeza evitando qualquer referência ao religioso para não fazerem surgir conflitos de ordem religiosa. É por isso que o acento está todo no económico.

Do lado do cabido, a questão surge, de facto, por motivos económicos; é que o cabido não abdica dos seus direitos senhoriais. Os judeus cedem mas, depois, vão pôr à prova a sua sagacidade económica para defender os seus interesses perante

---

[30] ARTOM, Elia S. - *La vita di Israele*, Florença, 2.ª ed., 1950, pp. 21-36; GUGENHEIM, E. - *Le Judaisme dans la vie quotidienne*, Paris, 2.ª ed., 1970, pp. 53-66; DIAS, Geraldo Coelho - *Alimentos*, in «VERBO», Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura, VoI. I, Lisboa, 1963, Col. 1296-1297.

a inflação galopante e as contínuas actualizações de contribuições impostas pelo cabido em 1424 e 1479. Numa situação de crise económica profunda, a história numismática ajuda-nos a compreender as muitas questões derivadas da desvalorização do dinheiro desde D. Fernando a D. João II[31]. Os senhorios que tinham bens arrendados ou aqueles que recolhiam impostos procuravam segurar-se ou recebendo as prestações em moeda de ouro estrangeira, caso das dobras castelhanas, ou aplicando o princípio da actualização das rendas e impostos segundo a percentagem de desvalorização.

Do ponto de vista numismático poderíamos levantar aqui o porquê da dobra cruzada castelhana. Trata-se, com efeito, duma moeda de ouro que foi cunhada a primeira vez por Afonso XI, Rei de Castela, em 1340 para celebrar a batalha do Salado, e depois por D. João I (1379-1390) e outros reis de Castela. Esta moeda recebeu em Espanha vários nomes: *dobra de Banda*, *de Sevilha*, *dona Bra*nca, *cruzada*, *de Castela*[32]. Era uma moeda «valedia» que gozava de credibilidade internacional e correu em Portugal com o valor de 5 libras, sobretudo desde o reinado de D. Fernando[33].

O nosso rei D. Pedro I teria também cunhado dobras de ouro que, contudo, não nos são conhecidas: «lavrousse em seu tempo mui nobre moeda douro e prata sem outra mestura, a saber, dobras de boom ouro fino, de tamanho peso como as dobras cruzadas que fazia, em Sevilha, que chamavam Dona Branca: e estas dobras que el Rei Dom Pedro mandava lavrar, çinquoenta dellas faziam huum marco»[34].

Foi, porém, D. Fernando que lavrou a dobra de ouro conhecida por *dobra-pé-terra* com o curso de 6 libras em número de 50 peças no marco: «mudou as moedas todas assi douro come de prata, e fez outras novas quegendas lhe prouque, a saber dobras douro que chamavom pee terra, as quaaes mandou que vallessem seis libras»[35]. Segundo Gomes Marques, a dobra de D. Fernando era da lei de 21

---

[31] ARAGÃO, A. Teixeira de - *Descrição geral e história das moedas cunhadas em nome dos reis, regentes e governadores de Portugal*, Vol. I, Porto, 2ª ed., 1964; AZEVEDO, J. Lúcio de - *Da moeda nacional e suas variações mais notáveis*, in «Novas Epanáforas. Estudos de história e literatura», Lisboa, 1932; FERRO, Maria José Pimenta - *Estudos de história monetária portuguesa* (1383-1438), Lisboa, 1974; IDEM - *A moeda portuguesa de 1383 a 1481*, *in* «História de Portugal», dirigida por José Hermano Saraiva, Publicações Alfa, 1983, 3.° vol., pp. 283-291; MARQUES, A. H. de Oliveira - *A moeda portuguesa durante a Idade Média*, *in* «Ensaios de História Medieval Portuguesa» Lisboa, 2ª ed., 1980, pp. 195-220.

[32] FARRÉS, O. Gil - *História de la moneda española*, Madrid, 2ª ed., 1976; MATEU Y LIOPIS, F. - *La moneda española.* Breve história monetaria de Espanha, Barcelona, 1950.

[33] MARQUES, Mário Gomes - *Moedas de D. Fernando*, Lisboa, 1978; MARQUES, M. Gomes e CABRAL, J. Peixoto - *Cronologia da numária de Dom Fernando*, in «Nummus», 2ª série, vol. III, Porto, 1980; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro - *Para o estudo da numária de D. Fernando*, in «Estudos Medievais», nº 2 (1982), pp. 3-32.

[34] LOPES, Fernão - *Crónica de D. Pedro I*, Barcelos, Livraria Civilização, 1965, p. 50.

[35] LOPES, Fernão - *Crónica de D. Fernando*, Barcelos, Livraria Civilização, 1966, p. 147.

quilates, portanto na liga de 875 milésimos de ouro e 125 de cobre, em número de 44 peças no marco, cada uma com o valor intrínseco de 91,6 grãos, o que nos levaria ao peso 5,3 gramas[36]. Entretanto, a dobra castelhana era da lei de 23 3/4 quilates, portanto com 989 milésimos de ouro e 11 de cobre, em número de 50 peças no marco, com o valor intrínseco de 91,2 grãos e com o peso de 4,6 gramas. Tinha, por conseguinte, um peso ligeiramente inferior à dobre-pé-terra, mas era de toque ou liga de superior qualidade, o que, afinal, a fazia equivalente à nossa dobra, e assim se manteve até à reforma monetária de 1479. Mas a dobra-pé-terra deve ter sido rateada pouco a pouco, pois a peça existente no Museu Numismático Português com o número 4 282 de inventário[37] tem o diâmetro de 28 mm e o peso de 5,05 gr.. Aliás, existe um desacordo entre os numismatas sobre o peso real do marco em Portugal, mais ou menos equivalente ao de Colónia: Teixeira de Aragão atribui-lhe o peso de 233,7 gr. e Ferraro Vaz o de 229,5 gr.[38]. Seria, por isso, muito vantajoso para uma avaliação aproximativa dos valores da dobra portuguesa e da castelhana fazer o histograma comparativo da frequência dos respectivos pesos. Como quer que seja, o valor actual da dobra castelhana com o peso aproximado de 5 gr. seria de 8 750$00.

No tempo de D. João I, rei de Portugal (1385-1433), como a nossa moeda se depreciasse com quebras sucessivas, houve necessidade de converter a libra, nossa moeda de conta, criando uma equivalência monetária e distinguindo, a partir daí, a libra antiga e a libra nova. Por lei de 15/II/1404 o rei apresentou o quadro das conversões monetárias[39]. Porém, como segundo a lei de Gresham «a má moeda expulsa a boa moeda», com as desvalorizações efectuadas por D. Fernando e D. João I e a consequente inflação, deu-se entre nós a drenagem ou entesouramento das espécies auríferas nacionais, e a correspondente supravalorização e procura das dobras de ouro castelhanas. É assim que já para 1383 Fernão Lopes não aponta qualquer moeda de ouro portuguesa, sem dúvida porque a circulação de tais moedas já era completamente nula. As espécies de ouro tinham desaparecido por causa da multiplicação de moedas «febres» inflacionárias. Mas a dobra portuguesa, embora fora da circulação, mantinha o seu valor de 5 libras, tal como a apetecida dobra castelhana. De resto, nos fins do séc. XIV até meados do séc. XV, a dobra manteve a sua dupla função de espécie corrente e moeda de conta[40].

---

[36] MARQUES, Mário Gomes - *Moedas de D. Fernando*, Lisboa, 1978, pp. 50-57.

[37] *Catálogo descritivo das moedas portuguesas*. Museu Numismático Português, Lisboa, 1977, pág. 162.

[38] GAMBETTA, Agostinho Ferreira - *Peso das moedas*, *in* «Nummus», Vol. V-3 n.º 19 (1959) pp. 163-174.

[39] FERRO, Maria José Pimenta - *Estudos de História Monetária Portuguesa* (1383-1438), Lisboa, 1974, p. 37 e apêndice, doc. 8.

[40] Idem, p. 125, quadro II

Neste contexto económico, a contenda do cabido com a comuna dos judeus não tem nada de singular. A apetência do cabido pela dobra castelhana de «boo ouro e justo peso» é uma prova da evidente crise monetária que Portugal atravessava, do baralhamento de preços e salários que então grassava e de como a instituição canonical, proprietária, estava atenta aos problemas reais da vida numa compreensível atitude de sagacidade e previdência administrativas. De resto, numa conjuntura económica difícil, a sua atitude é paralela à de tantos senhorios e arrendatários confrontados com frequentes litígios por parte dos rendeiros nos casos de emprazamentos de terras e casas; é que muitos recusavam-se à actualização monetária das rendas, como o ilustra o caso da dobra e do açougue entre o cabido e a comuna dos judeus. Tal era também o caso da Câmara da Cidade com a mesma comuna dos judeus por causa dos 200 maravedis da cedência da judiaria do Olival, e também o do bispo do Porto com o rei por causa da actualização do pagamento do direito de senhorio da cidade. Esta última questão só acabou em 1503 quando o rei D. Manuel assinou o contrato de posse plena da cidade pagando ao bispo do Porto 120 marcos de prata em vez das 3000 libras antes convencionadas por D. João I em 1406.

Como se vê, o problema da actualização das rendas surgia a todos os níveis.

É por isso que, depois do acordo inicial do Cabido com a Comuna dos judeus em 1412 sobre a licença de açougue próprio para os judeus mediante o foro de uma dobra castelhana de ouro ou 500 libras de três libras e meia o real, surge, logo, em 1424 (doc. 3) o primeiro conflito. Os judeus, que em 1412 se sujeitaram a todas as exigências do cabido, começaram depois a fazer negaças e a empregar toda a sua astúcia económica no sentido de se furtarem ao compromisso. É por isso que o juiz os condenou à paga, como se vê no documento adiante transcrito.

A questão reatou-se em 1479 (doc. 4), ano da reforma monetária castelhana, e desta vez os judeus até quiseram apelar para Roma, encontrando assim uma moratória para a causa e talvez até um pretexto para fazer desanimar o cabido. O juiz da causa, João Esteves, chantre da colegiada de Cedofeita, é que não esteve pelos ajustes nem atendeu às razões da delatória, alegando que «posto que guerras fossem per mar e per terra, notorio he que muytas naaos e navios passaron seguros...».Também o dito juiz não teve em conta as razões de dificuldade económica «visto experiência nem podem eles reeos aleguar inopia porque a comuna sua e dos judeus de Lixboa e das outras judarias destes regnos que se ajudavam em taaes casos huũs aos outros como irmaons som dos mais ricos e abastados suditos dos dictos regnos». Por isso, os judeus foram condenados a pagar o devido e mais as custas do processo.

Vai longo já este artigo e, talvez, neste momento, não valha a pena esburgar os documentos mais a fundo. Do ponto de vista da onomástica judaica, eles são bastante parcos e bem assim também no que se refere às profissões dos judeus, onde apenas aparece individuado um ourives. Deste modo não nos podem fornecer dados para fazermos o levantamento do estado social dos judeus da comuna do Porto. Para isso haveria que recorrer à documentação do Arquivo Histórico da Câmara Municipal do Porto e realizar um novo tratamento dos dados fornecidos por Barros Basto.

Concluímos, pois. O cabido da Sé do Porto nunca teve qualquer questão religiosa com a comuna dos judeus. Mostrou-se até bastante aberto, sem qualquer assomo de *apartheid* religioso, como mostra o documento de 1380. Mas também soube defender e lutar juridicamente pelos seus direitos económicos, sobretudo quando isso dependia dos ricos comerciantes judeus e numa época de crise metalista permanente.

Desde a peste negra, 1348, e já antes, a economia portuguesa entrara em transe de quebras sucessivas de moeda. Os reis viam-se aflitos para fazer aprovar nas cortes medidas tendentes a travar a alta dos preços e a defender o valor da moeda. O reinado de D. João I começou por ser uma esperança e acabou por ser uma desilusão aberta num estendal de crise económica generalizada. É esta problemática que aparece evidenciada nos documentos que ilustram a contenda entre o cabido do Porto e a comuna dos judeus por causa duma dobra e dum açougue. Todavia, não podemos ver as coisas, materialmente, só pelo lado económico; neste caso há também que descobrir o motivo religioso, subjacente da parte dos judeus, para os quais o açougue ou talho da carne era, ao mesmo tempo, um instrumento de subsistência e alimentação como ainda um factor de prática religiosa.

Apêndice Documental[41]

Documento 1

1380, Abril, 11 – Porto.

Afonso Martins, deão do cabido do Porto, Afonso Esteves, chantre, João Martins, mestre escola e o Cabido aforam e encartam aos Judeus mestre Jaco e Dona, sua mulher, mestre Dourado e Palomba, sua mulher, e dona Sol, tia do último, e aos seus descendentes para sempre uns terrenos em Monchique, a par de Miragaia, por dez libras de dinheiros portugueses alfonsins a pagar todos os anos pelo S. Miguel de Setembro e com a condição de construirem casas no prazo dum ano, obrigando-se as partes sob pena de mil libras. O contrato foi confirmado por D. João, bispo do Porto.

João Domingues Navarro, notário episcopal.

B) A.D.P.- *Livro dos Originais do Cabido XVIII (1676),* folha 27, *pública--forma*, pergaminho 560 x 350 mm; *gótica cursiva*, com furos de selo pendente desaparecido; bom estado.

Ref.: Transcrição do séc. XVIII, in A.D.P.- *Livro das Sentenças LXXIX (801),* fIs. 160-174; Índice-Roteiro, n.º 560.

En nome de Deus. Amen. Sabham quamtos esta carta d'aforamento e encartamento pera sempre virem que nos Affonsso Martinz deam Affonso Stevez chantre Joham Martinz meestre scola e o cabidoo da Egreja do Porto seendo todos juntos en nosso cabidoo no logar en que se antre nos acustumou fazer cabidoo aas horas acustumadas per vozina tanjuda, porque per razom do interdicto que per longo tempo sta posto na cidade e bispado do Porto nom tangem sinos e fazendo cabidoo segundo he de nosso custume specialmente pera as cousas adeante scriptas, aforamos e encartamos deste dia pera todo sempre a vos meestre Jacob e a dona Dona vossa molher e a vos meestre Dourado e dona Palonba vossa molher e a <vos> dona Sol tya de vos meestre Dourado presentes e a toda <vossa> geeraçom que depos vos vher huũs nossos campos e terreos que nos avemos en Monchique a par de Miragaya que som nossa herdade e perteencem aa nossa mesa do nosso

[41] Os documentos foram transcritos e sumariados segundo os princípios propostos por P. Avelino de Jesus da Costa, *Normas gerais de transcrição e publicação de documentos e textos medievais e modernos*, Braga, 2.ª ed., 1982.

comum en que en outro tempo steverom casas. Os predios partem da hũa parte com paredeyros que ora som de Quiteria e de seus filhos commo vam pela rua publica e vam entestar na porta de Beyiamim ouriviz outrossy judeu e da outra parte com o ryo do Doyro per de tras e outrossi entestam com casas do dicto Beyiamim e de Salomon Baru e con todalas outras cousas que aos dictos terreos e paredeyros perteencem. Encartamos e aforamos a vos meestre Jaco e vossa molher e a vos meestre Dourado e vossa molher e a vos dona Sol todos judeus e geeraçom vossa que de vos descenderem e a todas aquelas pessoas a que vos emprazardes derdes doardes ou venderdes todos ou parte deles e aaqueles a quem os derdes doardes ou venderdes commo dicto he os dictos terreos e paredeyros com todas suas entradas e saidas e perteenças pera todo sempre commo dicto he per tal preyto e condiçom que vos façades en eles casas deste dia a hũu anno primeiro seguinte e as morades vos e quem por bem teverdes e as mantenhades dhi adeante pera todo sempre e refaçades de todo adubo que lhis fezer mester e devedes de dar e dardes a nos per foro e alugamento dos dictos terreos e paredeyros en cada hũu anno dez libras de dinheiros portugueses alffonsys en paz e en salvo en esta cidade do Porto por dia de Sam Miguel do mes de Setembro e compeçardes de fazer a primeira paga por o dicto dia de Sam Miguel que sera no anno da era de mil quatrocentos dez e nove annos. E nom nos fazendo vos e vossos suecessores ou aqueles que as dictas casas ouverem a dicta paga en cada hũu anno pelo dicto dia de Sam Miguel commo dicto he que nos per nossa propria auctoridade e per nosso mandado possamos penhorar nos beens que nas dictas casas acharmos ou en outros logares quaesquer que os achar podermos vossos ou daqueles que as dictas casas possoyrem. E vos nem vossos hereeos nem outra pessoa nom nos tolherdes a dicta penhora e se o fezerdes que nos paguedes por ende cada vez que nos enbargada for trinta libras de dinheiros portugueses. E vos nem vossos hereeos e successores nom poderdes leixar o dicto afforamento e encartamento nem nos nom volo podermos tolher so pena de mil libras da dicta moeda portuguesa que deve de pagar a parte que contra esta for aa parte aguardante e pagada a pena ou nom pagada todavia este contracto valer e seer guardado pera sempre commo dicto he. E damos vos comprido poder que vos e aqueles que das vossas geeraçoens descenderem ou que as dictas casas teverem e possoyrem possades e possam vender dar ou doar o dicto aforamento e encartamento com o foro sobredicto a tal pessoa ou a taaes pessoas per que nos seguramente possamos aver a dicta renda e penssom en cada huu anno commo dicto he e mantenha as dictas casas commo vos sedes teudos de as manteer so pena das mil libras sobredictas. E en caso que vos ou aqueles que da vossa geeraçom descenderem ou que as dictas casas teverem ajam de vender penhorar ou dar per preço alguu as dictas casas que o façades e façam antes saber ao dicto nosso cabidoo pera as avermos e averem

tanto por tanto antes que outra pessoa e en caso que as nos ou nossos sucessores nom queyramos aver dhi endeante venderdelas aa tal pessoa <ou pessoas> que nom seja filho d'algo nem ricomem; mays seja tal pessoa que seja a nos obediente com a dicta nossa renda e que se obligue antes de manteer as dictas casas commo <suso> dicto he so a pena sobredicta. E se acontecer antre nos e vos judeus sobredictos e judia sodicta ou avenha algũ preyto ou contenda ou com aqueles que as dictas casas teverem sobre as dictas casas e renda vos sobredictos judeus <e vossas molheres> e dona Sol e <vossos> successores sobredictos e aqueles que as dictas casas teverem e possoyrem responderdes e responderem pelos juizes civis desta cidade do Porto que pelos tempos forem. E vos nem vossos hereeos nem outra pessoa ou pessoas que as dictas casas teverem nom vos scusardes nem scusarem per privilegio da vossa ley dos judeus nem per privilegio nem carta de graça del rey nem doutro senhorio que ajades nem outro foro nenhuũ nem custume. E se o allegardes ou allegarem que vos nom possades del ajudar en juizo nem fora de juizo e de mays que paguedes e paguem a nos e a vossos successores a pena de mil libras sobredicta.

E nos meestre Jaco e meestre Dourado por nos e por as dictas nossas molheres e dona Sol per mim todos ensenbra per nos e per todos nossos hereeos e per todolos outros que de nos descenderem e per todos aqueles que as dictas casas de nosso mandado teverem e possoyrem ou daqueles que as teverem <e possoyrem> de nosso mandado ou dos nossos successores ou da nossa geeraçom <e pessoas> que depos nos vherem filhamos e recebemos de vos dictos deam chantre meestre scola e Cabidoo os dictos terreos e paredeyros pelas condiçoens sobredictas e cada hũa delas e obligamos todos nossos beens e dos dictos nossos successores assi moviis commo de raiz guaançados e per guaançar de as comprir e guardar e nom hirmos contra elas en parte nem en todo so a dicta pena das sobredictas mil libras que queremos e outorgamos que vos deam chantre meestre scola e cabidoo sobredicto e vossos successores que depos vherem vades per todos nossos beens e das dictas nossas geeraçoens e daquelas pessoas que as dictas casas possoyrem se contra este contracto formos ou forem en parte ou en todo assi moviis commo de raiz guaanhados e por gaanhar que vos per esto obligamos e queremos e outorgamos demanda antre nos judeus e judia sobredictos e nossos successores e hereeos ou aqueles que as dictas casas possuirem sobre este encartamento e aforamento e renda sobredicta que se trate perante os juizes ordinhayros que pelo tempo forem en esta cidade do Porto perante os quaaes nos nos per nos e nossos successores e hereeos nos obligamos a responder e per todos aqueles que as dictas casas teverem e possoyrem e pera esta principalmente e expressamente renunciamos ao nosso foro dos judeus todo previlegio de rei e foro e custume que poderamos aver contra esto e de que nos poderamos ajudar que o nom possamos allegar nem del

ajudar en juizo nem fora de juizo per nos nem per outrem e se o allegarmos que nos nom valha e de mays levedes de nos a pena sobredicta de mil libras se contra esta formos en parte ou en todo.

E nos deam chantre meestre scola e Cabidoo sobredictos por nos e nossos successores louvamos e outorgamos todalas cousas sobredictas e prometemos de as comprir e a guardar e a nom hirmos contra elas so a pena susso scripta que nos praz que vos judeus e judia <sobredictos> e vossos hereeos e geeraçom vades pelos beens da dicta nossa mesa do comum se contra esto formos en parte ou en todo e a vos defendermos este contracto de qualquer pessoa que vo lo pola nossa parte enbargar. E porquanto foy e he certo que nos dictos terreos quando en outro tempo en eles steverom casas moraram judeus e nom outras pessoas christaans e nom podemos achar outra pessoa que os dictos terreos filhe pelas condiçoens sobredictas e ha grande tempo que delas nom ouvemos renda nenhua por ende pedimos per mercee a nosso senhor o bispo dom Joham bispo desta cidade do Porto que de a este encartamento e aforamento sua auctoridade ordinhayra e mande que se guarde e aja firmidom pera sempre commo dicto he. Em testemho desto mandamos seer fectas quatro cartas todas dhuũ theor scriptas per Joham Dominguez Navarro notayro jurado na corte do dicto senhor bispo e soscriptas pelo dicto deam e seelar do seelo do dicto nosso comum das quaes demos a vos meestre Jaco e meestre Dourado e dona Sol pera vos e vossas geeraçoens senhas e outra ficou a nos. Dante na cidade sobredicta no dicto nosso cabidoo onze dias do mes d' Abril Era de mil quatrocentos dez e oyto annos.

(Assinado): *A. Decanus*

Nos Joham per merce de Deus e da Sancta Egreja de Roma bispo do Porto vimos este contracto e porque achamos per confissoens do dicto nosso cabidoo que era fecto a prol da dicta nossa Egreja do Porto e do dicto nosso cabidoo encarregando sobr'elo suas consciencias por esso demos e damos a este contracto e cousas en el conteudas nossa lecença e auctoridade e mandamos que valha e aja firmidoem pera sempre commo en el he conteudo. Por esto seer certo soscrevemos aqui com nossa maaom e mandamo lo seelar do nosso seelo.

(Assinado): *Episcopus*

Documento 2

1412, Julho, 17 – Porto

João Martins, mestre escola do Cabido do Porto e ouvidor geral do bispo D. João, por causa do caso de Afonso Peres de Alfena que ilicitamente talhava carne para os judeus, profere sentença de composição pela qual permite à Comuna dos judeus ter açougue próprio mediante o foro de 500 libras de tres libras e meia o real ou de uma dobra castelhana de ouro, conforme a preferência do Cabido, a pagar cada ano por dia de S. Miguel de Setembro, e bem assim o imposto por cada cabeça de gado abatido.

Acenço Martins, escrivão.

B) A.D.P.- *Livro dos Originais do Cabido XIX (1677),* fl. 9; *pública-forma*, pergaminho 615 x 440 mm; *gótica cursiva* com dobra e furos de selo pendente desaparecido; regular.

Ref: Transcrição do séc. XVII, in A.D.P.- *Livro das Sentenças LXXXVI (808)*, fls. 60-68v; Índice-Roteiro, n.º 597.

Joham Martinz mestre escolla na Eigreja do Porto e ouvidor jeral do honrado padre e senhor dom Joham per mercee de Deus e da Sancta Eigreja de Roma bispo dessa meessma a quantos esta sentença for mostrada faço saber que preyto e contenda era perante mim antre as partes adiante escriptas convem a saber o deam e chantre e cabido dessa Eigreja do Porto per Joham Martinz seu soficiente procurador autores da hua parte e Affomso Perez d'Alfenaa morador na dicta cidade reeo da outra parte per sua pessoa dizendo o dicto Joham Martinz em nome dos dictos autores come seu procurador que era contra o dicto reeo em sua petiçom per palavra que he foral antigo da dicta cidade aprovado e guardado per huu, dous, dez, XX, XXX, XL, L, LX, annos e mais per tanto tempo que a memorya dos homens nom he em contrairo em esta cidade se nom venda nem talhe carne nem ponom bancos nem talho pera aver de tallar nem vender nenhua carne se nom nos açouges della que som do dicto Cabido que de toda carne que se tallar e vender ha d'aver o dicto Cabido coussa certa de cada cabeça de todo gadoo e que qualquer que fora dos dictos açouges talhar e vender carne e armar banco ou talho fora dos dictos açouges que a perca a carne que talhar e seja pera o dicto Cabido affora se a trouver em tavoa e a andarem vendendo pella dicta cidade no collo nom se assentando com ela segundo esto e outras coussas diz que no dicto foral mais compridamente eram contheudas. E diz que o dicto Affomso Perez armara agora novamente talho na judarya que esta no Oolival que he na

dicta cidade fora dos dictos açouges per si e per seu mandado de dous messes pera coo, no qual tenpo vendera e talhara carne na dicta judarya que poderya valler dez mil libras desta moeda que ora core de trez libras e mea ho raial mais ou menos o que veesse em boa verdade que porem me pedia que por minha sentença julgasse que o dicto Affomso Perez perdesse a dicta carne e que per censsura ecressiasstiyca ho costrangesse que pagasse per a dicta carne que assi vendera as dictas dez mil <libras>, mais ou menos o que for achado deffendendo lhe que daqui em diante nom venda nem talle carnes nenhuas fora dos dictos açouges segudo no dicto foral he outorgado. E o dicto Affonsmo <Perez> disse que verdade era que ell matara a dicta carne na judarya nova da dicta cidade per mandado da comunha dos judeus que esta a porta d'Olival os quaes judeus lhe ficaram a o tirar e deffender de toda demanda que lhe sobre ello fosse fecta; que porem se chamavam autores a dicta comunha dos dictos judeus que o veessem deffender da dicta demanda se quissessem se nom que ell nom talarya mais a dicta carne. Eu lhe nom recebi a dicta autorya pero se ell quissesse fazer vir a dieta comunha que veessem pera o cabido e convi com elles sobre elle que lhe darya pera ello logar. E o dicto reeo disse que lhe prazia que lhe desse pera ello termo agissado. Eu lhy mandei que a certo termo per mim assinado veesse com a dicta comunha dos judeus pera convir com ho dicto cabido ou se apoerem a dicta demanda se quissessem. No qual termo a dicta comunha dos judeus da dicta judarya perante mim pareceram em juizo per Jossepe Rodiga judeu seu procurador por hũa procuraçom que logo amostrou escripta em papel fecta e assinada por maão de Pedro Affomso taballiam del Rei na dicta cidade segudo que por ella parecia do qual o tehor tal he:

«Sabham quantos esta pressente procuraçom virem que no anno da era de mil e quatrocentos e cinquoenta annos onze dias do mes de Julho na cidade do Porto na judarya d'Olival em pressença de mim Pedro Afomso taballiam del Rei na dicta cidade e testemonhas adiante escriptas sendo na essinhagoga a mor parte dos judeu *(sic)* da dicta judarya todos juntos pera esto que se adiante segue chamados por pregom os sobredictos juntamente fezerom fezerom *(sic)* seus certos procuradores avondossos mestre Sallamam e Jossepe Rodiga judeus da dicta judarya anbos juntamente e cada huũ <delles> em seu cabo assi que a condiçom de hũu sera tamanha come a do outro e o que hũu delles começar que ho outro ho possa segir e acabar em hũu fecto que elles am e entendem a aver com o bispo e cabido da dicta cidade sobre carne que dizem que lhes nom leixam talhar na judarya e outrosi possom pedir e rogar aos juizes e homes boos da dicta cidade que lhe nom tolham os mantimentos que lhes soyam hir a dicta judarya e outrossi que lhe leixem hir as molheres ganadineras que lhes acaretem sua auga por seu dinheiro sobre todas estas coussas e cada hũa dellas que se dello nacer requerecer pender decender a ello pertencer por qualquer gissa que seja perante quasquer

juizes e justiças assi ecressiasticas come sagres que desto ajam e devom de conocer pera demandar defender responder dizer contradizer eixeções poer avir e compoer e comprometer sobre ho talho da carne com ho cabido salvas profontas protestaçoes fazer juizo ordenhar a toda hordem e fogura de juizo estar libellos dar lide contestar assentos apressentar aos da parte contraira responder espaçar negar confessar provas reprovas testemonhas emqueredores nomear meter e aos outros contradizer e pera jurar em suas almas juramento de calunia e doutra qualquer maneyra que lhes com direito for pedido e demandado e na parte contrayra ho leixasse se comprir concludir sentenças quaesquer ouvir em ellas conssentir dellas apellar e agravar seguir renonciar se mester for pera posses entregas eixecuções revelias assolvições custas pena interesse e todo outro seu direito por elles em seu nome pedir e demandar receber com poder de se estabelecer outro procurador ou procuradores e os revogar e depois da revogaçom officio da procuraçom de cabo em si filhar e hussassem e pera fazerem e dizerem todalhas outras coussas e cada hũa dellas que a esto forem compridoras e necessaryas, o que elles faryam e diryam sendo a ello pressentes. E dysserom que avyam por firme e estavel pera senpre todo aquello que por os dictos seus procuradores sobestabelecidos e per cada huu delles for fecto e dicto e procurado no que dicto he sob obrygaçom dos bens da dicta comunha que pera esto obrygarom testemonhas que forom pressentes Martim Affomso d'Olival e Affomso Perez d'Alffena moradores no dicto logo d'Olival e outros. Eu Pedro Affomso tabaliam susso dicto que esta procuraçom per outorgamento dos susso dictos eserepvi meu sinal fiz que tal he».

Nom seja sospeita antrelinha que diz assi «ecressiasticas come sagraes», que eu tabaliam ho escrepvi e hu diz «avir e compoer e compromemeter *(sic)* sobre o talho da carne com o Cabido.

A qual assi mostrada como dicto he as dictas partes contenderom e forom tanto de fecto perante mim per os dictos seus procuradores que as dictas partes veerom a tal avinça e amigavel compossyçom em modo e maneira de trasauçom em esta gissa que ao dicto Cabido per o dicto seu procurador prouge e conssentiu que a dicta comunha tevesse huu brancho *(sic)* em que tallar possom per seu carniceiro sua carne pera seu mantimento que lhes avondasse com esta condiçom que a dicta comunha desse e pagasse de foro e de penssom em cada huu anno ao dicto Cabido por dia de Sa'Migel de Setenbro quinentas libras desta moeda que ora core de tres libras e mea ho raial ou hua dobra d'ourro castelha cruzada de boo ourro e de boo pesso qual o dicto Cabido antes quisser e demais que pagem sua açougagem que assi de cada cabeça que hi assi talarem segudo o foral da dicta cidade per a gissa que pagom os outros carniceyros da dicta cidade e começarem de fazer a primeira paga por este Sa'Migel de Setenbro primeyro que ora vem e di em diante em cada huu anno por o dicto dia de Sa'Migel de Setenbro. E o

dicto procurador da dicta comunha dysse que lhe prazia de a dicta comunha e judeus darem e pagarem de foro e penssom as dictas quinentas libras ou a dicta dobra qual antes o dicto cabido antes quissesse por o dicto dia de Sa'Migel do dicto termo e termos em cada hũu anno por o dicto dia de Sa'Migel en Setenbro e demais açougagem de cada cabeça de gado que assi tallarem e matarem assi e pella gyuissa que susso dicto he com tanto que a dicta comunha ajam o dicto banco e talho commo dicto he pera tallar sua carne pera seu mantimento e nom pera outros christaãos. E pedyrom as dictas partes que de seu prazer e conssintimento assi o julgasse per sentença defenetiva. Eu vendo ho seu dizer e pedyr da hua e da outra parte per sentença defenetiva em estes escriptos julgando mandei e mando que se compra e guarde antre as dictas partes a dicta avinça assi e pella gissa que em este concerto he contehudo. Das quaes coussas as dictas partes pedyrom senhas sentenças e duas e mais e aquelhas que lhes compryssem pera guarda do seu direito e de cada huu delles. Eu lhas mandei dar assinadas per minha maão e asselladas do sello da corte da dicta Eigreja do Porto. Dante na dicta cidade dez e sete dias do mes de Julho. Acenço Martinz escripvam a fez Era de mil e IIII centos e cinquoenta annos.

(Assinado): *Scolasticus portugalensis Acençus Martinz notarius*

Documento 3

1424, Outubro, 6 – Porto.

Afonso Martins, abade de Miragaia, profere sentença contra a Comuna dos judeus na pessoa de seu procurador Abraão de Vitória para pagar ao Cabido, pelo S. Miguel de Setembro, uma dobra castelhana de ouro ou o valor dela por lhe dar licença para um talho na judiaria.

Fernando Eanes, notário.

A) A.D.P.- *Livro dos Originais do Cabido XXII (1680)*, fl. 27, perg. original 435 x 320 mm; *gótica cursiva*, com furos do selo pendente; regular.

Ref.: Transcrição do séc. XVIII, in A.D.P.- *Livro das Sentenças XCV (817)*, fls. 112-119; Índice-Roteiro, n.º 683.

Affomso Martinz, abbade da Egreja de Sam Pedro de Miragaya scollar em direito canonico ouvidor jeerall em logo de Diegue Annes scollar em esse direito bigayro jeeral do honrrado padre e senhor dom Antom per mercee de Deus e da sancta Egreja de Roma ellecto confirmado na Egreja do Porto a quantos esta carta de semtença viren faço saber que perante mim em pubrico juizo faziam demanda

como autores os honrrados senhores Joham Affomso chantre e cabidoo da dicta Egreja do Porto per Joham Martinz scollar em direito canonico seu abastoso procurador pera o que se adeante segue e a comuna dos judeus da dicta cidade como a reeos em pessoa de Abraaom de Bitoira judeu seu soficiente procurador pera ello dizendo esses autores contra os dictos reeos per o dicto seu procurador em sua auçom e petiçom verball que era verdade que elles estavam em pacifica posse sem contradizimento d'algua pesoa des longo tenpo a esta parte de averem e receberem per si e seus prebendeiros e procuradores da dicta comuna em cada huu anno na dicta cidade por dia de Sa'Migell de Setenbro huua dobra cruzada de boo ouro justo pesso do cunho de Castella ou o verdadeiro ballor della. E esto por lhe darem esses autores logar e lecença que lhe podesem talhar carne pera sy em sua Judaria non embargante o privilegio e liberdade que dello tinham. E que estando esses autores assina dicta posse que a dicta comuna com tençom e prepossito de os forçar e esbulhar della lhes denegavam e recusavam pagar hua dobra que lhes devia deste anno que se ora acabara per dia de Sa'Migell de Setenbro do anno ajuso *(sic)* escrito como quer que a elles autores per vezes mandasem pedir e requerir pedindo-me porem que per minha sentença os tornase a sua posse costrangendo esa comuna em pesoa do dicto seu procurador que lhes dese e pagase a dicta dobra de boo ouro justo pesso do sobredicto cunho que lhes assi devia do dicto anno ou o verdadeiro ballor della. E fecta per mim pergunta ao procurador dessa comuna que era o que dizia a esto que esses autores contra ella diziam e pediam disse em effecto que era verdade o que se contiinha na auçom e petiçom desses autores e que essa comuna lhes recusava dar e pagar esta dobra que lhe ora demandavam porquanto esses autores lhe nom queriam dar huu talho em que lhe talhasem a dicta carne seendo a ell theudos e obrigados dizendo que eram prestes de lhes dar e pagar logo esa dobra comtanto que lhe desem esse talho, dizendo o procurador deses autores que elles ouveram senpre e estavam em pose de aver a dicta dobra desa comuna como alegado aviam soomente por lhe darem logar e lecença que lhe podesem talhar a dicta carne em sua judaria sem lhe nunca dando nem seendo theudo dar tall talho nem outra algua coussa, pedindo-me o procurador da dicta comuna que lhe dese termo a que com ella deliberase e ouvese conselho se eses autores eram theudos de lhe dar o dicto banco ou nom. E eu lhe dey pera ello de meu oficio convinhavill termo ao quall termo perecerom perante mim esses autores per o dicto seu procurador sem perecendo o dicto Abraaom per si nem per outrem que o scusase lidemamente, pero foi apregoado e atendido segundo custume das audiencias da dicta Egreja do Porto, pedindo-me o procurador desses autores aa sua revelia que o lançase daquello com que ouvera e podera biir a sua defensom e procedese per minha semtença ao que da parte deses autores era pedido. E eu bisto todo e como me pediam direito, pronunciei

o dicto Abraaom de Bitoira por revell e por sua revelia e contumacia per minha semtença defenetiva condenei e condepno a dicta camuna que do dicto dia da data desta carta ata seis dias primeiro seguintes de e pague aos dictos autores ou a seu certo prebendeiro e procurador a dicta dobra cruzada que lhe em sua auçom demandam ou o verdadeiro ballor della. E nom lha dando assi e pagando mando ao porteiro ou ao meirino jurados do dicto senhor ellecto que por esta carta façam execuçom e tomada em tantos dos beens do dicto Abraaom onde quer que lhe achados forem desembargados que valham adicta dobra e os benda e remate por ella e entregue della ou do seu ballor em paz e em salvo os dictos autores como suso declarado he. E se lhes pera esto fezer mester ajuda do braço sagrall chamem hi a justiça da dicta cidade aa quall eu rogo e em sosidio de direito requeiro da parte do dicto senhor ellecto e sua Egreja do Porto em como hua jurisdiçom per a outra deve seer ajudada em comprimento de justiça que lhes ajudem a fazer a dicta execuçom e entrega e leve e aja cada huu pera si o seu direito per os dictos beens ficando reguardado e consevado o seu direito a esa comuna a demandar o dicto talho a esses autores a seu tempo e logo per honde e como deve. Dante na dicta cidade do Porto seis dias d'Outubro anno do nascimento de Noso Senhor e Salvador Jesu Christo de mill IIIIc. biinte e quatro annos.

(Assinado): *Alfonsus Fernandus Johannis notarius*
Pagou com a nota (?) XXX^{ta} reaes

Documento 4

1479, Dezembro, 7 – Porto.

João Esteves, chantre de Cedofeita, por comissão do bispo do Porto D. João de Azevedo (1479, Setembro, 17), profere sentença contra a comuna dos judeus, representada por Gomes Eanes Aranha, seu procurador, obrigando-a a pagar anualmente uma dobra cruzada de bom ouro e justo peso ou seu valor, apesar das tentativas delatórias dos judeus sob pretexto de apelarem para a Santa Sé, segundo concessão do dito bispo (1478, Julho, 30).

Pero Afonso, notário.

A) A.D.P.- *Livro dos Originais do Cabido IX (1667),* fl. 49, perg. original 570x 680 mm; *gótica cursiva*; regular com manchas no final.

Ref.: Transcrição do séc. XVIII, in A.D.P.- *Livro das Sentenças LXXIV (796),* fls. 237-285; Índice-Roteiro, n.º 210.

Joham Steveenz chantre da collegiada egreja de Sam Martinho de Cedofecta d'apres dos muros da muy nobre e sempre leall [cidade] do Porto e juiz comisairo em ha causa e negocio que adiante para mençom me *(sic)* especial comissom do reverendo senhor dom Joham d'Azevedo bispo da dicta cidade da qual comisom o theor tall [he] :

ζDom Joham d'Azevedo per mercee de Deus e da sancta Egreja de Roma bispo do Porto. A vos honrrado Joham Esteveenz chantre da collegiada egreja de Sam Martinho de Cedofecta d'apres dos muros da dicta cidade saude e beençom. Fazemos vos saber que peramte nos se tractou este proceso atee ho presemte segumdo per elle veerees e em elle faz meençom. O quall he amtre as dignidades e coonigos de nosso cabidoo como autores a cumuna da judaria da dicta cidade em o quall fecto procedemos atee em elle pronunciarmos per definitiva. E porquanto ao presente somos impedido legitimamente e esperamos seer absemte da dicta cidade per alguus dias e tempos em tal maneira que no dicto negocio nom podemos ministrar justiça segumdo requeridos somos, nos requerererom os dictos actores que cometesemos a dicta causa a huua boa e honesta pesoa e de saã conciencia que a ouvisse e determinasse segundo fosse razom e direito. E nos visto seu dizer e pidir e como por as rezooens suso dictas nom podemos assy ouvir e determinar sobre a execuçom e deferiçom da dicta apellaçom como per direito deviamos e como sooes homees *(sic)* platico e emtendido e [de] sãa conciencia nos prouge e praz vos cometermos a dicta causa em todo e per todo segumdo per direito a nos perteece e vos mandamos em virtude de hubidiencia e sub pena de excomunhom que a aceptees e façaaes peramte vos viir as partes constrangendo as pera ello per censura ecclesiastica e per quaesquer outros remedios que o direito quer assy e tam compridamente como a nos e a nosso oficio perteece desencarregando em ello nossa conciencia e encarregando a vossa. E em testemunho dello mandamos seer fecta esta lettera de comissom per nos assiinada e asseellada do nosso seelo. Dante em ha dicta cidade dez e sete dias do mes de Setembro. Pero Afomso notairo e que ora tem o cargo de escripvom da nossa camara a fez anno do nascimento de nosso Senhor Jesu Christo de mil e quatrocentos e sateenta e nove annos.

A quantos esta carta de sentença virem faço saber que preito e demanda foy ordenado per proceso antre os dictos senhores dinidades coonigos e cabidoo da dicta cathedral egreja da dicta cidade como autores de huua parte per ho honrrado bachaller Vaasco d'Avellaar seu jeerall procurador e notoriamente em todos seus preitos feitos e demandas e da outra parte como reeos a comuna da judaria da dicta cidade per ho outrosy honrrado bachaller Gomez Eannes Aranha seu procurador. O qual proceso começarom e foy ordenado perante o honrrado Steve Annes vigairo do dicto senhor bispo e conigo da dicta Egreja do Porto. E por o seensarem de suspeito por seer conigo e teer parte na dicta causa o dicto vigayro

ho remeteo ao dicto senhor bispo perante o qual vigayro ja comtra a dicta cumuna por parte dos dictos autores foy e era dado e hoferecido hũu libello articullado em escriptos que tall he:

ζPerante vos muito honrrado Steve Annes viguairo jeerall no espirituall e temporall pello reverendo senhor dom Joham d'Azevedo bispo do Porto dizem em vosso juizo os senhores dignidades coonigos e cabidoo desta See do Porto como autores contra a cumuna desta judaria desta cidade ree contra a qual contra a qual *(sic)* se necesario for e se negar:

ζProvar emtemdem que adicto cabiidoo esta em pacifica posse de tamto tempo que ha memoria dos homeens nom he em contrairo e ainda per forall amtiigo da dicta cidade e receberom em cad' hũu anno da dicta cumuna d'açougagem huũa dobra cruzada boa e de boo ouro e justo pesso ou seu justo vallor segumdo valler ao tempo da pagua a qual he per Sa'Miguell de Setenbro.

ζProvar emtemdem que a dicta cumuna denegua paguar a dicta dobra cruzada ao tempo d'agora ou seu justo vallor que som quatrocentos e cinquoenta reaes por a crecença do ouro pella quall razam nom he duvida teer forçado e esbulhado ao dicto cabidoo da dicta sua renda e pertemssom e posto que lhe per vezes fosse requerida a dicta contiia que desse e emtregasse ao dicto cabidoo ho anno de sateenta e sete que se ora acabou por Sa'Miguell a dicta dobra cruzada boa e de boo ouro ou por ello os dictos mil reaes que mais vall por a crecença e alevantamento do ouro ella ho deneguou e denega paguar a dicta conthya etc. E desto he puprica voz e fama. E porque a verdade tall he, pede ho dicto cabidoo a vos senhor viguairo que per vossa semtença definitiva declarees tal seer a verdade e a dicta cumuna forçar e aver forçado ho dicto cabiidoo por lhe denegar paguar a dicta dobra cruzada de boo ouro e justo pesso ou por ella os dictos quatrocentos e cinquoenta reaes que ao tempo da pagua vall e per vossa ecclesiastica semtença indirecte ha constranguaaes que em cad'huu anno lhe pague a dicta dobra ou seu justo vallor que valler ao tempo da pagua assy como ao tempo d'agora que som os dictos quatrocentos e cinquoenta reaes e a constranguaaes que a do anno passado de sateenta e sete lhe de e pague a dicta dobra ou os dictos quatrocentos e cinquoenta reaes e mais e a condapnees nas custas e da este bibello com protestaçom acustumada e implora pera todo vosso nobre e benino oficio, etc.

E apresemtado assy ho dicto libello e remetido ao dicto senhor bispo como dicto he a dicta comuna per seu procurador ouve delle a vista e rezou sobre ello e esso meesmo os dictos autores emtanto que o dicto fecto foy perante elle dicto senhor concluso sobre ho dicto libello e o julgou que procedia e mandou aa dicta cumuna reeos que o contestasse e de fecto per seu procurador foy contestado dereitamente e dado loguar aos autores que fezessem sua prova a quall elles fizerom per livros amtiigos dos prevendeiros e recebedores do dicto cabidoo em os quaees

e per elles se prova claramente que segumdo ho ouro multiplicava que assy paguava a dicta cumuna. E esso meesmo apresentarom em ajuda de sua prova que os dictos autores contra a dicta comuna ouverom sobre ho dicto caso e negocio. A qual inqueriçom foy avida por acabada e aberta e pubricada. E razoarom sobre ello assy ho procurador da dicta cumuna como ho dos autores entanto que que *(sic)* as dictas partes per os dictos seus procuradores concludirom ho dicto fecto perante o dicto senhor o quall mandou assy levar ho dicto fecto concluso e seemdo assy o dicto fecto concluso o dicto senhor seemdo em puprica audiencia ao dia e ora custumada no dia ajuso escripto leeo e pronunciou rezou no dicto fecto hũa definitiva sentença que tal he;

ζVisto este proceso e o libello dos actores comtra os reeos oferecido no quall se querellom que seemdo elles em posse de receber por elles huũa dobrada *(sic)* cruzada ou seu imtrinsico vallor ao tempo da pagua per a causa de açouguagem da carne que se corta na judaria per tempo immemoriall e que ora os dictos reeos por forçarem e esbulharem a elles actores da dicta posse em que sempre esteverom lhe denegarom como ainda denegom paguar a dicta dobra cruzada ou seu imtrimsico vallor como sempre receberom, pedem seer a sua posse restituidos como sempre steverom, o quall libello foy julguado que procedia e por os reeos contestado e foy dado loguar e tempo aos autores pera fazerem sua prova. E vista e examinada a imquiriçom sobre esto mostrasse per ella os dictos autores acerqua do contheudo em seu libello provarem sua teençom e starem em posse de receber ho imtrimsico vallor da dicta dobra cruzada ao tempo da pagua e seerem sbulhados da dicta pagua pellos dictos reeos, porque claro se prova per os livros amtiigos dos prevendeiros pasados e do que ora presemte oferecidos por parte dos actores elles receberem ho verdadeiro e imtrimsico valor de huua dobra cruzada segumdo crecença do ouro ao tempo da pagua estarem em posse a vista dos reeos e dos seus anctecesores e delles receberem em cad'huu anno a dicta dobra cruzada segumdo a vallia do ouro ao tempo da pagua. E esso meesmo provam sua posse per huua semtença aquy oferecida dada comtra os reeos e comtra semelhante força e esbulho. Assy que claramente se prova os dictos auctores posuyrem e estarem em posse de receberem delles reeos ho imtrinsico vallor da dicta dobra cruzada ao tempo da pagua. Porem vistas estas coussas suso dictas por nossa defenitiva sentença julgando mandamos aos dictos reeos que da publicaçom desta nossa semtença a nove dias primeiro seguintes tornem os dictos actores a sua posse em que dantes estavom ante do esbulho per elles fecto e lhes paguem a dicta dobra cruzada ou seu imtrinsico vallor asy como sempre se mostra que receberom os quaees nove dias passados que lhes assinamos por todas canonicas amoestaçoens comvem a saber tres dias por cada amoestaçon nom satisfazendo elles ao que dicto he, monacione premisa, lhe alevantamos a participaçom dos fiees christaaons e avemos

por alevantada e mais os condapnamos nas custas deste proceso reservando pera nos a taxaçom dellas ficando porem reservado aos reeos requererem seu direito sobre o primcipall e propriadade quamdo lhes aprouver.

A quall sentença assy foy leuda e publicada per ho dicto senhor bispo em a dicta cidade nos seus paaços episcopaaes e sua camara homde publicamente s'iia fazendo audiencia aos trinta dias do mes de Julho do anno do nascimento de Nosso Senhor e Salvador Jesu Christo de mil e quatrocentos e sateenta e oyto annos.

Da quall semtença e final determinaçom assy per o dicto senhor dada os dictos reeos cumuna apellarom della pera a Samta See Apostollica e Corte de Roma per ho dicto bachaller Gomez Eannes Aranha. E per ho dicto senhor lhe foy recebida a dicta apellaçom e assiinado o termo do direito a que a prosseguissem em ha dicta corte e lhe fezessem dello certo dentro no dicto termo que lhe assy assiinava em outro modo que resumia em sy a jurdiçom pera dar sua semtença aa execuçom. No quall termo os dictos reeos se leixarom folgar e curaram pouco de proseguir sua apellaçom no dicto termo nem fazer dilligencia alguua. E passado assy ho dicto termo e muito mais a dicta comuna foy citada em pessoa de seu procurador e officiaaes della pera a desarçom da dicta apellaçom e se procesou sobre a dicta desarçom perante ho dicto senhor bispo atee que elle dicto senhor se partiio desta cidade per mandado del Rey nosso senhor com a Ifante dona Johana sua filha, o quall senhor veendo o dicto empedimento e como por causa delle nom podia ouvir as dictas partes cometeo a mym suas vezes sobre o dicto caso compridamente o quall per mym foy aceptado. E fiz peramte mim citar as dictas partes e de fecto forom citadas e rezoarom assy por partes dos autores como da dicta cumuna aquello que rezoar e aleguar quisserom sobre a dicta deserçom emtanto que finalmente concludirom o dicto fecto peramte mym e mandey ao escripvom delle que concluso mo levasse e de fecto mo levou e teendo ho assy em minha maaom e poder mandey citar as partes pera ouvir em final desembarguo sobre o dicto caso em que me assy concluso era assiinando lhes dia e ora em que avia de publicar segundo perteece a semelhantes autos judiciaaes. E seendo eu ho dia de oje ajuso escripto em publica audiencia no alpender de Sam Joham da See da dicta cidade homde no dicto processo e aas dictas partes assiiney termo e luguar homde faria as dictas audiencias ly dey rezey e pronuncey perante os procuradores das dictas partes no dicto fecto e sobre a dicta desarçom huu final desembarguo que tall he:

ζIm Dey nomine. Amen. Visto este fecto e os meritos delle e com dilligencia examinado por mym Joham Esteveenz chantre de Cedofecta neelle juiz comisayro per delleguaçom especiall a mym feita per ho reverendo senhor dom Joham d'Azevedo bispo desta cidade do Porto scilicet a dicta comissom per mym aceptada e a dicta comissom e a pitiçom dos autores sobre a execuçom da definitiva semtença

dada per ho dicto senhor bispo de que por parte dos reoos foy appellado pera corte de Roma. E como ho dicto senhor lhes recebeo sua appelaçom da dicta definitiva e lhes assiinou o termo do direito pera a proseguirem, o quall pasou e muito mais sem os dictos reeos appellantes mostrarem dilligencia algũa que fezessem sobre ho dicto proseguimento nem constar de impidimento alguũ que ouvessem pera lhes seer outorguado segumdo fatall como agora pedem antes parecee seerem magnifestamente negligentes; em todo hũu anno nom tirarem do escripvom e notariro do proceso soomente hũu breve scripto pera impetraçom de rescripto. E posto que guerras fossem per mar e per terra notorio he que muytas naaos e navios passarom seguros a Pissa e a aquellas partes de Ytallia e tornarom em paz assy como a naao Giralda de que elles fazem meençom e outras e tambem per terra nom se fazia prissom detiimento que aviiam dantes e hiiam muitos e vinham seguros de Roma como foy nesse tempo. Visto esperiencia nem podem elles reeos aleguar inopia porque a cumuna sua e dos judeus de Lixboa e das outras judarias destes regnos que se ajudam em taaes cassos huus aos outros como irmaaons som dos mais ricos e abastados suditos dos dictos regnos assy que bem parecee que por sua negrigencia e tacita renunciaçom ficou sua appellaçom deserta e per comseguinte a sentença definitiva e dada e pronunciada per o dicto senhor bispo de que apellarom passou em causa julguada e merece dar se aa execuçom comtra os dictos reeos appellantes. Por ende eu dicto Joham Steveenz chantre juiz comisayro per virtude da comissom e autoridade a mim per o dicto senhor bispo cometida e delleguada per minha semtença pronuncio e mando que a dicta semtença definitiva do dicto senhor bispo comtra os dictos reeos appellantes per sua reverenda paternidade pronunciada se de aos dictos autores e se mande aa devida execuçom per todos os remedios do direito em todo e per todo como se neella contem. E condapno os dictos reeos nas custas fectas neesta instancia da deserçom e que se contem com as do proceso primcipall reservando a mim a taxaçom, o quall todo assy pronuncio em estes scriptos pro tribunali sedendo, etc. O quall desenbarguo e final deter minaçom assy per mym publicado aos sete dias do mes de Dezenbro do anno do nascimento de Nosso Senhor Jesu Christo de mil e IIIIc LXXIX em presença dos procuradores das dictas partes em presença dos honrrados Joham de Refoyos meo conigo em a dicta egreja e de Pero Annes bachaller do coro della e de Diego Costano escudeiro do senhor Joham Rodriguez de Saa morador em a dicta cidade que presentes eram chamados requeridos pera seerem testemunhas pera o dicto auto e doutros muitos que presentes erom. Os dictos autores me pidirom assy de todo huua e aquellas semtenças que lhes comprissem pera guarda e conservaçom de seu direito e que mandasse contar as custas sobre ho dicto caso fectas e assiinasse termo convinhavel aa dicta cumuna a que as paguasse; as quaaes mandey contar a Dieguo de Merlles ... dellas na corte da dicta Egreja do Porto.

E de fecto foram per elle comtadas e se achou em soma em ellas com ho solayro do seu procurador delles autores e custas do processo e feitura desta sentença e seello della mil e ... reaes os quaaes mando aos dictos reeos que dem e paguem da publicaçom desta sentença atee nove dias primeiros seguintes, alias lhes alevanto e ey por alevantada a participaçom dos ... atee que satisfaçam dellas como dicto he. Do que todo assy julgado e pronunciado os dictos autores pidirom e lhes mandar *(sic)* as dictas sentenças sub meu siinall e seello das audiencias e cartas (?) do dicto senhor bispo. Dante na dicta cidade do Porto no dicto dia e mes de Dezembro. Pero Afomso notario a fez anno do nascimento de Nosso Salvador e Remiidor Jesu Christo de mill e quatrocentos e sateenta e nove annos.

(Assinado): *Joham Steveenz, chantre*

12 - Uma relíquia epigráfica dos Judeus de Braga*

Por intermédio dum arguto pesquisador[1] da prestigiosa Associação Cultural para a Defesa do Património Cultural de Braga (ASPA), chegou ao nosso conhecimento a existência, em Braga, duma pequena e, aparentemente, indecifrável inscrição. Pouco depois, por fotografia, logo a identificamos como uma inscrição hebraica. Dada a sua brevidade e unicidade, parece-nos justo classificá-la como uma vera relíquia epigráfica dos Judeus de Braga e é por isso que, através da MINIA, valorizado e inquebrantável defensor do património bracarense, a queremos levar ao conhecimento dos leitores. Mas porque, infelizmente, do ponto de vista do conteúdo, se trata mesmo duma relíquia, isto é, dum quase insignificante resíduo duma microsociedade totalmente desaparecida de Braga e do país, julgamos conveniente, já agora, integrá-la num breve excurso sobre a presença medieval dos judeus em Portugal e em Braga.

1. A Diáspora judaica

Etnicamente, os judeus são um povo semita que teve o seu berço civilizacional no Médio Oriente Próximo, mais concretamente, na terra de Canaã. A essa terra chama-se hoje, ilogicamente, Palestina. De acordo com o nome do seu epónimo mais distante na linha ascendente, os judeus também se chamam *Hebreus*, designativo derivado de Heber, um dos descendentes de Sem que, por sua vez, era filho de Noé, o único patriarca pós-diluviano. A Bíblia judeo-cristã, embora apresente uma história teocrática com intenção didáctica, fornece ao mesmo tempo curiosos dados etnológicos e geográficos, como é o caso da *Tábua dos Povos*, logo após o Dilúvio (Génese 10, 21-30). A partir daí, como que pretende explicar a unidade do género humano antes do novo pecado de titanismo religioso, materializado na narrativa da Torre de Babel em que as línguas dos homens se confundiram e os povos se separaram (Gn. 11, 1-10). Ora é precisamente depois do episódio da Torre

---

* Publicado em: *Minia*. Braga. 2ª série. 5:6 (1982) 38-56.

[1] Foi a gentileza e o espírito esclarecido do Sr. Eduardo Pires de Oliveira que nos revelou a existência desta inscrição e nos encaminhou para este estudo. Bem haja e obrigado!

de Babel que a Bíblia nos fornece a, religiosamente crível, genealogia primitiva do povo judeu ou hebraico. Por Abraão, seu primeiro Patriarca, filho de Taré, descendente de Heber e de Sem, alarga-se a cadeia genealógico-etnológica da raça judaica. Este nome judeu, porém, deriva de Judá, um dos filhos de Jacob ou Israel (Gn. 32, 28); vem da raiz gramatical hebraica Y D H (yadah = louvar), segundo a etimologia popular da própria Bíblia (Gn. 29, 35). É que, uma vez sedentarizado o povo hebreu na Terra Prometida de Canaã, à tribo de Judá juntamente com a de Benjamim coube a região sul de Canaã. Mais tarde, com o reino unificado de David, a capital foi instalada em Jerusalém, onde, aliás, pouco depois Salomão construía o Templo de Javé, santuário único do monoteísmo hebreu. Com a divisão dos reinos, após a morte de Salomão, em 931/930 a.C., o Reino do Sul ficou também a chamar-se Reino de Judá, continuando a ter Jerusalém como capital. Era lá, portanto, que todo o adorador de Javé devia ir prestar-lhe culto. Por sinédoque do continente pelo conteúdo, dado que no reino de Judá estava o santuário único de Javé, passou-se a chamar judeu todo o adorador de Javé, e *Judaísmo* foi o nome dado à religião que tinha o seu centro cultual no território de Judá. Apesar da divisão política dos dois reinos, a grande solda da unidade hebraica foi mais a religião de Javé que a raça ou a língua.

Diga-se, entretanto, que o território de Canaã onde os hebreus →israelitas → judeus se estabeleceram, numa sedentarização que durou séculos, era um pequeno espaço geográfico. Ficava encostado ao Mediterrâneo, apertado a norte pelo Líbano e Síria e a sul pelo deserto egípcio (Sinai e Négev), e separado, a oriente, do largo deserto arábico pelo rio Jordão. Chamou-se-lhe também Filisteia por ter sido, em parte, ocupado pelos filisteus quando da invasão dos "povos do mar" (séc. XII-XI a.C.). Da designação hebraica de filisteus (*Pilischtim*) derivou o nome **Palestina** (terra dos filisteus), designativo de todo inadequado mas que atravessou os tempos e constitui agora um pomo de discórdia entre árabes e israelitas [2].

A pátria judaica após muitas vicissitudes, sobretudo o Exílio Babilonense (586-538 a.C.), a ocupação selêucido-helenística (332-63 a.C.) e a ocupação romana (desde 63 a.C.) foi desaparecendo. Ocupada a sua terra, os judeus foram obrigados a dispersar-se (*Diáspora*) por países de gentios, que tanto detestavam; viveram encurralados em judiarias, sofreram os "*pogroms*" do extermínio, mas resistiram a toda a absorção ou assimilação, conservando a unidade rácica, aglutinados pela fé monoteísta em Javé e alimentando sempre a esperança de voltar à sua pátria antiga, a *Eretz Israel*.

---

[2] LOPES, J. Machado Lopes - *Atlas Bíblico geográfico-histórico*, Lisboa, 1981; DE VAUX, R. de, O.P - *Histoire Ancienne d'Israel*, I, Paris, Gabalda, 1971.

Finalmente, em 1947, depois de renhida guerrilha contra os árabes que lhes ocupavam a terra e contra os ingleses que a administravam, os judeus constituíam-se de novo em nação livre e independente. Renascia a pátria judaica, o Estado de Israel que, neste momento, com os territórios ocupados (será que a história não diz nada aos políticos?) se alarga quase às fronteiras do antigo reino unificado de David e Salomão. Após milhares de anos, realizava-se o esperançoso voto pascal dos judeus da Diáspora: *leshanah haba'ah be Yerushalaim* – "Para o ano que vem, em Jerusalém!".

2. Os judeus em Portugal na Idade Média

Suposta a Diáspora, várias hipóteses se aventaram quanto à data da chegada dos judeus à Península Ibérica. Para além da possibilidade de os navegadores de Salomão terem procurado aqui a Tarsis das riquezas (1 Re. 9, 26-28), o que estaria na origem de Tartessos[3], há quem ponha o acento na fuga aquando da invasão de Nabucodonosor, que levou ao Exílio de Babilónia (586-538 a.C.). Quer-nos parecer, porém, à luz da história bíblica, que o fenómeno migratório conhecido por Diáspora judaica começou com a influência selêucido-helenística (332 a.C.) e a reacção macabaica e atingiu o seu clímax com a ocupação romana, sobretudo após a destruição de Jerusalém por Tito (70 d.C.). Acorreram a Roma, espalharam-se pelo mundo romano, a *oicouméne*, e obtiveram um estatuto especial para a sua religião[4]. Estrabão e Plínio já referem a presença de judeus na Hispânia. O concílio cristão de Elvira (305/6) tomou medidas discriminatórias contra os judeus, mas serão sobretudo os concílios visigóticos, desde o 3.º de Toledo[5]. O rei visigótico Egica quase ia exterminando os judeus. Isso explica porque é que estes terão ajudado a invasão muçulmana da Península e com árabes colaboraram e conviveram depois.

Ao tempo da Reconquista cristã, nos séculos XI-XII, tentaram contudo fazer o jogo dos cristãos, quase em acto de *metanoia* penitencial.

---

[3] A localização de Tarsis, porque não vem referida em 1 Reis 9,26-28 e 2 Crónicas 8,17, tem sido muito discutida: SCHULTER, A. - *Tartessos*, 2.ª edição, Madrid 1945; ARCE, J. J. - *La epístola 37 de S. Jerónimo y el problema de Tartessos igual a Tarsish bíblica*, *in* «Latomus», 33 (1974), 943 s; BLAZQUEZ, J. M. - *Tartessos y los origenes de la colonización fenicia en Ocidente*. 2.ª edição, Salamanca 1975; PAULO, Amílcar - *Tarsis na história e na tradição bíblica*, *in* Actas do III Colóquio Portuense de Arqueologia, «Lucerna», Vol. IV, Porto, 1965.

[4] JUSTER, J. - *Les Juifs dans l'Empire Romain*, I-II, Paris, 1914; NEHER-BERHEIM, R. - *Le Judaïsme dans le monde romain*, Paris 1959; SIMON, M. Marcel - *Les Juifs de Rome au début de l'ère chrétienne*, *in* «Bible et Terre Sainte» (Paris), N.º 94 (1967) 9-14.

[5] GARCIA IGLESIAS, L. - *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978; SUÁREZ FERNANDEZ, Luis - *Judíos españoles en la Idad Media*, Madrid 1980.

Quanto ao território português, antes da sua formação, não se aponta qualquer documento explícito; apenas Samuel Schwarz datou do século VI duas inscrições hebraicas descobertas no Algarve. Todavia, a datação só pela tipologia dos caracteres não parece concludente, tanto mais que se desconhece o *habitat* natural ou a situação vital original da dita inscrição[6].

Os judeus sempre souberam adaptar-se à política dos nossos reis e estes, apesar das determinações do IV Concílio de Latrão (1215), nem sempre urgiram a sua aplicação. De facto, o cânone 67 do dito concílio estabelecia uma espécie de «terra de ninguém» entre cristãos e judeus com a criação de distintivos para os judeus (estrela vermelha ou amarela na roupa) e a fixação de zonas habitacionais separadas (judiarias ou aljamas), os célebres *ghettos*.

Mas, para além disso, os reis nunca deixaram de explorar os judeus com impostos (capitação, judenga) e, muitas vezes, os usaram como banco supletório para os momentos de crise económica ou para as empresas de maior vulto. Da parte do povo cristão houve sempre um certo ressentimento religioso a que não era alheia uma boa dose de inveja pela habilidade com que os judeus lidavam com dinheiro. O nome judeu ganhou até conotação negativa como sinónimo de usurário, ganancioso, avarento. Basta percorrer as cantigas de escárnio e maldizer[7] e as sátiras do Cancioneiro Geral de Garcia de Resende [8].

Todavia algumas famílias judaicas ficaram célebres na nossa história medieval (Guedelha, Negro, Abravanel) e alguns judeus apareceram como almoxarifes-mores do reino e médicos do rei. Não há dúvida que os judeus formavam um grupo social dinâmico, culto e evoluído. Forneceram ao país os primeiros médicos ou físicos; ajudaram os portugueses na epopeia das descobertas como matemáticos e astrólogos e fomentaram o progresso introduzindo e desenvolvendo a arte da tipografia[9].

Estiveram em dificuldade e concitaram a ira popular na crise de 1383-1385 por terem favorecido o partido espanhol. Sofreram o ataque à Judiaria Grande de Lisboa em 1449[10]. Em tempo de D. João II deu-se o saque popular à Judiaria

---

[6] SCHWARTZ, Samuel - *Inscrições hebraicas em Portugal*, *in* «Arqueologia e História», (1923), 133.135.

[7] *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*. Edição crítica pelo Prof. M. Rodrigues Lapa, Editorial Galaxia, 1965.

[8] *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*. Nova edição, Introdução e notas de Andrée Crabbe Rocha, 5 volumes, Lisboa 1973. Sobre os judeus na literatura ver: REMÉDIOS, J. Mendes dos - *Os Judeus portugueses através dalguns documentos literários*, *in* «Biblos», III (1927) 237-263.

[9] ANSELMO, Artur - *Origens da Imprensa em Portugal*, Lisboa 1981.

[10] MORENO, Humberto Baquero - *O assalto à Judiaria Grande de Lisboa em Dezembro de 1449*, Separata da «Revista de Ciências do Homem», Universidade de Lourenço Marques, Vol. III, Série A, 1970, reeditado em *Tensões em Portugal na Idade Média*, Porto, s/d., 13-80.

de Lisboa (1482) em que perdeu os bens o notável Isaac Abravanel. Pouco depois era o próprio rei a explorá-los quando da aceitação dos judeus expulsos de Castela pelos Reis Católicos e a criar um clima de angústia ao determinar o envio forçado de crianças judaicas para a ilha de S. Tomé a fim de a povoar. E o período histórico da permanência medieval dos judeus em Portugal terminou quando o rei D. Manuel, o Venturoso, pela lei de 5/XII/1496 os expulsou do país[11]. Depois, pelo baptismo cristão forçado, criou, assim, o síndroma dos cristãos-novos ou cripto-judeus, que a inquisição tanto iria perseguir até 1821[12].

3. Os judeus em Braga

Até aos nossos dias, a cidade de Braga quase não tinha cotação entre as terras portuguesas habitadas por judeus.

No momento da Reconquista Cristã, árabes e judeus conviviam no território que veio a ser Portugal, mas a sua presença era quase exclusiva no sul, abaixo do Mondego, por não estar tão sujeito às investidas cristãs. Após a reconquista total do território nacional, com a ocupação do Algarve (1249) e a criação das feiras francas e mercados por D. Afonso III, enquanto os árabes continuavam no sul, os judeus estendiam-se para o norte[13]. É que, na realidade, nunca se prenderam muito à terra e à agricultura; a sua condição apátrida criara-lhes uma como que propensão natural para a mobilidade mercantil, e o faro comercial foi o raio vector que os espalhou pelo país, de sul a norte, formando uma extensa rede de judiarias.

Percorrendo os forais antigos e as Ordenações do Reino, lá encontraremos alguma legislação sobre os judeus, mas é sobretudo pesquisando as Chancelarias Régias (ANTT) que encontraremos curiosas referências aos judeus e às terras onde

---

[11] Segundo Damião de Góis, *Crónica de D. Manuel*, cap. XVIII, o edicto de expulsão foi assinado pelo rei D. Manuel quando estava em Muge. O texto vem nas «Ordenaçõens do Senhor Rey D. Manuel», I. II, tit. XLI e é reproduzido por REMÉDIOS, J. Mendes dos Remédios - *Os Judeus em Portugal*, I, Coimbra 1895, 431-432.

[12] Sobre os Judeus em Portugal na Idade Média ver: RIOS, J. Amador de los - *História social, politica y religiosa de los Judios de Españna y Portugal*, 2.ª ed., Madrid 1973; KAYSERLING, Meyer - *História dos Judeus em Portugal*. Tradução do alemão, São Paulo, 1971; REMÉDIOS, J. Mendes dos - *Os Judeus em Portugal*, I, Coimbra 1895; VASCONCELOS, J. Leite de - *Etnografia Portuguesa*, Vol. IV, Lisboa 1958; FERRO, Maria José Pimenta - *Os Judeus em Portugal no século XIV*, 2.ª edição, Lisboa 1979; TAVARES, Maria José Pimenta Ferro - *Os Judeus em Portugal no século XV*, Lisboa 1982; como literatura complementar: ALVES, Francisco Manuel (abade de Baçal) - *Os Judeus no distrito de Bragança*, 2.ª ed., Lisboa 1975; SAA, Mário - *A invasão dos Judeus*, Lisboa 1924; FREIRE, João Paulo (Mário) - *Os Judeus e os protocolos dos Sábios de Sião*, 4 vols., Lisboa, 1937-39.

[13] TAVARES, Maria José Pimenta Ferro - *Judeus e Mouros no Portugal dos séculos XIV e XV*, *in* «Revista de História Económica e Social», N.º 9 (1982) 75-89.

se encontravam. Aliás, o estudo local sobre os judeus nunca poderá ser completo sem uma sondagem nos arquivos distritais e camarários, principalmente nos livros dos tabeliães, igrejas e mosteiros a respeito de prazos, aforamentos e escambos. De facto, os judeus estabeleciam-se nas cidades e vilas, vivendo em bairros próprios, conhecidos entre nós por judiarias, comunas ou aljamas, às vezes acantonados numa simples rua, sempre às portas de movimento e comércio. Administrativamente repartiam-se por 7 rabinados sob a chefia do Rabi-mor. Por meio dele estavam directamente sujeitos ao rei - «os meus judeus» - como «homens de nação» e, embora se regessem pela lei geral do país, tinham também para as questões internas o seu código legislativo próprio derivado da Bíblia e do Talmud. Havia, por isso, uma jerarquia judaica que passava pelo rabi local, rabi provincial e Rabi-mor que até tinha selo próprio. Profissionalmente eram sobretudo físicos ou médicos (mestre), ourives, comerciantes, artesãos, e foi com certeza esta dinâmica laboral que os trouxe até Braga.

Entre os estudiosos, até aos nossos dias, a referência aos judeus de Braga é muito vaga, e não aparece ainda no século XIV [14], Bernardino de Senna Freitas [15] já referia a existência da Judiaria Velha e da Judiaria Nova. Alberto Feio [16] também as refere e situa na toponímia das ruas da cidade. Ultimamente o primeiro a sacudir o pó do Arquivo Distrital de Braga foi Eugénio A. da Cunha Freitas [17] explicitando alguns emprazamentos dos judeus com o Cabido e sublinhando a existência de duas Judiarias. Com esta pista, António Losa[18] tentou uma maior leitura documental e apresentou-a ao Congresso Histórico de Guimarães e sua Colegiada (1978). Mas quem fez em profundidade uma pesquisa completa dos *Livros de Prazos do Cabido* de Braga, existentes no ADB, foi o Padre Doutor José Marques quando preparava a sua tese de doutoramento em História para a Faculdade de Letras do Porto [19], interessado como estava em tudo o que abrangesse o período do governo do Arcebispo D. Fernando Guerra (1417-1467). Foi assim

---

[14] No seu primeiro trabalho, M. J. Pimenta Ferro não refere qualquer judiaria em Braga para o séc. XIV, embora já habitassem alguns em Braga, espalhados por várias ruas, segundo o testemunho do *Tombo do Cabido*, manuscrito do séc. XIV, existente no Arquivo Distrital de Braga.

[15] FREITAS, Bernardino José de Senna - *Memórias de Braga*, I (1890), 43 e II (1890), 452.

[16] FEIO, Alberto - *Ruas e Praças da Braga Medieval. in* «Diário do Minho», 16 e 28/VIII/1942; ABREU, Leonídeo de - *Designação de ruas e praças*, *in* «Correio do Minho», 30/IV/1949. O texto destes dois artigos vem, em apêndice, em OLIVEIRA, Eduardo Pires de - *O. c.*, 157-163.

[17] FREITAS, Eugénio Andrea da Cunha e - *Poeira do Caminho - Notas de História e Arte* (V. *As Judiarias de Braga no séc. XV*), *in* «Armas e Troféus», III Série. T. VI, N.º 3 (1977) 253-255.

[18] LOSA, António - *Subsídios para o estudo dos Judeus de Braga no séc. XV*, Separata do Vol. V das Actas do Congresso História de Guimarães e sua Colegiada, Braga 1982.

[19] MARQUES, José - *A Arquidiocese de Braga no século XV*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.

que recolheu um precioso conjunto de documentação que ele próprio gentilmente nos facultou e depois apresentou no Colóquio sobre "Os Judeus Peninsulares e a História das Beiras" [20], realizado na Guarda (1981). Nós próprios, graças à minuciosa análise do Dr. José Marques, embora se ignore a data da chegada dos judeus a Braga e a da fundação da Judiaria, pudemos apurar o seguinte:

No século XIV já aqui havia judeus, mas dispersos (Tombo do Cabido, séc. XIV, ADB).

No século XV houve em Braga duas Judiarias que se sucederam uma à outra. Uma, a *Judiaria Velha*, estava sediada junto à Sé Primacial, na actual rua D. Gonçalo Pereira que, antes, se chamou rua do Poço e no século XVI recebeu o nome de rua de Santa Maria. A outra, a *Judiaria Nova*, para os lados do postigo de S. Tiago, ficou estabelecida na rua que hoje se chama rua de Santo António das Travessas e já era conhecida como rua de Santo António na acta camarária de 30/VII/1561[21].

Qual a razão da mudança? Ainda que não explicitada na documentação, pode talvez adivinhar-se. Não foi, com certeza, por causa do grande número dos judeus. O Dr. José Marques, para os anos de 1466 a 1509, aponta um total de 52 pessoas de origem judaica, das quais 6 conversos. Entre elas havia 3 rabinos, 3 físicos ou médicos, 4 ourives, 2 mercadores e algumas mulheres com o trato de dona, título premonitório de certa posição social.

Segundo a documentação, a Judiaria teria sido mudada por volta de 1466, certamente antes da morte de D. Fernando Guerra em 1467, e por razões de ordem prática. Com o crescimento da população da cidade, os cristãos precisavam de mais espaço junto à Sé para as suas manifestações religiosas, procissões e arraiais. Por esse motivo, a presença habitacional dos judeus tornou-se molesta porquanto acicatava a emulação e sobranceria dos cristãos, senhores da terra. É possível, pois, que esta medida, à primeira vista arbitrária e atrabiliária, tenha sido uma prudente forma de livrar os judeus dos desacatos e impulsos vingativos da maioria cristã. Devia estar fresco, na memória das autoridades, o assalto popular à Judiaria Grande de Lisboa em 1449. Recordemos ainda que por 1480 seria um judeu converso feito clérigo, Mestre Paulo, quem incitaria a sanha dos cristãos de Braga contra os judeus para os forçar a aceitar o Cristianismo[22].

---

[20] MARQUES, José - *A Contenda do Cabido com os Judeus de Braga na segunda metade do século XV*, *in* «Altitude» (Guarda), 2.ª Série, Ano II, N.º 4 (1981) 27-45.

[21] OLIVEIRA, Eduardo Pires de - *Estudos Bracarenses, I - As alterações toponímicas (séc. XIV - 1980)*, *in* «Museu» (Porto), III Série, N.º 1 (1981) 47-168.

[22] MORENO, Humberto Baquero - *As pregações do Mestre Paulo contra os judeus bracarenses nos finais do século XV*, *in* «Bracara Augusta», 30 (1976) 53-62; IDEM - *Novos elementos relativos a mestre Paulo, pregador do século XV contra os judeus bracarenses*, *in* «Bracara Augusta», 32 (1978) 117-124.

Mas não sejamos ingénuos. Para além destas motivações de carácter religioso também podemos aduzir razões de interesse do próprio Cabido. O fenómeno histórico é sempre complexo e a mola real económica espreita frequentemente por trás de cândidas motivações espirituais. No caso, as novas casas, onde os judeus foram instalados, eram pertença do Cabido Bracarense, e esse facto permitia-lhe subir as rendas colhendo maiores proventos dos alugueres e emprazamentos. Caso exemplar, aliás, na sequência desta mudança, é o do pároco da Igreja de S. Tiago da Cividade. A saída dos cristãos para dar lugar aos judeus acarretou logo uma sensível baixa de rendimentos em côngrua e esmolas. Ora como a igreja era anexa ao Cabido, em face da queixa, exigiu este que os judeus repusessem a diferença. Surgiu assim uma contenda que terminou por uma composição, ratificada por sentença do Chantre do Cabido de Braga, D. Luís Afonso, em 21 de Janeiro de 1468: os judeus da Judiaria Nova aceitaram contribuir com uma dádiva anual de 200 reais para atenuar as perdas do pároco de S. Tiago.

Cerca de 30 anos depois, em 5/XII/1496, D. Manuel decretava a expulsão dos judeus e, consequentemente, punha termo à judiaria medieval de Braga.

4. A inscrição hebraica de Braga

Como acabamos de ver, só em documentação escrita e guardada em arquivo é que chegou até nós a existência da Judiaria de Braga. A ordem de D. Manuel sobre a expulsão foi bem executada depois pelo Santo Ofício ou Tribunal da Inquisição. Criada esta em 1536, não só defendia os portugueses da contaminação herética e protestante, como eliminava qualquer ressaibo de judaísmo por parte dos cristãos novos. Ao mesmo tempo, criava-se nos cristãos portugueses uma mentalidade de intolerância e uma tal onda de fanatismo obscurantista que não ficou de pé qualquer monumento a atestar a presença dos judeus em Portugal. Destruíram-se edifícios, queimaram-se livros, inutilizaram-se inscrições; nada escapou a essa avassaladora onda de vandalismo devocional cristão. Ignorou-se um dado essencial: o povo português é a simbiose étnica, o "*ersatz*" cultural do génio hebraico enxertado com o sangue berbere muçulmano na raiz hispano-romana. São estas as componentes étnico-religiosas que, fundidas no cadinho cristão, produziram o homem português, pluralista, tolerante, mas ontologicamente híbrido[23]. Talvez que isto explique a nossa capacidade civilizacional de "dar mundos ao mundo". Mas o que é certo é que, cá dentro, desapareceram todos os indícios da presença da microsociedade judaica.

---

[23] HERMAN, P. Salmon - *Novos pontos de vista sobre a Inquisição em Portugal*, Cadernos Portugal na Balança da Europa, Porto, Athena, 1976.

Na vaga da *História Nova*, motivada por coordenadas económicas, sociais e mentais, os problemas do judaísmo têm atraído os nossos historiadores. A associação de amizade Portugal-Israel e bem assim os serviços culturais da embaixada de Israel têm fomentado colóquios regionais de estudo em zonas e localidades marcadas pela presença judaica, como aconteceu na Guarda (1981) e em Torre de Moncorvo (1982). Todavia tem-se, de alguma maneira, descurado a dimensão e acção da religião e cultura judaicas entre nós. Debrucêmo-nos, pois, sobre o vector cultural da presença judaica, manifestada pelos documentos epigráficos.

Ao todo, o património epigráfico hebraico em Portugal, até à supressão da Inquisição em 1821, conta apenas 12 inscrições conhecidas e publicadas. Uma simples comparação quantitativa com as 295 da Espanha [24] mostra como é desolador e paupérrimo este nosso diminuto núcleo de inscrições hebraicas.

Em 1889 Esteves Pereira[25] ensaiou a primeira tentativa de inventariação das inscrições hebraicas em Portugal e recolheu apenas 7. A seguir Cardozo Bettencourt[26] retomou o estudo. Mas só em 1926 o judeu polaco, engenheiro de minas, Samuel Schwarz[27], radicado em Portugal, procedeu a uma criteriosa inventariação, leitura e apresentação. Bom conhecedor do hebraico e com uma técnica epigráfica bastante apurada deu-nos o melhor e mais conseguido estudo das inscrições hebraicas no nosso país.

Entretanto, em 1968, aparecia mais uma inscrição, da antiga sinagoga de Gouveia; foi lida e estudada pelo nosso amigo e professor da Universidade de Coimbra, Doutor Manuel Augusto Rodrigues [28].

Ultimamente chegou ao nosso conhecimento a descoberta de mais duas pequenas inscrições hebraicas no Algarve [29].

Desta feita, queremos apresentar a inscrição hebraica de Braga que nos foi dada a conhecer em 20 de Março de 1981.

Estava e está numa velha casa senhorial, de fachada armoriada, que serviu de Albergue Distrital e está destinada para sede do museu D. Diogo de Sousa.

---

[24] CANTERA, F., MILHÁS, J. M.ª - *Las inscripciones hebraicas de España*, Madrid. C.S.I.C., 1956. Diga-se porém que, entretanto, mais inscrições hebraicas têm aparecido em Espanha.

[25] PEREIRA, Esteves - *Inscrições de Synagogas dos Judeus Portuguezes*, *in* «Revista Archeologica», Vol. III (1889) 115-119.

[26] BETTENCOURT, Cardozo - *Inscriptions hebraïques de Portugal*, *Notes d'histoire et d'épigraphie*, in «O Archeologo Portuguez», Vol. VIII, (1903), 33-45.

[27] SCHWARTZ, Samuel - *Inscrições hebraicas em Portugal*, *in* «Arqueologia e História», (1923), 124 - 168.

[28] RODRIGUES, Manuel Augusto - *A Inscrição hebraica de Gouveia*, *in* «O Instituto», Vol. CXXX (1968), 245-267.

[29] MASCARENHAS, J. Fernandes - *Dois Documentos arqueológicos recentemente achados, sobre os judeus no Algarve*, Faro 1980.

Situa-se na rua de Santo António das Travessas que a tradição escrita aponta como lugar de Judiaria Nova. A casa ainda existente tem as armas do cónego bracarense João de Meira Carrilho que faleceu em 1688 [30].

A sua localização corresponde ao enquadramento que lhe traçou Ricardo da Costa que, em 1750, elaborou o *Mapa das Ruas de Braga* ou Livro das ruas da cidade de Braga. É um espécime precioso do Arquivo Distrital de Braga e fazia parte do Cartório do Cabido. Aliás, o dito *mapa* foi mandado executar pelo cónego bracarense Francisco Pacheco Pereira e contém o alçado das ruas em que havia casas foreiras do cabido, indicando número e distâncias em varas. Aqui temos mais um argumento a confirmar a hipótese, aventada acima, acerca do interesse que o cabido teve na transferência dos judeus para a Judiaria Nova.

Voltando à inscrição, logo que a vimos por fotografia imediatamente a identificámos como hebraica. Assim sendo, passaremos a ter agora uma confirmação epigráfica da presença medieval dos judeus em Braga, um documento autêntico e judaico a corroborar os dados fornecidos pelos *Livros de Prazos do Cabido*.

A inscrição foi gravada na primeira aduela esquerda dum arco gótico de 1,10 cm de diâmetro e 68 cm de vértice. Tal arco é o fecho da porta, à esquerda, no átrio interior da dita casa senhorial da rua de Santo António das Travessas. A aduela com a inscrição mede 42 cm X 36cm x 27,5 cm e é um bloco de granito apicoado. Vendo-a, pusemo-nos a dúvida se ela não seria uma pedra deslocada dum conjunto primigénio e reusada para aduela do arco em que está integrada, na sequência de obras de adaptação ou renovação após a saída dos judeus. Recentíssimas escavações conduzidas pela unidade arqueológica da Universidade do Minho na horta da casa puseram a descoberto ruínas de construções medievais.

A inscrição, propriamente dita, é formada apenas por 3 letras hebraicas cujas medidas variam entre 5 mm e 9 mm. São letras de tipo quadrado, bem desenhadas que, como é de regra em hebraico, se devem ler da direita para a esquerda. São elas: *álef*, *tau*, *he* e associadas em triliterismo formam a palavra 'TH. Este grupo poderia vocalizar-se '*attah*, que se traduz pelo pronome pessoal TU. É evidente que, por si, este dado epigráfico pouco diz e nada revela, e o conjunto vocabular até poderia ser outro se o pudéssemos integrar num contexto maior.

Outra solução seria aceitar a palavra como própria do hebreu talmúdico ou arameu. Neste caso seria uma forma do verbo 'TH *vir*, *entrar*. Então, colocada numa porta, seria um convite a entrar, uma forma de pulidez *Entre!* E não estaria nada mal no lugar onde se encontra.

---

[30] NÓBREGA, Vaz-Osório da - *Pedras de Armas e Armas tumulares do Distrito de Braga*, Vol. I, Tomo II, Junta Distrital de Braga, 1971, 700-706.

Finalmente poderíamos tomar as letras no seu valor numérico, dado que os judeus indicam os números por letras. Então, a letra '(alef) valeria mil, a letra T (tau) valeria quatrocentos, a letra H (He) valeria 5, o que dá a soma total de 1405, mas não poderia aceitar-se como indicação cronológica. É que os judeus contam os anos a partir da criação do mundo, e na Idade Média, concretamente, para o ano 1466 da era comum ou cristã indicariam o ano 5.227 representado pelas letras RESH, KAF, ZAIN dado que se costuma omitir a indicação dos milhares.

Quanto à inscrição no lugar onde se encontra, ela não é normal. Efectivamente, há uma prescrição bíblica do livro do Deuteronómio que ordena o uso de *Mezuzá* à porta das casas: "os mandamentos que hoje te dou serão gravados no teu coração... Tu os escreverás sobre os umbrais e as portas de tua casa", (Deut. 6,6.9). A *mezuzá* consiste num bocado de pergaminhos em que estão escritos dois passos da *Torá* e que também se escrevem nas filactérias (*Tefillim*). O pergaminho, metido numa caixinha, é preso por um prego ou colocado numa cavidade da porta de entrada da casa e de qualquer porta que dê entrada para salas ou quartos de habitação. A *mezuzá* é um símbolo a indicar que quem entra ou sai está sujeito à disciplina da Lei (*Torá*) e goza das bençãos de Javé se observar a sua Lei [31].

Relativamente a uma possível datação desta breve inscrição pouco pode ajudar a tipologia dos seus caracteres quadrados. Na realidade, a escrita quadrada é a mais clássica dos hebreus e é considerada como alfabeto monumental ou lapidário[32]. O seu arco cronológico estende-se desde o fim do Cativeiro de Babilónia (538 a.C.) até ao presente. Ribeiro dos Santos [33] classificava os judeus espanhóis e portugueses como peritos no desenho de caracteres "perfeitamente quadrados e majestosos", embora tivesse particularmente em vista os caracteres tipográficos.

Desconjuntada ou no seu lugar original, a inscrição hebraica de Braga aí está. É de certeza medieval, e de maneira nenhuma pode ser obra de entretenimento de qualquer habilidoso e falsário lapícida moderno. É a primeira que, há mais dum século, se descobre a norte do rio Douro. A última tinha sido a célebre e belíssima inscrição da sinagoga de Monchique, Porto, em 1862 [34].

A inscrição hebraica de Braga, pobre de conteúdo é rica de significado porque é uma vera e autêntica relíquia dos judeus medievais de Braga. Por isso a conside-

---

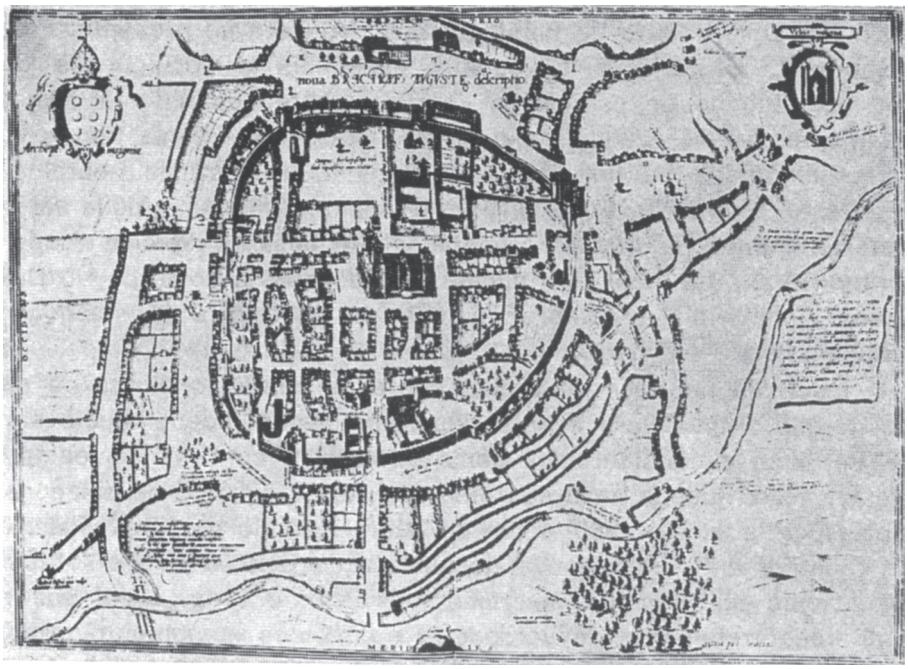
[31] ARTOM, Elia S. - *La vita di Israele*, 2.ª ed., Florença, 1950, 37-68.

[32] DIRINGER, David - *A história do Alef Bet*, Vol. I, Rio de Janeiro 1664.

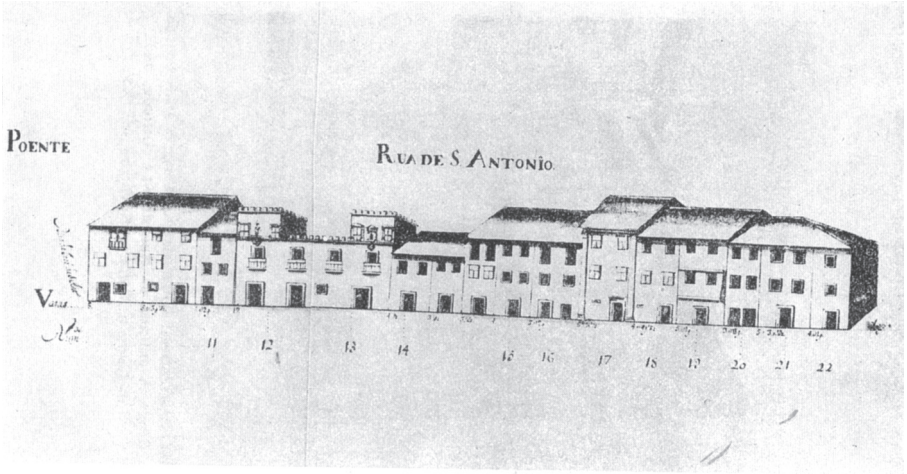
[33] SANTOS, Ribeiro dos - *Memoria da Literatura Sagrada dos judeus portugueses no século XVI*, *in* «Memorias de Litteratura Portuguesa», publicadas pela Academia Real das Sciencias de Lisboa, Vol. II, Lisboa, 1792, 167.

[34] VITERBO, Sousa - *Ocorrências da vida judaica*, *in* «Archivo Historico Portuguez), (1903), 188-194; IDEM, *A inscripção da Synagoga de Monchique*. (Adittamento às ocorrências da vida judaica), *in* «Archivo Historico Portuguez», (1904), 418-420.

ramos como verdadeira confirmação epigráfica da presença dos judeus na Braga medieval, um indicativo da sinagoga da *Judiaria Nova*, sita, em 1466, à rua de Santo António das Travessas, conforme recentemente o provou a documentação dos *Livros de Prazos de Cabido*. Como tal, a pobre inscrição hebraica de Braga, pela sua raridade, merece tratamento de verdadeiro e precioso monumento nacional, sinal indelével do contributo dos judeus para a formação do homem português e da nossa cultura pluralista.

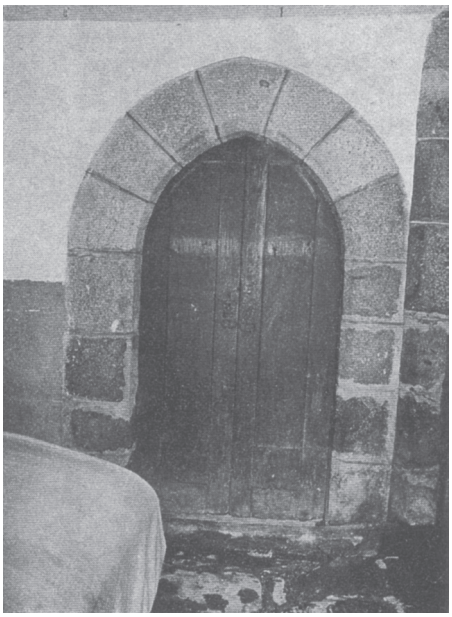


Est. 1 - Mapa da Cidade de Braga, 1594.

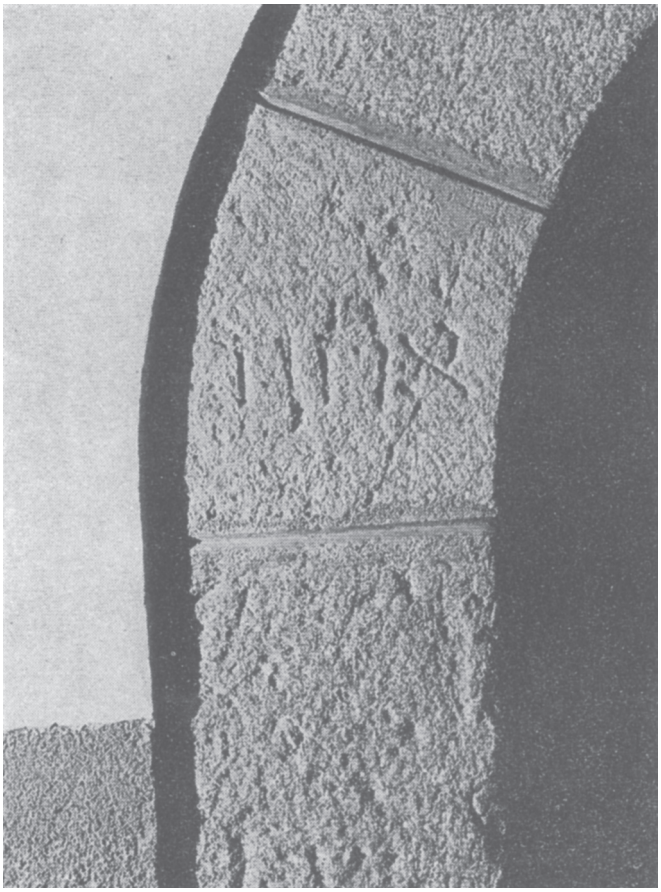


Est. 2 - Rua de St.º António segundo o Mapa das Ruas de Braga, de Ricardo da Costa, 1750, A.D.B.

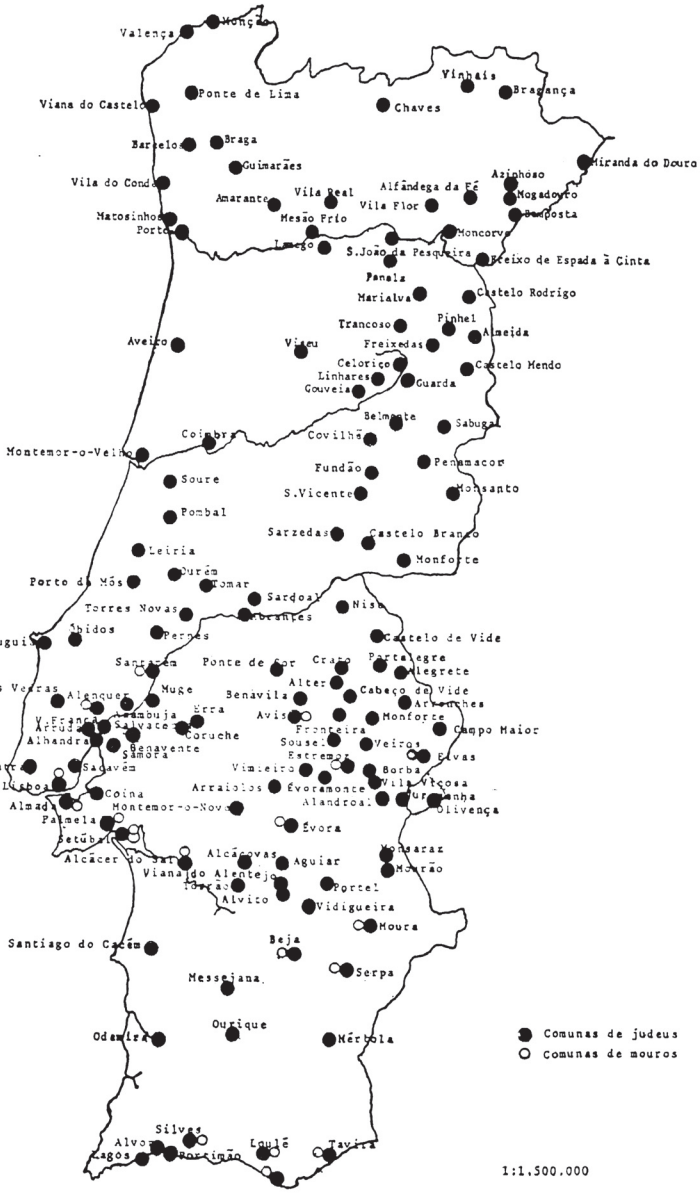
Est. 3 - Edifício do antigo Albergue Distrital de Braga, à entrada da Rua de St.º António, onde funcionou a Judiaria Nova, no séc. XV.



Est. 4 - Porta interior do antigo Albergue Distrital.



Est. 5 - Aduela da porta interior com a inscrição hebraica.



Est. 6 - Cartograma de M.ª José Pimenta Ferro Tavares, in «Revista de História Económica e Social», n.º 9 (1982) p. 83.

III - CRISTIANISMO

BRANCA

13 - A guerra na terra de Jesus. Jovens lutam por construir um país*

Todos temos ouvido falar das desgraças que afligem a Palestina, onde Jesus nasceu, viveu e morreu, com a guerra entre israelitas e palestinianos, entre judeus e árabes, com todos aqueles atentados de *kamikazes* ou bombistas-suicidas e mártires de Alá e com as retaliações sangrentas do exército de Israel. De forma genérica, pode-se dizer que é uma contínua guerra aberta entre árabes e israelitas, entre praticantes da religião muçulmana e da religião judaica, embora o problema seja bem mais complicado. De ambos os lados se luta por uma pátria, pelo direito à sobrevivência de dois povos.

Assim, todos ouvimos falar da *Intifada* dos palestinianos contra a ocupação israelita na região da Cisjordânia e da faixa de Gaza. Ora, *Intifada* quer dizer sublevação, levantamento popular, que se verificou de forma dramática precisamente há 2 anos, a 28 de Setembro de 2000, quando Ariel Sharon, então chefe da oposição parlamentar israelita e agora Primeiro Ministro de Israel, se atreveu a passar da zona do Muro das Lamentações à guarda dos judeus para o interior da Esplanada dos Templos (Haran el Sherif), onde os muçulmanos veneram Alá na Mesquita de El Aqsa ("a distante", porque das 4 mesquitas sagradas, a mais afastada de Meca) e na Mesquita da Rocha ou Dourada, que recorda o sacrifício de Abraão sobre seu filho Isaac (Gn. 22). Os muçulmanos atacaram-no à pedrada, enquanto os soldados israelitas respondiam a tiro. Logo ali houve vários mortos. Desde então, os jovens muçulmanos atacam sempre à pedrada os soldados israelitas de ocupação, e é a isso que se chama *Intifada* ou "guerra das pedras". A resposta israelita não tem sido nada tolerante e, desde então, já morreram 1.888 palestinianos, segundo dados da organização de defesa dos direitos humanos *Palestine Monitor*; só no ano de 2001 morreram 1.103 pessoas. Estes números foram fornecidos pelo jornal israelita independente "*Haaretz*" (A Terra) no dia 26/IX/2002.

---

* Publicado em *16as Jornadas Culturais de Vila das Aves*. Vila das Aves: Fábrica da Igreja de S. Miguel das Aves, 2003. p. 159-187.

É doloroso dizê-lo, mas necessário para nos darmos conta da tragédia, que se passa no Médio Oriente, ali na Terra de Jesus, onde jovens lutam por uma pátria. Em 2001, o número das vítimas menores de 18 anos foi de 146, enquanto no ano de 2002 já vai nos 160. E isto sem contar com os 65 "assassínios selectivos" de activistas da resistência palestiniana e dos 39 militares palestinianos mortos.

Teríamos ainda de apontar as casas destruídas pelo exército israelita, sabendo que entre 20/VI e 20/VIII, foram arrasadas 32 residências na Cisjordânia, em Ramallá e em Rafã, na faixa de Gaza. Deveríamos ainda falar do cerco da Igreja da Natividade e agora do cerco à "Mukata", isto é, ao Quartel General da Autoridade Nacional Palestiniana, em Ramallá, onde Yasser Arafat esteve 15 dias cercado e continua ameaçado; tão pouco podemos esquecer os diversos raids que o exército israelita vai sucessivamente fazendo sobre lugares selectos, que julga sedes de movimentos terroristas, como no dia 7 de Outubro, quando com helicópteros e tanques atacou um refúgio do *Hamas* em Khan Yunis, abaixo de Gaza, matando 14 pessoas e ferindo cerca de 100.

Claro que, por outro lado, não podemos omitir os terríveis actos de vingança sobre civis israelitas desarmados por obra dos *kamikazes* palestinianos ou "Mártires de Alá", que lançam o pânico nas populações e criam um clima de total insegurança, bem como os ataques aos habitantes judeus em colonatos em zonas ocupadas.

Parece infindável esta luta dos dois povos etnologicamente tão aparentados e com duas religiões, que ambas se regem pela antiga Lei da vingança ou de Talião: "Vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, contusão por contusão" (Ex. 21, 22; Lv. 24,17-19; Dt. 19, 21 - Alcorão, Sura II, 173,190; IV, 94; V, 48,49; XVI, 127; XVII, 35; XXII, 59; XLII, 38). Já agora, reparem como a doutrina de Jesus e a mentalidade cristã se situa nos antípodas desta lei ao pregar o perdão e o amor dos inimigos: "Foi dito aos antigos: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, digo-vos a vós: Não oponhais resistência ao mau" (Mt. 5, 38-48). É preciso atender bem a isto para perceber a diferença de mentalidade entre o Oriente e o Ocidente, mesmo a nível político.

Como se vê, é com base na lei da vingança que se cria esta interminável espiral de ódio e de morte, que a tranquilidade dos ocidentais dificilmente aceita e compreende. E, todavia, o ambiente de guerra e insegurança é bem real e quase quotidiano. Este esboço de quadro negro basta para, do ponto de vista humano e cristão, não ficarmos indiferentes a tão desumana tragédia, quando tanto se fala de direitos humanos e de paz. Bem avisado andou o Conselho Pastoral da Vila das Aves em trazer este ano o tema à colação e à reflexão dos presentes; em nome da fé e solidariedade cristã, não podemos ficar indiferentes a tal tragédia, que afecta a vida e a dignidade das pessoas.

Creio que há duas maneiras de ver e estudar esta terrível situação: Uma pela história antiga daqueles lugares, conforme as narrativas da Bíblia. Outra pelos dados da história recente naquela região, que teimam em chamar Palestina. É que a presente situação de guerra assolapada representa um sindroma bem antigo, por isso, na minha tese de doutoramento sobre "Hebreus e Filisteus na Terra de Canaã" (FLUP, 1993), eu punha em subtítulo "Nos pródromos da questão palestiniana". É que, de facto, os palestinianos de agora são, em certa medida, os sucessores dos filisteus dos tempos bíblicos e, portanto, as lutas antigas de judeus e filisteus constituem antecedentes a ter em conta para avaliação das inimizades e guerras actuais entre judeus e palestinianos.

Vou, pois, tentar dar-vos uma aula de história, que abarque as duas perspectivas, porque a história antiga pode ser chave hermenêutica para ajudar a perceber e esclarecer o problema da luta actual entre israelitas e palestinianos.

I - Israel e os Palestinianos antigos ou Filisteus

Intencionalmente, vou usar o termo Palestina para, desde já e à partida, esclarecer a terminologia que, hoje, tanto se repete sem verdadeiro conhecimento da história e da realidade, que o termo envolve, e os problemas políticos que tem acarretado na diacronia do tempo e da história da região. Diga-se, entretanto, que, quando hoje falamos de Palestina, de maneira geral referimo-nos a Israel e aos territórios que os árabes ou muçulmanos ocupam ou reivindicam sob o nome de Palestina. Neste sentido, e para desfazer equívocos, digamos, desde já, que Jesus não nasceu na Palestina, mas na Judeia dominada pelos romanos.

A construção dum país, na chamada Palestina, tem de ser vista, como disse, em duplo sentido: do lado dos israelitas-judeus e do lado dos palestinianos-muçulmanos e, por isso, envolve, desde logo e à partida, o perigo duma visão, que facilmente pode ser acusada de unilateral e partidária. Da nossa parte, tudo faremos para, historicamente, apresentarmos de forma correcta e compreensível esta questão dolorosa e preocupante, mas, afinal, muito mais antiga do que se pensa.

1. Do antigo Israel à Palestina

Falar hoje da Palestina leva-nos a uma terra do Médio Oriente Próximo, que só no séc. IV da era cristã foi baptizada com esse nome. Antes era Retenu, Huru, Pa-Kena`an, que assim aparece nos textos mais antigos do Egipto, que por volta do séc. XIV a.C. dominava a região. Por isso, a própria Bíblia quando fala da entrada dos hebreus naquela terra, fala da conquista de Canaã (séc. XII a.C.), há cerca de 3200 anos.

A partir daí, com a ocupação hebraica, chamaram-lhe Israel, Judá (Judeia). Mas, para os judeus, aquela terra, a Terra Santa, é sua por promessa de Deus aos Patriarcas. Primeiro foi a promessa a Abraão (Gn. 12, 1-4), depois tantas vezes repetida, quer na altura do Êxodo (Ex. 3,7-10), quer ainda a David (2 Sm. 7,5-16; 1 Re. 2,4) e ao longo da história da salvação do povo judeu (Is. 2,2-5; 11,1-9), sobretudo depois do desastre do Cativeiro de Babilónia (Ez. 36). Com efeito, a terra de Canaã, onde, segundo a promessa de Deus, "corre leite e mel" (Ex. 3,8), passou a ser para os judeus a sua terra, "a terra de Abraão, de Isaac, de Jacob e da sua descendência para sempre", a terra dos Pais, de peregrinação, de herança, a terra santa de Israel ou da Judeia.

Os judeus contemporâneos, como os judeus dos tempos bíblicos, têm consciência e estão convencidos que a terra de Canaã lhes pertence, porque ela é uma dádiva do seu Deus que, por eles, combateu como "um guerreiro": "O nosso Deus é um guerreiro", cantava Moisés, no grande "*Te Deum*" de acção de graças depois da derrota dos egípcios na travessia do Mar Vermelho (Ex. 15,3). Daí em diante, para a mentalidade bíblica, nas lutas pela conquista da Terra Prometida, a acção de Deus estava primeiro e sem Ele nada se podia fazer, como demonstra a epifania do Anjo do Senhor a Josué antes da conquista de Jericó (Jos. 5,13-15), anjo que se declara "chefe dos exércitos do Senhor".

Todo o Antigo Testamento, mas sobretudo os livros do Pentateuco, abundam na ideia de que a Terra de Canaã foi dada por Deus ao Seu Povo. Por isso, verbos como "*dar, conduzir, fazer entrar*" são fórmulas através das quais os escritores sagrados da Bíblia exprimem a sua convicção de que a posse daquela terra era uma dádiva divina dum Deus que luta pelo Seu Povo Eleito. "A ti e à tua descendência darei esta terra", prometeu Deus a Abraão, o Patriarca de Israel (Gn. 12,7). Com razão, depois, as vitórias da conquista de Canaã são consideradas como acções de guerra santa de Javé [1], e as vitórias verdadeiro "Dia de Javé", em que o Senhor manifestou a sua bondade e fidelidade para com o povo que escolheu e protege. De forma explícita, a fonte sacerdotal (P) do Pentateuco liga a posse daquela Terra de Canaã (Palestina) às promessas de Deus aos Patriarcas (Gn. 18,6). Estes textos criaram na mentalidade do povo hebraico ao longo dos tempos a convicção de que aquela terra era dos judeus por direito de herança hereditária e perpétua. Terra de promessa de Deus, terra de peregrinação para os Patriarcas, terra de herança ou posse para o povo, terra dos hebreus (Gn. 40,15) com o facto consumado da ocupação de Canaã por Josué, e, por consequência, Terra de Israel (1 Sm. 13,19; Ez.7,2), Terra de Judá (1 Mc. 9,1) ou Judeia. Quando da divisão do

[1] VAN DER LINGEN, Anton - *Les guerres de Yahvé*, Paris, Cerf, 1990 (Col. *Lectio divina*, 139).

reino de David-Salomão, em 931 a.C., o reino do Norte chamar-se-á Israel e o reino do Sul Judá. Após o Cativeiro de Babilónia, Judá será o nome a prevalecer, formando a 5ª Satrapia ou 5ª Província persa (Esd. 4,10, 5,3). Mas a convicção, ou melhor dito, esta fé de que a Terra de Canaã era sua, por promessa de Deus, nunca os judeus a perderam nem esqueceram, mesmo depois da destruição de Jerusalém e da Diáspora entre os pagãos. Por isso, na noite de Páscoa, depois da celebração da Ceia ritual, faziam cantando o esperançoso voto: "Para o ano que vem, em Jerusalém!". É este mito original, como diriam os sociólogos modernos, que vai incentivar nos nossos dias o regresso dos judeus à saudosa terra de seus Patriarcas.

2. Donde veio, então, a esta terra o nome de PALESTINA?

A esta terra de Canaã, possuída em grande parte pelos israelitas, se acoplou também, quase em rivalidade permanente, a Pentápole Filisteia, uma vez que os Filisteus, um grupo dos Povos do Mar, que tentaram invadir o Egipto, foram repelidos pelo faraó Ramsés III (1198-1166 a.C.) e vieram instalar-se na faixa costeira sul de Canaã. Nessa altura, estavam os israelitas ou judeus ocupados na conquista de Canaã ou Terra Prometida, conforme conta o livro bíblico de Josué, entrando pelo lado do deserto oriental. Travou-se, por isso, uma luta sem quartel entre israelitas e filisteus, e mesmo com as lutas do heróico Sansão (Jz. 13-16), as guerras de Saul, primeiro rei de Israel, e depois com David, bem marcado pelo duelo com o gigante Golias (1 Sm. 17), o que é certo é que os israelitas nunca puderam impor-se aos filisteus, os quais continuaram a viver lado a lado com os hebreus nas cinco cidades da chamada Pentápole Filisteia (Gaza, Ashdod, Ashquelon, Eqron e Gat) e conseguiram mesmo sobreviver aos israelitas. Curiosamente, é nessa zona, principalmente na faixa de Gaza, que se concentram hoje os palestinianos.

Heródoto [2], historiador grego do séc. V-IV a.C., foi o primeiro a usar o termo PALESTINA para indicar o território costeiro do sul de Canaã, onde viviam os filisteus, mas também o território global de Canaã, onde viviam os judeus, chegando a identificar Síria e Palestina. Por conseguinte, o termo PALESTINA/Siro-Palestina está linguisticamente ligado aos antigos filisteus, que, em egípcio se chamavam PELESHET, e em hebraico PELISHTYIM. Tal designação usaram outros escritores antigos como Ptolomeu, Políbio, Plínio o Jovem e Flávio Josefo.

Quando em 63 a.C. as tropas romanas comandadas por Pompeu ocuparam a Judeia, onde reinavam os hasmoneus, o reino destes foi integrado na Província romana da Síria, até que a liberalidade dos romanos deu a Herodes o Grande (37-4 a.C.) o reino da Judeia. Com a deposição de Arquelau, filho de Herodes

[2] HERÓDOTO - *Histórias*, I, 105; III, 19; VII, 89.

o Grande, a Judeia desde o ano 6 até 135 da era cristã passou a ser governada por um Procurador romano. Foi neste contexto histórico-geográfico que viveu Jesus Cristo e se desenrolaram os primórdios do Cristianismo. Não esqueçamos, contudo, que nesta situação de submissão e dependência, sempre os judeus lutaram contra a ocupação romana, ficando famosos os atentados dos zelotes, que, desgraçadamente, só arrastaram o país para a ruína. Foi assim que teve lugar a 1ª Guerra Judaica (66-70), descrita por Flávio Josefo no livro "*De Bello Judaico*". Quando, finalmente, Tito conquistou Jerusalém e submeteu os judeus, os romanos cunharam, como trofeu, as belas moedas "*Judaea capta*", que exprimem a tragédia da submissão através do símbolo duma mulher, a Judeia, a chorar debaixo duma palmeira. Foi o começo da grande Diáspora ou dispersão dos judeus pelo mundo dos pagãos, que havia de durar até à moderna questão palestiniana.

A situação de ocupação romana e de submissão judaica durou até à 2ª Guerra Judaica. Na verdade, em 132 apareceu um resistente judeu, que assumiu o significativo e messiânico nome de Bar Kokheba, isto é, Filho da Estrela. Formou um exército de resistentes e começou a atacar as tropas romanas de ocupação até ser desbaratado em 135 na célebre tomada de Masadá, o último reduto heróico-trágico da resistência. Como castigo contra aquele povo irrequieto e revoltoso, o imperador Adriano destruiu a cidade de Jerusalém e reedificou-a como cidade tipicamente romana, dando-lhe o seu nome de "*Aelia Capitolina*" e, como castigo para fazer desaparecer o nome de Judeia, em prática de "*deletio memoriae*", apagamento de memória, fez daquele território uma província romana com o nome de Sírio-Palestina.

Feita a reorganização administrativa do Império Romano em 359, por ordem de Constâncio, passou a haver duas Províncias no antigo Israel ou Judeia: a *Palaestina* e a *Palaestina Salutaris*. Era esta última que englobava a antiga Judeia, conforme testemunhava, em 390, S. Jerónimo: "*Judaea quae nunc appelatur Palaestina*" [3].

Por sua vez, em 409, o imperador Teodósio dividiu o território em três Palestinas: *Palaestina Prima* (Idumeia, Judeia, Samaria e parte da Pereia); *Palaestina Secunda* (Planície de Esdrelão, Galileia, Galaunítida e parte da Decápole); *Palaestina Tertia* (Néguev, Sinai, Arabá e parte da Arábia). Foi, portanto, sob o nome de Palestina que os Padres e grandes escritores da Igreja antiga designaram aquela região. Ao conquistá-la no séc. VII, os árabes chamaram-lhe URDUN (Distrito do Jordão), mas o nome Palestina tinha ganho raízes e foi, assim, que chegou à modernidade. Os árabes modernos ou muçulmanos que ocupam a região viram-se, deste modo, designados por um nome premonitoriamente

[3] HIERONIMUS - *Commentarium in Ezechiel*, 27,17, "PL", XXV, 256.

hostil aos judeus, nome que lhes vem dos filisteus antigos e contém em si o estigma de anátema ou condenação, que os romanos lançaram aos judeus.

II - A moderna questão Palestiniana

Os anos 70 a 135 da era cristã foram fatais para os judeus. Por força da ocupação romana [4], para sobreviver, tiveram de se dispersar pelo mundo fora da sua terra. Amparados e confortados pela religião e unidos pela língua sagrada da Bíblia, apesar de tudo, não se dissolveram nas nações perdendo a sua identidade; mantiveram firme a sua fé e a consciência da sua raça, bem como o desejo de voltar à "terra dos pais", e até foram aparecendo vários pretensos Messias a tentar restaurar Israel.

Sob a influência das ideias modernas de liberdade e independência, que o Iluminismo e a Revolução Francesa tinham valorizado, surgiu o Movimento Sionista. Na verdade, Sião, Filha de Sião, Santa Sião é, na Bíblia, o designativo antigo e nobre da cidade de Jerusalém. Por isso, esse termo serviu aos judeus da modernidade para fazer renascer o sonho do regresso à terra dos pais, alimentado pela teologia bíblica da Terra Prometida. As perseguições na Europa, os autos de fé da Inquisição, os *pogroms* na Rússia depois do assassinato do czar Alexandre II, em 1881, tudo isso fez com que intelectuais judeus se unissem à volta de Peretz Smolenski, em Viena, para reivindicar um estado civil judaico na Palestina, então sob domínio turco-otomano. Em 1890, o socialista Nathan Birnbaum criou o termo SIONISMO para indicar este movimento em vista da criação do dito estado, partindo do emblemático e antigo nome de Jerusalém, a Santa Sião. Surgiram um pouco por toda a parte nas comunidades judaicas os "Amantes de Sião" (*Hobebey Zion*). O homem carismático para reunir a nível internacional este movimento foi Teodoro Herzl, nascido em 1860 em Budapeste; ele foi o visionário da ideia de protecção dos judeus, publicando em 1896 o livro "*O Estado Judaico*", uma espécie de guia para obter a independência nacional dos judeus. Em 1897 convocou em Basileia o I Congresso Sionista Mundial, conseguindo criar uma Agência Colonial Judaica e uma agência de imprensa sionista em várias línguas para suscitar um movimento envolvente dos judeus espalhados pelo mundo. Ele próprio escreveu: "Aqui (em Basileia) criei o Estado Judaico"! Dado o desinteresse dos estados europeus e turco pela ideia, chegou a pensar no Uganda e depois até em Angola. Morrendo jovem de 44 anos em 1904, as suas ideias não caíram em saco roto. Apesar de divergências, Hayim Weizmann, que havia de ser o primeiro

[4] RAMÓN AVASO, José - *Iudaea capta. La Palestina romana entre las dos guerras judias (70-132 D.C.),* Estella, Editorial Verbo Divino, 1990.

Presidente do novo Estado de Israel, defendia uma deslocação gradual de judeus para a Palestina. Claro que na Palestina viveram durante a Idade Média pequenos grupos de judeus quase em "ghettos". De facto, porém, os judeus começaram desde 1870 a deslocar-se para a Palestina, provenientes de diversas partes do mundo. Era o começo da "*´Aliá*" ou subida para a terra dos pais. Iludindo as restrições turcas sobre a emigração judaica, os pioneiros trataram de comprar pequenas propriedades aos árabes e iam-nas cultivando com a ajuda de mecenas europeus como o Barão de Rothschild, um capitalista judeu de Londres. Em 1878, um grupo de judeus saídos de Jerusalém funda o colonato de Petah Tiqvá = Porta da Esperança (Os. 2,17), que, para eles, assumia as dimensões dum verdadeiro programa para o desenvolvimento agrícola. Em 1901, organizou-se a Fundação Nacional Judaica para adquirir terrenos na Palestina. Desta maneira, em terras compradas aos árabes, foi surgindo na Palestina uma constelação de pequenos colonatos judaicos dedicados à agricultura (trigo, uvas, azeite). São os pioneiros e precursores do novo Israel. Estão neste número as povoações de Rishon le Zion; Zikron Ya´akov, Rosh Piná. Em 1904 começaram a chegar grupos de judeus da Rússia, Polónia e parte oriental da Europa, quase todos imbuídos das ideias do socialismo. Estavam acalentados por ideais utópicos da classe trabalhadora e cheios de iniciativas para fomentar o desenvolvimento daquela terra, criando em 1905 os movimentos sindicais do *Poaley Zion* (Trabalhadores de Sion) ou *Hapoel Hatzair* (O jovem trabalhador). Entre eles contavam-se os grandes obreiros do novo Israel: David Ben Gurion, que havia de declarar a independência do Estado de Israel; Elias Golomb, director da *Haganá*, o primeiro exército de defesa, e outros que agiram mais no plano diplomático. É nesse período, entre 1908-1911, que se fundam, por acção dos sionistas, cerca de vinte lugares de ocupação judaica, a começar por aquela que havia de ser a emblemática cidade de Tel Aviv (Colina da Primavera) nas dunas areentas do mar, a norte de Jafa, ocupadas por judeus vindos da Mesopotâmia. Para bem adestrar os emigrantes judeus no cultivo da terra criou-se em 1908 a Companhia para o Desenvolvimento da Terra na Palestina. Naturalmente, que os árabes pobres, que tinham vendido as suas terras, se deram conta do que iam perdendo, das transformações que se realizavam, dos novos e modernos costumes que se introduziam e da pressão a que estavam a ficar sujeitos. Depois da longa convivência com as pequenas e antigas comunidades judaicas, isso fazia vir ao de cima a resistência e a oposição entre os árabes, que há centenas de anos, possuíam a terra e os novos ocupantes judeus. Jovens árabes iniciaram incursões contra os estabelecimentos judaicos, e apesar do governo turco, acalentaram, também eles, o sonho nacionalista. A entrada do império otomano na I Grande Guerra de 1914-18 ia precipitar os acontecimentos. Os turcos perseguiram e expulsaram judeus, como Ben Gurion, e só a diplomacia de

Weizmann conseguiu mantê-lo na Palestina como *leader* do movimento sionista. Estava a nascer a moderna questão palestiniana, ao mesmo tempo que se acendia a chama do nacionalismo árabe e se criavam os novos estados muçulmanos do Egipto, Síria, Líbano, Transjordânia, Iraque e Arábia Saudita.

1. O confronto de árabes e israelitas, de muçulmanos e judeus

Tendo emigrado para Inglaterra e colaborando, enquanto engenheiro no fabrico de armas para a I Grande Guerra, Weizmann conseguiu dos ingleses bons ofícios diplomáticos em favor de Israel. Assim, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Artur Balfour, fez em 2/II/1917 a famosa declaração Balfour a Lord Rothschild, enquanto figura mais destacada da comunidade judaica britânica. Nessa declaração, pela primeira vez, a nível internacional, conforme as aspirações sionistas, se justificava "criar na Palestina um lar para o povo judaico". Um ambicioso plano sionista (1919) reivindicava a Transjordânia e a Cisjordânia, na prática todo o antigo Israel unido.

Terminada a Guerra de 1914-18, com a derrota da Turquia, determinou-se a partilha dos territórios otomanos na Conferência de S. Remo (25/IV/1920). Mas, a emigração judaica alargava-se em ondas sucessivas de subida (*Alyiá*) e só de 1919 a 1923 chegavam à Terra Prometida cerca de 37.000 judeus emigrantes da Polónia e Lituânia. Uma organização sionista (*Hehalutz*) ensinava novas técnicas agrícolas aos pioneiros que, com utopia e dinamismo, iriam formar os famosos *Kibbutzim* ou as primeiras aldeias colectivistas, verdadeiras alavancas do progresso agrícola e do ideal da independência e do socialismo (Golda Meir) e depois os *Moshabim*. Em 1939, já se contavam 25.000 trabalhadores nos *Kibbutzim*. Ali nasceram e cresceram os *Sabras*, à imitação dos cactos do deserto, os judeus nascidos na terra dos antepassados, cheios de coragem e de força para defenderem a sua nova e antiga pátria dos judeus. Em 1920, com os ideais do socialismo, já se tinha fundado a *Histadrut*, a poderosíssima Confederação Geral dos Trabalhadores em Israel, que agrupa os movimentos sindicais.

Em 24/VII/ 1922, a Sociedade das Nações atribuía à Inglaterra o Mandato sobre a Palestina. Fiel à Declaração Balfour, o Secretário de Estado para as Colónias, Winston Churchil, fomentou a emigração judaica para a Palestina. Entretanto, prevendo confrontos, os judeus residentes desde 1923 criaram a célebre *Haganá*, como corpo militar esquerdista e clandestino de defesa contra quaisquer atacantes e também a *Irgun Zvai Leumi*, braço militar da direita dirigido por Menahem Begin e ainda o *Palmach* e a *Stern,* unidades de carácter terrorista. No verão de 1929, por causa duma disputa sobre os lugares santos de Jerusalém, houve um confronto e, em quatro dias, morreram 133 judeus e 87 árabes.

Como rebentassem confrontos constantes entre árabes e judeus, com mortos e destruições, surgiram diversos planos de partilha da região entre árabes e judeus, dos quais o mais concreto era o de 1937, que os países árabes rejeitaram. Entre 1936-39, Montgomery enviado para manter a ordem na Palestina, contava que "O judeu mata o árabe e o árabe mata o judeu". Os britânicos já não sabiam o que fazer e, com a Conferência de Londres e o Livro Branco de 1939, parecem dispostos a esquecer a Declaração Balfour.

Com a II Guerra Mundial (1939-45) e todo o anti-semitismo alemão com a *Shoá* ou Holocausto e campos de concentração, os judeus tentam fugir para a América e Palestina. Em Londres (31/V/1946) desenha-se mais um plano de partilha da terra em 4 regiões com uma província árabe, uma província judaica, o distrito internacional de Jerusalém e o distrito do Néguev (deserto do sul).

Entretanto, dos cerca de 900.000 judeus que viviam dispersos pelos países árabes (Egipto, Marrocos, Síria, Iraque), entre 1947-48, perto de 600.000 emigraram para Israel e vão aí estabelecer-se em condições muito precárias, constituindo os seus descendentes uma boa parte da população actual de Israel. Entre 1945-46, 64 barcos partiram de diversos portos da Europa com 73.000 emigrantes judeus para a Palestina. No Museu Naval de Haifa ainda se podem ver alguns desses heróicos barcos, que, clandestinamente, conseguiram chegar carregados de judeus à terra dos antepassados.

Os britânicos redobraram de vigilância e controle sobre os irrequietos judeus até que a *Irgun* lançou um potente atentado contra o Hotel David de Jerusalém (22/VII/1946), onde estava sediado o Quartel General britânico, destruindo parte e matando 91 pessoas. Chegava-se ao cúmulo da amargura entre judeus e ingleses. Confrontada com a intolerância de judeus e árabes, a Inglaterra, agastada, renuncia ao Mandato da Palestina e entrega à ONU a administração do território (18/II/1947). Em Setembro de 1948, é criada a Comissão Especial para a Palestina e a ONU com a *Resolução 181* aprova o plano de partilha da terra entre judeus e árabes (29/XI/1947). Nos primeiros meses de 1948, enquanto os judeus exultavam de alegria com a decisão, os árabes em Jerusalém e na região atacavam as comunidades judaicas causando cerca de 6.000 mortos.

2. A proclamação da Independência de Israel

Decididos os ingleses a deixar o Mandato da Palestina a 15/V/1948, na noite de 14/V/1948, David Ben Gurion antecipou-se e proclamou a independência do Estado de Israel (Medinat Israel); os judeus decidiam-se a depender de si mesmos. Foi um trabalho imenso e heróico que implicou recriar a nova língua do hebraico moderno, como elo de ligação afectiva a gentes emigradas da Rússia e países da Europa de Leste, doutras nações europeias e das Américas, mas ainda

doutros países árabes e até de África, sobretudo da Líbia e Etiópia. Hoje, Israel é um país plural, um cadinho de gentes contando também com milhares de árabes muçulmanos que se mantiveram no país.

Com efeito, o nascimento de Israel como nação independente no Médio Oriente representou um catastrófico tremor de terra nos países árabes circunvizinhos. Sentiram-se roubados pelos antigos "Dhimi", os homens das Escrituras que, sob paga de imposto, o Alcorão permitia viver em paz entre os árabes muçulmanos [5]. Na verdade, os judeus tornavam-se "ocupantes duma terra muçulmana e portavam-se como senhores dela". Por isso, a rejeição dos judeus e a destruição do Estado de Israel apareciam aos olhos dos árabes em geral como condição ontológica da sua própria sobrevivência. Os dirigentes dos países árabes eram os fautores dum anti-semitismo feroz, quer pregando a guerra genocida contra os judeus, quer fazendo propaganda política através de literatura antijudaica como "*Os protocolos dos sábios de Sião*", "*Sacrifícios humanos no Talmud*", e outro tipo de escritos propagandísticos de judeofobia, que acirravam, sobretudo na Palestina, o ódio entre árabes e israelitas, entre muçulmanos e judeus. Para eles, o diabo tanto era o judeu como o sionista. O choque das religiões servia para fomentar a luta pela libertação da terra que os muçulmanos possuíam desde o séc. VII, quando as tropas do califa Omar conquistam a Palestina em 634.

Iª Guerra Israelo-Árabe ou da Independência (15/V/1948). Na verdade, logo no dia a seguir à Independência, Israel teve de lutar com o seu exército *(Tsahal)* contra tropas coligadas do Egipto, da Transjordânia, da Síria, do Líbano e do Iraque. Um cessar-fogo foi declarado pela ONU a 29/V/1948 e outro a 15/VII/1948, mas as escaramuças duraram sete meses, pois os países árabes envolvidos na guerra só assinaram o armistício com Israel entre 24/II e 20/VII/1949. Nesta guerra da independência, tinha sido notória a inferioridade de forças do exército de Israel, que, apesar de tudo, conseguira sair vitorioso, ocupando parte da Cisjordânia, sem todavia libertar o bairro judaico de Jerusalém nem a Zona da Samaria a Hebron, que ficou ocupada pela Transjordânia ou Reino Hachemita da Jordânia desde 1/VI/1949. Era este o mapa da região, quando em 1961 eu fui estudar para a Jerusalém Velha, salvaguardada pela faixa da terra de ninguém, a chamada "*No man´s Land*", segundo a *Resolução 194* da ONU de 11/XII/1948.

Israel conseguiu a admissão nas Nações Unidas a 11/V/1949, sendo a Rússia a primeira nação a reconhecer "de jure" o Estado de Israel, ao passo que os Estados

[5] *Alcorão*, Sura III, 109-110; XXIX, 45.

Unidos só o reconheceram "de facto". A sociedade hebraica foi-se estruturando democrática e socialisticamente. Dividida sobretudo em dois partidos maiores, o *Mapai* (trabalhista) e o *Likud* (conservador e mais radical). Deles surgiram os sucessivos governantes: Ben Gurion, Golda Meir, André Peres, Isaac Rabin, Ehud Barak, trabalhistas, e Menahem Begin, Isaac Shamir, Benjamim Netanianu, Ariel Sharon do Likud, uns mais pombas, outros mais falcões, mas todos pugnando heroicamente pela independência de Israel. Existem, claro, outros partidos como o *Maki* (comunista) e pequenos partidos da direita, religiosos e ortodoxos (*Shas*). Para além disso, formou-se a eficiente e terrível polícia secreta da *Mossad*, que tanto tem ajudado a descobrir e a liquidar inimigos de Israel. Diga-se, todavia, que no campo dos partidos em Israel tem havido grande alternância de governos, sempre dentro dum espírito notavelmente democrático.

II ª Guerra Israelo-Árabe, ou do Suez a 29-30/X/1956. O problema da água é vital no Médio Oriente e, por isso, Líbano, Síria e Jordânia questionavam Israel por causa dos recursos das águas do Jordão e do Yarmuq. O problema ganhou acuidade quando um comando árabe atacou um autocarro judaico de turismo na região sul do Néguev. Entretanto Nasser nacionalizara a favor do Egipto o Canal de Suez (26/VII/ 1956), impedindo a passagem a barcos de Israel e estabelecendo no Sinai, fronteiro com Israel, um autêntico arsenal de guerra que atiçava a tensão nas fronteiras da Síria e da Jordânia. Para Israel, como a melhor defesa era o ataque, de surpresa, na noite de 29-30/X/1956, invadiu o Sinai. Quem não lembra Moisés Dayan, o homem do olho com uma venda negra, herói da batalha do Sinai? Depois, franceses e ingleses entraram na contenda por causa do Canal de Suez e Israel ocupou a faixa de Gaza e a quase totalidade do Sinai. Uma advertência da Rússia levou a que as forças da França e Inglaterra fossem substituídas por um contingente das Nações Unidas e Israel, sob pressão, retirou a 6/III/1957.

Em 1959, por parte dos árabes palestinianos nova força de combate aparecia com a criação da Al-Fatah de Abu Amar, nome de guerra de Yasser Arafat, isto é, o Movimento para a Libertação da Palestina. A 28/V/1964, no Cairo, com a Carta Nacional Palestiniana, a Cimeira Árabe criava a O.L.P, de que dependeriam directamente todas as outras frentes de libertação e de que Yasser Arafat assumiria o comando em 1969. Infelizmente, a união árabe é sempre muito mais aparente que real e logo surgiram facções, sobretudo as mais radicais da Frente Popular de Libertação da Palestina (FPLP) de Jorge Habache e o Conselho Revolucionário Fatah (FRC) de Abu Nidal.

III ª Guerra Israelo-Árabe ou guerra dos seis dias, 5/VI/1967. A nova guerra resultou das apertadas medidas de Nasser sobre a passagem no Canal de Suez de bens para Israel e sobre a retirada das tropas da ONU, fazendo alinhar

o seu exército na fronteira de Israel. Deu-se então uma *Blitz-Krieg*, em que, num repente, a força aérea de Israel aniquilou no solo toda a aviação militar egípcia de fabrico soviético e, por mar, desbloqueou a entrada do Suez. Por terra, o exército judeu ocupou todo o Sinai até ao Suez, a parte oriental de Jerusalém e os montes Golan. Nasser reconheceu a derrota e aceitou o cessar-fogo proposto pelo Conselho das Nações Unidas, quadruplicando Israel o seu território de 20.800 km2 para 89.859 km2, embora a Rússia cortasse relações diplomáticas com Israel. Mais de 1.000.000 de palestinianos ficavam sujeitos a Israel e muitos outros foram obrigados a viver em campos de refugiados, dentro e fora da Palestina. Daqui nasceram aquilo que as Nações Unidas classificam de territórios ocupados por Israel. O Conselho da ONU aprovou a *Resolução 242* (22/XI/1967) exigindo a retirada israelita dos territórios ocupados durante a Guerra dos Seis Dias e garantindo a liberdade de navegação em águas internacionais da região.

IV ª Guerra Israelo-Árabe ou do KIPPUR (6/X/1973). Os atritos entre árabes e israelitas eram permanentes. Desde 1969 o Egipto e Israel viviam uma guerra de nervos e provocações constantes. O Representante Especial das Nações Unidas, o russo Gunnar Jarring, empenhava-se em aproximar os dois países, mas foi o Secretário de Estado americano, William Rogers, quem conseguiu levar esses países a aceitar um cessar fogo (8/VIII/1970). Entretanto, os radicais palestinianos dos *Fedayin* cometeram uma série de atentados e massacres que ficaram conhecidos como o "Setembro Negro" e levaram o rei Hussein da Jordânia a combatê-los como atentado ao seu próprio estado. Em 1972 houve também grande tensão na fronteira libanesa-israelita por causa dos campos de refugiados e de ataques de comandos palestinianos em Israel.

Quando no Egipto já governava Annuar Al-Sadat, deu-se o abate dum avião líbio (21/II/1973), que sobrevoava o Sinai, tendo morrido 106 pessoas. Como o Conselho de Segurança ficasse calado perante as reacções egípcias, este país fez um contingente atravessar o Suez e penetrar no Sinai quando Israel celebrava o Yom Kippur, a mais exigente das festas judaicas, o grande dia de expiação e perdão (6/X/1973), ao mesmo tempo que uma força militar conjunta da Síria e do Iraque penetrava nos montes Golan. Quando a vitória árabe parecia inevitável, os israelitas recuperavam os Golan chegando os seus aviões quase a Damasco e ganhavam de novo todo o Sinai. O Conselho da ONU lá votou a *Resolução 338* (22/X/1973) impondo um cessar fogo, que o Egipto logo aceitou.

A partir daí, sucedem-se as conferências de paz (Genebra, 21/XII/1973), pequenos acordos israelo-egípcios e Israel foi-se mostrando mais maleável. Desde Setembro de 1974, a ONU deu à OLP o estatuto de observador e Arafat pôde discursar nas Nações Unidas para defender a "questão palestiniana", obtendo pela *Resolução 3236/XXIX* (22/XI/1974) o direito do povo palestiniano à

autodeterminação, enquanto, pouco depois, o Sionismo era considerado uma forma de racismo e discriminação racial.

Mas, um passo decisivo e corajoso foi dado pelo Presidente Egípcio Annuar Al- Sadat que, em 19/XI/1977, de surpresa e com escândalo para os outros países árabes, visitou Jerusalém, onde foi entusiasticamente recebido por Menahem Begin. Isso abriu, finalmente, o caminho para os Acordos de Camp David (17/IX/1978), que possibilitaram o acordo de paz (26/III/1979: James Carter) entre Egipto e Israel. Todavia, isso levou ao assassinato de Sadat (6/X/1981).

Israel retirou dos territórios egípcios cedendo o Sinai (1982), mas começou a ser atacado pelos militantes palestinianos da OLP, sobretudo a partir do Líbano. Entre 1981-82 Israel invadiu o Sul do Líbano, cercou Beirute e fez grandes estragos e mortandades (Ariel Sharon) e, inclusive, bombardeou o complexo nuclear iraquiano de Bagdad, o que provocou a *Resolução 487* condenatória da ONU (19/VI/1981).

Uma delegação da Internacional Socialista com Mário Soares (28/VI/1982) visitou Tel Aviv e outras capitais árabes até que o Conselho de Segurança ordenou o fim das hostilidades e a retirada das forças israelitas, que foram substituídas por contingente militar da ONU. Houve propostas do presidente Reagan e da Cimeira Árabe em Fez (2/IX/1982), que apresentou uma negociável base de acordo, tendo sido, porém, rejeitado por Israel. Os cristãos árabes do Líbano, de certo modo apoiantes de Israel, revoltados com a violência da OLP, provocaram o morticínio dos campos de refugiados palestinianos de Sabra e Chatila (16/IX/1982), levando os israelitas a retirar em meados de 1983.

Com períodos de acalmia e de recrudescimento, o ambiente de guerra foi-se mantendo, mas Israel aproveitou para estabelecer colonatos de judeus em terras ocupadas, para ganhar terreno e marcar a posse do mesmo.

Iª Intifada (8/XII/1987). Por causa dum incidente em Gaza, os populares palestinianos, principalmente jovens, iniciaram uma nova e desgastante forma de revolta contra o exército israelita, dando começo à Guerra das Pedras (*Intifada*), que faz lembrar a luta de David e de Golias, ao contrário. Esta diferença de luta agravou a posição de Israel como país agressor e violento, que, de certa maneira, está a fazer aos árabes o que os alemães lhe fizeram na *Shoá* (Abbé Pierre).

Por sua vez, a 31/VII/1988, o rei Hussein da Jordânia abdicou juridicamente da posse da margem ocidental do Jordão, ocupada desde a Guerra dos Seis Dias por Israel. Entre 12-15/XI/1988 o Conselho Nacional Palestiniano reuniu em Argel, anunciou a criação do Estado da Palestina com Capital em Jerusalém segundo a *Resolução 181* (1947) da ONU, forma um governo provisório, e, de seguida, renuncia à prática do terrorismo. Os EUA ficaram satisfeitos, os países da UE, reunidos em Madrid (27/VI/1989), exigem o reconhecimento dos direitos

inalienáveis dos palestinianos e a segurança dos estados do Médio Oriente. Entretanto, em 1990, o Iraque anexava o Kuweit, com apoio da OLP de Arafat a Sadam Hussein, sem prever a guerra do Golfo (16/I/1991), a "Tempestade no deserto" com bombardeamento de Bagdad e a libertação do Kuweit. Meses antes, no temeroso mês de Novembro, eu estava em Israel a acabar a minha tese de doutoramento e pude ver a angústia do povo e a evacuação apressada dos turistas e estrangeiros, tendo eu saído para Roma. Entretanto, eram distribuídas à população residente máscaras de gás e, para manter Israel fora do conflito, os americanos deram-lhe protecção fornecendo os eficientes mísseis Patriot contra os Scud iraquianos. Neste contexto, Israel colheu dividendos políticos e financeiros enquanto a OLP de Arafat perdeu crédito e a *Intifada* sofreu um duro revés na simpatia dos povos.

Em 1/XI/1991 reunida em Madrid a Conferência Internacional de Paz, patrocinada pelos EUA e pela União Soviética, marcou o início das conversações directas entre Israel e países árabes. Trabalhando quase em segredo, em fins de Agosto de 1993, é anunciado em Oslo um acordo Israelo-Palestiniano com a "Declaração de Princípios", que ficou conhecido como Acordos de Oslo. O governo israelita de Isaac Rabin aceitava a transferência da Cisjordânia e faixa de Gaza para a OLP e a criação dum governo palestiniano provisório. Por sua vez, a OLP reconhecia Israel, segundo a *Resolução 242* da ONU e rejeitava o terrorismo. A assinatura do tratado foi apadrinhada por Bill Clinton na Casa Branca a 12/IX/1993, e selado com o aperto de mão entre Rabin e Arafat. Vários pequenos acordos se fizeram entre Israel e a OLP para a normalização da situação e estabelecimento de Arafat e seu governo, que passou a controlar a Cisjordânia e a faixa de Gaza. Mas a população de Israel dividiu-se quanto a esta solução e Rabin caiu assassinado em Tel Aviv por um judeu ortodoxo em 14/XI/1994. Em face da política de harmonização, o Prémio Nobel da Paz do ano de 1994 foi atribuído a Arafat, a Rabin e a Shimon Peres, o ministro dos Negócios Estrangeiros de Israel, que negociara os Acordos de Oslo. Também em 1994, Israel e Jordânia fizeram as pazes. Por tudo isto, a década de 1990-2000 foi relativamente calma nos territórios sob ocupação e árabes e judeus viveram uma espécie de tréguas.

IIª Intifada (**28/IX/2000**). Tudo começou com o zelo intempestivo de Ariel Sharon, penetrando de forma arrogante na Esplanada das Mesquitas em Jerusalém, estando então ele na oposição israelita. Isso apareceu aos olhos dos judeus como um acto de coragem e de heroísmo por parte do homem que poderia dar segurança a Israel e evitar as cedências de Barak quando, inclusive, em Camp David, diante de Clinton (24/VII/2000), prometeu ceder até a parte de Jerusalém Oriental. Sharon venceu logo as eleições pelo Likud, prometeu paz e

segurança, mas a triste realidade tem sido o que quase todos os dias estamos a ver. A *Intifada* recomeçou e, desta feita, deu origem ainda aos corajosos e fanáticos mártires de Alá e a todos os atentados suicidas dos kamikazes que, mesmo no coração de Israel, em Jerusalém e Tel Aviv, em qualquer parte de Israel, têm causado centenas de vítimas civis. A insegurança campeia, o terror e a angústia alastram tanto do lado israelita como palestiniano e mesmo o cerco a Arafat em Ramallá e todas as acções militares de Israel não têm chegado para eliminar o atrevimento dos mártires da causa palestiniana, acicatados principalmente por terroristas do grupo radical *Hezbollah* de dependência shiita, da Jihad islâmica e do *Hamas* ("Fervor"), que Arafat não controla. Por isso mesmo, a 15/III/2002 Israel renegou os Acordos de Oslo, seguindo-se a série infindável de ataques do exército israelita e a resposta vindicativa imediata dos grupos que escapam à Autoridade Palestiniana. As atrocidades dum lado e doutro são constantes e, embora os EUA sejam protectores de Israel, nem a diplomacia americana nem as recomendações da ONU têm conseguido deter a determinação de Sharon, conhecido como o "carniceiro de Beirute", enquanto os países árabes parecem tolhidos e expectantes. Nem mesmo a intervenção da Santa Sé, com as visitas dos Papas Paulo VI e João XIII à Terra Santa e seus dramáticos apelos à paz, têm sido capazes de obter a melhoria da situação e diminuir os sofrimentos humanos das famílias destroçadas.

Conclusão

Depois do historial, que acabámos de reconstituir brevemente, surge a pergunta incontornável: A paz será possível neste barril de pólvora do Médio Oriente, Terra de Jesus Cristo, Príncipe da Paz? Este é o nó-górdio da questão palestiniana. Não sei se a diplomacia internacional será capaz de o resolver. Aquilo que aproxima cultural e religiosamente o povo judeu e o povo muçulmano é precisamente aquilo que política e nacionalisticamente os torna repelentes um ao outro e em que a via do diálogo vira luta e guerra. Dado o ódio dos dois povos, o orgulho nacionalista e o princípio religioso da Lei da Vingança por que se regem, temos de reconhecer que, para eles, os critérios de pacificação não correm à maneira ocidental, pois, para os acordos, descobrem sempre sofismas e problemas de casuística. Exige-se muita coragem e rebeldia até dos próprios governantes locais, como aquela que levou Sadat a Jerusalém, ou o falcão Rabin a negociar como pomba mansa um compromisso para bem das populações. Com homens da têmpera militaresca de Sharon e a intransigência fanática de muitos árabes e muçulmanos, a paz na Palestina está adiada e continuará a ser uma miragem. Há, sem dúvida, o problema essencial duma pátria para judeus e árabes

palestinianos e a sua convivência pacífica, mas subsistem a dificuldade de alojar os milhões de refugiados com famílias divididas, a questão da partilha das águas, o abastecimento de petróleo, o desmantelamento de muitos colonatos judaicos em terras ocupadas aos palestinianos, o sustento de muitos operários palestinianos, que têm necessidade de trabalhar em Israel. Existe ainda o problema crucial de Jerusalém reivindicada por israelitas e palestinianos como sua capital histórica e a grave preocupação pela salvaguarda e acesso internacional aos Lugares Santos das religiões monoteístas. Acima de tudo, está uma questão de mentalidade, que não entra no coração de judeus nem de muçulmanos e que a respectiva religião não ajuda a resolver. Nenhum destes povos é o demónio do outro, e ambos os povos podem coabitar sem precisar de atirar o outro ao mar.

Judeus e árabes estão metidos numa camisa de sete varas em nome de Javé e de Alá, como se tudo não passasse duma guerra santa para impor um Deus maior. "Paz ! Paz! e não há paz" (Jr. 6,14; 8,11; Ez. 13, 10), assim o desesperado e ansioso grito, que ressoa naquela terra desde os tempos antigos, quando Israel era ainda uma nação.

Modernamente, pelos laços históricos da sua presença em Canaã e pelo "*Statu quo*" aprovado pela ONU, Israel tem direito a que os palestinianos e árabes em geral lhe reconheçam a legitimidade de ter uma pátria na terra dos seus antepassados bíblicos. Em contrapartida, Israel deve reconhecer o direito dos palestinianos a uma pátria na terra, que ocupam desde o séc. VII, e desistir dos sofrimentos que, desnecessariamente, está a infligir àquele povo. Por consequência, a solução está na aceitação do princípio da tolerância mútua, que ambos os povos se devem e no reconhecimento de pátrias distintas, reconhecidas pela comunidade das Nações Unidas.

Não esqueçamos que Judaísmo e Islamismo nasceram sob o signo da guerra, dentro do princípio sociológico do "dente por dente, olho por olho". Que o Deus da Bíblia nos faça intercessores esclarecidos, pedindo a paz para a Terra de Jesus com o Salmista: "Paz sobre Israel" (Sl. 124, 5)! *Chalom-`al Israel*! Na perspectiva cristã das bem-aventuranças só os pacificadores serão chamados "filhos da paz" (Mt. 5, 9)!

Esperemos que na Cimeira de Aqaba (4/VI/2003), reunida sob a tutela do Presidente dos EUA, Jorge W. Bush, autor do projecto "Roteiro para a Paz", o Primeiro-Ministro de Israel, Ariel Sharon, e o Primeiro-Ministro da Autoridade Palestiniana, Mahmud Abbas, mais conhecido como Abu Mazen, consigam acabar com a *Intifada* e fazer a evacuação dos colonatos como meio de construir a Paz no Médio Oriente! Nem sempre, porém, o que os homens compõem é o que Deus dispõe.

14 - O Domingo:
Dia do serviço do Senhor e do descanso do Homem*

O Domingo é a primeira festa cristã, aquela em que os cristãos celebram a Páscoa semanal em honra do Senhor Ressuscitado. Todavia, do ponto de vista histórico e religioso, nunca compreenderá perfeitamente o alcance teológico e simbólico do Domingo Cristão quem não o relacionar com o Sábado judaico, em que radicam algumas importantes consequências práticas para a observância do Domingo e sua pastoral. Certamente por isso, é que muitos cristãos, perante a materialização da vida e o hedonismo consumista moderno, abandonam e fogem das exigências essenciais do Domingo. Dentro duma perspectiva de história bíblica, equacionando o que o Sábado é para os judeus e o Domingo deveria ser para os cristãos, vou procurar realçar como, afinal, o Domingo é um dia de serviço do Senhor e de descanso do homem e, por isso mesmo, um bem que é preciso defender com convicção. Neste sentido, devemos perceber a raíz bíblico--judaica de muitas crenças e práticas cristãs, de que a observância do Domingo é um caso exemplar.

I - O Sábado e a sua especificidade festiva

1. Origem do Sábado. Na língua hebraica existe uma evidente relação entre Sábado ou "descanso" (*Chabbat*) e o número "sete" (*Cheba),* certamente por o Sábado ser o sétimo dia da semana de sete dias. A divisão da semana em sete dias, porém, não é uma invenção judaica. Se Israel, religiosamente, é um caso à parte, do ponto de vista cultural está inserido no âmbito da cultura dos povos da Meia-Lua ou Crescente Fértil, que da Mesopotâmia se estende ao Egipto. Qualquer que seja a origem da palavra hebraica *Chabbat*, há uma evidente semelhança entre ela e a palavra acádica *Chappatu.* Nesta relação evidencia-se o contacto com a Mesopotâmia, sobretudo no tempo do Exílio dos judeus em Babilónia (586-538 a.C.). Aliás, os nomes dos meses babilonenses sobrepõem-se aos nomes antigos

---

* Publicado em: *15as Jornadas Culturais de Vila das Aves*. Vila das Aves: Fábrica da Igreja de S. Miguel das Aves, 2002. p. 129-154.

dos meses no calendário posterior de Israel. Com efeito, na Mesopotâmia, desde há muito que se dividia a semana em sete dias, conforme indicam a tábua XI da Epopeia de Guilgamesh[1] e os textos cananeus de Ugarit, actual Ras Chamra, na costa mediterrânica da Síria.

2. Significado bíblico do Sábado e suas motivações. A legislação sobre o Sábado faz parte de todas as colecções jurídicas do Antigo Testamento. Encontra-se no Decálogo (Ex. 20,8-11; Dt. 5,12-16); no Código Elohista da Aliança (Ex. 23,12); no Código Sacerdotal (Ex. 31,12-17; 35,1-3); no Decálogo ritual (Ex. 32,34) e na Lei da Santidade (Lv. 23,3; 26,2). O Livro dos Números aponta os sacrifícios próprios do dia de Sábado (Nm. 28,9) e o escriba Neemias, na reforma pós-exílica, faz a ameaça de castigos contra os transgressores do Sábado (Ne. 13,15-22).

Vejamos, entretanto, alguns textos legislativos do Pentateuco que apresentam variantes importantes e significativas, principalmente no que se refere às motivações da observância do Sábado.

O texto Javeísta de Ex.16,21-30 aponta como razão do descanso sabático a consagração do Sábado a Javé. Mas, aqui, já se pode ver a tentativa de espiritualização dum acontecimento que ocorreu na longa caminhada dos hebreus pelo deserto antes de chegarem à Terra Prometida. Diria que a partir do facto histórico se quis encontrar a justificação do tabu ou proibição do trabalho ao Sábado fazendo uma releitura litúrgica. A transferência do Sábado para o deserto, como dia de descanso absoluto em honra de Javé, consagra o princípio da libertação do trabalho semanal.

O Decálogo Sacerdotal (Ex. 20,8-10: "Recorda-te"), tal como em Gn. 2,1-3, procura inculcar a observância rigorosa do preceito sabático e aduz uma motivação religiosa: o descanso é para que o dia seja consagrado a Deus. O Sábado é um dia de culto a Javé, Deus de Israel.

O Código Elohista da Aliança (Ex. 23,12), quando a sedentarização dos judeus em Canaã ainda estava em curso, fornece uma razão social para o Sábado, mas sem a justificar. O descanso físico é uma necessidade e um direito para todos os homens e seres vivos, mas este calendário elohista não assinala ainda qualquer nota festiva à observância do Sábado.

O Código Javeísta de Ex. 34,21, quando os israelitas já estão sedentarizados e instalados na Terra Prometida, também não fornece qualquer motivação justificativa do repouso sabático; parece que ele anda associado à ideia de descanso festivo, como sugere o v. 22 ao referir a festa das colheitas.

O Dt. 5,12-15 recupera o texto do Código da Aliança (Ex. 23,17; 34,23), mas aduz uma razão humanitária e social de perspectiva histórico-religiosa por

[1] *A epopeia de Gilgamesh*, versão de Pedro Támen, Lisboa, Edições António Ramos, 1979, 91.

paralelismo com a opressão dos israelitas no Egipto; estabelece o princípio do descanso sabático com base na Aliança do Sinai e motivação religiosa. Este texto, de cunho profético, faz a síntese de todos os outros. O Sábado é dia santo, consagrado ao culto de Deus; todavia, agora, a misericórdia divina estende-se a todas as criaturas em situação de opressão e cansaço, mesmo aos escravos não judeus. Veja-se o texto de Jr.17,20-27, quando o povo judeu se viu de novo oprimido por Nabucodonosor, rei de Babilónia.

Dos textos legislativos, Lv. 23, 3 é o que melhor sintoniza com a prática posterior da observância do Sábado, na medida em que refere a prática pós-exílica do Judaísmo. O Sábado aparece à cabeça das festas litúrgicas do calendário hebraico e comporta a participação nas assembleias sagradas, que se realizam na sinagoga. O Sábado é o dia da reunião litúrgica dos israelitas, o "Dia do Senhor", em que o Povo Eleito, recordando a gesta libertadora do Êxodo, celebra a omnipotência de Javé sobre todos os povos, preanuncia o ecumenismo da salvação, vive a libertação do peso dos trabalhos quotidianos e antecipa a vitória escatológica de Deus. O Sábado é, por isso, o dia santo semanal, dia da assembleia de louvor e oração, dia de estudo e reflexão da Palavra de Deus contida nos 39 livros da *Tenak* (Bíblia hebraica) e nos ensinamentos dos rabinos, mestres espirituais de Israel. Nisto deve consistir a sua observância como dia do serviço do Senhor.

3. O descanso sabático em honra de Javé (Sl. 47,1-7). Como dia litúrgico, o Sábado faz a ruptura entre os dias de trabalho e o dia de culto, entre o Sagrado e o Profano. Ritualmente, o Sábado é caracterizado por dois gestos consacratórios: *Qidduch*= Santificação// *Habdalah*= Separação). Por essa razão, o Sábado é uma dádiva de Javé ao seu Povo: "Se Israel conservou o Sábado, este conservou Israel", eis uma máxima rabínica. Por isso, a tradição sacerdotal fez da observância do Sábado uma forma e uma ocasião para o povo eleito participar na santidade de Deus (Ex. 20,11; 31,12-17), dando-lhe alcance moral. Daí deriva o rigor contra os transgressores, que são excluídos do povo (Ex. 31,14-15; Nm. 15,32.36) e a benção sobre os que o observam mesmo com perdas até no seu negócio, como declara um belo texto de Isaías, que, hoje, bem poderia servir de travão ao latifúndio dos supermercados abertos ao Domingo, à apetência dos comerciantes vorazes, que buscam o lucro desenfreado (Cfr. Ez. 20,11-13), esquecidos da dimensão religiosa da vida do homem sobre a terra:

> " Feliz o homem que assim procede,
> que assim actua com firmeza,
> que respeita o sábado com dedicação,
> e se guarda de fazer qualquer espécie de mal.
> O estrangeiro que se converteu ao Senhor não deve pensar:
> "O Senhor vai excluir-me do seu povo".

E o eunuco também não deve pensar:
"Não passo duma árvore seca".
Com efeito, o Senhor declara o seguinte:
"Se um eunuco respeita os meus sábados,
decide fazer o que é do meu agrado
e persevera na minha aliança,
dar-lhe-ei no meu templo e na minha cidade
um monumento e um nome,
bem melhor que filhos e filhas.
O seu nome ficará para sempre
e nunca mais acabará.
O estrangeiro que se converter,
para me servir e amar como Senhor
e para ser meu servo,
se respeitar os sábados com dedicação
e perseverar na minha aliança,
conduzi-lo-ei ao meu monte santo,
enchê-lo-ei de alegria na minha casa de oração,
aceitarei os seus holocaustos e sacrifícios, no meu altar,
porque a minha casa será declarada
casa de oração para todos os povos" (Is. 56,2-7).

Os profetas e sacerdotes do Exílio bem como os escribas posteriores tentaram a espiritualização e moralização das observâncias rituais do Sábado, ultrapassando a lei do simples descanso físico imposto pelo Código da Aliança e a dimensão social determinada pelo Deuteronómio. O Sábado como instituição litúrgica devia levar o judeu crente do repouso necessário para refazer as forças físicas à festa religiosa da sua crença em Deus, conformando-se e sujeitando-se à Sua divina vontade.

O jugo suave das festas na Bíblia, enquanto serviço voluntário e agradecido a Javé, leva à alegria do preceito, à satisfação do dever cumprido, à felicidade do crente. Ainda hoje, todas as festas judaicas têm como denominador comum a ideia de liberdade e o SÁBADO celebra, de forma visível e entusiasta, a libertação do trabalho penoso e das preocupações quotidianas para que o crente possa servir a Deus com dedicação. Libertos da opressão escravizante do Egipto, no Sinai, pela liturgia, os judeus tornaram-se Povo Eleito de Deus (Ex.19) e aceitaram o serviço do Senhor (´*Abodah= culto*), isto é, o culto que a festa religiosa comporta e o Sábado manifesta. Do trabalho da escravidão imposta, os judeus passaram ao serviço da gratidão livre e voluntária. A verdadeira liberdade para eles está em poderem-se sujeitar ao jugo da Lei de Javé, vivendo a esperança (não esquecer que, moderna-

mente, a esperança (*Hatiqvah*) é o hino nacional de Israel), e exprime o desejo da realização das promessas feitas por Deus aos Patriarcas e sua descendência para sempre. Neste contexto festivo, o Sábado assume a função sagrada de dia semanal para o Senhor, "sinal" religioso no meio dos povos para o renascimento espiritual de Israel. Preceituado pelo Senhor ao Seu Povo Eleito, o Sábado com todas as suas prescrições é como que o compêndio de todos os mandamentos. Por isso, uma sentença espiritual antiga afirmava solenemente: "Se Israel observasse um só Sábado como se deve, sem dúvida que o Messias havia de chegar. O Sábado é igual a todos os outros preceitos da Torá" (*Êxodo Rabbá*, 25,12).

II - Do Sábado Judaico ao Domingo Cristão

1. Sacralidade do Sábado e casuística dos rabinos (Jo. 7,22-24). Enquanto instituição religiosa, o Sábado aparece em todos os códigos legislativos antigos dos judeus; mas a casuística judaica ora agravou com miúdos preceitos a sua observância, ora procurou aligeirá-la. É assim que Talmud e Michná (Ordem *Mo`ed* ="Festas", Tratado do *Chabbat*) falam dos 39 x 39= 1521 preceitos[2] para, logo a seguir, no Tratado *Erubim* ="Misturas", tentar fazer "epikeia" quanto aos transportes e viagens, modo de facilitar as coisas e tranquilizar as consciências. O número de 39 preceitos refere-se aos 39 trabalhos principais (*´Abodot melakot*) para a construção do Tabernáculo do deserto (Lv. 26,2). Todos os judeus tinham a peito a observância rigorosa do Sábado e, nisto, Qumran e os essénios já forneciam um bom exemplo com mais duma dezena de interditos ou proibições[3]. O formalismo ritualista e a casuística dos fariseus e rabinos levaram a excessos as observâncias do Sábado, a ponto de não permitir acender a luz ou um fósforo, escrever uma palavra, andar mais de 2 km, etc. Isso equivaleria a negar a existência do Deus que libertou o Seu Povo do Egipto. Todos sabem como, ainda hoje, a observância do sábado vale para o povo judeu tanto quanto a circuncisão. Basta ver o rigorismo dos judeus ortodoxos no moderno bairro "Mea Chearim" (Cem portas) de Jerusalém. Sábado e Circuncisão são o sinal visível, o "sacramento" do bom judeu, dádiva e mandamento divinos. Podem não acreditar em Deus,

---

[2] "Os principais trabalhos são quarenta menos um: semear, lavrar, ceifar, enfaixar, debulhar, joeirar, limpar, moer, peneirar, amassar, cozer o pão, lavar, bater ou tingir a lã, fiar, tecer, costurar, bordar, atar nós, desfazer nós, coser com fios, remendar, caçar um veado, matá-lo, desmembrá-lo ou salgá-lo ou curtir--lhe a pele, cortá-la ou rasgá-la, apagar duas letras, apagar para escrever duas letras, construir, arrasar, apagar um fogo, acender um fogo, bater com um martelo e levar qualquer coisa de um domínio para outro. Estes são os principais trabalhos: quarenta menos um", *Chabbat,* VII, 2. "LA MISNA", Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981.

[3] FLÁVIO JOSEFO - *De Bello judaico* , II, VIII, 9.

mas, porque acreditam na Bíblia, os judeus modernos continuam a observar rigorosamente os seus preceitos.

2. A teologia do Sábado. O Sábado é a festa de Israel que marca a sacralização semanal do tempo[4]. Não tem nada de nefasto ou aziago, como na Mesopotâmia, os dias 7, 14, 21, 28. O Sábado está em relação aos dias da semana como Israel em relação aos povos do mundo. E como quando Deus criou o mundo já pensava em Israel, o Sábado é tão antigo como o próprio mundo. Daí a construção literária da narrativa genesíaca dos seis dias da criação. No sétimo (SÁBADO) Deus descansou do seu trabalho criador. A Bíblia e a tradição esforçar-se-ão por mostrar que o Sábado é uma instituição divina, um dia de culto a Deus. A Lei litúrgico-ritual do Sinai, o *Decálogo* (Ex. 20,8; Dt. 5,12), não fará mais do que consagrar este exemplo divino das origens feito preceito para o homem bíblico de todos os tempos. Por isso, o Sábado comporta duas vertentes: Observância da Lei e Recordação da Acção Divina, o *Chamor* = "Observa" e o *Zakkor* = "Recorda", tal como inculcam o Ex. 20,8 e o Dt. 5,12. O Sábado faz parte integrante e essencial da Aliança de Deus com o Seu Povo. Todo o Israel, homens, mulheres, escravos e animais devem observar o Sábado, como se fosse uma instituição de carácter social para repouso dos trabalhos penosos do dia a dia. Mas, teologicamente, o descanso ou gozo do Sábado (*Oneg*), enquanto ruptura no trabalho quotidiano, serve sobretudo para afirmar a soberania universal de Deus, a igualdade ontológica dos homens, a eleição de Israel no meio dos povos. A tradição sacerdotal fez da observância do Sábado uma maneira do Povo participar na santidade de Deus (Ex. 20,11; 31,12.17). Daí a excomunhão e morte dos transgressores com o anátema do *Karet* = corte (Ex. 31,14-15; Nm. 15, 32.36; Ne. 13,15.22), enquanto uma *Berakah* = benção será dada aos observantes (Is. 56,2; 56,4-6; Ez. 20,11-13). Mas, a tradição sacerdotal, ao fazer a espiritualização e moralização do Sábado, ultrapassou a lei do descanso físico do Código da Aliança e a do descanso social da reforma deuteronomística. Por isso, a fidelidade absoluta a este preceito levou não poucos judeus ao martírio nas guerras dos Macabeus contra os descendentes de Alexandre Magno (1 Mac. 2,37s; 2 Mac. 6, 11; 15,1s), pelo que o valente Matatias se viu obrigado a introduzir o princípio da legítima defesa, mesmo ao Sábado (1 Mac. 2, 40s). Recordar a reacção israelita na guerra do Kippur com os árabes em 1966!

---

[4] "E Deus abençoou o sétimo dia e santificou-o" (Gén. 2,3). Abençoou-o com o semblante do homem, pois o semblante do homem ao Sábado é diferente do semblante dos outros dias da semana", *Berechit Rabbá,* 80.

O Sábado é também o dia da expectativa da vinda do Messias, o dia do anúncio dos bens futuros, escatológicos (Is. 56,1-6; 58,13-14; 66,22-23; Jr.17,19--27; Ez.44.1-12).

3. O ritual das observâncias do Sábado. Porque dádiva de Deus ao Seu povo ("Chamarás ao Sábado as tuas delícias"), o Sábado cria nos crentes uma "alma suplementar" (*Nechamah Yetherah*), que é preciso avalizar nesse dia com preceitos negativos do "Observa" (Abster-se de trabalhos) e preceitos positivos do "Recorda" (Santificar-se) a vivificar os outros dias de trabalho. Depois do Exílio, com a instituição das sinagogas, a observância do Sábado abrange deveres públicos na sinagoga e privados em casa, deveres esses que são religiosos e civis, comunitários e pessoais. O dever civil essencial é o repouso sabático ou descanso total (*Oneg*), delícia suave que propicia a paz interior e promove os afectos e relações familiares (Cfr. Is. 58,13-14; Ne. 13,15-17) ou peso psicológico insuportável com o multiplicar-se das obrigações proibitivas, em que os rabinos incluíram a música instrumental, andar de carro, natação, equitação, jogo, etc. Os deveres religiosos são as reuniões na sinagoga ou em casa com a oração, a leitura e estudo da *TENAK* (Bíblia hebraica) e a alegria do Sábado, isto é, as três refeições melhoradas.

Ritualmente, nas casas, o Sábado começa ao pôr-do-sol entre as duas tardes, de Sexta-feira para Sábado, com as pessoas a purificar-se e a vestir as "roupas sabáticas", a dona de casa a arranjar o domicílio para a entrada do Sábado, como se ele fosse um hóspede divino ou uma "noiva", a preparar as comidas e a acender a "Lâmpada do Sábado", pois, para os judeus, a lâmpada é símbolo de esperança e a luz da lâmpada sinal de intimidade, alegria e futuro. Em seguida, sob a presidência do pai, todos os familiares recitam os Sl. 29; 95-99 e o cântico do *Lekha Dodi* ("Vem, meu amado!"), composto e introduzido apenas no séc. XVI em Safed pelo cabalista Salomão Halevy Alkabetz, mas, desde logo, adoptado por todas as comunidades judaicas espalhadas pelo mundo.

Na sinagoga, o ofício entre as duas tardes de Sexta/Sábado implica a recitação do Sl. 92 ("Salmo e cântico para o dia de Sábado", como diz o próprio título), Sl. 93, o *Quidduch*, a recitação do *Chemá* (Confissão de fé monoteísta), o *Chemonê-Esrê* ("18 bençãos"), cânticos, a *´Amidah*, e a saudação mútua do *Chabbat tobá* ("Bom Sábado"!). Entre os judeus está catequeticamente muito espalhada a lenda dos dois anjos que acompanham os judeus a casa no regresso da sinagoga para abençoar ou amaldiçoar os que preparam bem ou mal o Sábado.

Em casa, à noite, tem lugar a primeira refeição, ceia da alegria: benção (*Quidduch*) do vinho e do pão, cânticos, leitura de Pr. 31,10s ("a mulher virtuosa") e alimento substancioso de peixe e carne.

Na sinagoga, na manhã de Sábado (*Chaharit le Chabbat*), reunião litúrgica (*Qabalat Chabbat*) com leitura de uma das 52 divisões da Torá (*Parachah*) e dos

Profetas (*Haftarah*), comentário-homilia do rabi, oração adicional do *Mussaf* (recordação dos sacrifícios do Templo), *´Amidah*, bençãos, e cânticos. Cfr. a presença e prática de Jesus na oração litúrgica de Sábado na Sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30)[5].

Em casa, segunda refeição, ao meio-dia, com pratos tradicionais. Repouso ou estudo e leitura de textos religiosos e salmos.

Na sinagoga ou em casa, oração da tarde (*Ma´ariv*) para despedida do Sábado: Sl. 24, orações, Sl. 91; 92; 150, leituras, *Qaddich*, Benção sobre o vinho e espécies odoríficas, cujo perfume deve encher a "alma suplementar", cânticos. É a cerimónia do *Habdalah* a separar o sagrado e o profano.

Em casa, terceira refeição ao findar do dia "para acompanhar a Princesa do Sábado" (*Melavé Malkah*).

Como se vê, o Sábado é um dia sagrado, de descanso e santificação. Como tal, exige o empenhamento pessoal e comunitário em família ou na sinagoga, pela oração e pelo estudo da Palavra de Deus. É, em suma, um preceito litúrgico-social com alcance religioso-humanitário.

4. A crítica dos profetas e a atitude de Jesus para com o Sábado. O texto do Ex. 31, 12-17, ao realçar o Sábado com valor de "Aliança eterna" (cfr. Is. 58,13s; Jr. 17,24-27), tornou-se também o embrião gerador de toda uma série de pequenos e gravosos interditos ou proibições, que não passam, alguns pelo menos, de resíduos de velhas superstições (Ex.35,3).

Os profetas do monoteísmo ético (sécs. VIII-VI a.C.), ao fazer a contestação geral do culto rotineiro e mágico, sem impacto nas convicções e comportamentos das pessoas, não deixaram de fazer a crítica do Sábado (Is. 1,11-17; 29,13; Os. 6,6). Nessa mesma linha de espiritualização e moralização se situa e empenha toda a fonte sacerdotal da redacção do Pentateuco. Contudo, eles não combatem o Sábado em si; lutam, sim, contra o ritualismo cúltico, o formalismo religioso, o exteriorismo exibicionista, o convencionalismo legalista, tudo isso que faz do Sábado um dia de opressão psicológica e não um dia de descanso para a alegria natural e a libertação interior, para o alívio gozoso e espiritual da vida.

É sabido como, após o Exílio, no século V a.C., o fariseísmo deu ao Sábado um arreganho legalista e exteriorista (Ne. 13,15-22; 1 Mac. 2,32-42) que, depois, o enfrentamento dos fariseus com Jesus bem vai testemunhar. O peso das leis e minuciosas observâncias faziam perder ao Sábado o seu sentido original como instituição litúrgica libertadora, tornando-o anti-testemunho e contra-valor da bondade salvífica de Deus.

---

[5] DIAS, Geraldo J.A. Coelho - *A primeira homilia cristã. Jesus na sinagoga de Nazaré*, "Humanística e Teologia", Porto, 1, 1981, 5-50.

O ensinamento haláquico ou jurídico dos rabinos compendiado no Talmud e na Michná, preocupados em levantar a "sebe da Lei" para defesa dos judeus perdidos na Diáspora entre pagãos, vai promover a santificação do Sábado com a multiplicação de minuciosas e pontilhosas observâncias relativas à preparação de alimentos, acender do fogo, lavar da roupa, transporte de objectos, viajar e até escrever, embora os rabinos nunca deixassem de relevar o valor da vida humana sobre a inviolabilidade do descanso sabático: "O Sábado foi-vos dado, não fostes vós que fostes entregues ao Sábado", disse um rabi. Reconheçamos, porém, que estava aberta a porta para os exageros e escrúpulos legalistas.

É neste contexto de juridismo e casuística farisaica que aparece Jesus com a sua mensagem de salvação e libertação. Na linha dos profetas de antanho, Jesus assume imediatamente uma atitude crítica de contestação geral ao culto formalista e aos onerosos preceitos do ensinamento opressivo dos fariseus, saduceus e escribas. Dessa reacção ficará súmula e expoente máximo o "Discurso antifarisaico" (Mt. 23). Por isso, Jesus proclama o "culto em espírito e verdade" (Jo. 4,23) e o advento escatológico e libertador do Reino de Deus (Mt. 5.21-48; Mc. 7,1-13). Mas, entre milagres e discussões, ao todo, são oito os passos em que Jesus nos surge a contestar as observâncias do Sábado (Mt. 12,1-14; Mc. 2,23-28; 3,1-6; Lc. 6,1-11; 13,10-17; 14,1-6; Jo. 5,9-18; 9,14-16).

Todo o comportamento de Jesus em relação ao serviço litúrgico judaico é um misto de independência e liberdade, que se não deve reduzir a uma oposição entre interioridade e ritualismo exterior. Concretamente, esta oposição aparece com frequência a respeito das observâncias do Sábado, que os fariseus impunham como fardo. Como apontámos acima, são oito os passos evangélicos em que Jesus aparece a pregar e a fazer milagres ou curas em dia de Sábado, logo contestado por fariseus e escribas.

Em certo dia de Sábado, Jesus fez e permitiu que outros fizessem coisas que, segundo o costume vigente, eram contra a Lei e a tradição religiosa. Foi aquando da recolha das espigas, que os seus discípulos fizeram e os fariseus censuraram (Mc. 2, 23-28; Mt. 12,1-8; Lc. 6,1-5). Intervindo, então, Jesus não renegou a observância do Sábado, mas pôs em causa a sua obrigatoriedade incondicional, aduziu o argumento de semelhança da atitude livre de David a comer os pães da proposição reservados aos sacerdotes e lançou uma sentença ou apotegma revolucionário: "O Sábado foi feito para o homem e não o homem para o Sábado" (Mc. 2,27). Este texto é muito discutido na exegese moderna[6] todavia, parece que o texto é autêntico, ao contrário do que pensam Bultmann e Barth, embora secundário,

---

[6] GILS, Félix - *Le Sabbat a été fait pour l´homme et non l´homme pour le Sabbat, Mc. 11, 27*, «Revue Biblique», 69, 1982, 506-523.

adicional, porque inserido em contexto tradicional preexistente. Além disso, o v. 27 é um desafio à legislação judaica e, segundo a escola da *Redaktionsgeschichte,* deveria atribuir-se à autoria de Marcos esta fórmula antilegalista. Os lugares paralelos de Mateus e de Lucas ignoram o princípio de Marcos porque reproduzem a tradição comum; mas o seu silêncio não significa que queiram reagir contra o liberalismo de Marcos.

As palavras atrevidas e quase inauditas do v. 27, aliás dentro da teoria dos rabinos ("O Sábado foi-vos dado, não fostes vós que fostes entregues ao Sábado"), fazem de Jesus um lídimo continuador dos profetas, antes o Profeta por antonomásia, o Filho do Homem com verdadeiro poder legislativo. É isso, pois, que explica o hiato entre os versículos 27-28, o qual parece mitigar o radicalismo da afirmação posta na boca de Jesus. Na realidade, o que Jesus quer é que o Sábado seja, dentro do espírito que presidiu à sua instituição, um dom da graça de Deus, um benefício para o homem e não um peso. Por isso, no Seu agir salvífico, Jesus concretizou essa graça escatológica de Deus nas muitas curas e milagres realizados em dia de Sábado (Mc. 3,1-6; Lc. 13,10-17; 14,1-6; Jo. 5,1-13; 9,1s). A interrogação dialogal "é permitido ao Sábado fazer o bem ou o mal, salvar uma vida ou matar?" (Mc. 3,4) não é apenas um exercício de retórica; mostra que Jesus exige a prática integral do serviço do homem, como valor absoluto. Tal consequência, naturalmente, contraria o princípio tradicional das prescrições sabáticas, que se foram acumulando ao longo dos tempos. Jesus rejeita, portanto, a ritualização da vida, a subordinação do homem frente à observância meramente legalista da tradição e anuncia a instauração duma nova ordem "em espírito e verdade". Com a proclamação do Reino de Deus, não se trata contudo duma simples espiritualização do culto hebraico, mas da superação da própria ordem cultual do Antigo Testamento. Para Jesus, a salvação, porém, não está na substituição dos usos e costumes dum culto por outro; o que é preciso é realçar o valor absoluto do homem todo e de todos os homens perante Deus que, na pessoa de Jesus, "por nós homens e por nossa salvação desceu do céu", "fez-se homem e habitou entre nós", "em tudo semelhante a nós". O culto de Deus nunca será verdadeiro se desprezar e ofender o homem, uma vez que, como diria Santo Irineu, "a glória de Deus é o homem vivo". Portanto, a sentença de Jesus "Não é o homem por causa do Sábado, mas o Sábado por causa do homem" significa que o Sábado, enquanto dia de culto, "Dia do Senhor", só valerá na medida em que for serviço do homem e ajudar o homem a ser tratado e a tratar-se como imagem de Deus. Jesus contesta as práticas do Sábado, prega, faz milagres e curas em dia de Sábado para realçar exactamente a liberdade que ele comporta e o objectivo libertador que ele anuncia. Vejam como na narrativa de Lc.13,10-14 as palavras "libertar" e "soltar" são as palavras-chave do texto, os elementos dinâmicos do ensinamento

de Jesus. Aliás, quase diríamos que, para Jesus, o descanso sabático se coaduna com qualquer trabalho em serviço de Deus, pois "o Pai trabalha e eu trabalho" (Jo. 5,16-17). O cumprimento do descanso sabático é tanto mais perfeito quanto mais nos levar a um alto grau de espiritualização na descoberta da vontade de Deus e no serviço dos outros. Em discussão com os fariseus acerca das observâncias do Sábado, mas na plena consciência da sua condição divino-humana, Jesus atribuiu-se dois títulos messiânicos que põem em evidência a sua acção de juiz escatológico: "Filho do Homem" e "Senhor do Sábado" (Mt. 12, 1-6). Para Jesus, o Sábado, enquanto dia de festa, é o dia da libertação do homem em nome de Deus; por isso Ele pode agir em favor do homem mesmo em dia de Sábado.

III - O Domingo assume as coordenadas do Sábado

Foi através da via cultural judaico-cristã que a semana de sete dias entrou no Ocidente, pois gregos e romanos não a conheciam. Certamente por isso, alguns escritores romanos à volta do séc. I, entre eles o próprio Cícero, satirizavam o Sábado judaico como invenção dum povo desprezível que, por meio duma instituição religiosa, o que queria era justificar a sua atávica e incurável preguiça e furtar-se ao trabalho. A semana de sete dias impor-se-á com o triunfo do Cristianismo que, entretanto, substituirá o Sábado pelo Domingo como dia de descanso e "Dia do Senhor", mas aproveitando-se de toda a carga teológica do Sábado judaico. Significativamente, foi no dia a seguir ao Sábado que Jesus ressuscitado apareceu aos apóstolos (Jo. 20,26). Mais tarde, S. Paulo terá uma reunião litúrgica em Tróade no primeiro dia da semana (Act. 20,7). O mesmo se diga em 1 Cor. 16,2.

Com o sucessivo afastar-se do culto do Templo e particularmente depois da destruição de Jerusalém por Tito no ano 70, os cristãos sentiram necessidade de organizar o seu próprio culto, baseado no acontecimento salvífico da Ressurreição de Jesus, ocorrida no primeiro dia da Semana judaica. Nasce, assim, o DOMINGO, *dies dominica* (Ap.1,10), quando os romanos celebravam o dia do Sol. Em fins do séc. I estava consumada por parte dos cristãos a ruptura com o culto sabático dos judeus e aparecia a realidade litúrgica do culto dominical cristão (Testemunhos da Didaqué[7], Epístola de Barnabé[8] , Carta de Santo Inácio de Antioquia aos Magnésios[9] , Carta de Plínio, o Jovem, a Trajano cerca do ano

[7] "Reunidos em cada Dia do Senhor, parti o pão e dai graças, depois de ter confessado os vossos pecados, a fim de que o vosso sacrifício seja puro" (*Didaqué*, Cap. XIV. Escrito entre 70-110 da era cristã).

[8] "Portanto, nós guardamos o Oitavo dia para o celebrar. Nesse dia, Jesus ressuscitou dos mortos e, tendo-se manifestado, subiu ao céu" (*Epístola de Barnabé,* Cap. XV. Escrito entre 70-120).

[9] "Agora, pois, aqueles que se criaram na antiga ordem das coisas vieram para a novidade da esperança, não guardando já o Sábado, mas vivendo segundo o Domingo, dia em que a nossa vida

114[10], S. Justino[11]). Só tardiamente e sem dúvida por causa da perda do sentido religioso do Dia do Senhor é que a Igreja decretou a observância do Domingo como dia de preceito cultual (IV Concílio de Latrão, 1215). Todavia, já Constantino em 321 decretara a observância rigorosa do domingo como dia de descanso, excepto para os trabalhos agrícolas. Lentamente, mas sobretudo a partir do séc. VIII, os cristãos aplicaram ao Domingo as prescrições do Sábado judaico.

A teologia litúrgica cristã, partindo do facto histórico da Ressurreição de Jesus, foi preenchendo o Domingo de significado anamnésico e aproveitando os elementos teológicos essenciais do Sábado judaico. O Domingo passou a ser o dia litúrgico por excelência do cristianismo pois, pela Sua Ressurreição, através da Eucaristia, Jesus prolonga-se na História com uma dimensão supra-histórica e meta-temporal. Daí a reunião dominical, a "*Ecclesia*" ou "igreja" dos crentes que repete, ao Domingo, o mandato eucarístico de Jesus: "Fazei isto em memória de Mim" (Mt. 28,1; Act. 20,6-12; 1 Cor. 16,2). O Domingo é o Dia litúrgico cristão. Santo Inácio de Antioquia, cerca do ano 107, escrevia: "Os que viviam segundo a antiga ordem das coisas chegaram à nova esperança, não observando mais o sábado, mas o Dia do Senhor, dia em que a nossa vida foi exaltada por Cristo e pela sua morte" (*Epistola ad Magnesios,* IV,1). S. Justino, escrevendo cerca de 165, dizia que no "dia do sol" todos se reúnem no mesmo lugar. Por isso, no séc. III, Orígenes comprazia-se em demonstrar que o Domingo era o novo e perfeito Sábado[12].

Com um grande sentido da economia da História da Salvação, uma vez que Jesus "não viera abolir mas completar a Lei" (Mt.5,17), os cristãos assumiam outras coordenadas do Sábado judaico para enriquecimento teológico do Domingo, a saber:

- *Direito ao repouso*. Na disciplina cristã, a obrigação do descanso pela cessação do trabalho semanal adquiriu forma de luta pela defesa e alforria dos escravos; por isso um dos mandamentos da Igreja é "abster-se de trabalhos servis aos Domingos e Festas de guarda". São dias de descanso e a sociedade ocidental aceitou o Domingo dia como dia de direito ao repouso.

---

amanheceu". E ainda: "No dia do Senhor, juntai-vos para a fracção do pão e a Eucaristia, depois de terdes confessado os vossos pecados para que o vosso sacrifício seja puro", *Epístola aos Magnésios* ,IX. Escrita cerca de 80-90).

[10] "Afirmavam que toda a sua falta ou erro consistia em reunirem-se habitualmente num dia fixo, antes da aurora, para cantarem em comum um cântico a Cristo como a um deus" (Epístola X, 96. Escrita cerca de 112).

[11] "O Domingo é o primeiro dia em que todos celebramos a nossa assembleia comum, porque é o primeiro dia em que Deus , tendo realizado uma mudança na obscuridade e na matéria, fez o mundo. E Jesus Cristo, nosso salvador foi nesse mesmo dia que ressuscitou dentre os mortos" (*I Apologia,* LXVII. Escrita cerca de 150).

[12] ORÍGENES - *Comentário ao Salmo 91* , "PL", 23, 1169.

- *Reunião litúrgica e acção cúltica* como "memorial" e celebração ritual da Ceia histórica do Senhor através da Eucaristia ou Missa Dominical. Referindo-se à celebração da Eucaristia, Jesus tinha ordenado: "Fazei isto em memória de mim" (Lc. 22,19;1 Cor.11,24). Na sequência da comunidade cristã primitiva, daí brotou o preceito de participação na Eucaristia ou obrigação da Santa Missa, que a Igreja acabou por impor a todos os cristãos. Tal celebração é o coração do Domingo cristão, anamnese e participação no acto sacrifical de Cristo (Cfr. a história dos mártires do Domingo no Norte de África no séc. III e as suas palavras perante o tribunal: "não podemos viver sem o Domingo! ").

- *Comemoração histórica semanal da Páscoa de Jesus* e relação com a teologia libertadora do Êxodo, que exige dos cristãos a conformidade ético-religiosa com a vida nova da graça associando-se aos méritos da Paixão de Cristo.

- *Antecipação e celebração da vinda escatológica de Cristo* na Parusia como Juiz dos homens.

Conclusão Pastoral

Mesmo que hoje, na sociedade secularizada e consumista, o Domingo, "primeiro dia da Semana" (Act. 20,7), seja tão só o último dia do fim de semana de folga ou desporto, os cristãos não podem deixar de ter presentes estas coordenadas teológicas. O descanso, sendo embora uma necessidade do homem trabalhador, não pode perder, por parte dos cristãos, a sua dimensão sagrada, reconfortante, espiritual, de verdadeiro encontro com Deus e forma de estar com os outros, pois "onde dois ou três se reúnem em meu nome, aí estarei no meio deles", disse Jesus (Mt.18,20). Assim, o espírito do Domingo (Sábado) faz-nos descobrir que não está apenas em jogo a cessação dos trabalhos servis e a possibilidade de lazer e desporto. É um direito do homem ao descanso. Por isso é preciso pôr o acento no homem, nas suas necessidades espirituais, na conveniência das suas relações familiares e sociais e na sua dignidade superior de Filho de Deus, tornando-o capaz de comungar com Deus e fazer igualmente a descoberta dos outros, pondo-o em tensão escatológica e esperançosa para o encontro com o Deus de Jesus Cristo.

Quando os cristãos chamavam ao Domingo o "primeiro dia da Semana", para além da mera contagem numérica dos dias, teologicamente, por certo, pensavam no acontecimento fundamental da Ressurreição de Jesus e no papel recriador de Cristo, que veio fazer o mundo novo pela "reconciliação de todas as coisas em Cristo" (*Anakefalaiôsis* ou *Recapitulação* , Ef.1,10; Cl.1,20). Com este termo, S. Paulo quis indicar que Cristo é a nova e única cabeça do homem regenerado, do mundo renovado em Deus. A redenção é, por isso, uma nova criação, o começar duma nova humanidade a que, segundo a bela prosopopeia de S. Paulo,

se associam os animais e a própria natureza inanimada (Rm. 8,22-25). Cristo orienta-nos para o Sábado messiânico, escatológico, da libertação total, como anunciara na homilia da Sinagoga de Nazaré ao começar a sua vida pública (Lc. 4,16-30). O Sábado messiânico será, então, o tempo oportuno da libertação de todas as opressões (Is. 61,1-11), um Sábado eterno. Para além de todas as convergências teológicas do Sábado e do Domingo, está aqui uma diferença teológica do Domingo cristão em relação ao Sábado judaico. É que este, celebrando o 7º dia do descanso do Criador, considerava sobretudo, em visão retrospectiva, as maravilhas da obra criadora de Deus. O Domingo cristão, porém, projecta-nos para a realização esperançosa do "novo céu e da nova terra" (Ap. 21,5; Cfr. Is. 63,17). Compreende-se, assim, porque é que os primeiros cristãos aguardavam com tanta expectativa a Parusia escatológica de Cristo, clamando *Maranatha!*, isto é, "Vem Senhor Jesus!" (1 Cor. 16,22; Ap. 22,20).

Ao Domingo, primeiro dia da semana cristã, a Eucaristia é a reunião da comunidade crente (Act. 20,7; 1 Cor.16,2) em que não deveríamos participar numa atitude passiva de cordeirinhos de Santa Inês prontos para ser tosquiados, mansamente à espera que "aquilo acabe". A participação na Eucaristia dominical, sendo encontro com o Cristo meta-histórico, poderá e deverá constituir, por certo, um momento festivo e apto para estar com os outros numa sentida acção de graças a Deus pela criação do mundo, pelo dom da vida e pela Redenção do género humano em que temos de colaborar. Perante o esvaziamento sócio--antropológico do Domingo como "Dia do Senhor"= "Dia de Javé" (Act. 2,20; 17,31; 1 Cor.1,8; 5,5) e "Sábado messiânico", há que lutar pela sacralidade do Domingo na salvaguarda da sua especificidade, enquanto dia da Ressurreição de Jesus, começo da nova humanidade, esperança do mundo melhor. A sociedade laica moderna transformou o Domingo no dia do desporto, de jogos, corridas, passeios e excursões tantas vezes cansativas, manifestações políticas e, desta maneira, esvaziou a sacralidade essencial do Domingo e a sua dimensão antropológica de benefício e mais valia social para o homem. Claro é, portanto, que para o esvaziamento religioso do Domingo contribuiu a visão racionalista e laica da sociedade moderna dessacralizada, agravada depois das ideias da revolução francesa com a separação e até oposição da Igreja e do Estado. Agora, a sociedade civil é muito menos conservadora e muito mais criativa e livre e, por isso, desdobra-se em iniciativas de animação e recreação para o povo. Mas a Igreja não é isenta de culpas no cartório desta situação. Insistiu demasiado na obrigação do preceito dominical quase o reduzindo à assistência à missa que, em latim, deixava o povo de Deus alheado da celebração à espera que aquilo acabasse; depois introduziu as missas vespertinas de Sábado, o que, naturalmente, contribuiu para um maior esvaziamento do Domingo, que, em contrapartida, foi

e é aproveitado por associações políticas, culturais e desportivas, aquelas que actualmente comandam esse dia social de lazer.

Pastoralmente, temos de nos inquietar e reagir, não bastando os inquéritos sobre a prática da Missa Dominical, que são desastrosos e desanimadores, como estamos a ver.

"*Oportune et importune*", como dizia o apóstolo S. Paulo (2 Tim. 4,2), é necessário e urgente pregar, admoestar, censurar, pedir com muita paciência por todos os modos, fazendo a catequese do Domingo, não apenas acentuando a nota eclesiástica da obrigatoriedade de assistência à Missa, mas defendendo todos os valores humanistas que ele comporta.

A revitalização do Domingo cristão, tão dessacralizado, a sua espiritualização, para além da sua singularidade crística, tem de ter em conta, como vimos, todas as virtualidades da teologia do Sábado bíblico: descanso físico de relaxamento, ocasião de contacto com a natureza na defesa da ecologia e contra a poluição, dimensão social de comunhão com a família e com os amigos, alcance religioso de associação à obra salvífica de Deus em Cristo pela participação no culto.

Deste modo, tal como o Sábado para os judeus, também para os cristãos o Domingo, "Dia do Senhor", é um dia de dimensão cósmica, histórica, litúrgica, escatológica. Celebrar o Domingo é, certamente, cumprir um preceito da Igreja, mas é, igualmente, a maneira pessoal de assumir a nossa condição de criaturas para, à luz compensadora da fé, superarmos os condicionalismos psicológicos, económicos, sociais e políticos, reconhecermos a Deus como supremo motor da História, acreditarmos, enfim, na força da dádiva do Espírito que nos garante a esperança certa dum futuro melhor. Portanto, vale a pena viver e celebrar o Domingo, "Dia do Senhor" Ressuscitado, com o optimismo da fé cristã, como aconselhava o papa S. Gregório Magno: "Nós, pois, o que está escrito acerca do Sábado recebemo-lo em espírito, praticámo-lo em espírito. O Sábado significa descanso. Todavia, o verdadeiro Sábado já nós o possuímos, o nosso Redentor, Jesus Cristo, Senhor"[13].

A Igreja e o Estado deveriam dar-se as mãos para valorizar a singularidade do Domingo. Temos de nos empenhar por restituir ao Domingo o carácter de dia do serviço de Deus no culto e de descanso do homem no encontro com os outros, no gozo da vida, na fruição da natureza, no apreço duma ecologia que nos abre perspectivas para "um novo céu e uma nova terra".

---

[13] "Nos itaque hoc quod de Sabbato scriptum est, spiritaliter accipimus, spiritaliter tenemus. Sabbatum enim requies dicitur. Verum autem Sabbatum ipsum redemptorem nostrum Jesum Christum Dominum habemus» , *Epistolarum Liber XIII, 1*, "PL", 77, 1253-1255.

15 - A propósito do Natal. Fé e Simbólica da Religião cristã *

I – Jesus, o "Imanuel", é o presente de Deus à humanidade

O NATAL não é nada disso que anda por aí: o natal dos comerciantes com as lojas a abarrotar de gente para as compras, dos marginais presenteados com abundantes ceias, dos hospitais com os doentes a espalhar dores e sofrimentos com as actuações dos artistas, das ruas enfeitadas, das árvores cheias de luminárias, dos supermercados e lojas a abarrotar de prendas, do pai natal vestido de vermelho e carapuço na cabeça a distribuir a alegria da alienação às crianças e, às vezes, mesmo prendinhas. Não, nada disso.

O Natal é um acontecimento do Cristianismo, uma festa religiosa. O Natal é, para os cristãos, a comemoração histórica do nascimento de Jesus em Belém da Judeia, que a tradição da Igreja Católica celebra liturgicamente a 25 de Dezembro. Nesse dia, Roma celebrava a festa do nascimento do Sol Invencível (*Natalis Solis Invicti*), a que os cristãos responderam com o nascimento de Cristo, reconhecido como verdadeiro "Sol de Justiça", segundo a profecia de Malaquias (Ml.3,20). É, portanto, acontecimento de história, porque celebração e vivência da fé. Como tal, marca o início da contagem do tempo na perspectiva cristã da civilização ocidental, a data com que se contam os anos do nosso nascimento ou morte e se assinala a cronologia da sucessão dos acontecimentos. Deve, por isso, ser uma festa religiosa com repercussões na vida das comunidades crentes e dos fiéis cristãos, tendo, necessariamente, uma dimensão social.

Contudo, e é isso que está primeiro, a celebração da liturgia cristã do Natal faz-se à luz das narrativas bíblicas do Evangelho da Infância, contadas pelos Evangelistas São Mateus, capítulos 1-2, e São Lucas, capítulos 1-2. Temos de reconhecer, porém, que apesar das concordâncias essenciais, há grandes diferenças de cenário nas narrativas de um e outro evangelista. Certamente que, quando os Evangelistas escreveram, já não havia ninguém que pudesse dar testemunho do facto histórico do nascimento de Jesus em Belém. As narrativas do Natal pelos

* Texto inédito.

Evangelistas não são relato objectivo de história factual. O que diz Mateus não diz Lucas e o que diz Lucas não diz Mateus. O que significa que, servindo-se dos géneros literários do tempo e dos tópicos bíblicos lidos e interpretados segundo a harmonia dos dois Testamentos, Antigo e Novo, cada Evangelista, à sua maneira, dentro da sua teologia, tentou reconstruir o quadro teológico do nascimento de Jesus, dando ao despercebido facto histórico uma projecção historicizada, porque situada no tempo e no espaço, mas nem por isso histórica e real. É por demais evidente a dimensão simbólica das narrativas, o seu carácter de sinal, como dirá o evangelista São João a propósito do milagre da água feita vinho em Caná (Jo. 2, 11) e, portanto, com o sentido e objectivo de levar os homens de boa vontade para a fé em Jesus, Salvador.

São Mateus, na sequência das suas narrativas, refere o nascimento, supõe-no, mas não o descreve com enquadramento historicizado. Só Lucas é que o descreve com clichés tirados do Antigo Testamento. Mas, analisada com a lupa da crítica literária, a sua narrativa é uma reconstrução mais teológica que histórica. Só que, com o andar dos tempos, os cristãos perderam o sentido do género literário usado por Lucas, à maneira do "*Midrache*" hebraico e prenderam-se à materialidade das narrativas. Daí resultou que os ocidentais cristãos passaram a ver as narrativas de Lucas como simples e mera descrição de acontecimentos históricos, factuais. Reconstruímo-los até com devoção e piedade nos nossos presépios construídos com enlevo, e nas obras de arte com que quisemos exprimir a nossa piedade e encantamento. Como não lembrar o humanismo de São Francisco de Assis, a sua piedade e amor a Jesus Menino, reproduzindo ao vivo a cena do nascimento no presépio de Greccio, cerca de 1223/24, cena, agora, tão repetida cada ano, nas nossas casas e igrejas e mesmo em praças públicas por alturas de Natal? Fazendo isso, como que perdemos o sentido teológico profundo que o Evangelista quis dar à narrativa quando a descreveu da maneira que escreveu; falta-nos a ousadia do salto que a linguagem simbólica permite.

O Evangelista São Marcos, autor do 2º Evangelho canónico, possivelmente o mais antigo e próximo dos tempos de Jesus, na medida em que reflecte a pregação querigmática de São Pedro e os seus quadrantes biográficos e cronológicos, de acordo com o texto do sermão de Actos dos Apóstolos (10,34-43), não descreve a infância de Jesus e começa logo pela sua aparição pública no Baptismo de João Baptista (Mc. 1,1-14).

São Paulo, o primeiro escritor apostólico, tão pouco se preocupou com a infância de Jesus e seu nascimento. Na Carta aos Romanos, em contexto teológico, afirma: "Nasceu da descendência de David segundo a carne, constituído Filho de Deus em poder, segundo o Espírito santificador pela ressurreição de entre os mortos, Jesus Cristo Nosso Senhor" (Rm. 1,3-4). Depois, escrevendo aos

Gálatas, diz apenas: "Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o Seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob o domínio da Lei" (Gl. 4,4). Assim os restantes escritos neo-testamentários.

São João, o mais tardio dos escritores evangélicos, afirma categoricamente que "o Verbo fez-se carne e habitou entre nós" (Jo. 1,14), como que plantando a sua tenda no meio dum povo em peregrinação, o que nos faz lembrar, dentro do jogo do Tipo-Antítipo, a harmonia dos dois Testamentos, e a imagem dos israelitas vagueando em tendas pelo deserto até chegarem à Terra da Promessa, segundo as narrativas do Êxodo. Quando São João escreve, já não se falava da Infância de Jesus porque, entretanto, tinham surgido as primeiras heresias cristológicas, que se preocupavam mais com o aspecto sobrenatural e divino. Por isso, o IV Evangelho começa com um hino de carácter litúrgico acerca da origem eterna do Verbo de Deus, que veio habitar entre nós como homem.

Sem dúvida nenhuma que a primitiva comunidade cristã, como testemunha o Evangelho de São Marcos, estava toda voltada para o Acontecimento Cristo, bem expresso na vida pública e no facto da Morte/Ressurreição, o homem que pregou, morreu e ressuscitou. Por sua vez, a terceira geração cristã, testemunhada no Evangelho de São João, tinha ultrapassado o facto do nascimento do homem e centrava a sua atenção no problema filosófico-teológico da divindade do Homem-Deus, quando se começavam a levantar as primeiras heresias cristológicas (Jo. 1.1-14).

Foi, por conseguinte, a segunda geração cristã, para a qual se escreveram os Evangelhos de São Mateus e de São Lucas, que, de facto, se preocupou com o intrigante problema do nascimento do Homem-Jesus. Surgia, então, o problema: afinal, o Homem-Jesus, que morreu e ressuscitou como Homem-Deus, como é que nasceu? Esta questão deveria ter uma resposta.

Já não existiam os protagonistas e as testemunhas do facto. Por isso, mais que uma resposta historicista, realista, deveria ser dada uma resposta bíblica, consentânea com as profecias do Antigo Testamento acerca da vinda do Messias. O que os Evangelistas Mateus-Lucas escreveram é, portanto, uma descrição, não do carácter histórico do facto, mas uma interpretação artístico-literária do acontecimento numa dimensão bíblica, e, como tal, é que a exegese moderna lê e tenta interpretar ou compreender a verdade do facto. Não nega a sua historicidade, mas afirma a intenção teológica da narrativa. Assim, devemos descobrir, também nós, o sentido profundo e doutrinal que, no fim de contas, essas narrativas de sabor bíblico-arcaico transmitem e que, a distância temporal, o sentido incarnacionista da religião e a visão positivista da história permitiu encarar de forma meramente historicista.

A terceira geração cristã, a geração de João e do Apocalipse, ao findar o século I da Era Cristã, abarcando o acontecimento Jesus em toda a sua complexidade, deixou-nos uma aclamação aramaica que, na dualidade da sua interpretação linguística, é um verdadeiro grito de fé na humanidade e na divindade de Jesus: **MARANATHÁ** (Apoc.22,20). Na verdade, tal palavra pode ser lida: **Mara-nathá**, isto é, "O Senhor veio", ou **Maran-thá**, isto é, "Óh! Senhor nosso, vem!". Todavia, como já dissemos, São João, supondo o facto, nada diz do natal de Jesus.

No contexto do Apocalipse, este vibrante grito do MARANATHÁ é aspiração ansiosa e ardente da segunda vinda de Jesus (Apoc.12,5; 1 Cor.16,22), como testemunha a expectativa dos cristãos que São Paulo procura esclarecer na Epístola I aos Tessalonicenses. Esta era, aliás, a oração predilecta das primeiras gerações cristãs (Hb.13,20-21), carregada de tensão escatológica e de confiança no Senhor Jesus, Sacerdote Eterno e Rei do Universo. Mas, não há dúvida que este grito de fé assenta e deriva da certeza de que o Senhor Jesus já veio, e, portanto, nasceu, viveu, morreu e ressuscitou no meio dos homens. No presente de cada época é preciso que cada geração cristã viva a certeza desta vinda, a **Parusia**, a sua presença passada e sempre futura, e de que, de modo algum, podemos deixar de nos apropriar no hoje da nossa existência:"Experimentai em vós os sentimentos de Cristo" (Fp.2,5), isto é, vivei a sua presença na vossa vida. A historicidade de Cristo deve servir à nossa espiritualidade, como ajudou, segundo as palavras do anjo aos pastores de Belém: "Anuncio-vos uma grande alegria, que o será para todo o povo: Hoje, na cidade de David, nasceu-vos um Salvador, que é o Messias Senhor" (Lc. 2,10-12)! Este texto confirma a dimensão dialógica, supra-temporal da História da Salvação. Aquele facto histórico assume uma dimensão universal e sempre actual, pois o Messias Salvador, se chamará JESUS, "porque Ele salvará o povo dos seus pecados" (Mt.1,21). JESUS é a Salvação.

O tempo de Natal leva-nos, assim, de maneira viva e sentida à presença do Deus-Menino que "Nasceu em Belém" (Mt.2,1; Lc.2, 15) ao encontro do Filho que nos foi dado, conforme canta segundo o antigo rito romano, o Intróito da Eucaristia da Natividade, à meia-noite, ou Missa do Galo "Um Menino nos nasceu, um Filho nos foi dado = *Puer natus est nobis et Filius datus est nobis*"!

O que é o Natal? Porque é que os Evangelistas Mateus e Lucas descreveram daquela maneira o Nascimento de Jesus, se não conheciam senão de modo vago as circunstâncias do facto? Precisamente, porque o que quiseram foi garantir a certeza da verdade que fundamenta a nossa fé no Seu papel de Messias, Filho de Deus e nosso Redentor!

O Natal cristão é, portanto, a celebração na fé e na liturgia do acontecimento histórico e teológico do nascimento de Jesus, que "por nós homens e por nossa salvação desceu do céu", como professa o Credo Católico. O Natal é, sem dúvida,

o grande dom que Deus nos faz do IM/ANU/EL, "Deus connosco", conforme anunciou o Profeta Isaías (Is. 7,14) e o prova o Evangelista São Mateus (Mt. 1,22), o presente que Deus faz de Seu Filho Jesus à humanidade através de e na perspectiva dos crentes cristãos.

II – Alcance das narrativas de São Mateus e de São Lucas

Com fundamento nas narrativas da Infância, a Igreja organizou diversas cenas ou quadros e pô-los no Ano Litúrgico como elementos celebrativos. Dessa maneira, o ciclo do Natal abrange uma sequência de quadros, construídos a partir dos dados de Mateus e de Lucas: a Anunciação, a Visitação, o Nascimento de Jesus, a Visita dos Pastores, a Adoração dos Magos, a Matança dos Inocentes, a Fuga para o Egipto, a que a tradição apócrifa acrescenta algumas cenas, e, inclusive, o ciclo de São João Baptista.

1. Evangelho da Infância em Mateus: Jesus o Messias (Mt.1-2)

O Evangelista São Mateus escreveu para judeus convertidos, que viviam, de certeza na Palestina. O seu Evangelho escrito em grego, é bem possível que seja uma tradução do hipotético Mateus arameu ou aramaico, que a tradição do escritor cristão Papias (séc. II), discípulo de João, O Presbítero, possivelmente S. João Evangelista, nos permite adivinhar.

Ao congeminar a sua narrativa da Infância de Jesus, São Mateus é, indiscutivelmente, guiado por critérios bíblico-teológicos. Daí nasceu o processo antológico de recorrer a pequenos textos proféticos do Antigo Testamento e mostrar como eles se realizaram no nascimento de Jesus. De resto, o Evangelista di-lo abertamente ao citar no fim de cada uma das cinco cenas ou anedotas historicizadas: "Tudo isto aconteceu para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta, que diz… ou assim foi escrito pelo profeta…," (Mt. 1,20; 2,5.15.17.23). Fica-se com a impressão de que se trata de "*prophetiae ex eventu*", isto é, de profecias pelo acontecimento. Na verdade, o que parece significativo é que as narrativas tenham sido feitas justamente para provar as profecias do Antigo Testamento, e que, portanto, em Jesus se cumpriram aquelas profecias antigas.

1.1. A Genealogia (Mt.1,1-17). Antes de mais, através deste trecho, o Evangelho de Mateus demonstra a convicção de que Jesus é o descendente de David, prometido como Messias ao Povo Eleito. Nesse sentido, funciona a Genealogia de Jesus (Mt. 1,1-16). As genealogias (*Toledoth*) são, de facto, na Bíblia, uma forma literária de acompanhar o tempo na longa duração e afirmar a solidariedade das

gerações ou das famílias. Constituem, por isso, um género literário de recurso sobretudo para aproximar os períodos distantes, como no livro do Génese. Mateus recorre a Génese 5,1-32, onde se narra a genealogia de Adão, o que dá a entender que em Cristo temos uma nova criação da humanidade, o novo Adão, como diz São Paulo (Rm.5, 12-14), estabelecendo um paralelismo antitético entre Adão, causa de ruína e pecado, e Jesus fonte de salvação e de graça, pois "Adão é figura daquele que havia de vir".

Repare-se, aliás, como a genealogia é construída de forma artificial e simbólica, baseada na guematria ou matemática sagrada do valor das letras em hebraico. Quando Mateus escreve "Livro da genealogia de Jesus, filho de David, filho de Abraão" (Mt.1.1), está a fazer uma intencional inversão, que logo nos demonstra onde é que ele quer chegar. David (cerca do ano 1000 antes de Jesus) é cerca de sete séculos posterior a Abraão (cerca de 1750 anos antes de Jesus). Então, porque pôr "Filho de David" antes de "Filho de Abraão"? O Evangelista, à boa maneira rabínica faz teologia com o valor numérico das letras em hebraico. De facto, o nome DAVID é composto de três letras consoantes firmes e são elas as peças do jogo matemático com que o Evangelista constrói a genealogia, mesmo que, para isso, tenha de eliminar alguns nomes ou elos da cadeia genealógica: D=4 + V=6 + D=4= 14, o que, multiplicado e somado, resulta na seguinte equação: 3x14. Para saber o resultado, leia-se, então, o testo sagrado:"Portanto, todas as gerações, desde Abraão até David, catorze; de David ao exílio da Babilónia, catorze; e, desde o exílio da Babilónia até Cristo, catorze"(Mt.1,17). Não se trata de fantasia, mas de uma forma de fazer teologia. Se Abraão é o Pai da nossa fé (*Filhos de Abraão*, Is. 56,1-6; Jo. 8,33.35.38), na verdade, foi a David que Deus fez a promessa do messianismo real Davídico. Logo, o Jesus da nossa fé, é o verdadeiro descendente de David, o Messias prometido ao Povo de Deus, que, na entrada triunfal de Jerusalém, precisamente o há-de aclamar de forma messiânica: "Hossana, hossana! Bendito o que vem em nome de David" (Mt. 21,9-11). Cfr. a genealogia de Lc. 3, 23-33 em ordem ascendente e chegando a Adão e a Deus. O estilo e a teologia são diferentes: Mateus conta 42 (3x14) gerações e Lucas 77 (11x7).

Um outro aspecto a considerar na genealogia, como consequência deste objectivo simbólico prefigurado no nome de David, está na eliminação ou "*deletio memoriae*" dos nomes de alguns reis ou elos na pretensa árvore genealógica de Jesus (confrontar genealogia em Lc. 3,23-38), o que desde logo demonstra que o objectivo do Evangelista não foi estabelecer com rigor a árvore genealógica de Jesus, mas descobrir o seu alcance simbólico-teológico, a qualidade de Jesus como descendente de David e, portanto, afirmar a sua condição de Messias real, tantas vezes sublinhada nos salmos messiânicos (Sl. 2, 109 (110). Para organizar esta genealogia, Mateus usou Rute (Rt.4,18-22) e ainda Gn. 10,1-31 e I Crónicas (1 Cr.2,10-13).

Deveria ainda sublinhar-se a inserção do nome de quatro mulheres na genealogia de Jesus, o que parece estranho, mas tem igualmente significado. São quatro mulheres pecadoras e três estrangeiras: **Tamar** (Mt.1,3) cometeu adultério com o sogro Judá (Gn. 38, 24-30 e o pecado de Onanismo); **Raab,** moabita de Jericó, que de Salmon gerou Booz (Jos.6,22-25; Hb. 11,31) e **Rute**, moabita, que casou com Booz (Rt.4,18-22); **Betsabé**, hitita, mulher de Urias, de quem David gerou Salomão (2 Sm.12,24-25). Através desta genealogia supera-se o exclusivo masculinismo geracional hebraico e afirma-se o ecumenismo e a universalidade da salvação messiânica por Jesus Cristo.

1.2. A aparição do Anjo a José (Mt.1,18-25). É uma cena curiosa e singular, porquanto as grandes mensagens de Deus costumam dirigir-se directamente aos intervenientes na acção, que, por meio deles, Deus quer realizar. Em Mateus, a aparição e mensagem do anjo não se dirigem directamente a Maria, como faz Lucas, mas a José, porque, na perspectiva bíblico-judaica, os direitos de família são transmitidos por linha paterna. José, que não interfere na gestação de Jesus, assume em relação a Jesus o papel de pai putativo ou legal e, por essa razão, é que José é privilegiado com a hierofania do anjo, mesmo em sonho, como acontece frequentemente no Antigo Testamento (Gn. 20,3; Jz.7,13; 1Rs.3,5-14; 2 Sm.7,1; Dn. 2,1); essa é a forma de na Bíblia se estabelecer a relação de Deus com os homens. Dessa maneira, José foi como que preparado para assumir o aparentemente incompreensível lugar de colaborador de Deus no nascimento de Jesus. É por ele que Jesus adquire o direito e o título de filho de David, nasce em Belém terra de David, e pertence como David à tribo de Judá (Gn, 49,10). É, portanto, a justificação do messianismo real davídico.

O Evangelista mostra conhecer a prática judaica do casamento, em que, antes da coabitação (*Nisuyim*), cerca de um ano antes, há os esponsais (*Erusyim*), a partir dos quais o noivo é considerado marido ou esposo. Daí afirmar-se "antes de coabitarem" (Mt.1,18).

São José é apresentado como dando-se conta da gravidez de Maria e, de certa maneira, parecendo admitir que ali há mistério. O "não querendo denunciá-la", v.19, representa a sua percepção do mistério e leva, por esse motivo, o Evangelista a declará-lo "justo"(Mt.1,19, ultrapassando a justiça legal bíblica, que mandava apedrejar as mulheres adúlteras (Dt.22,20-21). Exactamente, porque admite e aceita a intervenção misteriosa de Deus no caso, é que José é chamado "justo". Todavia, não se compreende bem aquela hipótese de repúdio secreto. Como quer que seja, a aparição do "Anjo de Javé", designação típica da linguagem do AT, que não é mais que um circunlóquio para designar o próprio Deus, teve, portanto, um efeito pacificador da consciência justa de José, e o sonho, também na linguagem

bíblica, não é mais que uma forma de estabelecer a comunicação de Deus com os seres humanos para lhes explicar o facto, no caso, a maternidade de Maria.

1.3. A maternidade de Maria (Mt.1,20-23). Depois da aparição do anjo a José, como forma de agregar Jesus à família de David por São José e maneira de o introduzir no mistério da maternidade de Maria, Mateus aplica o texto do profeta Isaías (Is. 7, 14) ao nascimento de Jesus (Mt.1,22). O Evangelista mostra já conhecer toda a doutrina e especulação da exegese rabínica sobre a **Chekiná**, ou presença misteriosa, mas real de Deus no meio do seu povo eleito. O seio de Maria, na linguagem posterior dos cristãos, é o canal ou aqueduto pelo qual chega à nossa humanidade o Verbo de Deus. É em consonância com esta doutrina da **Chekiná** ou presença de Deus, provando a harmonia dos dois Testamentos, que o Evangelista constrói, aliás, toda a narrativa dos Capítulos 1-2 do seu Evangelho sobre a Infância de Jesus.

Para o uso da Sagrada Escritura, Mateus usa uma tradução grega (LXX) do Antigo Testamento, como se vê de Mt. 1,22, onde a palavra grega **Parthénos** (Παρθενοσ = Virgem) é tirada da versão grega de Isaías 7, 14, enquanto o texto hebraica falava apenas de **`Almah**, que se deveria traduzir, jovem, donzela no pleno desenvolvimento físico-sexológico de mulher. Há, portanto, uma clara intenção teológica de afirmar a maternidade virginal e até divina de Maria, tanto mais que o texto do versículo 20 afirma:"o que ela concebeu é obra do Espírito Santo". Neste aspecto da doutrina mariológica, Mateus antecipa-se ao Concílio de Éfeso, que declarará a doutrina da **Theotókos**, isto é, de Maria, Mãe de Deus. Alguns textos apócrifos vão sublinhar de forma concreta a maternidade virginal de Maria (Papiro de Bodmer, 39,19, e Proto-Evangelho de São Tiago, 19,3)[1].

Sublinhe-se a delicadeza da linguagem bíblica, que usa com frequência o verbo "**conhecer**" (Mt.1,25) para indicar relações sexuais. Usando esta palavra, o Evangelista sublinha a virgindade de Maria na concepção e parto de Jesus, mas não devemos partir daí para outras conclusões mais ou menos católicas ou heterodoxas ("irmãos de Jesus").

Neste quadro deve, pois, sublinhar-se a doutrina sobre o **IMANUEL**, nome hebraico, que significa "Deus connosco" e, por essa razão, é identificado com JESUS, o Verbo de Deus feito carne, "que habitou entre nós (Jo.1,14). Tal ponto é um aspecto focal do Evangelho de S. Mateus centrado no tema essencial do Reino de Deus, tanto assim que podemos encontrá-lo em todos os capítulos, mesmo no capítulo XIV, onde a expressão não aparece. Para São Mateus, o Reino de Deus é uma realidade, presente e futura. Ele é o Messias salvador, como o seu premo-

[1] MORALDI, Luigi – *Evangelhos apócrifos*, 4ª edição, Lisboa, Paulus, 2003, 84, 114.

nitório nome Jesus significa. O grande vector desse tema é, portanto, Jesus, o novo Imanuel, anunciado, incarnado, esperado, na medida em que para a Igreja, ao longo dos tempos, Ele é já, através da Sua Pessoa, no aqui e agora da vida de cada um dos crentes, a certeza do Reino de Deus que veio e virá. Certamente por causa disso, é que os Evangelistas da segunda geração cristã, Mateus e Lucas, se vão preocupar em garantir a Sua vinda a este mundo, narrando o Evangelho da Infância de Jesus.

1.4. Visita dos Magos (Mt.2,1-12). Para afirmar a realeza de Jesus, judeu descendente de David, Mateus estabelece um paralelo antitético com Herodes, o Grande, idumeu, rei da Judeia por vontade dos romanos, morreu no ano 4 depois de Jesus Cristo, podendo por isso contar-se o nascimento dois anos antes, como sugere Mt. 2,16. Unido aos fariseus e aos romanos, Herodes é o protótipo dos verdadeiros opositores a Jesus.

Os magos são apresentados pelo evangelista à maneira de astrólogos orientais ou adivinhos. Só uma tradição posterior extra-evangélica os chama reis, com certeza por ligação ao messiânico Salmo 72(71),10: "Os reis de Társis e das ilhas oferecerão tributos, os reis de Sabá e de Seba trarão suas ofertas. Todos os reis se prostrarão diante dele, todas as nações o servirão". Este texto levará a que a devoção posterior visse nos reis magos a representação dos três continentes e raças conhecidas então, os brancos, os amarelos e os petos, emblematizados nos nomes de Gaspar, Baltasar e Melchior. A primeira representação artística dum rei mago preto aparece numa pintura do Natal de Vasco Fernandes, o Grão Vasco (c. 1475-1542). A adoração dos magos afirma o reconhecimento de Jesus como universal, e as ofertas de "ouro, incenso e mirra" (Mt.2,11; cfr. Is.60,6; Sl. 72,15), determinarão o número dos três reis magos e ficarão, na teologia da Igreja, como símbolo da adoração ao Menino reconhecido como Rei, Deus e Homem.

A adoração dos magos guiados por uma estrela (Mt.2,9) é uma profecia em acção, que antecipa a missão real e universalista de Jesus e leva-nos ao Antigo Testamento, quando na caminhada do Povo Eleito pelo deserto, o profeta pagão Balaão, "homem de olhar penetrante", teve a visão da estrela (Nm. 24,17). A estrela, vista no Oriente e portadora de luz, era símbolo e prenúncio da chegada de algo esperado, o reinado do Messias hebraico, que já São Pedro identifica como sendo "a estrela da manhã que brilha nos vossos corações" (Pd.1,19). Não se trata duma estrela extraordinária do sistema astronómico, que os astrónomos possam individuar ou descobrir, mas dum "tópos" literário para indicar o nascimento daquele que será para os homens o verdadeiro "Sol da justiça" (Ml. 3,20) e, como tal, terá o seu nascimento celebrado no simbólico dia do "*Natalis Solis Invicti*", festa que os romanos celebravam a 25 de Dezembro no solstício de Inverno.

Não deixa de ser premonitório que "Sumos-sacerdotes e escribas", tidos como "doutores da Lei", saibam identificar o lugar onde havia de nascer o Messias e depois se associem para não o reconhecer e para o condenar. É todo o dramatismo cristológico da Paixão de Jesus já presente no seu nascimento (Mt.2,4-6; 21,15).

A citação de Miqueias (Mq.5,1) não é feita à letra nem segundo o texto hebraico nem segundo o grego dos LXX, mas resulta dum processo midráchico, que associa 2 Sm. 5,2, para, intencionalmente, enaltecer o papel de Belém, terra natal de David, o príncipe-rei, chefe do povo de Israel.

1.5. Fuga para o Egipto (Mt.2,13-15). Este pequeno inciso, fazendo apelo a um novo sonho de José, faz lembrar o sonho do Patriarca Jacob antes de partir para o Egipto (Gn. 46,2-4) e põe em evidência o modo providencial como Deus realiza os seus desígnios. Deus é que tem a iniciativa da salvação de Jesus, como tivera a da salvação do seu Povo Eleito. O Egipto donde Israel saíra da escravidão para a liberdade, será, muitas vezes, o lugar de refúgio para os eleitos de Deus: Abraão (Gn. 12,10-20), Jacob (Gn.46,2-4), José (Gn.39,1-28), Moisés (Ex.1.1-7). Esta evocação do Egipto lembra, por outro lado, o êxodo ou libertação de Israel e, junta com a citação de Oseias (Os.11,1), lembra que Jesus é o Israel de qualidade, o filho por excelência de Deus, e que, portanto, com Ele, se dá começo a um novo Povo de Deus, a igreja de Jesus (Mt. 16,18).

1.6. A matança dos inocentes (Mt.2,16-18). Diante de nós está outra "anedota" bíblica, construída por Mateus a fim de sublinhar a rejeição de Jesus pelos seus, depois da sua realeza ter sido reconhecida pelos povos pagãos representados pelos magos. Além disso, pela alusão às perseguições genocidas do Êxodo, põe Jesus como novo Moisés. O fundamento histórico da construção de Mateus está no texto de Jeremias (31,15). Tal texto evoca uma cena do Exílio, em que Raquel como que se levanta do túmulo a chorar a sorte de seus descendentes. Citado com certa liberdade, o texto profético refere-se, pois, à reunião em Ramá do povo que ia ser levado para o Cativeiro. A citação em Mateus, e consequente cena da matança dos inocentes, pode resultar do facto de, no tempo de Mateus, já se encontrar às portas de Belém o túmulo de Raquel, matriarca de Israel. Ao tempo do Cativeiro e segundo Jeremias, ele se situaria em Ramá, Efrata, a norte de Jerusalém (Gn.35,16-18). O inciso de 35,19 é um acréscimo posterior a justificar a tradição do túmulo de Raquel às portas de Belém. Desta maneira engenhosa, o Evangelista associa o choro de Raquel ao das mães dos inocentes e vê naquele acontecimento uma antecipação profética e messiânica do que aconteceu à volta de Jesus. Toda a narrativa assenta na historicidade da ferocidade sanguinária de Herodes que, desconfiado de traições, nas vésperas da sua morte, até mandou matar Mariana, a mulher que mais amava.

1.7. Regresso do Egipto a Nazaré (Mt. 2,19-23). Este pequeno dado redaccional, com mais um sonho hierofânico a José, realça o papel de Jesus como novo Moisés, que refaz o caminho do Êxodo.

Arquelau, filho de Herodes, governou a Judeia, Samaria e Idumeia, desde a morte de Herodes em 4 aC até 6 d.C.. Foi destituído por Augusto e exilado para a Gália, sucedendo-lhe um governador romano. Por isso, José se retirou com Jesus e Maria para a Galileia, para Nazaré, e de facto, Jesus será conhecido como Nazareno (Mt. 21,11; 25,66.79; Act. 2,22). O termo Nazareno pode ligar-se a Nazaré, mas também pode derivar do termo técnico com que eram denominados os consagrados. Mateus justifica com um dito profético, mas que não se encontra na Bíblia. Por isso se vê como Mateus tenta construir a Infância sobre dados proféticos.

Na verdade, o regresso a Nazaré com a subsequente vida oculta, cobre, à partida, toda a história de Jesus com o véu misterioso de Messias humilde e Servo sofredor, que o torna incompreendido aos seus conterrâneos.

Conclusão

Desta sequência de textos sobre a Infância de Jesus infere-se que o Evangelista S. Mateus organizou toda uma unidade literária em vários episódios. Para construir cada episódio serviu-se dum texto, aparentemente profético do AT, que cita, e cerziu-os entre si de modo a dar-nos uma narrativa histórico-teológica da infância de Jesus. Assim, fica-se sem saber se é o episódio que postula a profecia vetero-testamentária como argumento de autoridade, se é a profecia que leva o Evangelista a construir o episódio como prova de realização da profecia. Mas, o valor religioso dum e doutro processo torna evidente a messianidade de Jesus.

Segundo os critérios actuais da exegese bíblica, as narrativas da Infância de Jesus em São Mateus e São Lucas não são crónicas históricas. O próprio maravilhoso de que se envolvem nos leva a considerar o aspecto teológico, que lhes está subjacente, e a não nos perdermos no emaranhado dos interrogações historicistas de narrativas tão simbólicas, mas a descobrirmos o alcance transcendente da pessoa de Jesus à luz da Páscoa e do Pentecostes, que os apóstolos testemunharam

Qualquer que seja, portanto, a historicidade fundamental dos factos, tudo leva a crer que São Mateus seleccionou certo número de episódios que favorecem a tese de que Jesus é o Messias prometido a Israel. Tratou esses episódios à boa maneira rabínica do Midrache, espécie de histórias piedosas cujo alcance primeiro é ilustrar verdades da fé ou da moral, no caso, que Jesus é o Messias divino prometido na Bíblia aos judeus, descendente de Abraão, filho de David e novo Moisés. Ele é o verdadeiro Imanuel, "Deus connosco", dádiva de Deus à humanidade crente para redenção do mundo.

2. Evangelho da Infância em Lucas: Jesus e João Baptista (Lc. 1-2)

São Lucas, Evangelista de tendência ecuménica e humanista, centra a Infância de Jesus na pessoa de Maria e realça sintomaticamente as figuras femininas de Maria, Isabel e Ana, paradigmas dos Pobres de Javé, ao lado de Zacarias, José e Simeão, isto é, dos judeus piedosos que esperavam a vinda do Messias. Tudo se faz, pois, por meio de mulheres santas e fiéis à vontade de Deus. É Jesus no feminino, apresentado à partida como salvador de toda a humanidade; Novo Adão, que atrai a si os pobres. Por isso, é esperado pelos Pobres de Javé, nasce pobre no presépio de Belém e chama em primeiro lugar os pobres pastores (Lc. 1,57; 2,7.9-17). Veja-se, desde logo, a diferença com a teologia de S. Mateus sobre o Messianismo real davídico.

O material da Infância de Jesus em Lucas parece, de facto, excluir o conhecimento das narrativas de São Mateus. Correm paralelas as narrativas dos dois evangelistas, mas só se encontram nos nomes de Jesus, Maria e José, e em Belém; de resto, os cenários são diferentes e a teologia tem outras preocupações.

Como literacia, São Lucas usa uma linguagem mais poética traduzida num grego semitizante (*Koiné*), reelaborado a exemplo do grego do Antigo Testamento, segundo os LXX. Comparar o texto dos capítulos 1-2 sobretudo com o Prólogo (Lc. 1,1-4) e com o corpo do Evangelho, o que denota claramente um fundo de pronunciada fonte ou tradição semítica e estrutura especial.

Também São Lucas faz a construção da sua obra a partir de episódios baseados nas profecias do Antigo Testamento sobre a presença de Javé, Deus, no Templo e no meio do Seu Povo, mas sempre num ambiente sobrenatural e numa perspectiva ecuménica, universalista, que transcende as estruturas esotéricas do nacionalismo judaico.

Ao todo, a obra da Infância em Lucas aparece como uma obra de arte literária, que se compõe de 7 cenas ou episódios bem estruturados a partir duma temática litúrgica e cultual. Na verdade, o Evangelho lucano da Infância de Jesus começa e acaba no Templo de Jerusalém. S. Lucas dispõe o seu material à maneira dum políptico em que, paralelamente, se apresenta a infância de João Baptista e a de Jesus Cristo. Veja-se o programa narrativo:

Infância de João Baptista	**Infância de Jesus Cristo**
1 - Lc. 1,5-25: Anunciação a a Zacarias	2 - Lc. 1,16-38: Anunciação a Maria
3 – Lc. 39-50: Visitação de Maria a sua prima Isabel "Magnificat" de Maria	
4 – Lc. 1,57-80: Nascimento de João Baptista e "Benedictus" de Zacarias	5 – Lc. 2,1-21: Nascimento de Jesus Cristo.
	6 – Lc.2,22-40: Apresentação de Jesus no Templo
	7 – Lc. 2,41-53: Jesus com os Doutores no Templo.

Como se vê desta construção, há um evidente paralelismo nas narrativas até ao nascimento de Jesus, que parte do confronto entre JB e JC. João Baptista é uma figura do Antigo Testamento, que tem uma missão funcional ao serviço de Jesus e serve para O realçar. Logo que Jesus nasce, o Evangelista deixa a figura de João Baptista e ocupa-se exclusivamente de Jesus Cristo. João aparecerá ainda de passagem, mas uma vez mais para dar evidência a Jesus.

É evidente que São Lucas quis dar à sua narrativa uma dimensão histórica, embora imprecisa. Repare-se, por conseguinte, nas vagas indicações temporais (*No tempo de Herodes*, Lc. 1,5; *Terminados os dias*, 1,23; *Durante cinco meses*, 1,24; *Ao sexto mês*, 1,26; *Por aqueles dias*, 1,39; *Três meses*, Lc.1,56; *Por aqueles dias*, 2,1). Nada disto é mito. Por isso, S. Lucas mostra, sem dúvida, uma preocupação cronológica, que nos deixa, todavia, no vazio.

O anúncio do nascimento de João Baptista (Lc.1,5-25) acontece num cenário perfeitamente bíblico (a esterilidade de Isabel faz dela uma nova Sara, Gn. 11,30), no decorrer duma acção litúrgica através da hierofania de Gabriel, como tantas vezes sucede na SE. É um anúncio de nascimento (Gn. 16,17; Jz. 13,1; 1 Sm.1), que provoca temor, dúvida e alegria. Repare-se, porém, no uso da expressão "Evangelizar a Boa Nova" (v.19). O anúncio do nascimento de João Baptista insere-se no plano dos desígnios de Deus, pois o menino será o profeta e mensageiro da Boa Nova, que é o Evangelho de Jesus. João Baptista é apresentado como um "*nazir*", um consagrado (Lc. 1,15-17) à maneira de Sansão (Jz. 13,4-14), mas com uma missão profética ao modo de Jeremias (Jr.1,5), e por isso é que será o Precursor de Jesus (Lc.1,76;3,4). A descrição de João Baptista pelo que S. Lucas sugere no cap. 3º, e nós hoje conhecemos à luz da descoberta dos documentos de Qumran, em 1947, pode perfeitamente integrar-se no movimento dos essénios que, junto do Mar Morto, esperavam e se preparavam para a vinda do Messias.

A Anunciação a Maria (Lc. 1,26-38) é uma narração semelhante à do anúncio a Zacarias, e tem a preocupação de assegurar a maternidade divina de Maria, pois a mãe será "Virgem" (v.27) e o Menino será "Filho do Altíssimo", isto é, "Filho de Deus" (v.32. 35). Ele é mais que um descendente de David (Lc.2,4.11); Ele é o Salvador e o Messias (Lc.2,11). Como em São Mateus, estamos também e ainda dentro da perspectiva do Messianismo real davídico. Quanto à saudação dirigida a Maria, a expressão "Ave! cheia de graça" faz eco aos anúncios de salvação para Jerusalém personificada na " Filha de Sião" (2 Re. 19,21-28; Is.1,8; Sf. 3,14-17), à luz dos quais São Lucas compõe o seu texto. É a alegria da salvação messiânica. A classificação "cheia de graça" vem do Sir. 18,17, e indica que Maria é totalmente predilecta de Deus e, por isso, a mais bendita das mulheres. Note-se ainda como o Evangelho de Lucas é o Evangelho do Espírito Santo, na medida em que Maria é cheia do Espírito Santo (v.35), como Jesus (Lc.4,1.14.18), como a Igreja nascente (Act.1,4). Para Lucas, tudo o que acontece tem uma dimensão sobrenatural, taumatúrgica!

Quanto ao nascimento de Jesus, o édito de César Augusto e o Recenseamento de Quirino (Lc. 2,1-2) levantam problemas de ordem histórica. César Augusto ou Octaviano Augusto governou de 30 a.C. a 14 d.C. e promoveu vários recenseamentos não "em toda a terra" simultaneamente mas em diversas províncias. O de Públio Sulpício Quirino, que foi governador da Síria desde 4 a.C., terá ocorrido cerca de 6 d.C., isto é, cerca de 10 anos após a morte de Herodes. Há, portanto, um desacerto cronológico, o que não é de estranhar, pois a preocupação histórico-cronológica de São Lucas é meramente aproximativa, mais teológica que real. Diga-se que o problema da equivalência da Era Cristã só foi enfrentado no séc. VI. Então, o Papa encarregou o monge oriental a viver em Roma, Dionísio o Exíguo ou Pequeno, a estabelecer a equivalência, mas ele cometeu um pequeno erro de cálculo, pelo que a nossa era anda atrasada mais ou menos 6 anos.

São Lucas pretende reconstituir, dentro da sua teologia, o cenário divino-angélico do nascimento de Jesus (Lc.2,1-14), cujo facto São Mateus apenas referiu:"ela deu à luz um filho" (Mt.1,25).

São Lucas não ignora a realeza davídica de Jesus e di-lo expressamente, quando o afirma nascido em Belém, Cidade de David" (Lc. 2,5) e para isso sublinha também que é por José, "por ser da casa e linhagem de David" (Lc. 2,5), que Jesus tem esse título de nobreza. Por outro lado, sublinha que Maria era apenas noiva juridicamente prometida a José (*emnêsteuménê*, Lc. 2,5, cfr. 1,27), o que talvez coincida com Mt. 1,19).

Quanto ao cenário propriamente dito, dá a entender que Belém regurgitava de gente e eles não encontraram pousada em qualquer estalagem. Refere a manjedoura (*Fátnê*, em grego) e a estalagem ou hospedaria de caravanas (*Katalúmati*, em grego).

Desde o séc. II, a tradição cristã criou a ideia da gruta. È com base em Isaías (1,3) que também a poética tradição do Natal vai buscar a ideia do boi e do burrinho como elementos emblemáticos da pobreza e da simplicidade do nascimento de Jesus.

Por outro lado, quando diz que Jesus é "filho primogénito" de Maria (Lc. 1,7), São Lucas emprega um semitismo por "unigénito", que assim se deve entender, pois nunca mais se fala de Filhos de Maria, embora se fale de "Irmãos" de Jesus. Mas este é um ponto a discutir, quando se falar da Lei dos Primogénitos (Lc. 2,23-24; cfr. Ex. 13,11-16).

Repare-se como aparecem temas do AT sobre os nascimentos extraordinários de Isaac, Moisés, Sansão, Samuel, mas com notório decalque de reactualização teológica.

Tudo decorre sob a acção do divino e daí a alegria dos quatro cânticos, que acompanham as narrativas. O "**Glória**", epifânico cântico dos anjos, que anuncia aos pastores de Belém o nascimento de Jesus, leva-nos à visão paradisíaca de Isaías (11,1-10). Tenha-se presente que, para São Lucas, os pastores representam os "pobres", os "pequenos", a gente humilde e ignorada, que, apesar de tudo, confia em Deus. No Israel antigo do Templo, os pastores eram desprezados pelos fariseus porque viviam afastados do cumprimento das obrigações do Templo.

Os cânticos, que se sucedem depois das extraordinárias narrativas, também imitam modelos do AT e são construídos num processo antológico de filigrana literária com pequenas citações do AT.

O "**Magnificat**" de Maria (Lc. 1,46-55), decalcado no cântico de Ana, mãe de Samuel (1 Sm.2,1-10), com recurso a textos dos salmos e profetas, num encastoado de pequenas citações, lembra o ambiente teológico dos Pobres de Javé, aqueles crentes que, na sua pobreza interior, confiavam na bondade e fidelidade de Deus. O herói do hino exulta pelo cumprimento das promessas de Deus, lembrado da sua fidelidade, mas em que Maria assume a luta pela justiça e pelos explorados.

O "**Benedictus**" de Zacarias (Lc, 1,68-79) é um hino de acção de graças, que desenvolve temas do messianismo, celebra as acções salvíficas de Javé e o tema escatológico da posse pacífica da Terra prometida aos Patriarcas, bem como o tema da luz anunciada pelos Profetas.

O "**Nunc dimittis**" de Simeão (Lc.2,29-33) é um cântico de cariz profético, baseado na promessa de salvação de Deus para o Seu povo (Is. 40,5;42,6;46,13; 49,6;52,10) a anunciar agora as duas etapas da economia da salvação: 1º a luz da salvação para os pagãos e o programa que Jesus irá realizar, apesar da oposição dos judeus; 2ª a divisão no interior do Povo Eleito para o qual Jesus será um sinal de contradição (cfr. Mt. 2,13-15: matança dos inocentes; e Mt. 2,19-23: vida oculta em Nazaré).

Literariamente, os cânticos são uma preciosa e antológica manta de retalhos constituída por citações de textos do AT sobre a Promessa e a Aliança. Para cada afirmação, seria interessante descobrir o paralelo bíblico do Antigo Testamento e apreciar, assim, a arte de filigrana antológica, que o Evangelista manifesta.

Conclusão

Historicamente, não se pode negar em absoluto o fundamento das narrativas sobre o nascimento de Jesus em Belém, embora seja mais fácil descortinar a sua teologia e objectivo cristológico-messiânico: Jesus é o Messias prometido, que, quando nasceu, os judeus não reconheceram como tal!

As informações, que os evangelistas transmitem sobre a Infância, provêm dos círculos testemunhais de Maria e José, embora não directamente (Lc. 1,1-4; 2,19,51) porque, quando os evangelistas escrevem, eles já teriam morrido. Mas, já havia certas verdades e crenças acerca de Jesus: **1- Nascimento misterioso em Belém; 2 - Maria, mãe por obra de Deus, Virgem; 3- José seu esposo, mas pai putativo de Jesus (Lc. 3,23); 4 - Perseguição de Herodes; 5 - Residência em Nazaré.**

É sobre estas verdades essenciais, que os evangelistas vão fazer a sua criação literária, sempre apelando para o Antigo Testamento e apoiando-se em textos, que lhes fornecem os dados para eles, segundo a sua capacidade criativa, construírem a respectiva cenografia. Quanto ao género literário usado, é por demais evidente a sua intenção teológica e a análise dos textos comprova os processos literários a que recorreram, bem como o generalizado ambiente teofânico e sobrenatural em que os factos são envolvidos. O nascimento de Jesus é um acontecimento de salvação, porque Ele é Filho do Altíssimo, Filho de Deus, Salvador. Vejam bem como estes títulos cristológicos são portadores de verdadeira fé cristã e de teologia! São Lucas, pondo em paralelo o nascimento de João Baptista, último profeta do Antigo Testamento, e dando realce a Jesus Cristo, quis indicar que Jesus Cristo é o iniciador duma nova etapa da humanidade, que Ele redimiu com a sua vida e a sua morte, o qual, apesar de todo o maravilhoso e sobrenatural com que se apresenta, é já, à nascença, o homem das dores. Na verdade, como profetizava Simeão, o Menino estava posto para ruína e salvação de muitos e uma espada de dor havia de trespassar a alma de sua mãe (Lc.2,34-35). Este Menino é, afinal, homem e Deus, pelo que, segundo São Lucas, a sua genealogia partindo do imediato humano percorre todas as gerações, passando por David, por Abraão, por Adão até chegar a Deus (Lc.3, 23-38).

Como se vê, São Lucas tem uma visão do Natal de Jesus completamente diferente da de São Mateus, com motivos e objectivos diferentes, até porque o Jesus

de Lucas é visto numa perspectiva mais ecuménica. Para São Lucas, com Jesus começa uma nova etapa da Humanidade, que ultrapassa o esoterismo judaico, embora Jesus seja, através de e no meio do povo judaico, a presença salvífica de Deus para os homens, "que Ele ama".

16 - Quaresma renovadora. Uma caminhada de renovação espiritual *

I – Introdução

O Ano Litúrgico Cristão, conforme a definição dada por Pio XII na Encíclica "*Mediator Dei*" e assumida na Constituição Litúrgica do Vaticano II [1], não é uma fria e inerte representação de coisas que pertencem ao passado, mas a celebração da passagem de Cristo na terra, o qual, ainda hoje, também a nós, continua a dirigir o chamamento: "Aquele que quiser ser meu discípulo tome a sua cruz todos os dias e siga-me" (Lc. 9,23). O Ano Litúrgico é, portanto, a grande escola de formação da fé, de adiantamento espiritual na configuração com Cristo. O Ano Litúrgico faz ressaltar os mistérios da vida de Jesus, apresenta os modelos dos santos e, a partir daí, exige o exercício das virtudes cristãs correspondentes. Na espiritualidade cristã não é preciso inventar motivos psicológicos ou antropológicos, existentes, de resto, em todas as religiões. O que é preciso é descobrir os que existem e tentar imitá-los na participação activa e responsável, que gera a oração e leva à prática das boas obras.

Na complexidade estrutural do ano litúrgico cristão, o tempo que vai da Quaresma à Páscoa demarca o mais empenhativo dos tempos litúrgico-cristãos, porquanto, acompanhando Jesus na caminhada para Jerusalém, onde havia de morrer por nós, a Igreja estimula os cristãos a seguirem na sua vida os passos do Senhor Jesus morrendo também eles para o mal e para o pecado. São sete semanas focalizadas no modelo Jesus e na realidade da vida dos cristãos, que devem configurar-se espiritualmente, à imagem de Jesus. Isso é particularmente saliente na orgânica das leituras dominicais do esquema A da Liturgia, que, este ano (2004-2005), estamos a seguir, sabido que na reforma litúrgica do Vaticano II se quis pôr em evidência o Cristo polimórfico dos três Evangelhos Sinópticos,

---

* Texto inédito. Conferência proferida no Hospital de São Francisco, Porto, no dia 20 de Março de 2005 (Domingo de Ramos).

[1] PIO XII – *Mediator Dei*, Encíclica de 1947; *Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II*, Capítulo V, nos 102-111.

isto é, o mistério divino-humano de Jesus apreciado e apresentado pela visão simpática de cada evangelista. Com efeito, dado que cada evangelista tem a sua teologia ou modo próprio de ver Jesus, neste ano combina-se a visão cristológica de S. Mateus e a dimensão sacramental de S. João.

Por isso, começa-se por contemplar Jesus Cristo, homem em tudo igual a nós menos no pecado, confrontado com o mistério do mal através das tentações (*1º Domingo da Quaresma, Mt. 4,1-11*), para logo depois O admirarmos, extasiados, no mistério da sua glorificação divina, aquando da transfiguração no Tabor (*2º Domingo da Quaresma, Mt. 17,1-9.*). Depois, entramos numa visão sacramental da vida cristã, a partir sobretudo da importância do Baptismo cristão e das implicações litúrgico-ascéticas, que ele deve ter sobre a vivência religiosa dos que acreditam em Jesus. Na verdade, segundo a teologia de S. Paulo, no Baptismo, reproduzem-se no crente as diversas fases do Cristo morto e ressuscitado, que disse: "Eu sou a Ressurreição e a Vida" (Jo.11,25). Por isso, o cristão faz sacramental e moralmente a experiência da passagem da morte para a vida, através de dois ritos do Baptismo. Antes de mais, sublinha-se o simbolismo da água, com que o Baptismo é celebrado e pela qual se faz a purificação sacramental do homem introduzido no mistério purificante Cristo, tal como a Samaritana (*3º Domingo da Quaresma, Jo.4,4-42*). Em seguida, somos levados a reflectir sobre o símbolo da unção baptismal, a exemplo do que Jesus fez sobre o cego de nascença e que o levou à iluminação plena do corpo e do espírito (*4º Domingo da Quaresma, Jo. 9, 1-41*). A caminhada espiritual da Quaresma ficaria incompleta se o cristão não fizesse a experiência de Cristo como princípio e razão da sua ressurreição e vida nova. A exemplo de Lázaro ressuscitado (*5º Domingo da Quaresma, Jo.11,1--45*), o cristão baptizado experimenta o que deve ser ressuscitar para uma vida nova. Por último, tal como Cristo, também o cristão, ao fim desta caminhada espiritual, faz a experiência da entrada em Jerusalém, tal como Jesus, finalmente reconhecido como Messias Salvador (*6º Domingo da Quaresma ou de Ramos, Mt. 26,14-27.66*). O 7º Domingo ou de Páscoa será o coroamento desta caminhada e a total identificação com o Cristo glorioso da nossa fé e causa da renovação interior (Jo. 20, 1-9).

Como vêm, a orgânica da liturgia dominical neste esquema A das celebrações quaresmais é todo um programa de vida teológico-sacramental, onde as exigências do Baptismo em Cristo afloram para os cristãos como razão de ascese e santificação.

II – Caminhada de renovação espiritual

Desde os primórdios cristãos, se atentou no valor simbólico e exigente da celebração da Páscoa. Cristo Jesus afirmara: "Quem me segue não anda nas trevas,

mas terá a luz da vida". Assim é que o Baptismo, pelo qual somos incorporados em Cristo e nos tornamos discípulos de Jesus, foi desde o princípio equiparado a uma renovação pascal dos crentes e, por isso, considerado como um banho (*Lavagem de regeneração, Tit. 3,5*) e uma iluminação de fé (*Fotismós, Jo. 9,1-42*). Na dimensão pastoral das suas epístolas, S. Paulo foi o primeiro a deduzir a necessidade de os baptizados em Cristo caminharem numa vida nova: "Deveis, no que toca à conduta de outrora, despir-vos do homem velho, corrompido por desejos enganadores; e vos deveis renovar pela transformação do espírito que anima a vossa mente; deveis revestir-vos do homem novo, que foi criado em conformidade com Deus, na justiça e na santidade, próprias da verdade" (Ef. 4,22-24). Este imperativo "deveis", que implica renúncia e coragem, é obra do homem e de Deus, e deriva do facto da morte e da ressurreição do Senhor, que o rito inicial do Baptismo acarretava, enquanto reprodução no neófito dos momentos pascais da Morte e Ressurreição de Jesus. Na realidade, era o que explicaria S. Paulo na Epístola aos Romanos: "Pelo Baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova. De facto, se estamos integrados nele por uma morte idêntica à sua, também o estaremos pela sua ressurreição" (Rm. 5,4-5). E Paulo faz logo de seguida surgir o tema do homem velho e do homem novo como motivo imperioso de renovação, que a doutrina da purificação baptismal exige: "Todos os que fostes baptizados em Cristo, revestiste-vos de Cristo mediante a fé" (Gl.3,27). A imagem da mudança de roupa acompanha necessariamente o tema do homem velho e do homem novo. Mas tudo isto tem de ser obra catársica, purificadora do próprio homem no esforço ascético da sua santificação sem deixar de ser sempre e concomitantemente colaboração com o dom da graça divina, enquanto fruto da redenção realizada por Cristo, que nos toca de forma sacramental pelo Baptismo. É a doutrina da graça, segundo a qual Deus é que nos dá um coração novo, é que põe dentro de nós um espírito novo (Ez.11,19; 18,31; 36,26). Esta graça, que é amor, é, por isso mesmo, fonte e causa de renovação, de acordo com o mandamento do amor (Jo. 13,34), conforme explica Santo Agostinho: "É esse amor que nos renova, tornando-nos homens novos, herdeiros de um testamento novo, capazes de cantar um cântico novo"[2].

Sobre estes dados teológico-doutrinais é que a Igreja iria estruturar o esquema sacramental e penitencial do tempo da Quaresma como preparação para a vivência da Páscoa. Daí deriva todo o programa ascético em que a Igreja insiste e a que nós não podemos escapar sob pena de estarmos a trair e a invalidar toda a obra salvífica de Jesus.

---

[2] AUGUSTINUS HIPPONENSIS – *In Johannis Evangelii tratactus 65, línea 17*: "dilectio ista nos innouat, ut simus homines noui, heredes testamenti noui, cantatores cantici noui".

Neste Domingo de Ramos, acompanhando Jesus na entrada triunfal em Jerusalém, temos de perceber que, afinal, aquela solene entrada não era de triunfo, mas de simbólico alcance e proveito para os homens de boa vontade. As aclamações e hossanas do dia de Ramos não foram, afinal, senão o anúncio premonitório dos impropérios e imprecações da Sexta-Feira Santa, quando Jesus saiu em procissão dolorosa levando a cruz para o Calvário. Como foi possível tão rápida mudança de tantos, que o proclamaram Messias, Filho de David? Sejamos realistas; temos, assim, de mergulhar em cheio na missão redentora e salvadora de Jesus. Segui-Lo, aclamar Jesus como rei de Israel e Messias significa que estamos dispostos a celebrar dignamente a Páscoa cristã, a carregar amorosamente a nossa cruz, a fazer com ele a renovação da nossa vida e espiritualidade.

III – Quais os instrumentos da renovação?

Eis aqui um campo, onde se abre o espaço e se dilata o coração. Os preceitos da Igreja, quando negativos, são, naturalmente taxativos, mas, se positivos, ficam sempre aquém daquilo que nos impõe a lei e nos inspira o amor. Aí funciona a imaginação, comanda a devoção e a generosidade de cada qual.

Antes de mais, o amor a Jesus. Afinal, que cristão sou eu, que sentimentos me impelem para Jesus, como avalizo e agradeço o seu amor por mim? O cristianismo é a religião de Jesus. Ele é o suporte da nossa fé, a razão do nosso amor, o fundamento da nossa esperança. Por essa razão, o Cristianismo não é uma religião a mais no contexto das religiões, nem sequer é uma moral; mas a fé, a adesão à pessoa de Jesus, autor da nossa salvação. Seguir Jesus, imitar Jesus é o ideal da santidade cristã. Nele temos de ordenar os nossos afectos, a nossa sensibilidade. Nunca podemos esquecer que Cristo está primeiro, como dizia S. Paulo "O amor de Cristo nos obriga" (2 Cor. 5,14), e S. Bento, quando ainda não se falava de votos de pobreza, obediência e castidade, já o apontava aos seus religiosos: "Nada antepor ao amor de Cristo" (RB, 4,24). Depois é que vêm os amores legítimos ao pai, à mãe, aos irmãos, aos sobrinhos, toda a sequência de afectos em que se dissipa a sensibilidade humana. Ao longo da história, o nepotismo ou favorecimento da família foi sempre uma acusação grave contra religiosos, padres, bispos e papas.

Neste tempo da Quaresma para a Páscoa, revendo as dificuldades da caminhada de Jesus para Jerusalém e todo o drama da sua morte trágica na Páscoa, somos chamados ainda a ser testemunhas deste Jesus, que nos amou e se entregou por nós. Este é o dado essencial que comanda todo o programa ascético quaresmal.

Depois, temos o exercício da vida sacramental que, interiormente, nos une mais ao mistério de Cristo, na medida em que os Sacramentos são sinais sensíveis e eficazes da graça. Daí as motivações teológicas do Baptismo e da Eucaristia

como adesão à vida da graça em Cristo, as exigências da Penitência como reconhecimento das nossas fraquezas.

Em seguida, a comunhão de vida com a comunidade religiosa ou eclesial, porque, onde dois ou três se encontrarem, aí está Jesus no meio deles. Neste ponto da vida comunitária, quantas coisas a rever na caridade, na tolerância, no perdão, na ajuda fraterna!... Aí é que está, quase sempre, a cruz da vida que temos de carregar, como exigia Jesus; essa é que é, tantas vezes, a nossa dolorosa Via-Sacra. Não esqueçamos que a Cruz tem de ser a companheira da nossa caminhada: "Se alguém quiser vir comigo, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me" (Mt.16,24).

Necessariamente, isto faz-nos passar do comunitário e exterior para o pessoal e interior, isto é, faz com que ponhamos em causa a nossa pessoa, a nossa natureza, ou "no coro da assembleia penitente, ou no templo do próprio coração". E logo vem à lembrança a palavra de Jesus: "Eu sou a videira verdadeira e meu Pai é o agricultor. Ele corta todo o ramo que em mim não dá fruto e poda o que dá fruto para que dê ainda mais" (Jo.15,1-2). A solidariedade com Cristo passa pela fecundidade pessoal. Daí a importância e a necessidade da poda espiritual; o paralelismo do homem espiritual com o lavrador a cuidar da sua vinha vem do próprio Jesus. A poda deixa a videira a sofrer, a pingar seiva, mas é condição de vida e de pujança. Por isso, na primavera, o lavrador aplica-a com cuidado e diligência para não estragar a árvore, mas para que a colheita seja abundante.

Para o cristão, mas sobretudo para os religiosos, a Quaresma e a Semana Santa, então não falemos, é ocasião asada para aplicarmos a "terapia regressiva integral". Este método de análise, proposto pelo inglês Roger Woolger, autor do livro "*As várias vidas da alma*" (Lisboa, Editora Cultrix, 2002), pretende levar as pessoas a entrar dentro de si e a sondar os recessos mais íntimos do seu ser. Neófitos que éramos pelo Baptismo, plantas tenras irrigadas pela graça recebida de Cristo, sofremos e ganhamos ao longo da vida o assalto das paixões do homem velho, o retorno das obras da carne com todos os seus defeitos e imperfeições, aquela longa lista de pecados, que S. Paulo não se cansava de apresentar aos "santos", como ele dizia:"impureza, devassidão, idolatria, feitiçaria, inimizades, contendas, ciúme, fúrias, ambições, discórdias, partidarismos, invejas, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas" (Gl. 5,18-21), e quantas coisas mais poderíamos nós acrescentar nestes tempos de burguesia social e indolência religiosa. De facto, é longo o âmbito da nossa fraqueza moral. Há que podá-lo, fazer guerra àquilo que em nós se opõe aos desígnios de Deus e denuncia a maldade do homem velho que, continuadamente, reaparece em nós, mesmo revestidos de Cristo. Este trabalho de reconhecimento e aperfeiçoamento por eliminação do que em nós é deficiência e pecado constitui o segredo e o êxito da ascese quaresmal. Motivo redobrado

neste tempo santo para a vigilância e para a sobriedade com que é preciso travar a luta da nossa santificação.

IV – A força da devoção eucarística

Como elementos supra-rogatórios, a Igreja propõe-nos o jejum, a abstinência e uma série de devoções como a Via-Sacra, os Salmos Penitenciais, e muitas outras renúncias que a generosidade e invenção de cada um descobrirá e multiplicará. Este ano, porém, o Santo Padre indicou-nos a devoção eucarística como prática positiva de amor a Deus e à Igreja. O ano de 2005 será o Ano da Eucaristia, como prescreve a Carta Apostólica de João Paulo II: "Fica connosco, Senhor" (7/X/2004). Mas, a Páscoa tem na Quinta-feira Santa o Dia da Eucaristia, quando Jesus instituiu e nos legou o Sacramento do seu amor por nós ("Fazei isto em memória de Mim", Lc.22,19) e ordenou sacerdotes os seus apóstolos.

Concentremos, então, a nossa reflexão sobre a Eucaristia e no papel santificador que ela deve ter na vida dos cristãos e sobretudo dos religiosos, tanto mais que ela foi instituída por Jesus, como disse, no contexto do mistério pascal, na Última Ceia.

Já antes o Papa se tinha debruçado sobre a Eucaristia através da Encíclica "*A Igreja vive da Eucaristia*" (17/IV/2003), a fim de espevitar a devoção mortiça dos fiéis. Oportuna e importunamente, o Papa não perde a ocasião de chamar a atenção para aspectos pastorais do Cristianismo católico, passados que são 40 anos sobre o Concílio Vaticano II. Pretende, agora, afervorar sacerdotes e fiéis em relação àquele que é o sacramento do amor salvífico de Jesus pela humanidade, a prova do Seu infinito amor por nós. Por essa razão, sabemos como o tema da Eucaristia tem sido grandemente explorado pela arte e devoção dos católicos, após a reforma do Concílio de Trento, tanto mais que as Confrarias do Santíssimo Sacramento foram então instituídas para fomentar o culto da Eucaristia.

Eucaristia é o nome consagrado pela tradição cristã para emblematizar o Sacrifício de Jesus e a Sua Presença Sacramental. Na verdade, a Eucaristia reveste dois aspectos: de **Sacrifício** (Celebração da Eucaristia ou Missa) e de **Sacramento** (Comunhão e Presença real de Jesus sob as espécies eucarísticas). Por isso, três verbos podem sintetizar a devoção católica perante a Eucaristia: **Celebrar** actualizando o Sacrifício de Cristo na Cruz; **Comungar** o corpo de Cristo no banquete eucarístico da união a Jesus e aos irmãos; **Adorar** o mistério da Sua presença real sob as espécies eucarísticas. De resto, é sobre estes três aspectos que a arte se exprime mais e melhor.

Um pouco por sorte, entrámos na igreja paroquial de Santo Ildefonso, Porto, recentemente limpa e embelezada, e verificámos que apresenta uma grande

dimensão eucarística, onde se destaca o painel que tapa a boca do trono do Santíssimo Sacramento no retábulo do Altar-mor. O retábulo e o trono são obra de Miguel Francisco da Silva (1745), segundo risco de Nicolau Nasoni. De facto, existe ali uma grande tela pintada (5,45x2,56m), assinada ao fundo por J. A. Corrêa e datada de 1853, sem dúvida João António Correia, artista de apreciável nível, que regeu a cadeira de Pintura Histórica na Academia Portuense de Belas Artes, e tem obra no Museu Soares dos Reis. Trata-se duma alegoria em honra do Santíssimo Sacramento, exposto em vistosa custódia, que emerge, ao alto, dentro dum halo dourado, segurada por dois anjos e rodeada por um círculo de anjos, tendo por baixo a imagem de Santo Ildefonso, arcebispo de Toledo e Padroeiro da Igreja, mitrado e revestido de capa magna, tudo sobre um fundo em que surge, escurecida, uma perspectiva da cidade do Porto, mas na qual é possível distinguir o mosteiro da Serra do Pilar, o Seminário e a Sé, bem como a Torre dos Clérigos. Este friso da cidade do Porto constitui como que o escabelo do trono da Eucaristia. Ao tempo, em todas as igrejas da cidade estava bem viva a adoração eucarística.

Nos muros laterais da igreja, estão dependuradas duas grandes telas encaixilhadas a precisar de restauro e avivamento, mas onde se vêm elementos eucarísticos. É, porém, na zona da sacristia que se descobre um quadro em tela (2,60x1,40m), de cariz algo popular, mas a que a arte do pintor emprestou significado bastante expressivo. Na verdade, apresenta nítida dimensão simbólica e devocional, pois o artista, com muita fibra de sensibilidade humana e espiritual, concebeu um cenário patético, que nos faz reflectir sobre os três enunciados verbos eucarísticos: **celebrar, comungar, adorar**. Daí parecer-nos este quadro algo de verdadeiramente emblemático para a pastoral neste ano da Eucaristia.

Celebrar. Do lado aberto de Cristo crucificado, compleição anatómica ao gosto de Velasquez, sai uma hóstia branca, que duas crianças angelicais adoram reverentes. É a referência ao texto evangélico de S. João (Jo. 19,34), onde se diz que, do lado aberto de Jesus Cristo, brotou o manancial do Sacrifício Eucarístico, que a hóstia representa e os cristãos devem repetir segundo o mandato de Jesus: "Fazei isto em memória de mim" (Lc. 22,19). A Eucaristia, enquanto memorial do sacrifício único do Novo Testamento, reactualiza o mistério de Cristo na Sua Paixão, Morte e Ressurreição em expiação pelos pecados dos homens. Como tal, a celebração católica constitui também um acto de mediação pelas almas dos defuntos. Este carácter expiatório e propiciatório está expressamente manifesto pela associação da morte de Jesus na Cruz à hóstia eucarística e com a caveira aos pés da Cruz. Assim se exprime a dimensão de intercessão atribuída às "missas de sufrágio pelas almas", de que os católicos se mostram tão devotos, e cujo valor sacramental os protestantes recusam.

Comungar. É o aspecto menos saliente no quadro, mas que está implícito na própria celebração da Eucaristia e na apresentação da hóstia. Na Carta Apostólica, o Papa sublinhava com vivacidade o aspecto de comensalidade que a Eucaristia, como Banquete, encerra e Jesus apontou: "Tomai e comei" (1 Cor. 11,24). A Eucaristia é a refeição da fraternidade cristã, o ágape por excelência, precisamente porque aqueles que comungam o corpo de Cristo devem ser assíduos "à união fraterna, à fracção do pão" (Act. 2, 42) e ter um só coração e uma só alma (Act. 4,32).

Adorar. Trata-se duma atitude que está claramente evidenciada no quadro, dum lado, através do homem que segura o turíbulo do incenso e do outro lado pelo homem que acorre com a vela acesa. É o aspecto devocional e terno do culto eucarístico. Lembra, exactamente, a adoração eucarística que, depois do Concílio de Trento, tanto se difundiu entre os católicos contra a negação dos protestantes, e que constitui, com Jesus sacramentado, ou solenemente exposto no trono ou mais intimamente venerado no sacrário, a terna manifestação do amor e da devoção dos crentes. Isso explica a razão afervorada do Lausperene, da exposição solene do Santíssimo e da visita ao Santíssimo Sacramento no sacrário, que um liturgismo demasiado intelectualista e frio tem, na actualidade, deixado arrefecer.

Servir. Aos três verbos acima apontados, deveríamos acrescentar um quarto verbo: **Servir**. Ele deriva da nova sensibilidade social da Igreja e deve-se ao facto de, no Evangelho de S. João, ao contexto da Última Ceia se associar o Lava-pés em que Jesus afirma a sua função de serviço e de estímulo para o nosso serviço em caridade aos irmãos: "Dei-vos o exemplo para que assim como Eu fiz, vós façais também" (Jo. 13,15). De facto, se "Ele está no meio de nós como quem serve" (Lc. 22,27), a comunhão eucarística é a causa exemplar da caridade cristã. A verdadeira devoção eucarística nunca pode escudar-se numa devoção piegas diante do sacrário, mas de costas viradas para os irmãos.

As pinturas eucarísticas, na sua simbólica tão evidente, tinham a função pedagógica e sedutora de estimular a fé e a devoção, de promover a prática religiosa e a caridade. Afinal, a arte foi durante muito tempo um complemento da pregação e um estímulo da fé; por isso, os cristãos não podem esquecer esta verdade que a tradição transmite como legado teológico, e o adorno das nossas igrejas recomenda e exalta.

A Eucaristia celebra o memorial do Sacrifício de Jesus por nós, dá-nos o pão do alimento espiritual e faz-nos reconhecer e retribuir o testemunho do Seu amor. O crente que celebra a Missa do Sacrifício de Jesus, que comunga o Corpo de Cristo e adora a Sua presença real, tem necessariamente de assumir a missão de O servir na ajuda ao outro, na partilha de bens, na solidariedade fraterna. Neste ano da Eucaristia, aumentemos a devoção e o fervor religioso, aprendamos e

apreciemos as lições da arte e saibamos viver a mensagem de fé, que até os artistas nos transmitiram!

A caminhada da Quaresma para a Páscoa é um apelo e uma exigência, sobretudo nas comunidades cristãs e religiosas, para aprofundarmos a nossa união a Jesus e aos irmãos e, consequentemente, fazermos a experiência de Cristo no meio de nós e dela darmos testemunho.

17 - Páscoa, festa de liberdade. Dimensão religiosa e antropológica*

Tratando o tema da Páscoa, que tanta ressonância tem no mundo católico português, o autor não pretende fazer catequese religiosa, mas sim alertar para o alcance cultural desta celebração maior do calendário festivo cristão. Ora, isto é tanto mais importante, quanto poucas vezes, a festa da Páscoa e o Dia da Liberdade, ou o 25 de Abril em Portugal, andam tão próximos.

Querem saber porquê? É que sendo o Dia da Liberdade uma festa fixa, com data marcada no nosso calendário, a Páscoa é uma festa móvel, cuja data varia de ano para ano no calendário judaico e cristão. Esta é a razão porque, sendo a Páscoa uma festa comum a Judeus e a Cristãos, é regulada pelo Calendário dos Judeus que, ao contrário do nosso solar, é um calendário lunar, isto é, que se rege pelo aparecimento da lua nova no mês hebraico de Nisan, correspondente ao nosso Março-Abril. Deste modo, o calendário lunar dos judeus é mais pequeno que o nosso, os meses têm apenas 29 ou 30 dias e, com o tempo, no período de 19 anos a diferença entre o ano solar e o lunar é de 7 meses. Logo, nesse período de 19 anos terá de haver 7 anos embolísticos ou suplementares, isto é, que contem 13 meses (ano 3º, 6º, 8º, 11º, 14º, 17º, 19º) para se aproximarem do nosso calendário solar.

Desde já estão, pois, a ver as implicações sócio-religiosas que a festa da Páscoa acarreta. Afinal, não é uma festa só cristã, é também e primeiramente uma festa judaica. Só depois, por causa dos acontecimentos relacionados com a morte de Jesus Cristo, é que passou a ser celebrada pelos cristãos.

Tenho por isso, necessariamente, de explicar a festa dos judeus para depois falar da festa dos cristãos e, assim, ficarmos a perceber todo o seu significado. Afinal, os meus amigos irão, de forma concreta, compreender porque é que as religiões monoteístas, como no caso o judaísmo e o cristianismo, não só não se devem hostilizar, mas até se devem completar. Descobrirão que o cristianismo tem raízes culturais e religiosas judaicas e que, portanto, não há que pôr entre estas

---

* Texto inédito. Conferência proferida na Escola EB 2/3 de Castelo de Paiva, no dia 4 de Abril de 2000.

duas religiões uma relação de oposição ou inimizade. O próprio Jesus disse que não veio abolir, mas completar a Lei. Temos, por isso, de jogar na complementaridade religiosa e na harmonia dos dois Testamentos, o Antigo Testamento dos judeus e o Novo Testamento dos cristãos, uma vez que, como já dizia Santo Agostinho, "O Antigo Testamento torna-se patente e claro no Novo e o Novo Testamento está oculto e latente no Antigo".

Jesus não quis fundar uma nova religião. Ele nasceu judeu, viveu e morreu judeu. Depois, com as circunstâncias da incompreensão dos judeus que não se abriram à sua mensagem nem O aceitaram como Messias, O mataram e perseguiram os cristãos, seguidores de Jesus, é que estes sentiram necessidade de deixar o judaísmo, mesmo indo buscar muitos elementos do judaísmo religioso. Estão neste caso a Bíblia e algumas festas religiosas, sobretudo duas de particular alcance histórico para a Liturgia cristã: a da Páscoa e a do Pentecostes.

Vejamos, então, o que é a Páscoa, o que é que ela tem de judeu e o que é que ela contém de cristão.

I – A Páscoa Judaica

Cada religião organiza-se sobre três elementos essenciais ou três códigos estruturais; é por eles que, de facto, as religiões se distinguem umas das outras.

1º - Código Teológico, dogmático ou de doutrina com seu Credo ou Catecismo. Trata-se do conjunto das verdades ou dogmas que uma religião abarca, que os respectivos fiéis devem conhecer e sobre as quais devem ser instruídos no catecismo.

2º - Código Litúrgico, cerimonial. É o conjunto de ritos, celebrações e festas do culto duma religião, a que fazem corpo os mediadores do sagrado, os sacerdotes e outros ministros da religião, e todo o complexo das alfaias e objectos de culto.

3º - Código Ético, moral. É todo o complexo de comportamentos e observâncias internos ou externos, pessoais ou comunitários, que afectam as pessoas crentes e a respectiva comunidade.

Duma maneira geral, o código litúrgico é sempre o mais externo, o mais vistoso e até o mais folclórico, aquele que dá nas vistas e, por conseguinte, é através dele que as religiões mais imediatamente se caracterizam e são conhecidas.

Os judeus têm no seu calendário uma série de festas de carácter litúrgico e religioso, a que se juntam outras mais modernas de carácter nacional e natural, todas elas consideradas dias de feriado nacional: 1 - Ano Novo ou *Rosh HaShanáh*, no começo do nosso mês de Setembro, 2 - Expiação ou *Yom Kippur*, oito dias depois, 3 - Tabernáculos ou *Sukkoth*, 4 - Dedicação ou *Hanukáh*, 5 - Sortes ou *Purim*, 6 - Páscoa, 7 - Pentecostes/ Semanas ou *Shavuoth*, e ainda, 8 - *TU*

Beshevat, ao 15º dia do mês de *Shevat* = Janeiro-Fevereiro, Festa da árvore, que os israelitas modernos muito valorizam para assinalar a bondade da sua terra onde, segundo a promessa de Deus, corria leite e mel, 9 - *Lag Bómer* (33+ dia do *Omer*, isto é, no mês de Abril-Maio, festa das colheitas), 10 - *Yom Há`atzmauth* (Dia da Independência=Abril-Maio, 8/V/1948) e o *Sabbath*, o Sábado ou festa semanal, verdadeiro dia de descanso em honra do trabalho de Deus na criação. O que é característico destas festas é que todas elas têm como denominador comum a ideia de liberdade, assumida como liberdade religiosa e política, individual e comunitária. Assim, a festa da **Páscoa** é a festa da liberdade política e da libertação da opressão no Egipto; **Pentecostes ou Semanas** é a festa da liberdade moral e espiritual, celebrando a dádiva da Lei a Moisés no monte Sinai; **Tabernáculos** é a festa da libertação dos trabalhos servis pelo contacto com a natureza, recordando o tempo em que, vivendo em tendas no deserto, o povo eleito caminhava para a Terra da Promessa; **Yom Kippur** é a festa da libertação dos pecados e da tranquilidade da consciência; **Hanukká** é a festa da consagração religiosa com a restauração do Templo de Jerusalém pelos Macabeus, emblematizada no candelabro de 9 braços; **Purim** é a festa da alegria e do triunfo sobre os inimigos do povo hebraico, tirando partido da vitória sobre o ímpio Aman no tempo da rainha Ester; reveste, por isso, uma certa aura carnavalesca. Na verdade, tendo em conta os sofrimentos do povo hebraico e os acidentes do seu percurso histórico, estas festas são acompanhadas de jejuns e penitências, que demonstram a dimensão histórico-religiosa do povo judeu, mas, ao mesmo tempo, são dias de alegria e acção de graças pela protecção concedida por Deus ao seu povo eleito [1].

Ora é isso que a Páscoa celebra de modo excelente. Ela é a primeira das três grandes festas judaicas, ou melhor a festa das festas de peregrinação (Dt.16,16: Páscoa, Pentecostes e Tabernáculos), quando o bom judeu, nos tempos antigos, devia subir ao Templo de Jerusalém em peregrinação e acção de graças ao seu Deus, Javé. Por isso, inicialmente, a festa da Páscoa marcava o início do ano, sendo depois do Cativeiro de Babilónia (586-538 a.C.) adoptado o actual calendário com o Ano Novo no começo do Verão, em Setembro.

1. Origem e significado da palavra Páscoa. Os judeus chamam-lhe PÉSAH. A esta palavra dá-se o significado de "saltar a pé coxinho", lembrando a passagem do Anjo exterminador que, no Egipto, saltava a casa dos judeus para só ferir as casas dos egípcios; daí o sentido derivado de "golpe", infligido aos egípcios pelo Anjo exterminador, quando os judeus eram por eles escravizados (Ex.12,13,23,27). Passou depois a designar a festa, que celebrava este acontecimento histórico.

---

[1] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *As festas na Bíblia*, "Theologica", 2ª Série, 31,2, Braga, 1996, 245--260.

Como quer que seja, a festa da Páscoa recorda um acontecimento fundamental histórico da vida do povo judeu no Egipto, por mais que nenhum documento egípcio refira tal facto nem sequer a estadia dos judeus no Egipto. Na verdade, a Páscoa lembra os tempos da escravidão sob os faraós do Império Novo, possivelmente Ramsés II (1304-1237 a.C.) e a libertação que Deus operou sob Moisés, fazendo deste bando de escravos o Povo Eleito no Monte Sinai (Ex. 19). O Êxodo teria acontecido sob o governo de Merenptah (1236-1223 a.C.), 11º filho de Ramsés II e seu sucessor. Dele existe a célebre estela ou inscrição do 5º ano ou da Vitória (1230 a.C.), onde pela primeira vez se cita o nome de Israel, que "Os nove arcos estão em paz... Israel está sem sementeiras" e é representado pelo determinativo dum homem e duma mulher, o que quer dizer que ainda eram um clã ou grupo humano à procura duma terra onde se instalar.

Com efeito, a Festa da Páscoa assumirá um tríplice significado religioso, sintetizando três momentos da vida do povo judaico:

1 – Acontecimento histórico maravilhoso da libertação operada por Deus no Egipto. A este facto histórico está ligada a data da celebração da festa, a 14 do mês de Nisan (Março-Abril).

2 – Festa de acção de graças dos pastores – imolação dum cordeiro e banquete eucarístico para garantir da parte de Deus a fecundidade dos rebanhos. Lembra o período de 40 anos em que os judeus, como beduínos pastores, ao sabor da transumância, erraram pelo deserto com seus rebanhos a caminho da Terra Prometida.

3 – Festa de acção de graças dos lavradores – oferta das primícias do campo para obter de Deus a protecção sobre as colheitas. Recorda o período de instalação na Terra Prometida sob Josué, quando começaram a cultivar a Terra como seus donos. Daí oferecerem o OMER, a gabela da primeira colheita e comerem pães ázimos.

Esta festa, como aliás, outras festas religioso-históricas de Israel tem para o povo judeu um valor *ectrópico*, isto é, representam uma maneira especial de o Povo Eleito participar na obra salvadora do seu Deus, Javé. As festas assumem, por isso, um valor quase sacramental pelo qual os que as celebram com fé ganham os méritos do acontecimento salvífico, como se fossem contemporâneos e participantes reais e efectivos dos acontecimentos de antanho em que Deus ajudou o seu povo. Esta a razão porque a Páscoa é considerada um acontecimento a recordar *(Zikkaron),* um Memorial a lembrar através dos tempos (Ex. 12,14.17).

2. A Celebração da Páscoa. Com o tempo, desde Moisés no século XIII a.C., foi-se criando toda uma legislação acerca do tempo e modo de celebrar a Páscoa, legislação essa que está espalhada por vários livros do Pentateuco, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronómio, mas que os capítulos 12-14 do Êxodo deter-

minam com verdadeira dimensão histórica, acabando por ser decisivos para o ritual da festa e sua celebração através dos tempos. De forma mais prescritiva, ao estabelecer as solenidades religiosas, o livro do Levítico determina: "Eis aqui as festas do Senhor, as assembleias sagradas que proclamareis na devida data: No décimo quarto dia do primeiro mês, entre as duas tardes, é a Páscoa do Senhor. E no décimo quinto dia desse mês, terá lugar a festa do Pão Ázimo em honra do Senhor; durante sete dias comereis pão sem fermento. No primeiro dia, fareis uma assembleia sagrada. Não fareis nenhum trabalho servil. Oferecereis ao Senhor uma oferta queimada em cada um dos sete dias. No sétimo dia haverá uma assembleia sagrada. Não fareis nenhum trabalho servil" (Lv. 23, 4-8). Neste texto de carácter litúrgico está bem vincada a união das festas de pastores (Cordeiro) e agricultores (Pão ázimo) na única festa histórica da Páscoa, que, depois da Diáspora, os judeus celebrarão sob a forma de Ceia Pascal, o "*Séder Pascal*" regulado pela *Michná* dos rabinos [2].

3. O Séder Pascal e a Haggadá (O ritual e a narrativa). Na Diáspora dos judeus, após a destruição do Templo pelos Romanos no ano 70 da era cristã e possivelmente já antes, desde o Cativeiro de Babilónia em 576 a.C., o pai de família assume-se como autêntico sacerdote da Ceia Pascal e preside explicando o carácter anamnésico ou recordativo desta festa. Ela será celebrada no âmbito duma refeição familiar religiosa que, ao longo dos tempos, funcionou como uma espécie de talismã para o regresso dos judeus à terra da mãe-pátria com o célebre estribilho cantado por todos os comensais: "Para o ano que vem, em Jerusalém!" (*LeChanáh haba´ah beYeruchalayim*!). A Páscoa judaica tornava-se assim, um autêntico sacrifício doméstico, celebrado pelas casas e carregado de significado premonitório para os judeus da Diáspora, criando a expectativa do regresso à terra dos seus maiores.

A Ceia Pascal judaica tornou-se, por isso, uma refeição ritual, sagrada, onde toda a alimentação está determinada pela lei da Bíblia e da *Michná*, apontando com rigor todo o cerimonial e as iguarias simbólicas, que o crente judeu deve religiosamente comer na travessa da ceia pascal (*Q`ará*): Perna de carneiro ou cordeiro (*Zerôa`*), Três fatias de pão ázimo (*Shimmurim* ou *Mazzoth*) chamadas Cohen, Levi, Israel, Ovo (*Beytsá*), Salada de frutas (*Haróseth*), Ervas amargas (*Maror*), Aipo (*Karpas*), Alface (*Hazéreth*), e ainda beber os 4 copos de vinho, de que o terceiro era chamado "cálice de benção" (1 Cor. 10,16). Claro que todas estas iguarias tinham um significado religioso ligado às circunstâncias da Páscoa do Egipto. É, pois, sobre estes antecedentes histórico-religiosos, que se vai estabelecer a Páscoa cristã.

---

[2] *La Misna.* Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981, 285-308.

II – A Páscoa cristã

O mistério cristão da Páscoa só se compreende inserindo-a na tradição judaica e vendo-a à luz dos textos da Páscoa do Antigo Testamento. Por isso, Jesus Cristo evidenciou bem o sentido pascal da sua Paixão, Morte e Ressurreição enquanto acontecimento de salvação. Segundo o beneplácito divino, a Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus inseriu-se, por isso, no contexto da celebração da Páscoa judaica. Também Ele quis que a sua Páscoa, tal qual a Páscoa dos judeus, ficasse como um memorial perene, um verdadeiro *Zikkaron* "Fazei isto em memória de mim" (Lc. 22,19; 1 Cor.11,24.25), que os cristãos haviam de comemorar através dos tempos.

1. A Páscoa evangélica de Jesus. A narrativa mais antiga da instituição da Eucaristia durante a Ceia Pascal é-nos dada por S. Paulo (1 Cor.11,17-32) mostrando como ela já fazia parte do património litúrgico cristão primitivo. Mas todos os Evangelhos canónicos são unânimes e quase concordes em narrar e descrever os acontecimentos da última semana de vida de Jesus. Seguem-na passo a passo e deixaram-nos uma narrativa paralela, que, se não atendêssemos à teologia de cada evangelista, quase seríamos levados a classificá-la de "jornalística". Há, porém, uma pequena grande diferença entre os Evangelhos Sinópticos (Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas) e o Evangelho de S. João. É que enquanto os Sinópticos colocam a Ceia Pascal na Quinta-feira e a Morte de Jesus na tarde da Sexta-feira, S. João põe a morte de Jesus na Sexta-feira da *Parasceve* ou Preparação porque, nela, os judeus se preparavam para celebrar a Ceia Pascal (Jo. 19,42). Este pequeno pormenor de datação é importante porque levanta a questão entre católicos e protestantes sobre se a Ceia de Jesus teria sido um verdadeiro sacrifício pascal ou apenas uma religiosa celebração de amizade, uma refeição *Haberá*, isto é, uma refeição de confraternização de amigos, como costumavam fazer os judeus. Ora isto tem uma grande importância teológica para os cristãos, como se verá, porque se fosse assim, a Páscoa de Jesus não teria valor sacrificial.

2. Jesus instituiu a Eucaristia no contexto da Ceia Pascal. Na realidade, pelos Evangelhos Sinópticos torna-se evidente que Jesus quis instituir a Eucaristia como verdadeiro gesto ectrópico pelo qual os cristãos de qualquer tempo e lugar se apropriassem dos méritos do sacrifício de Jesus. Por isso, todos os Evangelhos Sinópticos narram a instituição da Eucaristia no decorrer da Ceia Pascal, que Jesus celebrou à maneira dos judeus, seguindo o respectivo ritual.

3. A celebração litúrgica da Páscoa cristã. A celebração da Vigília Pascal faz-se de noite precisamente para conservar e recordar todo o contexto misterioso da Páscoa judaica no Egipto, que fornece os tipos ou imagens a que a celebração

pascal cristã dá realização. Daí o Lume novo (Círio Pascal), a Eucaristia, a renovação das promessas do Baptismo dentro da celebração litúrgica eclesial.

4. Elementos religiosos e antropológicos

4.1. Elementos de carácter religioso. Para além das celebrações litúrgicas propriamente ditas, a Páscoa implica no nosso imaginário religioso colectivo algumas outras celebrações colaterais, a saber: a Queima do Judas, o Compasso ou Visita Pascal, a Festa da Senhora dos Prazeres. Cada um destes elementos festivos tem o seu alcance pascal e o povo português, tradicionalmente de raiz cristã, nos seus costumes e crenças, não podia desdizer do cordão umbilical, que o prende ao cristianismo. Assim o demonstram algumas práticas populares que já o escritor Teófilo Braga pôs em evidência [3] e Ernesto Veiga de Oliveira retomou e cujo tema desenvolveu [4].

4.1.1. Queima do Judas. É uma forma burlesca e recreativa de se vingar daquele que foi o traidor. Nas aldeias, constituía um motivo de descontracção na tarde de Sábado Santo, servindo para alegrar o povo e reconstituir a morte trágica do enforcamento, segundo a narrativa dos Actos dos Apóstolos 1,18. Judas havia de ficar como um símbolo perpétuo da traição e renegação, tal como muitos documentos medievais testemunham. A Queima do Judas ou Enforcamento do Judas era, pois, uma maneira absurda e farsante de tirar vingança do traidor de Jesus.

Em algumas terras preferiram fazer o "Enterro do bacalhau" para marcar o fim da Quaresma e, por conseguinte, o termo do tempo da abstinência da carne, durante o qual o povo se enfastiava comendo peixe, que o fiel amigo emblematizava. A Páscoa é também a libertação das restrições quaresmais e o regresso à plena alegria do homem, mesmo na sua alimentação.

4.1.2. Compasso de Visita Pascal. Eis uma tradição que está muito arreigada no Norte de Portugal, mas cujo significado, na prática, já ninguém enxerga. Todavia, esta tradição está basicamente ligada à celebração da Páscoa. A sua origem, devemos procurá-la na benção das casas, que, na Idade Média, o pároco fazia às casas dos seus paroquianos, em recordação das casas dos hebreus ou judeus benzidas no Egipto e defendidas pela protecção do anjo exterminador, que marcou com sangue a soleira ou dintel das suas casas (Ex. 12,21-23). Daqui nasceu a prática da benção das casas entre os judeus pela Páscoa, costume que, depois, passou aos cristãos, originando o solene rito da Visita Pascal ou Compasso, isto é, a benção feita pelo pároco com o acompanhamento da Cruz,

---

[3] BRAGA, Teófilo - *O Povo Português nos seus Costumes, Crenças e Tradições*, Vol. II, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986.

[4] OLIVEIRA, Ernesto Veiga de - *Festividades cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1984.

em que o Senhor tinha padecido (*Crux* ***cum passo*** *Domino*). Deriva desta prática a importância do cargo de Juiz da Cruz nas nossas paróquias, que deu origem à Confraria do Subsino (a Cruz e não o sino de tocar), aquela que tomava o encargo de velar pela Igreja e pelo enterro dos cristãos. Foi a partir dela que no Liberalismo se formou a Junta de Paróquia e, na República, a Junta de Freguesia, que, com as leis higiénicas dos enterros fora das igrejas, herdou o encargo de zelar pelo cemitério.

A História Comparada das religiões demonstra a importância da casa, como uma espécie de santuário doméstico natural. Os romanos, melhor que ninguém, perceberam o carácter sagrado da casa, pondo-a sob a protecção dos deus Lares, Manes e Penates. Para eles, a casa revestia uma espécie de sacralidade que a tornava inviolável, como demonstra o requisitório de Cícero na apologia "*Pro Domo sua*", quando, regressando do exílio, se atira ao seu inimigo P. Clodius Pulcher que, entretanto, lhe tinha destruído a casa e, em seu lugar, levantado uma estátua à Liberdade: "A tua bela Liberdade pode expulsar os meus deuses Penates e os meus Lares domésticos para tomar o seu lugar como em terreno conquistado? Que há de mais sagrado, de melhor protegido por qualquer religião, que a casa dum cidadão"? [5].

É na sequência desta crença que Judeus e Cristãos fazem também a benção das casas. Em tempos fiz um estudo de carácter histórico-litúrgico sobre a origem do Compasso [6] e pude verificar como ele arranca da prática litúrgica e se difundiu pela Idade Média como forma de benção mas também de controlo dos párocos para salvaguardar os benefícios, que os paroquianos lhes deviam pagar. No *Rituale Romanum* de Paulo V, de 1614, a Visita Pascal ou Compasso era determinado como acto de jurisdição paroquial: "*Benedictio domorum in Sabbato Sancto Paschae*". O notável canonista português, Dr. Agostinho Barbosa, que nasceu em Aldão, Guimarães (17/IX/1590), e faleceu bispo de Ugento (19/XI/1649), no reino de Nápoles, Itália, na sua obra "*Pastoralis Sollicitudinis sive de officio et potestate parochi*" (Leão, 1712), refere-se explicitamente ao costume da benção das casas, que vigorava em Portugal.

Por sua vez, o Pe. Luís Alberto Cid descreve como "costume antiquíssimo em Portugal saírem os Párocos em dia de Paschoa de visita aos seus fregueses... com solenidade e em muitas localidades reveste um carácter muito peculiar pelo expansivo e alegre cunho que a exterioriza" [7].

---

[5] CICERO, Marco Túlio - *Pro domo sua*, 108-109.

[6] DIAS, Geraldo J.A. Coelho - *Origem medieval do Compasso-Visita Pascal*, "Lusitania Sacra", 2ª Série, 4, 1992, 83-98.

[7] CID, Pe. Luís Alberto - *Código dos Parochos nas suas funções-ritos-cerimónias*, Porto, Ed. António Figueirinhas, 1909, 266.

De facto são muitos os testemunhos encontrados nos costumeiros das paróquias do Norte de Portugal, onde esta tradição se reveste de pompa e circunstância, mesmo com muito estralejar de foguetes, e assim se manteve até ao novo *Ritual de 1984*, quando a benção das casas foi substituída pela *Benção Anual das Famílias nas suas próprias casas*. De facto, com o evoluir dos tempos e a dessacralização da vida foi-se perdendo a noção de benção da casa e ficou-se pela tradição do beijar da Cruz que, em verdade, se deve fazer na Sexta-feira Santa. Por isso é que a Visita Pascal era um acto de direito e jurisdição paroquial a ser feito durante o tempo pascal, que só o respectivo pároco devia fazer, e não raro até exigia a visita da casa a pessoas doutras religiões que estavam no território da sua jurisdição, como foi o caso de judeus, que ilustram dois documentos paradigmáticos de Coimbra, em 1357 e 1436.

Em 11/IV/1357, Vasco Martins, tabelião de Coimbra, passa documento da questão entre mestre Guilherme, prior da Colegiada de S. Tiago, e os judeus Salomão Catalão, Rabi, e Isaac Passacom, procuradores da Comuna, por aquele andar com seus raçoeiros ou auxiliares a pedir ovos com Cruz e água benta na judiaria, e como eles judeus recusassem, lhes arrancava as fechaduras das portas, dizendo que era seu direito [8].

Em 9/IV/1436, Álvaro Afonso, prior da igreja de S. Cristóvão, andando com outros clérigos raçoeiros a tirar ovos pela Páscoa, chegaram junto da Porta da Almedina na cidade de Coimbra a casa de João Anes e Leonor Afonso, sua mulher, que logo lhos deram, declarando o dito Prior que, com os ovos, tinha jus a levar dos moradores dízimos, primícias e outros direitos para a sua igreja [9].

Num e noutro caso trata-se de questões de jurisdição paroquial e é evidente a referência à benção das casas como direito paroquial em tempo de Páscoa. Repare-se, porém, como os judeus, embora fregueses visto estarem dentro dos limites da paróquia, se recusaram a receber o pároco e a pagar os ovos por serem "d´El Rei", enquanto no segundo caso, por se tratar de gente cristã, imediatamente receberam o pároco e lhe deram o folar. Por outro lado, assinale-se como o respectivo pároco fez valer os seus direitos paroquiais, lembrando aos cristãos as obrigações de dízimos, primícias e outros direitos, que lhe competiam para côngrua e sustentação. Veja-se ainda a solenidade do acto em que o pároco era acompanhado pelos raçoeiros seus ajudantes, com Cruz e água benta.

Ainda nos nossos tempos, o pároco ou clérigo, que tira a Visita Pascal, faz-se acompanhar do Juiz da Cruz, função que ainda persevera nas nossas paróquias,

---

[8] Pergaminho do Cartório da Colegiada de São Tiago, RIBEIRO, João Pedro - *Dissertações Chronológicas e Críticas*, I, Lisboa, 1860, 315-316.

[9] ANTT - *Colegiada de S. Cristóvão de Coimbra*, Maço 22, Nº 4, Pergaminho original.

e dum pequeno grupo de acompanhantes com caldeirinha de água benta, campainha a anunciar a chegada e cesto de recolha do folar para o pároco. Hoje, tal significado e alcance de jurisdição está completamente perdido e, por isso, nos lugares onde ainda se conserva a Visita Pascal, ela assumiu o significado de anúncio solene aos cristãos da Ressurreição de Jesus, podendo até ser feita por leigos, homens ou mulheres.

4.1.3. Festa da Senhora dos Prazeres. É uma festa celebrada com procissão no dia de Páscoa ou Domingo de Pascoela, sobretudo no Alentejo. A imagem da Senhora é como que levada em triunfo pela feliz ressurreição de seu Filho, Jesus. Curiosamente, o denominativo Prazeres tornou-se muito frequente nos sécs. XVII e XVIII, sobretudo como determinativo do nome próprio de religiosos, que tomam por devoção o sobrenome de Prazeres, Frei João dos Prazeres, etc.

4.2. Dimensão sociológica: a limpeza das casas. Na Páscoa judaica está contida a ideia de pureza legal e limpeza sociológica das habitações, onde é celebrada a festa da Páscoa. Isso transparece a partir do rito do *Haméts*, isto é, da preocupação de tirar o que é velho e está levedado. Na verdade, antes de celebrar a Ceia Pascal, no início do 13º dia de Nisan, a dona de casa, à luz da candeia ou duma vela, deve proceder a uma rigorosa limpeza da casa, varrendo bem todos os cantos e queimando todo o lixo, recitando uma oração adequada. É esta uma forma de pôr em evidência a total limpeza que a Páscoa exige e uma maneira de fazer sentir a atmosfera que rodeia esta festa, ou seja a novidade de vida para os indivíduos e para a comunidade (Ex. 13,7). Esta preocupação de limpeza e eliminação do que é velho tem no cristianismo a correspondente exigência da limpeza interior, a eliminação do pecado pela confissão quaresmal. A esta atitude de purificação e novidade de vida aludia S. Paulo, quando recomendava aos cristãos de, pelo Baptismo em Cristo ressuscitado, "caminhar na novidade de vida" (Rm. 6,4) para serem "homem novo" (Rm. 6,6-14). Depois, o mesmo Apóstolo glosando a prática do *Hamets*, aconselha os cristãos: "Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos, pois Cristo, nossa Páscoa, foi imolado. Celebremos, pois, a festa, não com o fermento velho, nem com o fermento da malícia e da corrupção, mas com os ázimos da pureza e da verdade" (1 Cor. 5,7-8).

Como se vê, S. Paulo faz a transposição moral do rito externo do retirar os alimentos levedados e do lixo para a moralização interior da conversão e da renúncia ao pecado. Os ritos judaicos são por ele tomados como elementos simbólicos e figurativos de exigência de pureza interior. Pois bem, é com base no rito judaico de limpeza do *Haméts* que a gente cristã das nossas aldeias, sobretudo as donas de casa gostam de, pela Páscoa, fazer a barrela da casa, esfregando o

chão, caiando as paredes e embelezando com verdes o caminho da entrada das casas para receber a visita pascal de Cristo ressuscitado.

4.3. Elementos gastronómicos. Dado o carácter religioso da Páscoa, não é de admirar que, para judeus e cristãos, ela tenha determinado uma certa dietética condizente com a vivência e o significado religioso da mesma. Daí o aparecimento duma gastronomia típica da festa: cabrito, pão ázimo, folar, ovos, amêndoas, coelhinho de chocolate, doces, pão leve ou pão de ló, roscas, bem como o asseio das casas e o estender flores pelos caminhos. Não se pode esquecer que a Páscoa se celebra sempre em plena Primavera, tempo das flores e da alegria da natureza. A Páscoa é a festa da Primavera e das flores.

4.3.1. Cordeiro ou Cabrito. A comida da carne destes animais está intimamente ligada ao animal do sacrifício pascal, que judeus e cristãos assumem como elemento simbólico. Se para os judeus, o cabrito era o animal do sacrifício de expiação pelo pecado do povo (Ex. 12), para os cristãos ele é apenas a imagem do Messias, que é Jesus Cristo (Jo. 1, 29), o qual, como cordeiro inocente, havia de se deixar imolar pela redenção dos homens. Por isso, dado o seu carácter simbólico, o comer cabrito, anho ou cordeiro pela Páscoa é um costume generalizado entre os judeus e os cristãos.

4.3.2. Pão ázimo/Pão de ló. Comer pão ázimo durante os sete dias da Páscoa é de regra para os judeus, na medida em que significa e lembra os sacrifícios e a novidade de vida. São os célebres *"Matsoth",* que os judeus confeccionam sob a supervisão dos rabinos para comer na refeição pascal. Os cristãos conservaram o significado do pão ázimo como símbolo e exigência de novidade de vida (Rm. 6,4;1 Co.5,7), mas não comem pão ázimo. Substituem-no pelo pão do folar, o pão de ló ou pão leve e outros doces que se tornaram característicos da festa da Páscoa.

4.3.3. O Folar. Em qualquer dicionário registamos a definição como prenda que os padrinhos dão aos afilhados por altura da Páscoa, ou os fregueses ao seu pároco. Normalmente, esta prenda, precedida da oferta dos afilhados aos padrinhos consistindo em flores ou ovos pintados no Domingo de Ramos, retribui a oferta e é feita através duma rosca de pão de ló ou pão trigo, de que as antigas fogaças eram o elemento mais saliente. Podemos dizer que se insere na sequência do pão ázimo da Páscoa judaica. Através desta troca de dádivas está significado o carácter festivo e de comunhão que a Páscoa cristã também contém.

4.3.4. Ovos. São alimento prescrito pelo ritual da ceia pascal. E isso exactamente porque o ovo *(Beitsáh)* com sua forma arredondada e lisa, sem princípio nem fim, brotando de dentro dele o pintainho, é o símbolo do mistério da vida e da ressurreição. Daí o costume de os afilhados levarem pela Páscoa ovos pintados aos padrinhos do seu baptismo ou inserção na vida nova de Jesus Cristo e eles lhes retribuírem com o folar de rosca ou de dinheiro. A Páscoa implica, como estão

a ver, toda uma economia de trocas em que transparece a ideia de gratidão do povo de Deus pela liberdade alcançada.

4.3.5. Amêndoas. Revestidas de açúcar ou chocolate, elas são um moderno substituto industrial dos ovos. De alguma maneira, pela sua forma, imitam os ovos e, por isso, entraram, e de que maneira, nas iguarias da Páscoa.

Conclusão

A festa da Páscoa cristã, na sua dimensão global, religiosa e social, não se pode compreender sem uma constante referência à Páscoa judaica e seus ritos. Ela é, por excelência, para nós a festa cristã da Ressurreição de Jesus, centro do Ano Litúrgico da nossa religião, e a garantia da libertação cristã (Gl. 4,31), isto é, da salvação, que Jesus com sua morte, como Cordeiro de Deus, nos adquiriu. Já no séc. XII exclamava, entusiasmado com a grandeza da solenidade pascal, o beneditino Ruperto de Deutz: "Óh! dia verdadeiramente festivo, óh! noite verdadeiramente feliz, nobreza do ano, honra dos meses, animador dos dias, esplendor das horas" = "*O vere festa dies, vere beata nox, nobilitas anni, mensum decus, alma dierum, splendor horarum*"! [10]. Daqui deriva toda a sequência de celebrações, que a Páscoa cristã contém.

Isto faz-nos compreender a solenidade desta festa e todo o ritualismo celebrativo, que a envolve, quer do ponto de vista religioso quer social e gastronómico. Apesar da sua origem judaica, a festa da Páscoa, comemorando a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, impõe-se aos cristãos como a festa máxima da liturgia da sua religião.

Creio que bem avisado andou o Pelouro da Cultura desta Câmara Municipal ao promover este encontro e quero dar-lhe os parabéns por, através desta minha palestra, ter posto em evidência o interesse e importância cultural da festa da Páscoa que, nesta região, tanto motiva a alegria do povo cristão.

---

[10] *Liber de divino officio*, VI, 26, 818, "PL", 170.

18 - A adoração do Senhor Ressuscitado (Perspectiva bíblica) *

Para a abordagem deste tema tão belo, tão rico e tão importante, é necessário fazer uma viagem espiritual e exegética aos escritos do Novo Testamento, onde se encontram os fundamentos e as origens da religião cristã [1].

Na verdade, acerca da essência do Cristianismo há um acordo substancial entre as diversas fórmulas de confissão de fé nos escritos do Novo Testamento durante o séc. I e que estão mais próximos do acontecimento Cristo. Isso resulta tanto mais claro quanto mais hoje, do ponto de vista do culto cristão, andamos muito dispersos e perdidos por muitas devoções e adorações a Jesus, a Maria e aos santos. Mas isso demonstra que apesar das circunstâncias em que as primeiras confissões de fé foram feitas, havia uma espécie de verdade essencial ou fundamental, que ainda não se tornara fonte de erros ou interpretações desvirtuadas, quais foram as heresias dos séculos seguintes.

É, portanto e naturalmente aos escritos mais antigos do Novo Testamento, sobretudo às Epístolas de S. Paulo, que vamos buscar essa verdade que se centra na fé e adoração do Senhor Jesus Cristo ressuscitado. Desenvolveremos, por isso, três pontos, ainda que com brevidade os dois primeiros.

I – Culto e adoração nas religiões

Consideramos a religião como uma forma estruturada de crenças, mediações, ritos e pessoas pelas quais o homem quer relacionar-se com o superior, o divino, o transcendente, o sobrenatural. Assim sendo, não fazemos a catalogação e distinção das religiões; considerámo-las todas em conjunto, quer sejam antigas quer contemporâneas, quer sejam politeístas quer monoteístas. Não deixaremos, contudo, de sublinhar que, quase sempre, religião vai de par com magia e superstição. Desse

---

* Texto inédito. Conferência proferida no âmbito de uma mesa-redonda realizada no Centro Paroquial de Paranhos, Porto, no dia 14 de Maio de 2005.

[1] CULLMANN, Óscar – *La foi et le culte de l´Église primitive*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1963.

modo, o culto, a adoração, sobretudo a "*proskýnesis*", o prostrar-se, o curvar-se por terra, é a forma por excelência para o ser humano manifestar a sua servidão às forças que o transcendem, lhe causam medo e admiração. Fazendo-o, porém, o homem quer ganhar a simpatia de deus, quer pô-lo do seu lado, manipulá-lo a seu talante, segundo os seus interesses; a religião cai praticamente no domínio do útil, do conveniente, do necessário. Nesse sentido se podem compreender tantas formas de promessas que assumem atitudes de verdadeiro masoquismo.

II – Culto e adoração nas religiões bíblicas

O povo de Israel no Egipto fez a experiência da escravidão e isso permitiu-lhe, após cinquenta dias de marcha acelerada através do deserto chegar ao monte Sinai. Aí, no dia de Pentecostes, fizeram a Aliança com Javé (Ex. 19, 3-8), uma espécie de contrato bilateral pelo qual aceitaram Javé como seu Deus, sendo eles o Seu povo, recebendo, ao mesmo tempo, a dádiva da Lei (*Torá*). Em momentos altos essa lei da Aliança será renovada, como constituição religiosa e nacional do Povo de Deus (Ex. 19-20; Jos. 24, Ne. 8). Israel, feito Povo de Deus, passou assim da escravidão forçada para o serviço voluntário e amoroso (*ABODAH* = serviço litúrgico). A partir daí, a atitude de orar ou adorar é estar de pé, de braços levantados para Deus como filho em dimensão familiar a dirigir-se para Deus como criança confiante para o colo do pai ou da mãe.

Esta atitude de "orante", de pé, vai passar para o Cristianismo, onde a religião se insere na vida do homem com a consciência de ser filho de Deus. Assim aparecem os e as orantes na arte primitiva das Catacumbas, exactamente a atitude orante fundamental do sacerdote cristão na Eucaristia cristã, acto primigénio e original do culto cristão.

Já agora, sem qualquer desprimor ou crítica sobre a nossa atitude cristã moderna de rezar de joelhos, diria que ela provém dos rituais do feudalismo medieval. Então, pelos laços feudo-vassálicos, um homem tornava-se servo do seu senhor, e em sinal de serviço e fidelidade, de joelhos jurava com as mãos erguidas em ogiva e metidas entre as mãos do seu senhor. Dessa prática, que lembra a atitude de serviço de Jesus diante dos discípulos a lavar-lhes os pés e a dar-lhes o exemplo do serviço cristão (Jo. 13,6. 14-16), deriva o nosso rezar de joelhos diante de Deus, Senhor da vida e da morte.

III – A Adoração de Jesus, o Senhor Ressuscitado

Nas confissões de fé da Idade Apostólica, tal como as encontramos dispersas pelos escritos do Novo Testamento, aparece sempre em primeiro lugar a pessoa

de Jesus, que "por nós morreu e ressuscitou" (Rm. 8,34). Desta verdade essencial é que vai surgir ou se vai passar, em seguida, para a fórmula trinitária: Pai, Filho, Espírito Santo. Mas, o pensamento cristão primitivo era, fundamentalmente, cristocêntrico. Cristo, homem e mediador entre Deus e os homens, era o objecto central da fé dos primeiros cristãos; "Deus morreu em Jesus Cristo", dizia com muita verdade um teólogo do nosso tempo! Neste sentido, aliás, se compreende a fórmula trinitária de 2 Cor. 13,13: "*A graça do Senhor Jesus Cristo, o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós*". Jesus vem primeiro, porque Ele foi o revelador do Pai e do Espírito Santo, ao passo que em S. Mateus 28, 19, no mandato apostólico, vem depois porque tal fórmula já corresponde à prática litúrgica posterior e sistemática da administração dos sacramentos:"*Baptizai-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito santo*".

Curiosamente, porém, também a Epístola aos Efésios 4, 5, fala do Senhor Jesus antes de falar de Deus Pai: "*(Há) um só Senhor, uma só fé, um só baptismo; um só Deus e Pai de todos*". É certo que na 1 Cor. 8,6 ("*para nós, contudo, um só é Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só é o Senhor Jesus Cristo, por meio do qual tudo existe e mediante o qual nós existimos*"), como que escalonando a economia trinitária da graça salvífica, S. Paulo põe primeiro o Pai, que nos dá todas as coisas e, depois, o Senhor Jesus pelo qual nos vêm todas as coisas. Nisto concorda com a Epístola aos Colossenses1,16, sobre o papel de Cristo, como instrumento da criação e mediador de salvação. Neste caso, S. Paulo já elabora uma explicação do papel do Filho na economia trinitária, tal como a Epístola aos hebreus (1-2) e o Prólogo do Evangelho de S. João (Jo. 1,3). É o tema caro da doutrina do "*Lógos*" em grego ou do "*Memrá*" em aramaico sobre a Palavra criadora.

Nas fórmulas de confissão mais antigas sobre Jesus Ressuscitado, está subjacente a ideia de que Ele é o JAVÉ, o ADONAI, o Nosso Senhor. Daí a atribuição a Jesus do nome grego de KÝRIOS, palavra que traduz o hebraico e inefável nome de Javé, o que está com, que acompanha, que protege e salva. O próprio Jesus, aliás, se tinha sintomática e implicitamente auto-designado como Javé, "aquele que é", ao dizer, de forma funcional: "Eu sou a Luz" (Jo. 8,12), "Eu sou a Porta" (Jo.10,7), "Eu sou o bom Pastor" (Jo.10,11), "Eu sou a Ressurreição e a Vida" (Jo. 11,25), "Eu sou o caminho, a Verdade e a vida" (Jo. 14,6).

Quais as razões por que na comunidade cristã primitiva Jesus Ressuscitado era o centro de gravidade do culto cristão? Sem dúvida que tudo radica no acontecimento pascal da Ressurreição, como coroamento do que Jesus afirmara ousadamente no tribunal de Pilatos acerca da Sua realeza:"Eu sou rei" (Jo.18,33--37). De resto, em ambiente mais sereno e íntimo Jesus, aquando do mandato apostólico, tinha afirmado: "Foi-me dado todo o poder no céu e na terra" (Mt.28,18),

verdade que os primeiros cristãos viram realizada no acontecimento da ascensão gloriosa do Jesus Ressuscitado, que à vista deles subiu ao céu, e a partir da qual lhe aplicaram o cumprimento do Salmo 110 sobre a realeza messiânica, como testemunha categoricamente o discurso de Pedro no dia de Pentecostes:"*Saiba toda a Casa de Israel, com absoluta certeza, que Deus estabeleceu como Senhor e Messias a esse Jesus por vós crucificado*" (Act.2, 34-36).

Agarrando esta verdade de fé, com todas as veras da sua alma, S. Paulo que não vira o Senhor nos dias da sua vida mortal, tornou-se o primeiro e o mais profundo teólogo da glorificação de Jesus Ressuscitado. Texto iluminador e arrebatador é a confissão de 1 Cor. 15 e todo o seu arrazoado acerca da ressurreição dos mortos:"*Transmiti-vos, em primeiro lugar, o que eu próprio recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras… Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã é também a vossa fé… Mas não. Cristo ressuscitou*" (1 Cor. 15,3-23). Tal doutrina é confirmada e proclamada em 1 Tm. 2,6; 1 Pe. 3,18, o que mostra a consciência clara da importância que os cristãos ligavam à Ressurreição do Senhor. Era a afirmação do acontecimento Cristo, a exaltação do mistério pascal na sua unidade complexa de Paixão/Morte/Ressurreição, pondo todavia neste terceiro ponto o acento último e glorificante.

Para confirmação disto, vamos ao primeiro discurso de Pedro, ainda no recinto do Cenáculo para a eleição de Matias em vez do traidor Judas, "onde se encontravam com medo dos judeus" (Act.1, 15-26). Foi eleito Matias porque só podia ser eleito Apóstolo aquele que, tendo acompanhado Jesus, "se torne, connosco, testemunha da sua ressurreição" (Act. 1,22).

De facto, foi pela Ressurreição que Jesus Cristo subiu à direita de Deus e demonstrou ser Nosso Senhor, KÝRIOS, JAVÉ (Adonai), "Filho de Deus em poder (*en dynámei*)" e "Senhor" (Rm 1,4). Na verdade, toda a realeza de Jesus está ligada à sua glorificação pela qual se tornou "Rei dos Reis e Senhor dos Senhores" (1 Tim. 6,15; cfr. Col. 1,13-16). Mas o texto em que S. Paulo melhor exprime a complexidade do poder salvífico de Jesus na condição de Senhor está no hino cristológico em que, de forma complexiva, associa o aniquilamento e a glorificação, a Catábase e a Anábase, a Kenose e a Apoteose: "*Cristo Jesus. Ele, que é de condição divina, não considerou como uma usurpação ser igual a deus; no entanto, esvaziou-se a si mesmo, tomando a condição de servo. Tornando-se semelhante aos homens e sendo, ao manifestar-se, identificado como homem, rebaixou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz. Por isso mesmo é que Deus o elevou acima de tudo e lhe concedeu o nome, que está acima de todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobrem todos os joelhos, os dos seres que estão no céu, na terra e debaixo da terra; e toda a língua proclame: Jesus Cristo é o Senhor!*" (Fl. 2,5-11).

Jesus deve, portanto, pela força da sua Ressurreição e glorificação à direita de Deus Pai, ser adorado e proclamado como nosso Deus, conforme S. Paulo explicita na fórmula de 2 Ti. 4,1:"*Diante de Deus e de Cristo Jesus, que há-de julgar os vivos e os mortos, peço-te encarecidamente, pela sua vinda e pelo seu reino: proclama a palavra, insiste em tempo propício e fora dele, convence, repreende, exorta com toda a compreensão e competência*".

Nesta medida se pode compreender a invocação dos primeiros cristãos *MARANATHÁ* (Ap. 22,20), que exprime a fé e o anseio da "*Parusia*", a vinda do Senhor Jesus como juiz universal!

O ponto culminante da confissão cristológica da primeira geração cristã era, portanto, a Ressurreição e a glorificação do Senhor Ressuscitado. Divindade e Ressurreição de Jesus eram os esteios fulcrais, os dois elementos essenciais das confissões cristológicas da primitiva comunidade cristã, mas a Ressurreição estava primeiro, e foi ela a alavanca que levou a comunidade crente a persuadir-se acerca da divindade, tal como pode deduzir-se da confissão de Pedro em Cesareia. Com efeito, pelos paralelos dos Sinópticos (Mc. 8,31-33, Lc.9,21-22) vê-se que o texto de Mateus 16,16-19 é um texto reelaborado, que põe a comunidade primitiva a falar pela boca de Pedro, dando à confissão da messianidade a dimensão de divindade que os cristãos descobriram mais tarde, à luz da Ressurreição e do Pentecostes. A Ressurreição aparece sempre como elemento determinante, como declara S. Paulo: "*Tem sempre bem presente Jesus Cristo, ressuscitado de entre os mortos e nascido da linhagem de David, segundo o meu evangelho*" (2 Tim. 2,8). De resto, os textos de confissão que seguem a ordem teológica da economia trinitária e apontam o desenvolver-se da vida pública de Jesus, a morte e a ressurreição, são posteriores e correspondem já a uma sistematização lógica, como faz a Epístola aos Filipenses 2,5-11, mas que tem na afirmação Cristo Jesus do versículo 5 o seu ponto de partida e também o seu clímax, expressão, aliás, que já tinha sido usada pelos acusadores judeus diante de Pilatos, quando Jesus confessou a sua realeza (Lc.23,2; Jo. 18,37), como confirmam Act.3,13 e 1 Tm. 6,13. Era, por isso, que S. Paulo gostava de confessar e levar os outros a proclamar que "Jesus é o Senhor!" (Rm. 10,9; 1 Cor. 12,3).

De facto, pela sua ressurreição gloriosa Jesus inaugurou o seu reinado universal sobre os homens redimidos, tal como anunciara o Sl. 110. S. Pedro confirma esta doutrina (1 Ped. 3,22), que aparece depois nos escritores sagrados sub-apostólicos, como S. Policarpo, Santo Inácio de Antioquia, S. Justino, Santo Irineu.

Acreditando e proclamando a ressurreição de Jesus, a igreja primitiva e a subsequente geração cristã confessavam a vitória escatológica de Jesus Cristo, garantiam o serviço de Deus, afirmavam o absoluto da sua esperança e a firmeza do seu testemunho cristológico.

Em face disto, vejam como nos afastámos do impulso inicial da fé quando, com o sentimentalismo humano-religioso nos quedamos piedosos na contemplação do Senhor preso à coluna, do Senhor da cana verde, do Senhor Morto no esquife, na "Pietà", nas procissões do Senhor Morto, em todas essas formas de cristologia antropológico-sentimental, que nos fazem ver de viés a singularidade da nossa fé, o Senhor que por nós morreu e ressuscitou!

Com razão, os cristãos do Oriente Europeu ao adorar o Senhor na Cruz, o apresentam com a coroa de glória, como se a Cruz fosse o trono da sua realeza, tal como, aliás, a escultura românica gostava de representar na amêndoa ou "*mandórla*" como o Cristo "*Pantocrátor*", omnipotente, do Juízo Final.

A adoração do Senhor Ressuscitado à luz da Páscoa e do Pentecostes abre-nos para:

1º - Descobrir o sentido de eternidade e de sobrenatural, pois estamos no mundo, mas não somos do mundo (Jo. 8,23).

2º - Descobrir o ecumenismo da salvação, pois Jesus é o Salvador: "Sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo" (Jo. 4,42).

3º - Descobrir a virtude inspirativa do Espírito, fonte de vida: "Recebereis o Espírito Santo e sereis minhas testemunhas até aos confins da terra" (Act. 1, 8).

Estas devem ser as forças motrizes e animadoras do nosso culto em "espírito e verdade", aquilo que nos leva, de facto, à adoração do Senhor Ressuscitado!

19 - «Felizes os que choram, porque serão consolados» (Mt. 5, 4-5) *

Esta é a tradução corrente, e até tradicional, entre nós, portugueses, da terceira bem-aventurança evangélica pregada por Jesus e registada no Evangelho de S. Mateus [1] todavia, a tradução não está perfeitamente consentânea com o conteúdo verbal do texto grego, como demonstraremos mais abaixo. Vendo, porém, a interpretação que dela nos dão os exegetas e comentaristas bíblicos mais autorizados constataremos como é grande a diferença entre eles. É que, não raro, deixam-se levar ao sabor da subjectividade, postergando a análise literário-teológica que um texto desta natureza exigiria.

Enunciada desta maneira «bem-aventurados (felizes) os que choram, porque serão consolados», a terceira bem-aventurança de S. Mateus proporciona, pela fé, uma réstia de esperançosa consolação para todos aqueles que vivem mergulhados no mistério do sofrimento e da dor através da doença, da fome e da guerra, ou de qualquer outro mecanismo de opressão e miséria. Mas aquele Jesus que curou tantos doentes vítimas do sofrimento, aquele Jesus que se comoveu com o pranto da viúva de Naim cujo único filho levavam a sepultar (Lc. 7, 11-15), aquele Jesus que chorou pelo seu amigo Lázaro morto (Jo. 11, 35), aquele Jesus que chorou sobre a cidade incrédula de Jerusalém (Lc. 19, 41), aquele mesmo Jesus que, feito homem, e homem das dores (Is. 53, 3), «apesar de Filho de Deus, aprendeu a obedecer sofrendo» (Hb. 5, 8), esse Jesus não poderia deixar de nos legar uma mensagem sobre o mistério do mal que atinge toda a humanidade, e de que o choro e as lágrimas são a expressão mais imediata e sensível. Daí a lógica paradoxal das bem-aventuranças cristãs.

---

* Publicado em: *Communio : revista internacional católica*. Lisboa. 8:5 (1991) 404-411.

[1] Alguns códices do Evangelho fazem uma inversão entre os versículos de Mt. 5, 4 e 5, de modo que esta bem-aventurança aparece como segunda. Esta inversão, porém, é tardia e só tem a seu favor o Códice D, de Cambridge, séc. VI, e alguns códices menores latinos e siríacos.

I - As Bem-Aventuranças no Evangelho

As bem-aventuranças inserem-se num género literário chamado «macarismo», o qual tem na literatura sapiencial, e também profética, os seus melhores cultores. O *macarismo* (felicidade!) não é uma promessa que se faz, nem se pode ver como uma profecia de felicidade; não é uma garantia eficaz de bênção, é, sim, uma proclamação de fé, uma felicitação por uma futura situação de felicidade que se deseja.

No Novo Testamento aparecem variadas fórmulas de macarismo as quais, todas elas, parecem fundamentar os paradoxos do cristianismo frente a dramáticas situações humanas. A maior parte das vezes, porém, apresentam uma evidente relação bíblico-cristológica que o paradoxal «felizes os que crêem sem ver» (Jo. 20, 29) bem evidencia. A mundividência cristã, que passa pela aceitação do acontecimento cristão (Mt. 11, 6), é uma visão de fé esperançosa e não de simples segurança humana.

Os evangelistas Mateus e Lucas fazem das bem-aventuranças, proclamadas por Jesus (Mt. 5, 1-11; Lc. 6, 20-26), a «carta magna» do Reino de Deus e agrupam-nas antepondo-as como prólogo ao «Sermão da Montanha» (Mt. 5-7; Lc. 6, 20-47). Quanto às bem-aventuranças, Mateus e Lucas têm semelhanças e diferenças que correspondem a tradições diferentes.

Para Mateus, o ambiente local da pregação é a montanha; para Lucas a planície. Mateus conta 9 bem-aventuranças e Lucas apenas 4, só que às 4 bem--aventuranças contrapõe, em perfeito esquema de paralelismo antitético, os 4 ais ou maldições, tão ao gosto dos profetas antigos (Is. 5, 10-23; Jr. 22, 13-18, etc.). As bem-aventuranças em Mateus estão redigidas na terceira pessoa do plural, sugerindo uma certa generalização e indefinição, conservando apenas a nona (Mt. 45, 11) a segunda pessoa do plural; as de Lucas, essas estão todas, bem como os «ais», na segunda pessoa do plural, directamente dirigidas aos discípulos, como a nona de Mateus. As de Mateus são de tom moralizante ou espiritualizante, ao passo que as de Lucas são de evidente carácter social. Por todas estas razões se vê que o estado actual do texto das bem-aventuranças, quer em Mateus quer em Lucas, é o resultado de uma elaboração literária, tentando os exegetas reconstituir a formulação original, tal como Jesus teria proferido. Esse é o trabalho benemérito e mundialmente reconhecido do grande exegeta beneditino e nosso amigo Dom Jacques Dupont, monge do mosteiro de Santo André de Ottignies, Bélgica [2].

---

[2] *Les Béatitudes*, T. I: *Le problème littéraire*, Paris, Gabalda, 1969, Col. Études-Bibliques; T. II: *La Bonne Nouvelle*, 1969; T. III: *Les Evangélistes*, 1973; IDEM, *Le Message des Béatitudes*, Paris, Cerf, 1978, Cahiers Évangile, n° 24.

Da nossa parte, reconhecendo que o texto de Lucas está, literariamente, mais elaborado, sobretudo com a perfeita aproximação antitética das bem-aventuranças e maldições, somos levados a concluir que, apesar de tudo, Lucas conservou melhor o contexto vital de Jesus, o *Sitz im Leben* original. Na realidade, o mestre deve ter tido diante de si as situações concretas de pobreza real e opressão política em que se achava o povo hebraico, dominado pelos romanos e explorado pela dinastia herodiana. Mateus, esse na linha da teologia dos pobres de Javé do Antigo Testamento, acentua, antropologicamente, as atitudes morais que levam à disponibilidade interior e à fé.

Se quisermos, literariamente, enquadrar as bem-aventuranças, encontraremos no profeta Isaías vários tópicos ou *clichets* que podem ter constituído o pressuposto veterotestamentário, o pano de fundo bíblico da Boa Nova que Jesus apresentou, segundo Mateus e Lucas, no sermão inaugural do Reino de Deus. Em Isaías (49, 9-13; 61, 1-6) encontramos os passos principais que, cronologicamente, nos transportam ao cativeiro do povo hebraico em Babilónia, 586-538 a.C. Ali, o povo de Deus, afastado da sua terra, sem o conforto anímico que a frequência do Templo de Jerusalém lhe incutia, como que abandonado do seu próprio Deus, cativo, empobrecido, humilhado, poderia, de maneira mais sentida, apreciar os dons de liberdade, da salvação de Javé, que nunca o esqueceria nem abandonaria (Dt. 31, 6; Js. 1,5; 1 Sm. 12, 22; Sl. 93/94, 14).

Dando, então, um salto no tempo e reportando-nos à pregação de Jesus, verificaremos, de imediato, como idêntica situação se configurava; talvez, por isso, os textos de Isaías ressaltem de imediato e espontâneos no espírito de quem ouvia a pregação de Jesus; aliás, eles estavam bem vivos na consciência de Jesus. Lucas pretendeu sublinhar a sua actualidade com o repetido «agora» das bem-aventuranças e maldições e, principalmente, com o «hoje» através do qual Jesus aplicou à sua pessoa o texto de Is. 61, 1-3: «Cumpriu-se, hoje, o que acabais de escutar» (Lc. 4, 21).

Jesus aparece de facto, no seu tempo, como profeta da Boa Nova da Salvação (Evangelho). Na sua pessoa, na sua acção e pregação, Jesus inaugura o Reino de Deus. É por isso que, no começo do Seu ministério, as bem-aventuranças nos transportam ao «Livro da Consolação» de Isaías, caps. 40-66, e realizam, sobretudo, o texto do oráculo sobre a acção do profeta em favor do seu povo. Is. 66, 1-6, é como que um *leit-motiv* da acção do próprio Jesus, como se deduz claramente da primeira homilia cristã [3] feita por Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30). Nesse contexto, as bem-aventuranças surgem, pois, como uma introdução à Boa Nova; o exórdio necessário do discurso programático de Jesus acerca do Reino de

[3] DIAS, Geraldo J. A. Coelho - *A primeira homilia cristã. Jesus na sinagoga de Nazaré (Lc. 4, 16-30)*, «Humanistica e Teologia», T. II, Fasc. 1, Porto, 1981, 5-50.

Deus. Por isso, inicialmente, elas teriam uma *dimensão teológica*: através de Jesus e por meio de Jesus, Deus exercia o seu poder em favor dos pobres e oprimidos. A comunidade cristã primitiva bem depressa lhes atribuiu uma *dimensão cristológica*: Jesus, como enviado de Deus, é o Messias Salvador que vem realizar o Reino de Deus (Mt. 12, 28). Finalmente, os evangelistas, à sua maneira e segundo as preocupações das suas comunidades, deram-lhes uma *dimensão antropológica*. Desse modo, Mateus moralizou as bem-aventuranças apondo-lhes aqueles determinativos (pobres «de espírito»; fome e sede «de justiça») a inculcar as disposições interiores dos crentes. Lucas, por sua vez, conservando o contexto original, aplicou-as à situação concreta e existencial dos cristãos. O «vós» de direcção, assim linearmente directo, com o «agora» indica os cristãos para os quais Lucas escreve e já não apenas e tão-somente os discípulos imediatos de Jesus.

II - «Felizes os que choram»

Admitindo que o contexto original das bem-aventuranças se dirigia aos pobres, sem mais, isto é, àqueles que estão numa situação de pobreza material, então o que ressalta para nós é o rosto poderoso e misericordioso de Deus. É nas situações de miséria que Deus encontra o momento oportuno para manifestar o seu poder real. O que está em causa não é o estado sociológico do pobre, a mais valia espiritual e meritória do infeliz, a sua confiante disposição psicológica, mas a bondade de Deus que derroga as contas do calculismo humano. Então, o que nos é revelado nas bem-aventuranças é a «bondade e misericórdia» do nosso Deus (Tt. 3, 4). Nas bem-aventuranças aparecem, assim, os passivos teológicos («serão consolados»...«serão saciados»...«serão chamados filhos de Deus»); é que estes passivos exprimem a acção de Deus sem, declaradamente, o nomear.

Mas, então, a quem se dirige a bem-aventurança em epígrafe? Quais são os seus destinatários? Quem são os que choram?

A tradução «os que choram» não traduz perfeitamente o texto grego de Mateus 5, 4 (*hoi penthountes*) que deve ler-se em paralelo com Isaías 61, 2, onde o profeta de Deus vem consolar «*toùs penthountas*». Em ambos os casos, o adjectivo aparece sem qualquer determinativo e conclui-se que o texto de Mateus se deve traduzir na linha do texto de Isaías que lhe está subjacente.

Ora, em grego, *penthein* quer dizer «afligir-se em razão duma força externa», pelo que deveríamos traduzir por «aflitos» e não «os que choram». A tradução grega dos LXX traduziu com o verbo *penthein* o verbo hebraico *'abal*; de facto, é o particípio *'abelim* que encontramos no texto hebraico massorético de Is. 61, 2 traduzido nos LXX por *penthountas*. Todavia, no Novo Testamento [4], como aliás

[4] O verbo *penthein* é usado 10 vezes no NT: 2 em Mateus, 1 em Marcos, 1 em Lucas, 2 em Paulo, 1 em Tiago, 3 no Apocalipse.

no Antigo Testamento, o dito verbo indica, geralmente, a aflição que se exterioriza em lágrimas e lamentos e é por isso que, não raras vezes, esse verbo exprime a dor ou luto por morte de alguém.

Sucede ainda que, no Novo Testamento, associado ao verbo *penthein* anda, às vezes, o verbo *klaíein* (Mc. 16, 10; Lc. 6, 25; Tg. 4, 9; Ap. 18, 11.15.19), o qual significa «chorar», «manifestar-se com lágrimas» [5]. Deste modo, traduzir o *penthountes* de Mt. 5, 4, «aflitos», por «os que choram» significa fazer um alargamento óbvio do significado original, certamente aceitável. De resto, Lc. 6, 21 enuncia desta forma a bem-aventurança correspondente: «Felizes os que chorais agora, porque rireis.» Foi esta versão lucana que, de certeza, influenciou a tradução da Vulgata latina no texto de Mateus (*qui lugent*) pois, no latim, *lugere* e *flere* são sinónimos; e isso permitiu a tradução portuguesa corrente «Felizes os que choram».

Diga-se ainda que o temperamento meigo de Lucas, a sua idiossincrasia psicológica permitem-lhe usar e atribuir com frequência a Jesus o verbo «chorar» (Lc. 6, 21.25; 7, 12; 8, 52; 19, 41; 23, 28).

Quando, depois, Lucas apresenta a maldição correspondente a esta bem--aventurança, associa o «afligir-se» e o «chorar» (6, 25b: *penthesete kaì klaúsete*) traduzindo a ideia de insistência com que pretende indicar a situação desgraçada dessa gente acabrunhada pela aflição que a esmaga (Tg. 4, 9). É por isso que a Bíblia conhece a ideia do choro escatológico (Jdt. 7, 18; Mt. 8, 12.13.42.50; 22, 13; 24, 51; 25, 30; Lc. 23, 28), o qual só será eliminado na era messiânica (Is. 51, 13; Ap. 21, 1-4); então «Deus enxugará toda a lágrima» (Ap. 7, 17).

Já agora e como aplicação posterior, fique-se a saber que entre os orientais sobretudo da Síria, os monges a si mesmos se intitulavam «*´oi penthountes*».

Qual, então, o alcance desta bem-aventurança?

Em Isaías, «os que se afligem» são os membros do povo de Israel que suportam a opressão do cativeiro da Babilónia; são eles os «aflitos do Sião».

Em Mateus, como não se indicam os motivos externos de aflição ou choro, dentro da teologia do universalismo da mensagem cristã, podemos dizer que, originalmente, «os aflitos» eram e são todos os seres humanos que vivem em situação de angústia e não apenas aqueles que se afligem diante de Deus, recusando pactuar com os bens efémeros deste mundo, pondo em Deus a sua confiança total. Neste caso, também Mateus generaliza, universaliza e estende a bem-aventurança aos «aflitos» de todos os tempos. Mateus está, assim, muito próximo do contexto de Is. 61,2, associando o «afligir-se» (*penthein*) e o «consolar-se» (*parakalein*); é que, como já se disse, Is. 61, 1-3, faz de pano de fundo às bem-aventuranças.

---

[5] O verbo *klaíein* aparece 38 vezes no NT: 2 em Mateus, 4 em Marcos, 11 em Lucas, 8 em João, 2 nos Actos dos Apóstolos, 3 em Paulo, 2 em Tiago, 6 no Apocalipse.

III - «Porque serão consolados»

Consolados como? Não se pense que as bem-aventuranças proclamam o fim da aflição, da pobreza, do mal. Concretamente, nesta terceira bem-aventurança, não é a aflição que é beatificada; é dado, sim, aos «aflitos» alguém que os console. Já vimos, acima, que os passivos gramaticais, tal como «serão consolados», são passivos teológicos, circunlóquios, ao gosto dos rabinos judeus, para sugerir a acção do próprio Deus. Deus é que consolará os «aflitos», os que choram (Is. 40,1; 49,13; 51,12; 63, 13; Sl. 22/23, 4; 70/71, 20-21; 2 Cor. 1, 4); tal é a apódose ou conclusão lógica do macarismo inicial.

Etimologicamente, o lexema *parakalein* («consolar») significa «Chamar para junto de si» conotando uma certa intimidade. Pode traduzir-se por «rogar», «exortar» e «consolar». Com *parakalein* traduzem os LXX o verbo hebraico *na<u>h</u>am* (*l^e na<u>h</u>em*) de Is. 61, 2, onde se fala do auxílio a prestar aos «aflitos».

O Novo Testamento usa-o na mesma acepção[6], na medida em que a sua análise semântica implica uma actividade dinâmica para benefício de alguém em necessidade[7].

Pelo contexto de Mateus, os «aflitos» (*penthountes*) é que serão objecto da acção verbal que o passivo teológico «serão consolados» realça. Portanto, é em favor deles que Deus, por sua iniciativa gratuita e amorosa, e não por qualquer mérito deles, exercerá uma acção liberatória, anulando o sofrimento de que padecem; numa palavra, consolando-os. Esta manifestação real do poder de Deus, embora futura - um futuro em tensão, virtualmente próximo, como o deixa antever o presente de Mateus (5, 3.20) - realizar-se-á com o estabelecimento do Reino de Deus em Cristo. À luz de Cristo, o próprio sofrimento será visto noutra perspectiva, que não a imediata e interesseira. O Deus de Jesus Cristo não é um chefe de guerra que vença e derrote; é um Deus compassivo, misericordioso e bom, que protege e defende os fracos, socorre os aflitos e os coloca em estado de feliz segurança. Esta consolação por parte de Deus, há muito esperada pelo Israel histórico (Lc. 2, 25), torna-se actuante e universal com o mistério de Jesus «sempre vivo a interceder por nós» (Hb. 7, 25). É claro que, apesar de o texto não o afirmar expressamente, o contexto pressupõe nos «aflitos», nos que choram, a confiança em Deus, pois só assim «o Senhor está perto dos aflitos do coração e salva os de espírito torturado» (Sl. 33/34, 9).

---

[6] O verbo *parakalein* é usado 109 vezes no NT: 9 em Mateus, 9 em Marcos, 7 em Lucas, 22 nos Actos, 54 em Paulo, 4 em Hebreus, 3 na 2ª Pedro, 1 em S. Judas.

[7] CAMACHO, Fernando - *La Proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo (5, 3-10)*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1987, 66-71; 124-127.

Conclusão

Esta bem-aventurança coloca-nos perante o mistério cristão do sofrimento. Camilo Castelo Branco, o «torturado de Ceide», escreveu um dia: «De Cristo sei três palavras em latim e espero que no outro mundo os anjos mas decifrem. *Beati qui lugent*, 'felizes os que choram', disse o amigo dos pobres. Como ninguém o tinha dito nem escrito nem pensado, a interferência da divindade na desprezada condição dos infelizes começou na hora em que foram ditas as palavras: "felizes os que choram". E quem as disse não podia ser mero homem...» [8]. Mas Camilo não aguentou, à luz de Cristo, o seu próprio sofrimento. Nós, só à luz do mistério pascal de Jesus, é que poderemos afirmar que Jesus é o bem-aventurado por antonomásia. Morrendo aparentemente angustiado e aflito, a recitar o salmo 21/22, Jesus é o paradigma do «aflito». A Epístola aos Hebreus, que fez a teologia da redenção por Cristo, enquanto Sacerdote e Vítima, esforça-se por demonstrar como também Ele se angustiou e chorou. Por isso o arquitecto da basílica da Agonia, no Getsemani, ali onde Jesus destilou o suor de sangue (Lc. 22, 44), quis, emblematicamente, reproduzir a imagem do Senhor agonizante no mosaico da própria fachada exterior com a legenda da epístola aos Hebreus: «Vivendo ainda na carne ofereceu, com grande clamor e lágrimas, orações e súplicas Àquele que o podia salvar da morte... Apesar de Filho de Deus, aprendeu a obedecer, sofrendo» (Hb. 5, 7-8).

Foi no coração do mistério dramático da sua Paixão segundo a carne que Jesus «se tornou para todos os que lhe obedecem fonte de salvação eterna» (Hb. 5, 9). Não há espiritualidade cristã que não passe pela Cruz de Cristo, pela nossa cruz: «Quem quiser ser meu discípulo tome a sua cruz todos os dias e siga-me» (Lc. 9, 23).

A aflição e as lágrimas do sofrimento cristão são penhor de felicidade, de operatividade. Elas não são prova de estoicismo e resignação passiva; pelo contrário, em Cristo e com Cristo, são o contributo generoso e activo da nossa participação no sacrifício redentor de Jesus, o aflito bem-aventurado e, por isso, também a nossa forma mais profunda de estar «crucificado com Cristo» e de «viver em Cristo» (Gl. 2, 19-20). É, certamente, por esta razão que o mundo activista e paganizado do nosso tempo cada vez mais rejeita e esvazia o escândalo da Cruz (Gl. 5, 11) e cada vez menos entende a bem-aventurança: «Felizes os que choram porque serão consolados».

---

[8] *Obras completas*, Vol. VI, «O Sangue», Porto, Lello e Irmão Ed., 1987, 337.

20 - O Homem da Terra e o Homem do Espírito. Evangelização e Inculturação*

Muitas vezes dizemos que o homem é um anjo caído, e isso deriva de termos consciência de que o homem é um ser frágil, terreno, pecador. Será que o tradutor litúrgico dos salmos teve razão quando verteu do hebraico o texto do Salmo, afirmando: "Ouvistes, Senhor, os desejos dos humildes, confortastes o seu coração e os atendestes. Defendestes o direito do órfão e do oprimido, para que o homem, nascido da terra, não volte a espalhar o terror" (Sl. 10 (9),18)? A Bíblia dos Capuchinhos diz apenas: "para que ninguém, neste país, volte a espalhar o terror". Estão a ver, começo por levantar um problema de tradução e de exegese. O texto hebraico, diz: **"Homem da terra"= "´Enôsh min-haaretz**". Afinal, quem tem razão? À base do texto hebraico, parece-me que o tradutor litúrgico é que tem razão? O profeta Isaías, a propósito do poder criador de Deus, contrapõe-lhe a fragilidade terrena do homem e, usando a metáfora do "barro e do oleiro", põe Deus a amaldiçoar o simples vaso de argila que discute com o seu artífice, imagem do homem criado por Deus a partir do barro da terra, dizendo expressamente: "Eu é que fiz a terra e criei nela os homens" (Is. 45,12). O que significa, então, a expressão "homem, nascido da terra", isto é, o homem que vem da terra, que é violento e opressor, por oposição ao Senhor, atento e misericordioso, que escuta e protege? No caso do Sl. 10,18, trata-se dum paralelismo antitético, em que o salmista opõe a atitude de Deus do céu e a do homem da terra em relação ao órfão e ao oprimido. Veremos em seguida o que significa tal expressão, mas confesso-vos que o problema surgiu-me quando na Terça-feira da 1º Semana rezava a oração ou Ofício da Leitura e me pus a meditar sobre aquele versículo do dito salmo.

Ora bem, o tema da Terra, que domina esta semana bíblica, é um conceito polivalente e cheio de teologia. Por um lado, a palavra Terra traz imediatamente ao nosso espírito a ideia de Terra Prometida, "a terra onde corre leite e mel" (Ex.3,8), frase tantas vezes repetida e que, para aqueles israelitas sem pátria, além da utopia da esperança, mais não significava que a posse duma terra abundante

---

* Texto inédito.

em pastos e boa para a cultura das abelhas. Mesmo assim, para os judeus libertados da escravidão do Egipto, "casa da servidão" (Ex. 13,14), introduzidos depois na Terra Prometida e para os judeus de todos os tempos, tornou-se um conceito entusiasmante a indicar a doce terra de Israel, a pátria amada da libertação e da liberdade, que um judeu não pode esquecer, tal como não pode esquecer Jerusalém, mesmo quando e sobretudo desterrado em terra estrangeira, como diz o Salmo 137 (136), 5-6: "Se eu me esquecer de ti, Jerusalém, esquecida fique a minha mão direita. Pegue-se-me a língua ao paladar, se eu não me lembrar de ti, se não fizer de Jerusalém a maior das minhas alegrias"! Para os judeus, a Terra Prometida era, de facto, a antítese da escravidão, a afirmação da cidadania em liberdade, como filhos de Deus. Neste sentido e em sentido pleno cristão, a Terra Prometida é uma antecipação do Céu, a pátria da nossa eterna felicidade!

Por outro lado, a palavra Terra tem uma conotação de materialidade enquanto indica o lugar ou espaço onde o homem, qualquer homem, cultiva os frutos necessários à sua alimentação. Nesta dimensão tem um significado de interesse, porque toda a gente deseja possuir uma terra boa, arável e cultivável, donde possa extrair alimento, água, minérios, pedras preciosas, petróleo, enfim os meios necessários à vida.

Por último, a palavra Terra tem um sentido de precaridade e transitoriedade, na medida em que se opõe a uma realidade superior, espiritual, transcendente, permanente. Terra - Céu, eis o binómio antagónico ou antitético em que assenta a bipolaridade da matéria e do espírito. É neste sentido, que eu quero pegar no tema.

O Cristianismo não é uma religião qualquer; é antes uma fé: "A tua fé te salvou", disse Jesus a muitos dos seus miraculados (Lc. 7,50; 17,19; 18,42), sem que eles tivessem realizado antes qualquer acto religioso.

A religião, estruturalmente falando, é do domínio do exterior, um conjunto de ritos pelos quais o homem se liga ao misterioso, ao transcendente e, muitas vezes, quer manipulá-lo em seu interesse e proveito. Daí a fácil confusão entre religião e magia. A fé é do domínio da interioridade, da entrega, o pôr-se na mão de Deus "como criança ao colo da mãe" (Sl. 131 (130), 2; cfr. Sl. 21 (22), 10), o deixar-se guiar pela santa vontade de Deus e nela confiadamente repousar.

Foi esta dimensão de transcendência, que Jesus quis explicar ao pobre Nicodemos tão agarrado à materialidade da religião judaica, uma religião de cerimónias, sacrifícios e rituais que oneravam o homem: "Aquilo que nasce da carne é carne, e aquilo que nasce do Espírito é espírito...Se vos falei de coisas da terra e não credes, como é que haveis de crer quando vos falar de coisas do céu?" (Jo. 2, 6.12). A mensagem de salvação trazida por Jesus é, portanto, uma mensagem de fé, que nos eleva acima da terra e do terreno ("Que te conheçam

ó Pai!", Jo. 17,3), e não um conjunto de preceitos ou um tratado de sociologia económica, por mais que o Evangelho não se possa pregar a estômagos vazios ("Dai-lhes vós mesmo de comer", Mc. 6,37).

I - Fragilidade do homem nascido da terra

A Bíblia afirma que o homem é formado do pó da terra (Gn. 2,7). Tal afirmação tem um sabor mitológico, partilhado por muitas civilizações antigas, mas, na formalidade da sua linguagem mito-poiética e simbólica, sublinha a fragilidade natural do ser humano, tantas vezes asseverada ao longo da Sagrada Escritura e bem marcada nos Salmos 39 (38), 90 (89), 144 (143). A terra tem aqui uma dimensão metafórica, que denota a brevidade, a efemeridade, a fugacidade, a transitoriedade da vida humana. Que belo e, em certa medida consolador, meditar aquele maravilhoso Salmo 39 (38) sobre a brevidade da vida!

II - A lenta descoberta da vida ultra-terrena

Se hoje há tanta gente que não acredita em Deus nem no sobrenatural, simplesmente porque, como dizem, nunca o viram, como não admitir a lenta progressividade da doutrina bíblica, à base do processo da hominização, que se verifica na cultura humana, e da lei da incarnação, que encontramos na própria revelação bíblica? A felicidade do homem bíblico antigo resumia-se a três factores no aqui e agora da vida, como prémio de Deus ao homem justo: longevidade, fecundidade, riqueza. Assim foi o Pai Abraão que viveu 120 anos, teve um filho que viria a ser pai dum grande povo, e possuiu muitos rebanhos. Só depois de longa caminhada pelo tempo fora às apalpadelas, praticamente, com a revelação de Javé já no final da etapa veterotestamentária é que o Povo de Deus vislumbrou a luz da vida ultra-terrena. Confrontar as hesitações do livro dos Provérbios e o pessimismo inquieto do Eclesiastes: "Quem sabe, então, se o pó voltará à terra donde saiu e o espírito voltará para Deus, que o concedeu?" (Ecl. 12,7). Só mais tardiamente, o Livro de Daniel abria perspectivas novas para os que morreram injustamente: "Muitos dos que dormem no pó da terra acordarão, uns para a vida eterna, outros para a ignomínia, para a reprovação eterna" (Dn.12.2). Estava por fim a ser descoberta a grande verdade de que Judas Macabeu fará a declaração solene, afirmando a vida eterna e a ressurreição dos mortos (2 Mac. 12,38-45).

III - O Novo Testamento e a claridade da eterna luz

A revelação de Jesus é que, em definitivo, abre ao homem terreno à possibilidade do ser divino. O diálogo de Jesus com Nicodemos, que tem o seu clímax no "nascer do alto" é que é o ponto de partida para esta descoberta na fé (Jo. 3,1-21), que Jesus explicita ao longo do Evangelho aos homens de boa vontade (Jo.11,25-26). Assim, o homem espiritual ultrapassará o terreno (1 Cor. 15,44-47) e chegará ao "novo céu e à nova terra" (Ap. 21,1). Mas, como poderá o homem terreno tornar-se um homem divino senão pela acção do Deus que se fez homem na fragilidade da nossa carne humana e terrena? É este o grande mistério da redenção humana operada por Jesus e que S. Paulo explica na Epístola aos Romanos (Rom. 3,25-26) e na Epístola aos Efésios: "Foi em Cristo Jesus que vós, outrora longe de Deus, vos aproximastes dele, graças ao sangue de Cristo. Cristo é, de facto, a nossa paz. Foi Ele que fez, de judeus e gentios um só povo, e derrubou o muro da inimizade que os separava, anulando, pela imolação do seu corpo, a lei de Moisés com as suas prescrições e preceitos. E assim, de uns e outros Ele fez em Si próprio um homem novo, estabelecendo a paz. Pela Cruz, reconciliou com Deus uns e outros, reunidos num só Corpo, levando em Si próprio a morte à inimizade" (Ef. 2,13-16). Como vêem, à boa maneira da teologia sacrificial judaica, Paulo explica a redenção de Jesus como uma espécie de negócio divino pelo qual, derramando o seu sangue por nós homens, enquanto vítima de salvação, Jesus saldou a dívida que tínhamos para com Deus cravando a factura de débito na sua Cruz redentora, aquele quirógrafo que nos fazia eternamente devedores a Deus Pai (Col. 2,14). Por outro lado, na sua I Epístola aos Coríntios, S. Paulo aborda o tema da ressurreição e esforça-se por convencer os crentes e levá-los a aceitar a Ressurreição de Jesus como argumento da ressurreição e vida imortal dos fiéis. Combate aqueles que negam a ressurreição e afirma peremptoriamente: "Se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação e é vã também a vossa fé...Se nós temos esperança em Cristo apenas para esta vida, somos os mais miseráveis de todos os homens" (I Cor. 15, 14.19). E avança com uma certeza: "Semeado corruptível, o corpo é ressuscitado incorruptível; semeado na desonra, é ressuscitado na glória; semeado na fraqueza, é ressuscitado cheio de força; semeado corpo terreno, é ressuscitado corpo espiritual. Se há um corpo terreno, também há um corpo espiritual" (I Cor. 15,42). Já antes, naquela que é considerada a sua carta mais antiga, escrita por volta do ano 50, Paulo escrevia aos Tessalonicenses nos capítulos 4 e 5 a propósito da vinda do Senhor e do destino dos mortos: "Se acreditamos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também Deus reunirá com Jesus os que em Jesus adormeceram" (Tes. 4,14). Como vêm, S. Paulo tem sempre diante de si a

imagem bíblica do Antigo Testamento acerca do corpo humano feito do barro da terra, mas divinizado pela dádiva do espírito ou sopro divino (Gn. 2,7). Nesta doutrina, que reafirma a condição do homem criado à imagem e semelhança de Deus (Gn.1,27), está a diferença qualitativa da antropologia cristã. Era a crença neste mistério que levava S. Gregório de Nazianzo, em pleno século V, a escrever acerca da morte de seu irmão Cesário: "Sou ao mesmo tempo pequeno e grande, humilde e sublime, mortal e imortal, terreno e celeste. Devo ser sepultado com Cristo, ressuscitar com Cristo, participar na herança de Cristo, tornar-me filho de Deus e, mais ainda, Deus mesmo" (*Em louvor do irmão Cesário*, PG 35, 786; Breviário Romano, IV, Semana XXXI, Sexta Feira, Segunda Leitura, pg.487).

IV - A Evangelização de Jesus incarna na cultura semítico-hebraica, mas ultrapassa-a

Na verdade, Jesus é um Deus incarnado, feito homem terreno e mortal, e a Palestina é, em certa medida, o 5º Evangelho, porque se não percebermos aquela terra e a mentalidade do seu Povo, não compreenderemos a mensagem de Jesus (Exemplos das Parábolas: sementeira, apanha da fruta, vindimas, pesca). Que diferença com o teólogo S. Paulo que só uma vez usa uma espécie de parábola, e ainda assim errada, quando compara a nossa redenção a um enxerto de que Cristo é a planta base e nós os garfos (Rom. 6,5).

Temos ainda de perceber como e porque se passou do Evangelho de Jesus ("Foi dito aos antigos, Eu, porém, digo-vos a vós", Mt. 5,21) aos Evangelhos sobre Jesus, como narra o imperativo missionário dado aos apóstolos: "Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura" (Mt. 28,19). É esta pluralidade das culturas que exige a inculturação, estabelecendo uma relação entre fé e cultura. Aliás, este é um fenómeno cultural comum a todas as religiões com uma origem geográfica bem determinada.

V - Inculturação, processo humano e plural de racionalizar a vida e seus valores

Por isso, é algo de recente, que assenta na autonomia da razão e na liberdade, segundo a mentalidade dos povos e as condições geográfico-sociais das terras onde vivem. Daí, a necessidade de vazar o Evangelho em culturas diferenciadas (Inculturação) e a consequente "ruptura entre o Evangelho e a cultura, drama da nossa época (*Evangelii Nuntiandi*, 20). Jesus tinha dito: "Sabeis interpretar o aspecto do céu, mas quanto aos sinais dos tempos não sois capazes de os interpretar" (Mt. 16,1-3). Dialéctica da Inculturação/Aculturação. O anticolonialismo, a tolerância e a descoberta das ciências do homem, mormente da antropologia e da etnologia.

No plano prático e pastoral da Igreja Católica, foi, sobretudo, no campo da Liturgia que mais se adiantou a respeito da Inculturação, que, aliás, em certa medida já tinha a sua prática na diversidade dos Ritos, que a Igreja sempre admitiu: rito romano, ritos orientais, rito hispânico ou moçarábico, rito bracarense! A Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano II, em 1964, tinha falado das diversidades e adaptações do Rito Romano, particularmente, nas Missões (Cfr. Nº 38 e 40,3), diversidades que valorizam a unidade. O Papa na carta "*Vicesimus Quintus Annus*" (1989) considerou o esforço de enraizar a Liturgia nas diversas culturas como uma tarefa importante da Liturgia. Por isso, a Sagrada Congregação do Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos preparou a Instrução "*Normas para adaptar a liturgia às características e condições dos diversos povos*" (23/I/1994), publicada em português e inserida com o título "A Liturgia Romana e a inculturação" no "*Enquirídio dos Documentos da Reforma Litúrgica*", Fátima, Secretariado Nacional de Liturgia, 1998.

Repare-se, todavia, que a inculturação, de forma geral, em termos bíblicos, deve fazer-se na própria tradução da SE. Foi o que, de certo modo, fizeram os tradutores da Bíblia ao passarem-na de hebraico para outras línguas, a começar pelo grego com os LXX e cuja tradução, não raro, representa um avanço teológico (*A Virgem*, Mt.1,23). Cristo partilhou a nossa condição humana (Hb. 2,14) e, como diz a mesma Epístola aos hebreus "Muitas vezes e de muitos modos falou Deus aos nossos pais, nos tempos antigos" (Hb.1,1). A supressão da circuncisão judaica aos homens pagãos convertidos ao cristianismo, que foi senão uma inculturação? E para as mulheres, o uso ou não uso do véu na cabeça que S. Paulo tanto defendeu? (I Cor. 11,7-9;13,34; I Tm. 2,11-15). Na modernidade das nossas línguas europeias podemos apresentar exemplos. Traduzir **Céu** e não **céus** (*Chamayim*!), como erradamente, a meu ver, se fez na revisão dos textos litúrgicos a partir da tradução literal do latim, que, por sua vez, traduziu o hebraico. Céus é um conceito semítico-hebraico (Céu superior, habitação de Deus nas alturas) e Céu inferior (o *Cheol* dos mortos). Para os cristãos, há só um céu. Outra, das muitas expressões hebraicas que deve ser revistas, é "nem a carne nem o sangue te revelaram" (Mt. 16,17) que, na nossa linguagem, quer dizer simplesmente "nenhum homem". Ver a nota da Nova Bíblia dos Capuchinhos (1998). Considerem ainda a ideia de inferno como "*Gehena* de fogo" (Mt.5,22). No tempo de Jesus a *Gehena* era o vale a sul de Jerusalém, onde se deitava e queimava permanentemente o lixo da cidade e, por essa razão, se tornou símbolo do castigo de Deus e da maldição eterna. Vejam, portanto, a utilidade das notas na tradução católica da Bíblia, ao contrário do que fazem os nossos irmãos protestantes, que, salvaguardando a literalidade do texto, favorecem a livre interpretação e todas as erróneas consequências do fundamentalismo das seitas. E poderia alongar-me em exemplos deste género, pois

o texto bíblico abunda em semitismos, isto é, modos de dizer que correspondem à mentalidade antiga do homem hebreu. A Bíblia nasceu na vida e na cultura do povo hebreu na terra de Israel.

Voltando-nos, agora, para o campo da Liturgia, é, de facto, aí que se abrem amplas avenidas para a inculturação como salvaguarda da mentalidade e especificidade dos povos e suas culturas. É para isso que o Magistério da Igreja, principalmente o papa João Paulo II, usa o termo "inculturação" para designar o processo de "encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja" (Nº 4). Como vêem, a inculturação é um processo lento, que afecta de modo especial a vida e actividade dos missionários, que não podem funcionar como meros colonialistas da fé, mas têm de se mobilizar num esforço criativo global: expressões de doutrina, gestos de participação, construções ao estilo da região! Que distância, no antigamente da prática missionária portuguesa, onde se chegou a defender a união do binómio "**evangelizar = portugalizar**"! A Igreja não pode limitar-se a dar a sua doutrina e tradição, também tem de acolher e respeitar pessoas e valores de outras sensibilidades e culturas. Porquê escandalizarmo-nos com a introdução do tambor ou danças nas celebrações católicas dos africanos, a entrega do colar de flores entre os indianos, etc.? A História da Salvação através da Bíblia é uma clara afirmação de inculturação, tantas vezes paralela e a partilhar o sistema de vasos comunicantes com povos do Oriente próximo.

Conclusão

Do ponto de vista bíblico-cristão, anunciar a salvação transmitida pela Bíblia, pregar o Evangelho de Jesus exige que o façamos chegar aos homens de maneira adequada à sua mentalidade e cultura, tal como Jesus fez na Palestina de há vinte séculos. Há, pois, a necessidade de evangelizar as culturas. Vejam o problema missionário de Mateus Ricci, missionário jesuíta italiano que seguiu os portugueses para a China, querendo-se fazer chinês, fazendo uma tentativa de inculturação no vestir e no celebrar a Liturgia. Ritos malabares. Africanização da Liturgia.

Não pode, tão pouco, faltar o respeito do Evangelho pelas culturas, procurando inculturá-lo dentro do espírito de globalização, que o ecumenismo cristão não pode deixar de reconhecer e afirmar. Esta espécie de tolerância aparece clara na Constituição Litúrgica a respeito das manifestações populares em terras de Missão[1].

---

[1] Cfr. *Gaudium et Spes*, Vaticano II, 1964 (=Igreja no mundo); Exortação Apostólica de Paulo VI - *Evangelii nuntiandi*, 1975 (Evangelização), Instrução da SCCDDS "*A Liturgia Romana e a inculturação*",1994.

21 - História e Memória: O Mandato do Lava-Pés *

I - Semana Santa e Liturgia

A Semana Santa celebra a história mais viva e o Memorial mais sagrado e dramático do gesto amoroso de Cristo pela humanidade: «Não há maior prova de amor do que dar a vida pelos amigos» (Jo. 15,13). Por isso, o Mistério Pascal, acontecimento histórico da Paixão/Morte e Ressurreição de Jesus Cristo, é o referencial maior da Liturgia cristã. Nele, o Jesus da História e o Cristo da Fé unem-se em simbiose perfeita, litúrgica, mostrando como, a partir da realidade factual, histórica, a fé dos Apóstolos e da primitiva comunidade cristã estabeleceu a celebração sagrada daquele que, afinal, reconhecerá como verdadeiro Filho de Deus feito homem. Foi precisamente, no Calvário, perante o mistério da morte assumida por Jesus em redenção da humanidade, que o centurião romano, pagão, fez a primeira confissão litúrgico-cristológica: «Na verdade, este homem era Filho de Deus!» (Mc. 15,39).

Terá ou não terá o centurião dito tais palavras? Serão elas autênticas ou serão apenas um *flash-back*, isto é, uma retroprojecção da comunidade cristã romana convertida por Pedro, consciente da sua origem pagã, a rever-se na figura do centurião que comandou as operações da morte de Jesus?

Seja como for, e nunca o saberemos de forma apodíctica, aí está o facto: foi no Calvário, no clímax das acções executórias contra Jesus, que o próprio comandante militar da execução, um romano pagão, fez uma solene confissão de fé na divindade de Jesus (Mc. 15,39), confissão essa que atravessou os tempos e cuja aceitação é o fundamento religioso do culto a Jesus, que a Semana Santa cristã celebra e justifica.

Daí deriva, para nós, a importância espiritual do Mistério Pascal, a riqueza da sua vivência litúrgica, a aceitação do seu alcance histórico como elemento estruturante e fundamento da nossa fé.

O Cristianismo, tal como o Judaísmo e o Islamismo, é uma religião histórica, positiva, revelada. A força humana da sua valência revelada assenta, fundamen-

---

* Publicado em: *Theologica*. Braga. 2ª série. 28:2 (1993) 569-583.

talmente, na sua condição histórica. Jesus não é um mito; é um homem do seu tempo, da sua terra, que, «por nós homens e para nossa salvação, desceu do céu» (*Credo*), «em tudo igual a nós, excepto no pecado» (*Missal Romano*, Oração Eucarística IV).

Esta condição histórica é que faz a justificação do interesse da comunidade primitiva pelo Mistério Pascal, essa sequência literária da Paixão, que os 4 Evangelistas narram com pormenor quase testemunhal, seguindo um esquema paralelo, comum e cronístico. Nesses relatos, vê-se, perfeitamente, que os acontecimentos históricos da Paixão eram conhecidos por todos e estavam frescos na memória colectiva da primeira e segunda geração cristã.

Mas isso, todavia, não impede que os Evangelistas tentem estabelecer amarras de fé para provar que se cumpriram as Escrituras; que o Jesus histórico, morto na Cruz e Ressuscitado, era o verdadeiro Messias prometido no Antigo Testamento. Como dizia Santo Agostinho, os primeiros cristãos, reflectindo sobre a morte de Jesus à luz do A.T., concluíam: «*Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus Testamentum in Novo patet*!».

II - Liturgia = História e Memória

Numa primeira constatação, parece-me oportuno e necessário mesmo realçar a importância da História/Memória para a vivência da fé cristã e para a aceitação geral da Bíblia, enquanto Palavra de Deus e História da Salvação.

Pouco se tem realçado este aspecto que, julgo, é essencial para explicar e justificar o amor a Jesus, autor da nossa salvação, e a prática litúrgica como forma superior de adesão a Jesus, pois a Liturgia é «cume... e fonte de toda a vitalidade da Igreja» (SC 10).

Na realidade, a Liturgia é a acção sagrada por excelência em que o crente de todos os tempos, pela fé, através de acções sagradas e sinais sensíveis, participa no próprio múnus sacerdotal e salvífico de Jesus para a salvação do homem (SC 7). A ela, sem dúvida, se referia Jesus ao dizer a Tomé: «Porque me viste, acreditaste; felizes os que acreditam sem verem» (Jo. 20,29). É que Cristo está sempre presente na sua Igreja, sobretudo nas acções litúrgicas (SC 7). Urge, por isso, pregar e demonstrar que a Liturgia é, para o crente, na diacronia da História, o lugar privilegiado, o *ubi* sagrado do verdadeiro e real encontro com Jesus. Aparições, teofanias, milagres, tudo isso que constitui a panóplia maravilhosa e sedutora das religiões, no cristianismo, é secundário e subalterno às celebrações litúrgicas feitas com fé e na fé da Igreja.

Por esta razão, a Liturgia, como acto de culto, radica e parte sempre duma acção sagrada de Jesus, dum acontecimento salvífico. O próprio Ano Litúrgico

Cristão está todo ele fundamentado, alicerçado na vida histórica de Jesus, segundo a qual se faz a distribuição dos vários tempos litúrgicos: Advento, Natal, Vida Pública (Tempo comum), Quaresma, Páscoa, Tempo comum.

Motivo, pois, para afirmarmos que, no princípio da Igreja era a História/Memória da vida de Jesus. S. Lucas, no prólogo do seu Evangelho apela explicitamente para este dado anamnésico e testemunhal segundo o qual pretende escrever o Evangelho. Ele, historiador sagrado da gesta de Jesus, não inventa; transmite a tradição dos que foram testemunhas oculares e interpreta-a para segurança da fé daqueles que revivem esses acontecimentos salvíficos na liturgia da Igreja (cf. Lc. 1,1-4).

Digamos, pois, que neste apelo à história, neste recurso à memória, o Cristianismo é um fiel continuador do Judaísmo e da Revelação Bíblica. Aí, História/Memória e Mandato, como que se fundem numa unidade vivencial e religiosa em que há três componentes: *retrospecção*, isto é, forma colectiva de rememoração, *celebração*, forma organizada e consciente pela qual um grupo tenta reactivar no rito um acontecimento ou figura que o legitima, e *comemoração*, movimento simbólico pelo qual uma comunidade afirma sem cessar a sua identidade por meio de acontecimentos fundadores. Nasceram, assim, os «lugares da memória» que alimentam e vivificam a consciência moral dum grupo religioso ou duma nação, exactamente porque alertam para o fenómeno da permanência. Jesus teve consciência de que a sua morte vicária na Cruz, antecipada na celebração da ceia pascal, tinha esta dimensão de perenidade: «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19); «Eu estarei convosco todos os dias até ao fim dos tempos» (Mt. 28,20).

Neste sentido, toda a Bíblia é História/Memória, isto é, História Sagrada e, como tal, deve ser transmitida a recordar o passado fundador, a justificar a fé no Deus salvador, a motivar o comportamento ético-religioso do homem bíblico. Daqui nasce o carácter didáctico-parenético da História Bíblica[1].

III - A Bíblia como História/Memória/Mandato

Para sublinhar o valor da Bíblia como História/Memória e Mandato seria oportuno analisar, aqui e agora, a importância teológica da raiz hebraica *Zakar* (*recordar/lembrar*) com que, na Bíblia, se fala da história e sua memória e que, religiosamente, se consubstancia no preceito ou «mandato da memória» (*Mizvat Zéker*).

[1] Realizou-se em 1984 o XXV Colóquio dos intelectuais judeus de língua francesa. Das suas actas salientamos a comunicação do rabino BERNHEIM, Gilles - *Leçon biblique*, «Mémoire et Histoire. Données et débats». Textes présentés par Jean Halpérin et Georges Lévitte, Paris, Ed. Denoël. 1986, 13-26.

A raiz ZKR aparece na Bíblia 288 vezes [2] englobando o substantivo *Zéker* (memória), o verbo *Zakar* (recordar-se), o substantivo *Zikkaron* (memorial) e o substantivo *Mazkir* (secretário).

O verbo, muitas vezes, tem como sujeito Deus ou Israel que, por sua vez, têm como objecto Israel/Homem ou Deus.

Primariamente, é Deus que se recorda de Israel ou da Aliança com o seu povo; secundariamente, recorda-se dos pecados do povo contra a Aliança.

O «lembrar-se» de Deus é sempre um «pensar em», «ocupar-se de», «cuidar», como bem demonstra o paralelismo sinónimo do Salmo 8; «Que é o homem para que vos lembreis dele, o filho do homem para dele vos ocupardes?». A memória de Deus justifica a sua «bondade e fidelidade» (*Heset w' emet*) à Aliança com o seu Povo Eleito.

A memória de Deus é, portanto, cuidado, atenção, preocupação, salvação e gera a misericórdia e a ajuda: «recordou-se de nós».

Esta memória misericordiosa descobre-se, aliás, logo nos primeiros capítulos do Génese, aquando da grande calamidade do dilúvio em que Deus castigou o pecado do homem. Mas Deus, que é Juiz, é também criador e então «lembra-se» da obra das suas mãos e, na sua benevolência, salva Noé e sua família e, através deles, recria a humanidade: «Deus recordou-se de Noé...» (Gn. 8,1); «De futuro não amaldiçoarei mais a terra por causa do homem...» (Gn. 8,21); «Deus abençoou Noé e seus filhos e disse-lhes: sede fecundos, multiplicai-vos e enchei a terra» (Gn. 9,1); «Recordar-me-ei da Aliança que firmei convosco» (Gn. 9,15).

Ao longo da História da salvação encontramos, com frequência, esta teologia da memória de Deus a propósito da salvação do seu povo libertado do Egipto: «O Senhor teu Deus é um Deus clemente e não te abandonará nem te destruirá nem se esquecerá da Aliança» (Dt. 4,30-31). A teologia da Aliança vai ser a mola accionadora da História da Salvação e constitui o tema nuclear de toda a Sagrada Escritura [3].

De resto, para sublinhar o valor do *lembrar* há que relacioná-lo com o *não esquecer*, o *não se lembrar* com o *esquecer* (cf. Sl. 77 (78)) e todo o conjunto de sinónimos e derivados que, nesse salmo anamnésico, aparecem e que realçam toda a gama de revoltas, provocações e pecados do povo. Estruturalmente, todo

---

[2] MICHEL, O. – Μιμνησχομαι - Μνημονευω; KITTEL, G. - *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia, Paideia Editrice, Cols. 299-322 (TWNT, IV, 678-687); SCHOTTROFF, W. - ZKR - *Recordar*; JENNI, Ernst: WESTERMANN, Claus - *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, T. I, Cols. 710-725.

[3] Vale a pena ler em português a tese defendida na Pontifícia Universidade Urbaniana, Faculdade de Teologia, Roma, por COUTO, António José da Rocha – *A ALIANÇA DO SINAI, como núcleo lógico--teológico central do Antigo Testamento*, Valadares, Editorial Missões, 1990.

o Salmo 77 (78) assenta na antinomia ELE (Javé) / ELES (Povo Eleito). Como tal, é uma verdadeira lição de história para ensinar a origem divina de Israel. É que, recordando anamnesicamente as faltas do povo e as acções salvíficas do seu Deus, as gerações futuras de Israel aprenderão, de forma prática e convincente, a «não esquecer as Suas acções», a «observar os Seus preceitos» (Sl. 77,7). Só assim se darão conta de que estão numa «Terra Santa» – *guebul qedashô* – (Sl. 77,54) e que, por isso mesmo, constituem a «herança» do Senhor.

Para se ver com mais clareza este alcance teológico do verbo *Zakar* = *Lembrar-se*, ilustremo-lo com o seu uso no livro do Génese, onde aparece oito vezes, assim distribuídas:

- *quatro vezes, tendo Deus como sujeito*: duas vezes a propósito de Noé, salvo do dilúvio (Gn. 8,1; 9,15); uma vez a propósito de Abraão e Lote, salvos da destruição de Sodoma e Gomorra (Gn. 19,20); uma vez a propósito de Raquel, libertada da angústia da sua esterilidade (Gn. 30,22).

- *quatro vezes, tendo o Homem como sujeito*: quatro vezes a propósito de José, preso no Egipto (Gn. 40, 14,23; 41,9; 42,9).

Nestas oito vezes, quatro é Deus que se lembra e salva; nas outras quatro, é José que pede aos homens que se lembrem dele e o salvem.

Em todos os casos, sempre que há referência à «lembrança» (memória), o homem, que disso é objecto, experimenta uma mudança no curso das coisas ou da vida. No caso, a memória de Deus provoca a mudança, cria um momento fecundo e fecundante em relação a Noé, Abraão e Raquel, dando origem a uma nova geração (*Toledot*) que assume comportamento diferente da geração anterior.

A expressão «Deus recorda-se» passa a designar a intervenção de Deus que vem acudir ao homem, ao seu povo. O «recordar-se de Deus» é sinónimo, para o homem, de «ser ajudado» (Nm. 10,9), quer ao nível pessoal quer ao nível comunitário (Jr. 32,20). Os livros proféticos abundam nesta ideia (Is. 43,25; Jr. 2,2; 14,10; 31,34; 44,21; Os. 7,2; 8,13; 9,9; Ez. 3,20; 18,11,24; 33,13.16), e Nehemias, nas suas orações, sempre pede a Deus que se recorde das Suas acções (Ne. 5,19; 13,14.22,31).

A fé do Antigo Testamento estava, de facto, centrada na recordação das acções salvíficas de Deus em favor do Seu Povo e, consequentemente, na observância dos Seus Mandamentos (Nm. 15,39-40; Dt. 8,2.18). Neste sentido, o Deuteronómio desenvolve uma doutrina teológica da *Memória* (Dt. 5,15; 7,18; 8,2.18; 19,7; 15,15; 16,3.12; 24,18.20.22; 32,7). A própria festa da Páscoa, enquanto fuga à escravidão no Egipto, devia ficar na memória religiosa do povo hebraico como estímulo social de convivência pacífica entre os povos: «Lembra-te que foste servo» (Dt. 15,15).

Claro que Deus não ignora nem esquece a maldade do homem; por isso, ao recordar-se das acções do homem não pode deixar de o castigar, mas para o

corrigir e levar ao cumprimento da Aliança e seus preceitos. Assim, à recordação de Israel por parte de Javé, corresponde a recordação de Javé e suas acções salvíficas por parte de Israel. Neste sentido, é sobretudo a literatura sapiencial, e principalmente o livro dos Salmos, a realçar o papel da Memória. Basta verificar o carácter anamnésico-histórico de alguns salmos: Sl. 43; 47; 74(73); 77(78); 80(79), onde a «memória» não é apenas um factor de enobrecimento e glória mas uma razão de fidelidade, empenhamento e compromisso.

«*Ó Deus, ouvimos dizer*» (Sl. 43,1) – clara referência à tradição secular, à *parádose* oral dum povo que cultivava a memória da sua história, de que Deus era o motor.

«*Nossos pais nos contaram*» (Sl. 43,1) – expressão que indica a permanência da acção testemunhal sobre um passado sempre presente, e transmitido por via afectiva. O uso da forma *piel* (= *contaram*) lembra as histórias contadas em família e indica, só por si, a força repetitiva do cordão umbilical da tradição histórica, sobretudo nos momentos de aflição e angústia, como sublinha o livro de Ester: «Ouvi dizer desde criança no seio da família» (Est. 14,5).

A história da salvação não é uma fantasiosa história da carochinha: «Como nos contaram, assim o vimos, na cidade do Senhor dos Exércitos, na cidade do nosso Deus… Recordamos, ó Deus, a vossa misericórdia no interior do vosso templo» (Sl. 47(48),9.10). A memória misericordiosa de Deus é o fundamento e a razão de toda a esperança do povo bíblico, e é esta teologia da História que está subjacente às releituras da narrativa do Êxodo e libertação do Egipto. Por isso o livro do Deuteronómio faz uma leitura actualizante da História da Salvação realçando a sua quase sacramental presença no *Hoje* da vida do Povo Eleito (Dt. 8,1,11,15,18; 32,7). É o que os hermeneutas modernos chamam a *pragmalinguística* [4], neste caso, o entrosamento da Palavra de Deus na carne da história dos homens.

Se lançarmos um olhar, mesmo rápido, sobre o Novo Testamento, verificaremos que a palavra «Lembrar-se» = «Recordar-se» continua, através, agora, do grego, – **Μιμνησχομαι** – a veicular a mesma ideia religiosa.

Jesus Cristo assume no Novo Testamento o papel do Javé do Antigo Testamento. Repare-se até nas suas declarações funcionais em que Ele se autodefine como Javé = «Eu sou»: «Eu sou o pão da Vida… Eu sou o pão vivo que desceu do céu»; «Eu sou o bom pastor»; «Eu sou a Ressurreição e a Vida»; «Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida»: «Eu sou a videira» (Jo. 6,48.51; 10,11; 11,25; 15,5). Ciente da sua origem divina e consciente da força da sua autoridade, Jesus impôs aos discípulos, no contexto da celebração pascal, os dois grandes imperativos do

[4] ECO, Umberto – *Os limites da interpretação*, Lisboa. Difel, 1992.

culto cristão: o imperativo litúrgico: «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24-25) e o imperativo apostólico do ecumenismo e da missionação: «Ide, ensinai todas as nações» (Mt. 28,19; Mc. 14,15; cf. Act. 1,8).

De facto, é durante o decurso do Mistério Pascal que mais aparece o uso do verbo «recordar-se». Na crucifixão, o bom ladrão pede a Jesus, como o José do Antigo Testamento: «Lembra-Te de mim quando estiveres no teu reino» (Lc. 23,42). Apenas ressuscitado, o mesmo Jesus diz às santas mulheres: «Recordai-vos do que vos disse» (Lc. 24,68). Perante isto, quase somos levados a dizer que o retorno da palavra de Jesus faz parte integrante da mensagem pascal e da promessa do Espírito Santo: «Quando vier o Espírito da Verdade, Ele vos guiará para a Verdade total, porque não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido» (Jo. 16,13). É à luz deste acontecimento iluminador que os discípulos hão-de recordar as palavras de Jesus e lhe descobrirão o sentido profundo (Jo. 2,22; 12,16; 13,7). Depois, a recordação da Palavra de Jesus estará na base do comportamento e das decisões da Igreja apostólica (Act. 12,16).

Conscientes, assim, de que o «recordar-se» bíblico não pode reduzir-se à mera função material da memória, enquanto arca de reserva de conhecimentos passados, como não aproximar o *Hoje* de Israel ao *Hoje* de Cristo em Belém (Lc. 2,11), ao *Hoje* da salvação do pecador Zaqueu (Lc. 19,9), ao *Hoje* da Igreja, ao *Hoje* do nosso tempo? A História da Salvação é um eterno *Hoje* de Deus à Humanidade. Ele é Javé, e continua a ser o Deus que está com o seu povo e o acompanha numa atitude paternal de protecção e defesa, mas também de castigo e correcção (Ex. 3,14-15; 6,6s).

A rememoração da História, em Israel e para o povo cristão, é, portanto, um imperativo, um *mandato* e, por isso, uma celebração cúltico-dramática: «A toda a hora vos celebrávamos, Senhor» (Sl. 43,9). A nota celebrativa é, sobretudo, bem realçada na festa da Páscoa, que recorda a misericórdia salvífica de Deus: «Conservareis a memória daquele dia, celebrando-o como uma festa em honra do Senhor; fareis isto de geração em geração, pois é um *memorial* perfeito», um *Zikkaron* (Ex. 12,14.42). O mesmo dirá Jesus com o seu «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24-25).

À partida, a história da Páscoa é um acontecimento único de salvação e ficará na memória colectiva dos crentes, judeus e cristãos, como acontecimento histórico transformado num *mandato* de celebração litúrgica. Daí nasce a anamnese litúrgica. Veja-se, por conseguinte, como nela, *História / Memória / Mandato* estão paradigmaticamente equacionadas e de mãos dadas.

IV - O Mandato Pascal de Jesus em João 13,1-18

A Páscoa de Jesus é o acontecimento histórico-religioso que fundamenta e centraliza o culto cristão, segundo mandado expresso do próprio Jesus: «Fazei isto em memória de mim» (Lc. 22,19).

Este mandato litúrgico, que implica a instituição da Eucaristia e a sua iteração celebrativa, acarreta, no Evangelho de S. João, uma notável discrepância em relação aos Evangelhos ditos Sinópticos. É que, na descrição da ceia, João não narra a instituição da Eucaristia e, como que em seu lugar, faz a descrição do Lava-Pés, que é totalmente ignorado pelos Evangelhos Sinópticos. Como explicar isto? Qual o significado do Lava-Pés?

Jo. 13,1-18 constitui uma sequência literária bem demarcada mas que encaixa perfeitamente na moldura narrativa da Ceia Pascal de Jesus. Não se lhe pode negar autenticidade.

Todavia, o texto de João apresenta algumas dificuldades por causa das variantes das leituras de alguns códices a respeito do versículo 10. Aí detectam-se três leituras:

- ***Leitura longa*** (*Textus receptus*): «O que se banhou | não tem necessidade de lavar senão os pés, | mas está todo puro».

- ***Leitura breve*** (*Códice Sinaítico e Orígenes e outros Padres*): «O que se banhou não tem necessidade de se banhar, mas está todo puro». É leitura muito antiga e autorizada, que omite «senão os pés» do *textus receptus*.

- ***Leitura brevíssima*** (*Códice minúsculo 579; cf. P.e Boismard, OP*): «O que se banhou não tem necessidade, mas está todo puro». Omite «de lavar senão os pés».

Do ponto de vista da crítica textual quer-me parecer que a leitura breve é a original. Surge, entretanto, outra questão: qual o sentido desta perícope[5]?

Os vers. 12-18 apresentam-se à maneira duma reflexão do redactor (João) fornecendo-nos a chave hermenêutica do modo como ele viu e quis fazer ver o gesto do Lava-Pés de Jesus: um acto de humildade e serviço, pois o lava-pés era uma função de escravos. Deste modo, através duma interpretação alegórica, Jesus quis transmitir à comunidade cristã um mandato de humildade e serviço fraterno.

---

[5] BEATRICE, Pier Franco – *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma, Edizioni Liturgiche, 1983.

Não há dúvida que esta dimensão serviçal aparece nos Evangelhos de Mc. 10,42--45; Mt. 20,25-28; Lc. 22,24-27, e no contexto da Última Ceia.

Mas um problema surge nos vers. 6-10, onde o próprio Jesus parece dar a chave hermenêutica do seu gesto («O que eu faço, tu não podes entendê-lo agora, hás-de sabê-lo depois disto», v. 7; cf. 2,22 μετα ταυτα), o que nos leva ao suplemento de inteligência para a percepção do mistério de Cristo e suas acções (Jo. 15,20; 16,13) e estabelece um ponto de tensão com os vers. 12-18. De facto, originariamente, creio que é aí que se deve procurar o significado do gesto do Lava-Pés, que não pode ser classificado senão como uma acção simbólica de Jesus, à maneira dos profetas antigos, tanto mais que, como acentua João, ele se realizou durante a Ceia (vers. 2. João usa um ablativo absoluto, mas com particípio presente a indicar duração). Trata-se dum autêntico gesto «falante», que os Sinópticos desprezaram, talvez porque concentrassem o seu interesse e atenção na Eucaristia. O alcance, porém, de tal gesto depende do significado da palavra Λελουμενοσ, «o que se banhou» ou «o que está limpo» (vers. 10). Do ponto de vista gramatical, Λελουμενοσ é o particípio perfeito passivo do verbo Λουω = «lavar-se».

Uma simples análise estatística mostra que, no N.T., o verbo Λουω não tem apenas um significado banal, óbvio; aplica-se à *lavagem do Baptismo* (Act. 22,16; 1 Cor. 6,11; Ef. 5,26; Tt. 3,5). A interpretação baptismal parece lógica e impõe-se na medida em que a Igreja primitiva praticou o baptismo por imersão, o que correspondia a uma lavagem. Parece, portanto, que em João 13 se trata dum contexto litúrgico-baptismal. Aí é que está o *Sitz im Leben*, o ambiente vital originário do gesto de Jesus que, como diz João, em sua vida mortal não baptizou (Jo. 4,2) mas depois, no *Mandato Apostólico*, expressamente manda baptizar (Mt. 28,19).

Entre os biblistas modernos, levantou-se a polémica questão do significado deste passo do Lava-Pés.

R. BULTMANN, com toda a sua teoria da desmitologização, recusa a historicidade de Jesus e só admite o valor espiritual, existencial da força motivadora da sua palavra. Não lhe interessa o que é e o que fez o Cristo dos evangelhos, mas o que as suas acções e ensinamentos podem significar para nós. Ele não aceita o valor sacramental das acções de Jesus e acha «grotesco» referir este gesto do Lava-Pés à Eucaristia. Quando muito, o serviço do Lava-Pés conduz ao serviço da Palavra ou por meio da Palavra (Jo. 15,3).

O. CULMANN, com toda a sua valorização simbólico-litúrgica dos gestos de Jesus, dá aos «sinais» do IV Evangelho uma dimensão litúrgico-sacramental [6].

---

[6] CULMANN, Oscar - *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchatel, Éd. Delachaux & Niestlé, 1963, 196-199.

Para ele, o Lava-Pés relaciona-se com a Eucaristia, pois a comunhão com Cristo passa pela comunhão com os discípulos entre si; é a comunhão no amor (cf. 1 Cor. 10,16-17). Mais, este episódio permitiria a João realçar a relação do Baptismo e da Santa Ceia, «o paralelismo dos dois sacramentos, como ele gosta de relevar».

Outros pretendem que o Lava-Pés se refere apenas ao baptismo cristão [7] e seria uma forma de combater o ritualismo farisaico das abluções judaicas, tal como quereriam continuar a fazer os judaizantes cristãos, insistindo no valor das acções purificatórias da Lei de Moisés.

Poderia ainda interpretar-se como uma reacção contra os baptistas, discípulos de João Baptista que, como se sabe, mesmo depois da morte de João Baptista, continuavam a insistir na validade e necessidade do baptismo de João (Act. 19,1-5). Note-se, porém, que a resposta de Jesus é dirigida a Pedro e não a João Baptista.

Há quem interprete o Lava-Pés como forma de contrapor o baptismo pela lavagem dos pés (prática do evangelista João) ao baptismo de imersão total praticado por João Baptista e discípulos de S. Pedro.

Sabe-se, pela história da Igreja [8], que na tradição primitiva houve os *Quarto-decimanos*, isto é, aqueles que celebravam a Páscoa sempre a 14 de Nisan (Disputa Pascal no século II e Papa S. Victor) e que consideravam o Lava-Pés, como verdadeiro rito do Baptismo na sequência da tradição joanina (cf. Santo Ireneu de Leão).

No sul da Espanha (século IV), o concílio de Elvira proibiu a administração do baptismo pelo rito do Lava-Pés.

Reminiscências da tradição *Quarto-decimana* ficaram na Liturgia de Milão e na interpretação baptismal que Santo Ambrósio (*De Sacramentis*) dá ao Lava-Pés.

Também em Aquileia, o bispo Cromácio (século IV) afirma o significado da humildade de Cristo como exemplo a imitar no contexto do Baptismo. E refere que, na noite de Páscoa, o Lava-Pés fazia parte dos ritos pré-baptismais, o que parece uma reminiscência ou resíduo da tradição *Quarto-decimana*.

Santo Agostinho rompe abertamente com o valor baptismal do Lava-Pés e dá-lhe uma significação alegórica, enquanto exemplo de humildade e serviço: «*De lavandis vero pedibus, cum hoc dominus propter humilitatis formam, quam docendam venerat, commendaverit, sicut ipse consequenter exposuit*» [9].

---

[7] TERTULIANO - *De Baptismo*, cap. XII.
[8] BEATRICE, Pier Franco – *O.c., passim.*
[9] *Carta a Januário,* Ep. 55, 18,33, *in* PL 33,220.

Como se trata de resposta a uma questão litúrgica, parece óbvio que Santo Agostinho, de forma pastoral e litúrgica, quer eliminar o valor baptismal do Lava-Pés. E isto é tanto mais de sublinhar quanto ele mesmo diz ter recebido o baptismo administrado por Santo Ambrósio, bispo de Milão [10], onde se detectam resíduos de tradição *Quarto-decimana*. O discurso de Santo Agostinho demonstra que ele estava a par da questão daqueles que impunham ao menos o Lava-Pés como rito acessório do Baptismo propriamente dito (prática litúrgica de Aquileia e Milão).

V - O Rito Litúrgico do Lava-Pés

Surge, por último, a questão histórico-litúrgica: como é que o Lava-Pés passou para a missa da Ceia na Quinta-feira Santa?

O primeiro documento litúrgico, em que aparece referido o rito do Lava-Pés dentro da missa, é o *Kanoniarium* de Jerusalém (séculos VII-VIII), que, todavia, reproduz usos anteriores, talvez do século V.

A *peregrinatio Eteriae/Egeriae*, essa «mulher curiosa» e peregrina da Galiza, que no século IV, se deslocou à Terra Santa ainda não fala da cerimónia do Lava-Pés.

A implantação deste rito dentro da Eucaristia, em Quinta-feira Santa, insere-se no contexto da celebração historicista da Semana Santa através duma representação litúrgico-dramática evocativa e participada. Esta visão historicista e devocional deve-se, com certeza, à influência de ambientes monásticos palestinenses que, já desde o século V, manifestavam grande vitalidade eclesiástico-litúrgica. Lembremos que, nos séculos IV-V, a Terra Santa encheu-se de mosteiros. Naqueles que estavam ligados aos «lugares santos» do Evangelho e da vida de Jesus foi-se fazendo a historicização pontual dos acontecimentos da Paixão/Morte/Ressurreição de Jesus através da comemoração ritual-litúrgica e da leitura dos textos bíblicos adequados. É neste movimento de historicização bíblico-litúrgica que se faz a representação de ritos como a adoração da Cruz e o Lava-Pés.

De Jerusalém, após a invasão muçulmana do século VII e com a diáspora das comunidades monásticas, tais ritos passam para Bizâncio (século VIII), Roma e Ocidente.

O rito do Lava-Pés começou por ganhar foros de cidadania na Liturgia bizantina ao longo do século VIII.

Um documento litúrgico, qual é o *Typikon* de Constantinopla (século X), determina que o Patriarca lave os pés a três subdiáconos, três diáconos, três presbíteros, um arcebispo e dois metropolitas em Quinta-feira Santa depois de Vésperas.

---

[10] *Confissões*, IX, 6, 14.

Começou o símbolo do número doze baseado no número dos Apóstolos presentes na Última Ceia. Também na corte de Constantinopla, em pleno século XII, o Imperador lavava os pés a doze pobres em sinal de humildade.

Entretanto, no Ocidente, por força da interpretação alegórica de Santo Agostinho, os mosteiros começam a adoptar o Lava-Pés como rito de humildade e serviço, aplicando-o à recepção dos hóspedes e ingresso dos novos monges (noviciado). É assim que o determina a *Regula Magistri* (30,1-7), e a própria Regra de S. Bento (Cap. 53,26) ainda manda lavar os pés dos hóspedes [11].

É uma prática monástica, retomada dos usos monásticos palestinenses, que era acompanhada da recitação do Sl. 118.4-5: «Oxalá sejam firmes os meus pés, na observância dos vossos mandamentos!».

No Ocidente, o primeiro e mais antigo documento a falar do Lava-Pés na liturgia das Catedrais é o cânone do XVII Concílio de Toledo (694): «*Nam licet eadem ablutio pedum omni tempore ut fiat expedibile habeatur, tamen necesse est ut specialius in eodem die quo a Christo gestum est omnimode observetur. Proinde haec sancta synodus decernit atque instituit, ut deinceps, non ali ter per totius Spaniae et Galliarum ecclesias eadem sollemnitas celebretur, nisi pedes unusquisque pontificum seu sacerdotum secundum hoc sacrosanctum exemplum suorum lavare studeat subditorum. Quod si quisquam sacerdotum hoc nostrum distulerit adimplere decretum, duorum mensum spatiis sese noverit a sanctae communionis perceptione frustratum*» [12].

No século VII, também Elígio de Noyon aponta na Gália, como ritos típicos de Quinta-feira Santa, a reconciliação dos penitentes, a bênção dos Santos Óleos, o Lava-Pés aos irmãos, a limpeza do pavimento das igrejas e objectos sagrados.

Mas, na Liturgia Galicana, continuou o uso do Lava-Pés como rito pós-baptismal. Todavia, Amalário de Metz (cerca de 830-840) fala do Lava-Pés e seu significado como algo já adquirido[13]. Depois, entrou definitivamente com as reformas litúrgicas de Pepino o Breve e Carlos Magno (séculos VIII-IX) e, da Gália, passou à Inglaterra.

Em Roma, o Lava-Pés vem desde o Pontifical Romano-Germânico do século X e aparece no Pontifical da Cúria Papal (séculos XII-XIII) sob a designação de *Mandatum*, quando o Papa devia lavar os pés a doze subdiáconos [14]. O designativo *Mandatum* deriva da primeira palavra da antífona com as palavras de Cristo «*Mandatum novum do vobis*», a qual se canta no começo da cerimónia do Lava-Pés.

---

[11] *Regra de S. Bento*, Mosteiro de Singeverga, Edições «Ora & Labora», 1992, 109. Cf. SCHAEFFER, T. - *Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie*, Beuron, 1956.

[12] VIVES, J. - *Concilios visigóticos y hispano-romanos*, Barcelona, 1963, 529-530.

[13] *Liber Officialis*, I, 12,1.

[14] ANDRIEU, M. - *Le Pontifical Romain au Moyen Âge*, T. I, Vaticano, 1938, 211-212.

Contudo, já antes, um antigo *Ordo Romanus*, não publicado nos *Ordines* de Andrieu, prescreve ao Papa o Lava-Pés dos seus cubiculários na missa posmeridiana, em Latrão, com donativos, gesto que os presbíteros deviam repetir nas suas igrejas na *Feria Quinta in Caena Domini*. Uma tradição antiga, reproduzida no fresco da igreja de São Gregório no monte Celio, Roma, já nos fala dum «mandatum» alitúrgico e de caridade para com 12 pobres, de que S. Gregório teria sido protagonista, e aos quais, um dia, se juntou o próprio Senhor Jesus em veste de mendigo[15].

Entre nós, o *Missal de Mateus*, códice bracarense do século XII, ainda não traz qualquer rubrica sobre o Lava-Pés[16].

Levanta-se, finalmente, o problema da leitura do texto de S. João 13,1-18, na eucaristia de Terça-feira Santa. Seria, como quer Annie Jaubert, por força duma tradição siríaca trazida pelos papas oriundos do Oriente (séculos VII-VIII: Sérgio I, Teodoro, Agatão, Leão II, João V, Constantino, Gregório III) que, segundo o Evangelho de S. João, punha a Ceia e Traição de Judas na Terça-feira à noite. Fora já o papa Sérgio I, um oriental (687-701), quem introduziu a devoção pela Cruz, pela humanidade sofredora de Cristo e pela Mãe de Jesus.

Uma vez introduzido na Liturgia Romana, sempre se manteve o rito do Lava-Pés como «exemplum humilitatis», quer na reforma do Concílio de Trento quer na do Vaticano II. E o Rito actual da Quinta-feira Santa ainda o conserva e valoriza.

A interpretação espiritual de Santo Agostinho (*exemplum humilitatis*) e o valor penitencial do rito ligado às práticas monásticas farão do rito do Lava-Pés uma cerimónia comemorativa e imitativa da humildade de Jesus e do espírito de serviço que Ele veio comunicar aos homens que seguem o seu exemplo e se regem pelo seu Evangelho. Daí a valorização litúrgico-pastoral daquele gesto histórico de Jesus que, na boca do próprio Jesus, era um facto de *História, Memória e Mandato*: um υποδειγμα, isto é, um exemplo, uma demonstração de serviço: «*Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis*» (Jo. 13,15); «*Mandatum novum do vobis. Ut diligatis invicem*» (Jo.13,34).

O Lava-Pés não é apenas um rito litúrgico teatral, que alguns liturgistas exacerbados classificam como acto mais ou menos folclórico. É um exemplo e um mandato de amor do próprio Jesus, gesto que antecipa e exemplariza, de forma prática e paradigmática, o mandato novo do amor cristão, porque o «servo não é

---

[15] RIGHETTI, Mario - *Manuale di Storia Litúrgica.* II. *L'Anno Liturgico*, 3ª ed., Milão, Editrice Ancora, 1969, 217-218.

[16] *Missal de Mateus*, Introdução, Leitura e Notas de Joaquim O. Bragança, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975, 288-290.

maior que o seu senhor» (Jo. 13,16). Em Roma, desde o começo da sua introdução, o rito do Lava-Pés assumiu urna dimensão social de humildade e de caridade, a exemplo de Jesus. Aliás, já São Paulo, a propósito das boas obras que enaltecem a mulher «viúva», fala do Lava-Pés como acto de caridade cristã: «Ela deve ter... exercido a hospitalidade, lavado os pés aos santos» (I Tm. 5,10).

O Lava-Pés é, na realidade, um facto histórico motivador, que a celebração ritual da liturgia tornou pletórico de significado e força espiritual, sobretudo nestes tempos de tanto socialismo ideológico e egoísmo prático. Na realidade, o Lava-Pés fornece uma cabal demonstração de como a Liturgia associa teológica e praticamente – **História / Memória / Mandato**.

22 - Messianismo e Milenarismo na Bíblia*

São dois temas e duas formas religiosas de viver a expectativa da presença de Deus entre os homens. O Messianismo foi promessa para os judeus; o Milenarismo é esperança para os cristãos.

O Messianismo é, originalmente, judaico e, para os judeus, continua em aberto, porque ainda estão à espera do Messias. Para os cristãos é acontecimento histórico, porque se realizou na pessoa de Jesus de Nazaré, que, por isso, é chamado *O Cristo = Jesus Cristo.*

O Milenarismo é, essencialmente, cristão e radica na expectativa do regresso de Cristo à terra, implicando, por isso, os temas da Parusia e também da Escatologia ou Fim do Mundo. Para os judeus não há, propriamente, Milenarismo porque ainda não houve Messianismo, embora com o decorrer do tempo se tenha feito uma aproximação entre Messianismo e Milenarismo (Escatologia).

Porque envolvem sempre algo de apocalíptico, misterioso e extraordinário, estes temas não deixam, portanto, ao longo dos tempos e na diacronia da história, de ter assomos e implicações noutras religiões e mesmo aproveitamentos políticos, que assinalam aos povos a ideia de esperança num futuro melhor. Em sentido genérico, messianismo e milenarismo fornecem a atracção excitante para o futuro, comum a todos os povos e emblematizada em mitos ou ideologias mais ou menos motivadoras, optimistas ou catastróficas. Diríamos que correspondem aos idealismos típicos das sociedades, que, ora as salvam, ora as destroem. É por isso que, nos nossos dias, nos atrevemos a falar da "laicização" do vocabulário bíblico e a equacionar Messianismo/Milenarismo como fenómenos bíblico-religiosos e fenómenos sócio-políticos.

I - O Messianismo

1. A sondagem dos textos do Antigo Testamento

O Messianismo é, talvez, o tema mais complexo, que atravessa todo o AT; indica algo que, a partir de certo momento, os judeus esperaram com indizível

---

* Publicado em: *Bíblica*. Série Científica. Lisboa. IV: 5 (Dez. 1996) 3-18.

ansiedade, mas nunca aceitaram em definitivo. Por isso, o judaísmo continua religiosamente a viver da expectativa da chegada do Messias. Daí, as diversas maneiras de compreender a noção de Messias na Bíblia e as variadas e desiludidas formas de o tentar descobrir e identificar na história. Com o fim do Templo e a destruição de Jerusalém por Tito no ano 70 da Era Cristã, sucederam-se os pretensos Messias judaicos. Eles sucederam-se desde Simão Bar Kokheba (132-135), emblematicamente cognominado *Filho da Estrela,* por certo já à luz do símbolo messiânico-real da "Estrela de David" (Nm.24,17), que arrastou o povo judeu para uma dramática e trágica revolta contra o poder romano, passando pelo emigrado judeu português do séc. XVI, José Nasi, que, ajudado por sua sogra Dona Gracia, agitou a bandeira do messiânico Reino de Israel, até Teodoro Herzl, que, entre os sécs. XIX-XX, acalentou o sonho sionista do estado moderno de ISRAEL, finalmente proclamado por Ben Gurion em 14 de Maio de 1948. Todavia, muitos outros pseudo-messias têm surgido na história do povo judeu, de modo que quase diríamos que o judaísmo tem vivido em sindroma de Messianismo falhado. Note-se que, no actual Estado de Israel, muitos judeus ortodoxos não aceitam a nação hebraica, porque não reconhecem ao seu fundador o estatuto mistérico de Messias. O judaísmo continua, pois, a ser, paradoxalmente, uma religião de esperança messiânica sem fim.

Os cristãos, à luz da Bíblia, há muito que identificaram o Messias e, por consequência, têm do Messianismo uma concepção de promessa realizada, de acontecimento histórico já vivido, passado no tempo e que divide precisamente a História da Salvação. Jesus Cristo é o Messias e, por isso, o seu nascimento, qual placa giratória do antes e do depois, assinala a marca divisória do AT e do NT, do tempo antes e depois de Cristo. Em Jesus, para os cristãos, realiza-se a promessa feita a Abraão e à sua descendência. Daí para a frente, nasce a esperança do reencontro com Cristo, a Parusia, a fé de que Jesus, o Messias, que veio, há-de tornar a vir. Para os cristãos, a convicção do segundo advento histórico-messiânico de Cristo é que gera a expectativa milenarista, uma espécie de repetição da vinda messiânica histórica, mas, agora, com sentido escatológico, quando Deus realizar tudo em todos. Então, será a definitiva plenitude dos tempos, a consumação do mundo, o fim da história humana e, consequentemente, o termo das intervenções salvíficas de Deus na história da humanidade. Com os dados bíblicos da fé cristã, vamos, então, analisar as implicações religiosas, que os dois temas, Messianismo e Milenarismo, acarretam. Tenhamos presente, neste virar do segundo para o terceiro milénio cristão, que as lutas do judaísmo/cristianismo sempre giraram à volta da questão messiânica. Saibamos, todavia, que, dentro do cristianismo, sobretudo no impacto teológico entre cristãos católicos e protestantes, as questões agitam-se mais em torno da futuridade do segundo "Advento" de Cristo e,

portanto, da própria ideia de Milenarismo. Por essa razão, não faltam entre os protestantes, grupos de predominância adventista, acicatados pela ideia do fim do mundo e do regresso ou advento do Messias. Quando, porém, o papa João Paulo II proclama aos católicos a "Nova Evangelização" para preparar o III Milénio cristão não é, certamente, por temer o fim do mundo no ano 2.000, apesar de muitos se deixarem abanar pelo espantalho do terror apocalíptico e milenarista, que lhes causa o estafado prolóquio: "Aos 2.000 chegarás, dos 2.000 não passarás"! Convenhamos que, em termos de esperança bíblico-cristã, o importante é vivermos hoje, no nosso aqui e agora, a eterna Parusia de Cristo à nossa pessoa e ao nosso tempo, porque o fim absoluto, o momento escatológico, "nem o Filho o conhece, nem os anjos, só o Pai" (Mc. 13,32). Sejamos, portanto, dignos filhos da esperança cristã e não do medo pagão!

Etimologicamente, MESSIAS é transliteração e adaptação duma palavra hebraica = *Machiah*, que os gregos traduziram por *Christós* e os latinos por *Christus, Unctus.* Em português, Messias, Cristo quer dizer *Ungido.* E porquê tal designação? Simplesmente porque, em Israel, se ungiam e consagravam tanto os reis, como os sacerdotes e, até possivelmente, os profetas. De per si, portanto, a palavra aponta para uma missão de âmbito específico; embora não implique a ideia ou função de realeza, pode, de facto, apontar para outros espectros funcionais relativamente ao Povo de Deus. Com razão, pois, encontramos a palavra Messias aplicada aos *Patriarcas* (Sl.105,15; I Cr. 16,22), ao *Soberano reinante*, também chamado *Ungido de Javé* (1 Sm. 10,1; 2 Sm. 2,4; cfr. 1 Sm. 24,7), ao *Sumo Sacerdote* (Ex. 29,7; Lv. 4,3), todos eles envolvidos por uma especial ligação ao serviço de Deus e, naturalmente, ao Salvador prometido. Com o tempo e progressivamente nos escritos proféticos, passou a indicar o enviado de Deus que havia de reunir os dispersos e exilados judeus. Mas é, sobretudo no período imediatamente anterior ao Cristianismo, aquando da dominação romana, que o termo e a esperança messiânicas se tornaram mais frequentes e fervorosos, como demonstram os textos de Qumran, que até permitem falar na esperança da vinda de dois Messias. Depois, o Talmude ou ensinamento posterior dos rabinos salientará, principalmente, a era messiânica, uma espécie de sociedade ideal possibilitada pelos homens que cumprem a vontade de Deus, mas que, no caso contrário, não impedirá a vinda do enviado de Deus. O tratado do Sinédrio na Michná diz expressamente: "O Messias virá quando a humanidade for totalmente boa ou totalmente má" (Sinédrio, 8). Deste modo, projecta-se a era messiânica para o fim dos tempos, fazendo-a coincidir com o milenarismo.

De facto, a ideia de Messias foi, de certo modo, agarrada pela ideia soteriológica, salvífica, em correspondência às aspirações do povo hebreu por um futuro melhor, antes mesmo da instituição da monarquia hebraica. Neste sentido, o

conhecido passo do Gn. 3,15, chamado "Proto-Evangelho da Salvação", poderia ser tomado como um texto soteriológico de características pré-messiânicas.

De modo algum poderemos, todavia, separar da ideia messiânica bíblica a noção de "Dia de Javé" ou "Visita de Javé", em que Deus salva ou castiga o seu povo de Israel, significando assim as intervenções de Deus na história do Povo Eleito. Deste modo, o Messianismo é um elemento coaxial da SE, verdadeira coluna vertebral da História da Salvação, espinal medula da Revelação Bíblica.

É sabido que, quanto à noção de tempo, a Bíblia rompeu com a concepção cíclica de história ou lei do "eterno retorno", para usar aqui uma expressão querida de Mircea Eliade, o grande historiador moderno das religiões comparadas. A Bíblia, assentando na ideia de criação e redenção, dá à marcha da história um sentido direccional progressivo, a que chamamos sentido teleológico, finalista, da história. Tudo tem um princípio, tudo terá um fim. Desde o acto criador de Deus, qualquer que seja a sua manifestação, a humanidade avança para um termo ou "*Éschaton*". Mas, a história humana, segundo a revelação bíblica, caminha às arrecuas, de costas viradas para o futuro, iluminada sempre pelo holofote da revelação, segundo o desígnio de Deus (Is. 43, 10), do seu poder, da sua paciência e da sua fidelidade (Rm. 3,25). Era a isso, precisamente, que os profetas chamavam manifestações de Deus *"no meio de nós"* (Is. 8,8,10; Am. 5,14; Sl. 46,5-8.12). Na sua marcha para o futuro, Israel não caminha, portanto, às escuras; vai sempre iluminado pelo farol do passado original, esperando e acreditando na "bondade e fidelidade" do seu Deus, como nos momentos felizes das origens, quando a presença de Deus era mais sentida e real. Na marcha da história, Israel sonha continuamente com uma nova Criação de renovação, um novo Êxodo de libertação, um novo Deserto de purificação, uma nova Aliança de reconciliação, um novo David de realeza e glória, uma nova Jerusalém de paz e felicidade perpétuas. É a nostalgia do passado glorioso na aventurosa caminhada para o futuro, ou não fosse Javé o motor da história do Povo de Deus.

Cremos também que não se pode afirmar, de maneira apodíctica, que o messianismo bíblico implique a ideia de escatologia, que se relacione sempre e só com o fim dos tempos, como pensava Mowinckel. Para os profetas, que falavam em nome de Deus para os homens do seu tempo, o futuro era sempre relativo, o futuro próximo e não o escatológico, referido ao fim do mundo.

É preciso, além disso, ter consciência de que os textos bíblicos eram continuamente relidos pela comunidade judaica e como que actualizados em conformidade com novas situações e de acordo com renovadas perspectivas de fé. Exemplo bem comprobativo desta releitura actualizante são os textos de Gn. 3,15 (Ele/Ela) e Is. 7,14 (Donzela/ Virgem), sobretudo na versão grega dos LXX, de que se irão servir os cristãos e onde a tradução contem já um embrião de aprofundamento teológico.

Tão pouco se pode determinar, pontualmente, quando nasceu o messianismo bíblico, por mais que seja evidente ter ele ganho força e profundidade com a destruição dos dois reinos judaicos: o do Norte ou de Israel com a capital na Samaria, destruído em 721 a. C. pelos assírios e o do Sul ou de Judá, com a capital em Jerusalém, destruído por Nabucudonosor, rei da Babilónia em 587 a.C., o que marcou o Cativeiro ou Exílio de Babilónia (587-538 a.C.). Este foi, sem dúvida, dado o dramatismo da situação vivida então pelo povo judeu, o momento decisivo e marcante para o aprofundamento reflexivo da ideia messiânica. Julgamos, todavia, que o quadro cronológico normal para o aparecimento da ideia messiânica tenha sido a monarquia, a partir do seu modelo paradigmático constituído pela figura heróica do rei David. Foi com ele e a partir dele que se gerou, posteriormente, em momentos de crise e desilusão política, a ideologia messiânica como concretização das aspirações judaicas por um futuro melhor e síntese da fé javeísta na presença salvífica de Deus por meio dum seu enviado.

Quanto à origem da ideia messiânica, os estudiosos da Bíblia e das religiões comparadas, quiçá exageradamente cultos e intelectualistas, por vezes complicam demasiado as coisas recorrendo ao comparativismo cultural e tudo explicando por influências recebidas de fora e depois assimiladas. Não nos parece que esta seja a norma em Israel, por mais que admitamos o princípio da osmose cultural e o sistema de vasos comunicantes entre os povos do Médio Oriente. Na cultura bíblica, há que contar com os arquétipos comuns do pensamento humano, como seja a ideia dum futuro melhor; depois, há a fé javeísta e a ideologia da teocracia de Javé, de que o rei é um subalterno e delegado, e, por isso, parece-nos gratuito e dispensável o recurso a uma hipotética e indescortinável influência estrangeira, como seria a ideia da apocatástase iraniana ou a teoria da purificação do mundo e da destruição do mal. Também parece descabida a transposição da ideologia faraónica do rei como deus na terra, um Hórus vivo, garantindo a harmonia cósmica, a sempre desejada e célebre *Maat* dos egípcios. Admitindo que Israel não era uma ilha cultural, há, todavia, que aceitar a singularidade e a especificidade da mensagem bíblica, sem a pretender explicar, de boa ou má fé, por influências literárias mutuadas de povos estrangeiros. Sonhar com uma idade de ouro ou o regresso ao paraíso perdido corresponde, talvez, a um arquétipo de utopia subjacente ao espírito humano insatisfeito e é ideia que se pode encontrar em qualquer cultura ou religião, enquanto criadoras de mitos. Mas, com o Messianismo bíblico estamos na história e não no mito; ele tem a ver com a ideia de Eleição, Aliança e Benção, conceitos essenciais da história teológica do povo hebraico.

Por último, sublinhe-se que, certamente, a perspectiva judaica acerca do Messias não coincide com a dos cristãos. A nós, à luz do Evangelho, que veio não só realizar o AT, mas dar-lhe um sentido mais profundo ou pleno, a nós,

digo, parece indiscutível que o Messianismo bíblico acarreta diversas correntes de opinião. Exegéticamente, por mais que o judaísmo oficial e popular se prenda à ideia do messianismo real davídico, com incidência nacionalista e política, é certo que, na Bíblia, aparecem passos que nos orientam noutras direcções. E, é por isso, que, geralmente, a exegese cristã distingue três correntes ou tipos de Messianismo, conforme os textos analisados.

1.1. Messianismo real davídico. A realeza aparece em Israel devido ao circunstancialismo histórico da luta contra os filisteus (1 Sm. 8,5s) e, desde logo, a concepção da realeza entre os hebreus se integrou na concepção teocrática, que vinha da Aliança de Deus com o Seu povo. O Messianismo leva-nos para a crença e esperança no aparecimento dum rei, suscitado por Deus e descendente de David, que, a exemplo dele, restaure a grandeza do povo hebraico e o esplendor político da monarquia unificada dos tempos de David-Salomão. É este, por certo, o aspecto mais saliente e fulcral do messianismo bíblico, que, por isso, como que circula por todo o AT, projectado também para os pródromos patriarcais com a benção de Jacob a Judá (Gn. 49,10-14) e para os tempos do Êxodo com a profecia de Balaão (Nm. 24,7.17-19), textos que sofreram um tratamento redaccional, possivelmente interpolado no período pós-exílico, para melhor se articularem com a corrente do messianismo real davídico.

De facto, porém, a *profecia de Natã a David* (II Sm. 7, 7-16) foi que projectou luz messiânica sobre os acontecimentos passados, que acabámos de referir. Em verdade, a dinastia de David tornou-se o eixo da história da salvação e a relação entre Deus e Israel passou a ser garantida pela relação entre Deus e a descendência de David numa "aliança eterna" (Sl. 89(88),4-5.20-22.30-38; Sl.132(131),11-12). Curioso é observar que, enquanto David queria construir uma "casa para Deus" (TEMPLO), afinal é Deus que constrói uma "casa para David" (DINASTIA). A monarquia hebraica terá no princípio dinástico davídico a garantia da salvação messiânica para o Povo de Deus. É certo que o texto paralelo do I Cr.17,4-14 coloca sobre a pessoa de Salomão, enquanto rei ideal, a base da monarquia teocrático--messiânica. Todavia, como quer que seja, fica, assim, estabelecido um elemento fundamental da história da salvação e assinalada a viragem regalista da Aliança, na medida em que esta, a partir de agora, se realiza e perpetua através da instituição monárquica. Se o rei não é um elo necessário da relação com Deus, pelo menos é percebido como delegado da Aliança de Deus com o seu povo. Daí o conselho do livro dos Provérbios em consonância, aliás, com os salmos reais: "Meu filho, teme o Senhor (Javé) e o rei" (Pr. 24,21).

De facto, o texto de 2 Sm. 7 tornou-se a carta magna do messianismo real davídico. Não é, por isso, de estranhar que nas orações do Saltério hebraico haja

um razoável número de salmos reais ou messiânicos (Sl. 2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 144), de épocas e géneros literários diferentes, que todos eles ali vão beber a sua motivação. Com razão os podemos considerar como prova de que o rei, como tal, trazia em si a expectativa messiânica. Por isso e para isso fazia o povo crente a oração pelo rei ideal (Sl.72,1s). Veja-se como neste salmo, o rei-Messias recebe os títulos do próprio Deus e é apresentado como modelo ideal do rei hebraico, à imagem de David, segundo o desígnio de Deus.

Também os profetas, e mais que ninguém em Israel, se ocuparam do Messias. De resto, são eles os guias e mentores espirituais do Povo de Deus. Criticando o presente, preparando o futuro, eles olham para o passado, enquanto lugar e tempo privilegiados do encontro na Aliança com o Deus da Salvação. Nos momentos de crise, portanto, os profetas aparecem como sentinelas vigilantes dum futuro próximo, que compromete o Povo de Deus. A sua escatologia, o "Dia de Javé" que anunciam, não é o futuro final, definitivo, mas apenas o futuro próximo de mais uma etapa da história da salvação, que avança por ciclos sucessivos.

Neste sentido, o período da ameaça assíria (sécs. VIII-VII a.C) foi crucial para a dinâmica profética do messianismo. Aflitos com a invasão eminente, os reis israelítico-judaicos deixaram-se guiar demasiado por preocupações políticas de que a fé estava ausente. Nem a reforma religiosa do rei Josias de Judá (621 a.C.) conseguiu pôr um dique à ira divina. O oráculo de Isaías "se não acreditardes, não subsistireis" (Is.7, 9) realiazava-se à letra. Israel e a Samaria caíram em 721 a. C. às mãos dos assírios; Judá e Jerusalém resistiram mais um pouco, mas ruíram em 587 a.C. às mãos do babilonense Nabucodonosor. Neste contexto trágico, os profetas lá estão. Ameaçam, preanunciam a catástrofe, mas também fazem brilhar a esperança e incitam à confiança na bondade de Deus. Tal é a missão dessa extraordinária teoria de profetas hebraicos entre os sécs. VIII e VI a.C.: Isaías, Amós, Miqueias, Oseias, Jeremias, Ezequiel. Com eles ressurge a esperança da vinda do rei ideal, messiânico, sempre no pressuposto da promessa de II Sm. 7.

Vejamos, pois, como que em antologia messiânica, alguns passos paradigmáticos do messianismo real segundo os profetas sem, contudo, entrarmos na tentativa, aqui impossível, de esburgar exegéticamente os textos e equacionar os seus problemas de crítica textual e literária:

- **Isaías 7, 14-15.** Este passo, tirado daquele que os exegetas chamam o "Livro do Emanuel" de Isaías (Is. 6-9,6), contem notas autobiográficas, como seja a vocação do profeta, notas de história contemporânea e material oracular. É neste contexto literário que aparece a célebre profecia do Emanuel ou da Donzela/Virgem que dá à luz um filho. Pode ser que, historicamente, o passo se refira ao anúncio do nascimento próximo dum descendente real, filho da jovem rainha (**Almáh** = mulher na plenitude da puberdade e não propriamente virgem

= **Betuláh**!). Será este, portanto, um anúncio profético de nascimento real, talvez do futuro rei Ezequias, tanto mais que todo o "Livro do Emanuel" gira à volta do problema da raiz ou pilar dinástico (Is. 9, 5-6; cfr. Is. 11,1). O incrédulo rei Acab tinha impiamente sacrificado um seu filho a Moloc. Mas o solene "Eis que" bem como o teofórico e simbólico nome de Emanuel="Deus connosco" e a abundante felicidade messiânica de leite e mel (Is. 7,15.22) favorecem a hipótese de referência ao messianismo real, segundo II Sm. 7,14. É verdade que a tradição judaica não deu particular importância messiânica a este passo; foram os cristãos, com certeza por força da tradução grega dos LXX, que verteu **Almáh** por **Parthénos** =Virgem (Cfr. Mt. 1,23), a fazer deste passo um texto messiânico por excelência onde, além da vinda do Emanuel Salvador, está patente o nascimento virginal, isto é, se salienta a maternidade singular, divina de sua mãe. Sem dúvida, porém, este sentido resulta dum aprofundamento teológico posterior.

- **Is. 9, 1-6** é outro passo com explícita referência a um rei providencial, sintomaticamente assinalado com quatro títulos de manifesta dimensão teológica, também na linha de 2 Sm. 7,16.

- **Is. 11,1-10** é o texto clássico basilar do messianismo utópico da Bíblia. Aqui, a era messiânica, no seu todo, é vista como uma era de paz e harmonia cósmica, marcando, através dum descendente de David, o regresso ao paraíso: paz universal, vegetarismo alimentar, conhecimento de Javé. Seria interessante aproximar este texto da IV Écloga de Virgílio, em que ele põe a Sibila de Cumas a anunciar aos romanos a idade de ouro e o nascimento do rei "divino".

- **Miqueias 5,1-5**. Contemporâneo de Isaías, este profeta viveu quase as mesmas situações político-religiosas e, por isso, pode parecer que faz de caixa de ressonância aos oráculos de Isaías. Mas, curiosamente, o profeta associa a ideia de messianismo real à ideia de "Resto" (Mq. 5, 5-6), no caso, os exilados da invasão assíria do séc. VIII a.C. Se no cap. 4º o profeta antecipa a era messiânica com promessas de restauração e de paz a partir da cidade de Jerusalém, a "Filha de Sião", no cap. 5º entra a descrever a origem do Messias davídico "desde os tempos antigos", a partir da cidade de Belém, terra natal de David (1 Sm. 17, 12; cfr. Mt. 2,6). Também aqui é evidente o fundo literário da profecia de Natã (2 Sm. 7) e a consonância de Mq. 5,2 com Is. 7,14.

Infelizmente, toda esperança, do ponto de vista meramente político, soçobrou na desilusão e na desgraça, quando as tropas assírias conquistaram o reino do Norte ou de Israel e destruíram a sua capital da Samaria, em 721 a.C.

1.2. Messianismo profético do Servo sofredor de Javé, ou "Ébed de Javé". Em face dos dramáticos acontecimentos do reino de Israel, que, bem de perto, tocaram o reino de Judá, o rei Josias (640-609 a.C.) empreendeu, em 621

a.C., uma profunda reforma religiosa, que o livro do Deuteronómio, no seu visual legislativo, de alguma maneira reproduz e espelha. Tratou-se, porém, dum fogo fátuo de curta duração e sem profundidade efectiva entre o povo, pelo que a catástrofe, por obra dos babilonenses, não se fez esperar. Os profetas dos sécs. VI-V a.C. vão, por tal motivo, operar uma transformação ou viragem na ideia de Messias e o Cativeiro de Babilónia favorecerá uma nova visão da realidade salvífica. Se Jeremias e Ezequiel ainda apresentam oráculos reais, a figura real do Messias já não está no centro de interesse das suas perspectivas. O que é preciso é refazer a Aliança (Jr. 31,31-34), recriar um novo culto (Ez. 20, 40-44; 40-48). Por consequência, está em causa uma nova concepção do Messias que, agora, mais que governante para restaurar a grandeza real, será pastor para apascentar o povo na justiça, justo para arcar com as faltas dos outros. O Deutero-Isaías vai, sem dúvida, demonstrar a mais radical inflexão dos desígnios salvíficos de Deus a respeito do seu Povo Eleito e apresenta o "Servo de Javé" que sofre, vicariamente, pelo povo.

- **Is. 42-53: Os cânticos do "Servo de Javé"**. É um conjunto de 4 cânticos bem delimitados dentro do chamado "Livro da Consolação" (Is. 40-55). O 1º cântico (42-1-7): é a investidura do Servo sofredor; o 2º (49,1-6) é a narrativa autobiográfica da vocação; o 3º (50,4-9) é a sua confissão; o 4º (52,13-53,12) é a lamentação sobre o Servo. É tão realista a descrição deste servo, justo e sofredor, a oferecer-se em sacrifício de expiação pelos outros, que autores cristãos o classificaram como "Quinto Evangelho" ou Evangelho profético da Paixão de Cristo.

Os textos levantam muitos problemas de unidade de autor e de identificação do Servo. É certo que a tradição judaica e rabínica nunca se mostrou favorável à identificação do Servo de Javé com o Messias. Repugnava à consciência religiosa judaica e à nobreza orgulhosa do Povo Eleito esta figura desfigurada, indigna da "bondade e fidelidade" do seu Deus, do Deus de Abraão, de Moisés e de David. Para os judeus, a figura do Messias não se coaduna com uma visão tão dolorosa e impotente. A exegese ora lhe tem procurado uma *identificação pessoal* , Moisés, o próprio Deutero-Isaías, Jeremias, o rei exilado Joakin (Jeconías), Ezequiel ou Zorababel, reconstrutor do Templo e chamado "servo de Javé" (Ag. 2,23; Zc. 3,8), ora uma *identificação colectiva-messiânica* , como seria o povo de Israel no Cativeiro, o Israel de qualidade donde sairia o "Resto" salvífico com "personalidade corporativa".

Os cristãos, à luz do Acontecimento Cristo e das auto-declarações de Jesus, numa leitura englobante da harmonia bifocal dos dois Testamentos, não deixarão, desde a primeira hora, de identificar o "Servo de Javé" com o Cristo da Paixão e da Morte. Pelo menos, esta foi logo a primeira interpretação messiânica do Servo de Javé feita por S. Pedro no seu primeiro discurso querigmático em dia de

Pentecostes (Act. 2,36), quando o Espírito o conduziu para a "verdade total" (Jo. 16,13). É esta a *identificação messiânico-cristológica* , que nos coloca nos antípodas do messianismo real davídico, glorioso, triunfante. Desta feita, é o messianismo humilde, sofredor, altruista, aquele cujo comprimento de onda, do ponto de vista cronológico, coincide com a grande vaga teológica do "Resto de Israel", dos "Pobres de Javé" ao tempo do Cativeiro ou Exílio de Babilónia (586-538 a.C.), tão referido nos profetas do Exílio e Pós-Exílio. Então, sim, quando os antigos e tradicionais mediadores, reis e sacerdotes, tinham desaparecido ou estavam inutilizados, os verdadeiros crentes puderam, em verdade, fazer a experiência do Deus Libertador.

Deste modo, para nós, os cânticos do Servo de Javé formam um poema sinfónico em quatro andamentos sobre um personagem misterioso, o Servo de Javé, que será, na realidade, o fautor da salvação universal e sobrenatural dos povos. Até o povo de Israel, depois do Cativeiro, embora sempre com dificuldade, ultrapassando o seu esoterismo soteriológico, se foi abrindo ao ecumenismo da salvação, já anunciado por Isaías (2,2-5) e bem testemunhado nos livros tardios de Rute e do profeta Jonas. O Servo sofredor é, indiscutivelmente, uma personalidade singular, devotada generosamente a uma causa colectiva, qual é a de ser "propiciação" pelos males de muitos, como dirá o próprio Jesus (Mt. 26,28).

- **Jeremias 23, 1-6** contem três oráculos sobre o messianismo real, mas com uma crítica em termos de pastoreio, a exigir governantes segundo o coração de Deus. Torna-se, deste modo evidente, a preocupação espiritual. O Messias sairá de David (Jr. 30,9), como um gérmen (Is. 11,1), mas as suas prerrogativas serão a sabedoria e a justiça, dado que, premonitoriamente, até o seu nome será "Deus é a nossa justiça" (Javé Sideqénu), nome que não pode deixar de aparecer como antítese de **Sideqiyyahu** =Sedecias ("Javé é a minha justiça"), último rei de Judá, que "não andou com Deus" e foi deportado para o Cativeiro (Jr. 29,16s). Sem a visão patética do Deutero-Isaías, também o profeta Jeremias apresenta uma inflexão dos desígnios salvíficos de Deus a respeito do seu Povo Eleito e da imagem do Messias.

- **Ezequiel,** vivendo no duro a triste realidade do Cativeiro de Babilónia, alonga-se com uma mensagem messiânica vasta. Começa por fazer a crítica do comportamento do rei Sedecias por meio duma engenhosa alegoria (Ez. 17,1-21), acabando por prognosticar, de forma messiânica, que Javé se encarregará de tirar um ramo da ponta do cedro para o plantar em Sião (Ez. 17,22-24). Depois, em 21,32 tem outra referência messiânica que, sem dúvida, é um decalque da bênção real de Jacob a Judá (Gn. 49,10). Em seguida, numa série de oráculos, aponta a restauração de Israel pelo Messias, designado ora com o título de *Rei* , à maneira de David, ora com o designativo de *Príncipe* , à maneira dos chefes de tribo antes

da monarquia. Vê-se perfeitamente que a ideia do messianismo real não está de todo fora de causa, o que já não tem é a força de antes (Ez. 34,23-24; 37,24-25), e se o Messias é ainda um descendente de David, ele terá essencialmente a função de pastor e receberá o qualificativo de "Servo de Javé" (Ez. 34,23-24; 37,24-25). Tal designativo, embora frequentemente atribuído ao rei David (II Re. 8,19), poderia remeter-nos para o "Servo de Javé" do Deutero-Isaías. O contexto pressupõe sempre a restauração na purificação. De resto, toda a mensagem de Ezequiel supõe uma conversão total (Ez. 16,53; 29,14) que leve a um "coração novo" (Ez. 36,26-28), sem o que não seria possível a nova Jerusalém, o novo Templo, a nova Aliança de que o novo Sacerdócio seria artífice.

- **Zacarias** anuncia a era messiânica de restauração (Zc.8) e em **9,9-10** também embarca na ideia dum Messias real, mas com a nota característica do Messias humilde, montado num jumentinho, a renunciar às manifestações pomposas dos grandes reis vitoriosos. Sente-se claramente neste passo a tensão profética entre o messianismo real davídico e o messianismo sofredor.

Embora de forma marginal, neste contexto do Cativeiro e período subsequente, não se pode deixar de referir a hipótese do *messianismo sacerdotal.* É um facto que, depois da orientação sacerdotal impulsionada por Ezequiel e, dada a importância do papel de Zorababel, os profetas do Pós-Exílio acentuarão a nota do Messias-sacerdote, qual substituto do Messias-rei (Zc.6,9-14). Deste modo, os hasmoneus, descendentes dos heróicos macabeus da resistência anti-pagã contra os selêucidas, desde 152 a.C. até Herodes o Grande, na pessoa de Jonatão, irmão de Judas Macabeu, ousarão assumir, para não dizer usurpar, o cargo de Sumo Sacerdote acabando por associar-lhe, com Alexandre Janeu, em 103 a.C., o da realeza hebraica.

Repare-se, por isso, como o livro de Ben Sirá, de acordo com o texto hebraico, apresentará o elogio do sacerdote Simão II, entre o séc. III-II a.C., fazendo-lhe um brinde de tipo real, um autêntico voto de hereditariedade dinástica: "Que a sua graça permaneça fiel para com Simão e nele realize o pacto de Fineias, de tal modo que não seja jamais quebrado nem com ele nem com a sua posteridade, enquanto durar o céu !" (Ecli/Sir. 50,24). Aliás, o Eclesiástico não deixara de exaltar o sacerdócio aarónico mesmo em prejuizo da realeza (Ecli/Sir. 49,4).

1.3. Messianismo apocalíptico do "Filho do Homem". Na crise das lutas anti-selêucidas (séc.II a.C.), teve grande incremento a chamada "literatura apocalítica" de que o livro de Daniel e o livro de Henoc são bons exemplos. Trata-se dum género literário exuberante, baseado numa fértil imaginação, com descrição de visões fantásticas, aparições terrificantes, combates medonhos, hecatombes, cataclismos, desgraças, determinação minuciosa do fim do mundo e juízo solene da humanidade, onde a nota dominante é o messianismo e a escatologia final.

- **Daniel 7: a visão do "Filho do Homem"**. No seu conjunto, o livro de Daniel não é uma profecia sobre o futuro, mas uma reflexão sobre o passado próximo. O género literário apocalíptico possibilita ao autor uma ampla visão da crise religioso-política vivida pelo povo hebraico nos tempos da helenização ou paganização de Israel durante o domínio dos herdeiros políticos de Alexandre Magno. À luz de histórias passadas, ele procura incrementar a fé dos seus concidadãos, moralizar o seu comportamento sócio-religioso. O livro conserva, por isso, a nota típica de toda a literatura apocalíptica, qual é a da pseudonímia ou a atribuição, por antonomásia, da autoria a actantes do passado para angariar mais credibilidade e influência. Mas, a sua preocupação ideal ou ideológica é a duma teocracia directa, que levasse à constituição do Povo de Deus, tendo como mediador a figura misteriosa do "Filho do Homem". Daí o recurso ao sonho e ao simbolismo. Contemplando os animais monstruosos que sobem do mar para terra, imagens de reinos e potências inimigas do Povo de Deus, o autor vê "como que um Filho de Homem" avançar até ao trono do "Ancião dos tempos", sendo-lhe dado o poder e a releza (Dn.7,9-17). Por um lado, acentua-se a transcendência de Deus, o "Ancião dos tempos", por outro afirma-se a relação com ele do ser semelhante a um "Filho de Homem". Qual é então a verdadeira natureza deste actante? A expressão "como um Filho de Homem" (7,13) marca claramente o carácter simbólico do personagem. Para quem sabe hebraico, a expressão, na sua materialidade linguística, é apenas um estado construído, isto é, um circunlóquio típico para indicar o ser humano na sua natureza e condição, quer se tome individual quer colectivamente. Na esperança messiânica de então, talvez o autor sonhasse com a restauração do Povo de Deus face aos povos pagãos, portanto com a reviviscência do "Resto" fiel à aliança de Javé, "os santos do Altíssimo" (Dn. 7,18.25.27), enquadrados no âmbito de "todos os outros povos" , como sublinha (Dn. 7,14.27). Poderia, todavia, tomar-se a expressão em sentido individual, messiânico, e foi isso que fizeram o *Livro de Henoc* (caps.32-71) e os *Oráculos Sibilinos* (5,144) e *IV Livro de Esdras* (11-14). Num e noutro caso, o "Filho do Homem" é representado como Messias, servo de Deus, homem abençoado, que vem do céu.

O judaísmo tradicional, no seu monoteísmo rígido, nunca poderia aceitar a ideia dum "Filho de Homem" transcendente e juiz escatológico. Também aqui foram os cristãos que descortinaram o sentido messiânico do texto.

É certo que perante as sucessivas crises e fracassos políticos e, sobretudo, com a tirânica ocupação romana do território judaico em 63 a. C. por Pompeu, a força imaginativa da literatura apocalíptica e a firme esperança dos piedosos pobres de Javé, fizeram com que a ideia mesiânica se tornasse premente e avassaladora. Se o judaísmo tradicional, guiado pelos fariseus, se mantinha firme na ideia do messianismo real davídico, de cariz político e nacionalista, não podemos deixar

de reconhecer a importância de movimentos espiritualistas como o dos essénios, particularmente bem conhecidos pelos textos de Qumran. Neles, de facto, surge com toda a vivacidade a esperança na vinda próxima do Messias, chegando mesmo a distinguir dois Messias (*Regra da Comunidade*, 1 QS, 9,11): o Messias de Aarão/Levi (sacerdote) e o Messias de Israel (rei de Judá). Em todos os textos dos *Testamentos* se fala sempre do Messias de Levi em primeiro lugar como tendo a primazia (*Testamento de Judá* , 21, 2-4), o que nos reconduz à ideia do messianismo sacerdotal na linha de Ezequiel, como salienta o *Testamento de Levi (*18,1-9*)*.

Nos desígnios salvíficos de Deus, o tempo messiânico estava a chegar à sua plenitude (Gl. 4,4). Não é, portanto, de estranhar que a luz radiosa do messianismo de Jesus Cristo se erguesse no horizonte próximo, sem que o judaísmo oficial disso se apercebesse e, empedernido e obnubilado por conceitos limitados e demasiado humanos, ele se mostrasse de dura cerviz resistindo ao impulso do Espírito de Deus. Afinal, quando o Messias-Verbo "veio para o que era seu, os seus não o receberam" (Jo.1,11).

2. Um olhar cristológico sobre o Messianismo

Nesta já longa abordagem do fenómeno messiânico no Antigo Testamento, distinguimos três grandes patamares de desenvolvimento e reflexão, que correspondem à experiência da Aliança. Verificámos, assim, um sucessivo alargar-se da ideia messiânica, com certeza comandada por aquele movimento quaternário da história da salvação, segundo a qual "o homem peca-Deus castiga, o homem arrepende-se-Deus perdoa". Por outro lado, temos de reconhecer que a mesma história da salvação se foi construindo à luz da revelação e que os profetas foram os seus agentes principais, os portadores privilegiados da revelação para o povo da promessa. Reconheçamos, contudo, que a pedagogia divina respeita a liberdade humana e os caminhos de Deus nem sempre são facilmente acessíveis ao homem. Dado o seu monoteísmo intransigente, os judeus nunca puderam aceitar a ideia dum Messias, filho ontológico de Deus. A catástrofe da destruição dos reinos de Israel e Judá embotou-lhes o espírito e incapacitou-lhes a abertura à magnanimidade salvífica de Deus. Ora o processo messiânico, segundo o projecto divino da salvação, foi duma complexidade crescente, ao sabor dos contornos da história do povo hebraico. Progrediu e ganhou novas dimensões sem nunca desdizer das anteriores, modificou-se e introduziu formas complementares. O Messias-rei converteu-se em Servo-sofredor, o Servo-sofredor tornou-se Filho do Homem; por isso Jesus pôde fazer a síntese destes elementos, aceitando que o chamassem Rei, Filho de David, mas preferindo ser reconhecido como Servo de Javé e auto-designando-se como Filho do Homem.

A leitura dos Evangelhos mostra-nos que mesmo entre os espíritos rectos de israelitas crentes, em que não havia dolo, como Natanael, perseverava um conceito tradicional, grandioso acerca da origem do Messias: "De Nazaré pode vir alguma coisa boa ?" (Jo. 2, 46; cfr. Jo. 7,27). Por essa razão, a estratégia de Jesus foi ocultar a declaração da sua condição messiânica, como lha queriam arrancar os judeus: "Se és o Cristo, di-no-lo abertamente" (Jo.10,24). Daí os exegetas falarem até do "segredo messiânico" cultivado por Jesus ou ficcionado pelo evangelista S. Marcos. Para compreender a pessoa de Jesus e a sua missão, era preciso descobri-lo pelas suas próprias obras. Esta a razão por que, em vida, Jesus se mostrou constantemente reticente e reservado perante aqueles que, entusiasmados com seus milagres, lhe acenavam com saudações de teor messiânico-real, apodando-o de "Filho de David". E se na entrada triunfal em Jerusalém, aceitou, como que comprazido, as saudações "Hossana ao Filho de David!" (Mt. 21,9), nem por isso deixou de se apresentar montado num jumentinho, à maneira do rei manso e humilde de Zacarias (9,9). Falando aos discípulos, porém, na intimidade das suas confidências, foi claramente assumindo a condição messiânica sob a autodesignação de "Filho do Homem". É, com efeito, nesses passos que nós vemos como Ele procura fazer a síntese da revelação profética do Antigo Testamento acerca da sua pessoa, intencionalmente apoiando-se no título enigmático de "Filho do Homem". Sendo um título messianicamente neutro, evitava toda e qualquer confusão política e nacionalista, que Jesus frontalmente recusou (Mt. 22,20), como provou a respeito do tributo a César. Na verdade, o título "Filho do Homem" ora aparece em contexto glorioso, ligado ao papel régio de juiz escatológico ao enunciar as obras de misericórdia como critério de justificação ou condenação: "Quando o Filho do Homem vier... sentar-se-á então no seu trono de glória" (Mt. 25,31s), ora surge em contexto doloroso e sofredor ao anunciar a sua morte trágica em Jerusalém: "O Filho do Homem tem de sofrer muito, ser rejeitado pelos anciãos...tem de ser morto" (Lc. 9, 21.44;18,11-13). Se aqui é a alusão clara ao Servo Sofredor do Deutero-Isaías (42-53), ali é a referência explícita ao Filho do Homem de Daniel (7,14) a quem seriam dados realeza e poder. Deste modo, os discípulos foram sendo introduzidos no mistério, que também eles, humanamente, não entendiam; só depois, à luz da Páscoa e do Pentecostes, puderam, finalmente, chegar à "verdade total". Será essa, em definitivo, a verdade que dará segurança à doutrina cristã e firmará a Igreja de Cristo como sendo a comunidade daqueles que reconhecem Jesus, o Messias e Filho de Deus. Aqui e agora, trata-se apenas da messianidade, que a divindade obrigar-nos-ia a outras e mais atiladas diligências exegéticas.

Quando passada mais duma geração cristã, se começaram a escrever os Evangelhos, então pode observar-se como tinha havido a preocupação de fazer

uma releitura da Sagrada Escritura em função do Acontecimento Cristo. E por aí se observa, de forma convincente, como se tinha feito o inventário ou antologia de textos bíblicos de carácter messiânico a provar e justificar a messianidade de Jesus. O próprio início do Evangelho de Mateus o dá imediatamente a perceber, na medida em que a estrutura da genealogia de Jesus, segundo as leis da guematria ou matemática sagrada, se apoia no valor numérico e sagrado das letras hebraicas do nome de David. Efectivamente, entre os grandes antepassados de Jesus, o nome de David está ali à cabeça como gonzo de toda a construção, que se vê perfeitamente ser artificial e intencional: DVD : **D=4+Vau=6+D=4 =14** (**3x14**), isto é, a genealogia, conforme a soma do triliterismo radical, desenvolve--se em 3 séries de 14 nomes cada uma, escolhidos adrede, com outros eliminados de propósito (cfr. Mt. 1,17). Em seguida (Mt. 1,22; 2,5-6.15.17.23), o evangelista brinda-nos com uma série filigranada de sentenças do Antigo Testamento onde é evidente a preocupação de demonstrar o carácter profético dos acontecimentos da Infância de Jesus e a sua messianidade. De resto, este recurso a textos do AT será uma constante na tentativa de provar que Jesus, na infância, na vida pública e no mistério pascal, cumpre e realiza as profecias messiânicas, agora lidas em dimensão cristã. Estamos convencidos que a última palavra de Jesus na Cruz encerra, em sentido pleno, esta ideia de realização total não apenas da sua vida, mas também da sua missão messiânica: "**Tetelestai**= Tudo está consumado!" (Jo. 19,30). Enquanto João emprega o verbo **Telew** (ideia de comprimento e distância), Mateus usa o verbo **Plerow** (ideia de volume e capacidade), que João 19,36 também usa. Isto significa que, com palavras diferentes a sugerir matizes diferenciados, os dois evangelistas exprimem a mesma realidade: "acabar" e "encher" implicam a ideia de plenitude e de realização. Ora Jesus, segundo as suas "*ipsissima verba*", veio "completar a Lei e os Profetas" (Mt. 5,17), isto é, veio dar realização total à Sagrada Escritura. Jesus é o Messias esperado. As declarações de Filipe (Jo. 2,45), de Pedro (Mc. 8,29), de Marta (Jo. 11,27) e a dos príncipes dos sacerdotes e escribas pela negativa (Mc.15,32) vão todas nesse sentido. O próprio Jesus, desafiado por Caifás, declarou-o abertamente, anexando ao título de "Filho do Homem" a sua consciência de "Filho de Deus" (Mc. 14,61-63) num texto que parece paralelo à declaração da sua realeza divina perante Pilatos (Jo. 18,33-37). Não foi, portanto, sem razão que o mesmo Pilatos, contra a vontade dos judeus, mandou afixar na cruz de Jesus a inscrição: "Jesus Nazareno, Rei dos Judeus" (Jo. 19,19-22).

Mesmo no paroxismo da dor na Paixão e no dramatismo do Calvário, lá encontramos o paradoxo do Messias Rei e Servo Sofredor. Então, o título de "Filho do Homem" parece associar-se ao de "Filho de Deus" em sentido próprio e transcendente, que os sinedritas logo apontaram de "blasfematório", exigindo a morte de Jesus (Mc. 14,63-64).

Chegados aqui, desnecessário é, por certo, explicar agora como os primeiros cristãos passaram do reconhecimento de Jesus como Cristo à confissão de Jesus como SENHOR (**Kyrios** =Javé), isto é, como da messianidade se chegou à divindade (Act. 2,36; Fl. 2,11). Passando por sobre todo o aprofundamento teológico-cristológico de S. Paulo, vejamos só como a Epístola aos Hebreus, aduzindo o texto do Sl. 102(101),20-28, demonstra que os cristãos tiveram a consciência nítida de que Jesus realizou o messianismo escatológico da Bíblia instituindo o seu reino (Hb. 1,10-12).

II - O Milenarismo

Os cristãos, sobretudo os católicos e certos grupos protestantes, à medida que caminhamos para o fim do século e do milénio, por desvirtuada interpretação bíblica, vivemos num sindroma messiânico-milenarista mais ou menos premente e angustiante. O Milenarismo aparece como elemento de tensão, que nos projecta no futuro e, por isso mesmo, aguça a nossa expectativa. De facto, o Milenarismo é a crença no reino glorioso, que Cristo há-de estabelecer de novo na terra com os eleitos durante mil anos para eliminar todas as potências do mal. Devido à fé na Parusia, acompanha o cristianismo desde a primeira hora.

O tema está ligado, de facto, à ideia de Parusia e de Escatologia, ou seja, à presença de Cristo no fim dos tempos. Como tal, o Milenarismo é a fase penúltima e preparatória da História da Salvação, a que se seguirá a última fase, a escatológica, com o fim do mundo, o juízo final e a ressurreição dos mortos.

Chama-se *Milenarismo* ou *Quilianismo* por causa da duração de mil anos atribuída ao novo reinado de Cristo com seus eleitos. O **mil** reveste formas flexíveis conforme a interpretação, que se dá aos textos. Note-se, entretanto, que os mil anos podem tomar-se à letra, de forma material, e falamos, então, dum *milenarismo absoluto* referido a promessas bíblicas de bens temporais, feitas em proveito dos fiéis que observem as leis de Deus. Tais bens serão gozados nesse interlúdio de mil anos com a presença de Jesus. Será como que a restauração da era messiânica antes do fim dos tempos.

Mas fala-se também dum *milenarismo mitigado* quando se entrevê apenas um reino de justiça, de paz e harmonia universal, sem que se tome à letra a referência aos mil anos.

O Milenarismo é, por conseguinte, uma ideia ou ideologia cristã, que tem antecedentes no mundo bíblico-judaico (literatura apocalíptica) e pagão, e que dará lugar a muita imaginação e a toda uma literatura de tipo apocalíptico mais ou menos mirabolante e terrificante. É, assim, que muitos antropólogos, historiadores e sociólogos, ao avizinhar-se o Ano Dois Mil, fazem aproximações e confundem nos seus escritos os fenómenos do Messianismo e do Milenarismo.

Nos momentos de crise, a nível das pessoas ou nações, a ideia milenarista reaparece constantemente, sob formas bizarras, com força e sedução no inconsciente colectivo da sociedade, activada, muitas vezes, por clérigos ou pregadores exaltados. Em Portugal, depois do desastre da campanha de África e à medida em que se fazia sentir o domínio castelhano, ganhou impacto e expressão a ideia messiânico-milenarista do aparecimento de D. Sebastião sob a forma do "Encoberto". Quem ignora o sucesso das profecias poéticas do Bandarra, Gonçalo Anes (1500-1550), sapateiro de Trancoso, cujas trovas, depois de 1580, se tornaram o "Evangelho do Sebastianismo"? E quem desconhece como até o Pe. António Vieira embarcou na nebulosa crença do "Quinto Império"? Também agora não falta quem nos atormente com cataclismos, desgraças e prenúncios de fim do mundo, e é isso que, em grande parte, explica o sucesso das seitas sempre viradas para o esotérico e fantástico.

O milenarismo é, portanto, uma ideologia saudosista, que espera no futuro o regresso do passado utópico; está ligada a revelações, visões, aparições e dá origem a uma prolífera teia de literatura apocalíptica, por vezes movida pelos responsáveis da própria religião a fim de incutir temor e salvaguardar moralidade ou posições estrategicamente programadas.

1. Antecentes judaicos

No judaísmo, por causa do contínuo adiar-se do messianismo, irá enxertar-se, através da literatura apocalíptica, o messianismo escatológico, milenarista também ele em certa medida, como fruto e consequência das especulações e concepções fantasiosas sobre o Além. É fácil encontrar na Bíblia a referência aos mil anos como medida de tempo e afirmação do carácter efémero e caduco da vida neste mundo: "Mil anos, diante de Vós, são como o dia de ontem que passou, ou como uma vigília da noite" (Sl. 90 (89),4).

É sabido que, inicialmente, para os judeus, a salvação ou recompensa da virtude e fidelidade às leis de Deus, comportava uma dimensão terrena: vida longa, mulher fecunda, rebanhos abundantes. Era o ideal da vida nomádica patriarcal e lá estava Abraão como figura paradigmática e emblemática dessa felicidade do justo do AT. À medida que se foi espiritualizando a ideia de recompensa futura após a morte, no Além, - e foi um longo percurso evolutivo doutrinal a ponto de só aparecer claramente expressa no II Livro dos Macabeus (II Mac. 12,44) - , então a escatologia ganhou novas perspectivas, associando a dimensão histórica, material da vida, e a dimensão sobrenatural, transcendente. Desse modo, a especulação religiosa judaica começou a seccionar o tempo, distinguindo três eras: a era presente do aqui e agora humano, a era do Messias e a era final. Este

esquema tripartido aparece tardiamente e pela primeira vez no *IV Livro de Esdras* (7,26-36), datado do fim do séc. I da Era Cristã, naquele que é, indiscutivelmente, um livro apócrifo e um apocalipse de visões, nunca aceite no cânone dos livros inspirados e sagrados judeo-cristãos, por mais que apareça na edição da Vulgata. Mas, milenaristas foram muitos Padres da Igreja dos primeiros séculos (Papias, Justino, Irineu, Tertuliano, Lactâncio), apoiados no Apc. 20,1-6; milenaristas foram heresias sectárias dos primórdios, como ebionitas, cerintianos e montanistas. Durante a Idade Média fez furor a doutrina milenarista do cisterciense Joaquim de Fiore (1145-1202), monge do sul da Itália, e milenaristas são, por isso mesmo, muitas seitas protestantes modernas de cariz apocalíptico: Anabaptistas, Adventistas, Mormons, Testemunhas de Jeová, todos aqueles, enfim, que anunciam para datas próximas e iminentes o fim do mundo e o advento glorioso de Cristo. A escatologia alimentada por movimentos apocalípticos sempre foi a mola accionadora de movimentos revolucionários e anarquistas guiados pela utopia ou quimera religioso-político-social, como demonstra Normann Cohn no seu interessantíssimo estudo.

Porquê a insistência no Mil? Eis uma questão que, sem dúvida, exorbita do mundo bíblico. É mais que provável terem os judeus estado em contacto com as especulações astronómicas dos caldeus sobre a semana cósmica. O número mil, aqui com certeza de valor cairológico, já aparece, como vimos, no SL. 90,4 e até já Platão supunha que a purificação das almas levaria mil anos.

2. O fundamento bíblico do Milenarismo

Na doutrina de Jesus não se descortina qualquer resquício de milenarismo, enquanto estadia intermédia na terra. Quando Jesus fala da sua Parusia, e fala várias vezes, enquadra-a com o fim do mundo (Mt. 25,31-46). Em termos de escatologia apocalíptica se deve interpretar também o dito: "Em verdade, em verdade vos digo que alguns dos aqui presentes não provarão a morte sem terem visto o Filho do Homem chegar na sua glória" (Mt. 26,27).

Tão pouco S. Paulo (I Cr. 15,22-25) se pode honestamente interpretar em sentido milenarista, por mais que o Apóstolo dos Gentios pareça, também ele, na 1 Ep. aos Tessalonicenses, pressionado pela ideia do advento próximo de Cristo na Parusia.

- **Apc. 20,1-6** é o único texto, abusivamente explorado em sentido milenarista. Mas o texto não faz mais do que, em linguagem apocalíptica, simbólica, digamos fantasista, falar do aprisionamento do demónio (Mt. 12,29) durante mil anos e, consequentemente, da aniquilação do seu poder, para depois apresentar, em termos litúrgicos e quase antitéticos, o reinado glorioso de Cristo com os seus

eleitos, a que se seguiria a destruição de Gog e Magog (Ez. 38-39), de Satanás e do Anticristo. Um simples olhar de crítica literária para este curioso texto logo nos põe de sobreaviso a respeito do seu carácter fantasista e simbólico, tão próprio do género literário apocalíptico.

A partir do milenarismo cristão, todos os movimentos milenaristas apresentam características comuns, que os sociólogos modernos realçam: papel decisivo dum fundador carismático, promessa iminente dum evento sobrenatural, subversão da ordem cósmica ou social, vida comunitária emocional e utópica, duração breve do movimento. Mas não se pode, criteriosamente, dizer que o cristianismo seja um movimento milenarista e sim que o milenarismo é um movimento cristão. Este é o erro de alguns sociólogos que, na busca sistemática de modelos sociológicos para explicação dos fenómenos actuais, até pretenderam recorrer à antropologia cultural dos cultos melanésios descobertos recentemente, como fez Kenelm Burridge. Esses cultos, porém, estão muito distantes no espaço e no tempo do pensamento cristão e seria erro de anacronia e de perspectiva analisar o cristianismo por esse prisma.

Rigorosamente, o milenarismo nasceu na Igreja e é certo que nunca foi objecto duma condenação formal da Igreja, embora esta, há anos, o tenha desaprovado (*Acta Apostolicae Sedis*, 36, 1944, 212). Já Orígenes considerava o milenarismo como um disparate judaízante de interpretação literal. Santo Agostinho (*Cidade de Deus*, XX,9), depois, havia de contribuir para dar a Apc. 20 uma interpretação espiritual. Mas é um facto, que esta doutrina fantasista e alarmista tem contribuído, e muito, para atarantar espíritos pusilânimes e para sugestionar multidões angustiadas, sobretudo quando manipuladas por sectários sem escrúpulos. O milenarismo é, sem dúvida, uma forte corrente com particular campo de influência dentro das religiões de salvação, exactamente por causa da crença no poder das forças transcendentes e sobrenaturais e da dependência dos crentes em relação ao prémio ou castigo do comportamento moral em vida. De esperança jubilosa no aparecimento de Cristo como senhor da história e juiz do mundo, pode tornar-se em pesadelo de apreensões e angústias face a reacções racionalmente incontroláveis, quer pessoais quer colectivas. Por isso é que, não raro, as esperanças milenaristas do encontro com Cristo degeneram em tragédias de grande dimensão e suicídios colectivos.

Conclusão

Como se viu, o Messianismo é para os judeus uma esperança de futuridade radicada na certeza e experiência da presença salvífica de Deus aquando da epopeia do Êxodo e instalação na Terra Prometida. Esperança continua a ser para os

judeus, mas para os cristãos é certeza de fé na realidade da pessoa de Cristo como Salvador do mundo. O fervoroso anseio da comunidade cristã primitiva face às perseguições terá gerado a expectativa do reencontro milenarista com o Salvador, como testemunha a entusiástica exclamação *Maranatá*: "O Senhor veio//Ó Senhor nosso vem!" (1 Cor. 16,22; Apc. 22, 17.20).

O Milenarismo é, mas, essencialmente, para os cristãos, uma esperança de futuridade radicada também ela na experiência da presença salvífica de Deus em Cristo, uma esperança cheia de reminiscências messiânicas e alimentada pela palavra reveladora de Jesus no discurso do adeus: "Não vos deixarei órfãos; voltarei para vós" (Jo. 14,18) ou pelas palavras consoladoras dos anjos na Ascensão: "Esse Jesus que vos foi arrebatado para o céu, virá da mesma maneira, como agora O vistes partir para o céu" (Act. 1,11).

Para os judeus, evidentemente, não há milenarismo porque ainda não houve messianismo, ou, se quiserem, messianismo e milenarismo acabam por coincidir num messianismo escatológico, como pretende a literatura apocalíptica judaica. Isso explica as sucessivas confusões messiânicas e os defraudamentos que acarretam. Na realidade, a diferença de perspectiva entre judeus e cristãos acerca do Messianismo/ Milenarismo está no facto de os judeus falarem de vinda do Messias e os cristãos de regresso de Cristo. Para os cristãos, agora, só há milenarismo porque já houve messianismo; o "esperado" já veio "na plenitude dos tempos" (Gl. 4,4). Ele é Jesus que, todavia, há-de tornar a vir. Com razão, para os cristãos, o Milenarismo é o reencontro com um messianismo realizado, que se repetirá na Parusia definitiva, esperança do reencontro com Cristo, senhor absoluto do tempo e da história; por essa razão, o Milenarismo está ligado à Parusia de Cristo e à Escatologia enquanto consumação dos tempos.

Desta forma, vê-se claramente o encadeado dos temas *Messianismo + Milenarismo + Parusia + Escatologia*. Para a fé cristã, estas realidades implicam-se e completam-se, criando nos crentes a dinâmica do provisório, do *já* e *ainda não*, que constitui o desafio da fé sobrenatural.

Se a Bíblia criou o ideal do regresso ao paraíso ou da "Era messiânica" não é de extranhar, por isso que, em momentos de crise e exacerbação de situações, apareçam compensadoras mas falsas e manipuladoras ideologias, quer messiânicas quer milenaristas, ao abrigo de sofisticadas interpretações bíblicas, que, ao fim e ao cabo, tanto mal causam e tantas calamidades provocam. É a isso que nos atrevemos a classificar de "laicização" do vocabulário bíblico. A tal respeito, a história da humanidade, no passado e no presente, é mestra da vida e luz da verdade. Vejam só como Messianismo e Milenarismo se associam para nos dar o mito marxista da "Grande Tarde" com a eliminação da burguesia e a implantação do socialismo, o mito nazista da "Nova Europa", o mito soreliano do "Progresso",

para já não falar de fenómenos literários como os da "Utopia" de Tomás More, para já não falarmos entre os antigos gregos da "Nefelococígia", a mirabolante e compensadora cidade das nuvens e dos cucos, na peça cómica e alucinante das "Aves" de Aristófanes.

Quando se fala dos terrores do ANO MIL e se especula sobre as tragédias apocalípticas do ANO DOIS MIL, mesmo com ameaças de bombas atómicas, de destruição da camada do ozono, de degradação ecológica, de desertificação das terras, de sismos violentos e erupções vulcânicas fulminantes, quando o cinema de ficção nos apoquenta com íncubos de "o Exorcista", "Apocalipse Now", "ET", "Extripador", com artimanhas de duendes, bruxas e feiticeiros, quando os jornais e a televisão nos atordoam e atormentam com a descrição ao vivo de lutas étnicas, de hecatombes genocidas, de atentados, assaltos, raptos e violações, e nos aterrorizam com as perniciosas consequências da SIDA e da droga, tudo isso não passa, afinal, da miserável realidade do viver "neste vale de lágrimas". O homem de ontem sofreu mais que isso e tinha muito menos defesas. E quando, para além disso e em tudo isso, à luz duma religião concebida à imagem dum Deus justiceiro e vingativo, se vê o inexorável flagelo da ira divina e o inelutável castigo de Deus pelos pecados do homem, está-se, sem dúvida, a fazer a perversão do sagrado e a entrar no esotérico domínio da fantasia e da alucinação. Certas revelações privadas e algumas comunicações secretas correm o perigo de facilmente serem exploradas em sentido milenarista e alarmista. De boa ou má fé, mas seguramente com pouco rigor teológico, está-se, então, a abusar de mensagens religiosas ou textos sagrados e a manipular consciências timoratas e pouco esclarecidas. É este o desgosto e a tristeza cultural que nos causa a exploração da chamada literatura esotérica ou teosófica e a proliferação de livrarias "ecuménicas e esotéricas", como há pouco vimos em Milão. O que abunda ali é literatura de seitas orientais mais ou menos estapafúrdias e o alucinante sindroma da Nova Idade - *New Age* - que, parecendo consolar os desiludidos das religiões tradicionais, mais não fazem que explorar sentimental e fantasticamente o vazio espiritual destes tempos de consumismo insatisfeito e materialismo desenfreado. Desta maneira, Messianismo e Milenarismo, que foram instrumentos de religião e de fé, viram fenómenos de inquietação, armas de laicização, geradoras de frustrações e tragédias, como se viu com os suicídios colectivos da Nova Guiné e do Templo do Sol na Suiça.

Bibliografia

CAZELLES, Henri - *Le Messie de la Bible*, Tournai, 1978; CERFAUX, Lucien; COPPENS, J. - *L´attente du Messie* , Bruges, Desclée de Brower, 1954; COHN, Normann - *Na senda do Milénio . Milenaristas, revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média* , Lisboa, Editorial Presença, 1981; COLUNGA, A. - *El Milénio (Ap. 20,1-6)* , "Actas da XVI Semana Biblica Española", Madrid, 1956, 397-407; DANIÉLOU, Jean - *Théologie du judéo-christianisme* , Tournai, Desclée de Brower, 1958; GÉLIN, A. - *Messianisme* , "Dictionnaire de la Bible. Supplément», V, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1955,1165--1212; IDEM - *Millenarisme* , «DBS», IX, 1957, 1289-1294; GRÉLOT, Pierre - *L éspérance juive à l´heure de Jésus* , Tournai, 1978; HOLMBERG, Bengt - *Historia social del cristianismo primitivo. La sociologia y el Nuevo Testamento* , Córdova, Ediciones El Almendro, 1995; HRUBY, K. - *Messianisme et eschatologie dans la tradition rabbiniq-que*, «*Noel-Épiphanie, retour du Christ*», Paris, Les Éditions du Cerf, 1967,43-63 (Col. «Lex Orandi», 40); LOURENÇO, João Duarte - *A identificação do Servo do cap. 53 de Isaías. Perspectivas judaicas e cristãs*, Separata de "Itinerarium", Braga, 1985; IDEM - *Humilhação-Exaltação do Servo Is. 52,13-53,12 e sua interpretação no Judaísmo Antigo*, Separata de "Itinerarium", Braga, 1986; SCHOLEM, G. G. - *Les grands courants de la mystique juive* , Paris, 1950; IDEM - *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaisme* , Paris, 1974; TAIPA, António - *O primeiro canto do "Servo de Javé", Is. 42,1-9*, "Humanística e Teologia", VIII, Fasc. 2, Porto, 1987, 127-173; VAN DER PLOEG, J. - *Les chants du Serviteur de Yahvé* , Paris, 1936; *Il Messianismo*, Atti della XVIII Settimana Biblica, Associazione Biblica Italiana, Brescia, Paideia Editrice, 1966.

23 - Origem Medieval do Compasso – Visita Pascal. A Bênção das Casas *

1. A problemática do Compasso – Visita Pascal

Com este trabalho, propomo-nos fazer uma incursão de carácter histórico--litúrgico sobre um costume católico muito querido das gentes de Entre Douro e Minho, qual é o *Compasso – Visita Pascal*.

Em termos de pastoral religiosa, tal costume já foi suficientemente dissecado na década de 1964-74, na sequência, aliás, da renovação litúrgica propiciada pelo Concílio Vaticano II (1962-64). Por essa altura, muito se escreveu sobre a validade pastoral do Compasso. E, se muitos advogavam a sua eliminação pura e simples («acabar com o Compasso»), nós descemos à liça, ainda no aceso da polémica, propondo, então, «a renovação na transformação»[1]. Queria-nos parecer que o Compasso, tal como se fazia ou «tirava», à luz da investigação histórico-litúrgica, já não correspondia àquilo que lhe dera origem. Para nós, o Compasso era o desenvolvimento ritual c solenizado da bênção das casas. Em tempos recuados, quando as freguesias eram pequenas ou pouco povoadas, o pároco respectivo podia, com tranquilidade, por si ou encomendado, na altura da Páscoa, visitar e benzer as casas dos filhos da Igreja, seus paroquianos. Com o passar dos tempos e o surto demográfico moderno, o pároco teve de recorrer a outros clérigos auxiliares, chegando-se, no nosso tempo, ao recrutamento de seminaristas, clérigos de ordens ou não, mas que, pelo uso da batina e sobrepeliz, e às vezes mesmo ilicitamente da estola, representavam eclesiasticamente a pessoa do pároco da freguesia.

Hoje em dia, perante o refluxo da maré revivalista da pastoral e dada a carência de sacerdotes e seminaristas, não faltam experiências pastorais em que homens e até senhoras, enquanto leigos empenhados na vida eclesial, são chamados a presidir ao Compasso – Visita Pascal. Deste modo, o antigo costume lá vai resistindo à erosão do tempo, assumindo até contornos significativos novos

---

* Publicado em: *Lusitania Sacra: Revista do Centro de Estudos de História Religiosa*. Lisboa. 2ª série. 4 (1992) 83-97.

[1] DIAS, Geraldo J. A. Coelho – *Compasso-Visita Pascal: Renovação na Transformação*, «Ora & Labora», Singeverga, XVII, 2, 1971, 103-121.

mas desvirtuando-se na sua origem. Sob a capa da tradição, quer agora impor-se como anúncio solene e festivo da Ressurreição do Senhor.

Numa perspectiva meramente religiosa, vemos com simpatia a sobrevivência desta antiga tradição litúrgico-pascal, tão enraizada no Norte de Portugal. Nada nos move contra a tentativa de valorização e aproveitamento do laicado, sobretudo quando os sacerdotes são poucos e gastos. Achamos até que os leigos, homens e mulheres devidamente preparados e mentalizados, no estado actual do Compasso, podem cumprir, tão bem ou melhor que alguns padres e seminaristas, o papel de mensageiros da alegria pascal; e isto, principalmente, junto das populações que os conhecem e respeitam. Disto somos mesmo testemunha. Mas, continuamos a pensar que o Compasso, hoje, perdeu a memória da sua própria origem. Inicialmente, quando tal costume se formou e propagou, o importante não era levar a Cruz a beijar a casa dos cristãos nem sequer fazer o anúncio festivo da Ressurreição do Senhor.

2. Origem do Compasso

Então, o que é o Compasso? Qual a sua origem? Compasso, por extensão ou sinédoque, também chamado Visita Pascal (Compasso da Visita Pascal), é uma forma abreviada da expressão latina: *Crux cum passo Domino* – isto é, designação da Cruz em que o Senhor padeceu. O Compasso é, em definitivo, a Cruz litúrgica que preside e acompanha os ritos cristãos. Daí que em todas as paróquias ou freguesias subsista ainda o «Juiz da Cruz» que deve empunhar solenemente a «Cruz Paroquial» nas grandes cerimónias da Igreja.

Compasso não tem nada a ver, como nós próprios supusemos, com o facto de o pároco e seus acompanhantes em dia de Páscoa, na Visita Pascal, caminharem ao mesmo ritmo, como que a compasso.

O *Compasso* é, simplesmente, a Cruz com a imagem do Crucificado, a qual, depois de ser instrumento de vitupério e ignomínia entre os romanos, se tornou para os cristãos, após a Ressurreição de Jesus, sinal de redenção e glória. Por isso é que a Cruz de Jesus Cristo, o *Compasso*, adornada e perfumada, como emblema da fé, acompanha o pároco quando ele, na alegria pascal, vai benzer solenemente as casas dos seus paroquianos. Se no Êxodo do Egipto, o Anjo Exterminador poupou as casas dos hebreus assinaladas com o sangue do cordeiro pascal (Ex. 12,13-14), agora, coincidindo com o ciclo da primavera e o renascimento da natureza, é o sacerdote cristão, acompanhado da cruz em que Cristo, nosso Cordeiro Pascal, derramou o seu sangue, que vai benzer as casas dos seus fiéis. Eis porque insistimos em dizer que a origem do Compasso, apesar de tudo, não é levar a Cruz a beijar a casa dos cristãos, mas benzer as suas casas. De resto, liturgicamente, dentro da

celebração do Tríduo Pascal, sempre o adorar e beijar da Cruz se fez nas igrejas em dia de Sexta-Feira Santa.

Como é que o Compasso ganhou a forma actual e como é que o *beijar da Cruz*, ritualmente, se sobrepôs ao *benzer das casas*, vê-lo-emos de seguida.

3. Da bênção das casas ao Compasso

Naquela que é, talvez, a mais conseguida síntese do fenómeno religioso, Mircea Eliade estabelece como fundamento da religião a distinção entre Sagrado/Profano [2]. É essa distinção que constitui, para usar uma expressão que ele tira de Carlos Gustavo Jung, a razão de ser das «estruturas profundas da natureza humana e dos arquétipos inatos» que levam à linguagem simbólica com que falamos de Deus e do mundo sobrenatural. Mas, a religião, enquanto fenómeno universal e irrecusável, só pode ser estudada dentro dum método integral que abranja a dimensão histórica, a visão fenomenológica e a perspectiva hermenêutica. É dentro deste método que se deve fazer o estudo do espaço sagrado, do tempo sagrado, das pessoas sagradas, das coisas sagradas.

Assim, a casa onde os homens habitam, à luz da religião, qualquer que ela seja, participa da sacralidade da própria casa de Deus, do templo em que este se venera[3]. Os primeiros cristãos começaram, precisamente, nas suas casas a fazer as primeiras eucaristias em memória de Jesus. As casas dos fiéis tornavam-se autênticas «igrejas domésticas» (Act. 2,46).

Pode mesmo dizer-se que todas as religiões põem as casas dos seus fiéis sob a protecção dos seus deuses. Ninguém melhor que os romanos praticava esta crença, invocando até os deuses da casa, os *Manes*, os *Penates*, os *Lares*, aos quais se confiavam. Que bela oração aos deuses Lares nos fornece Tíbulo[4]! E que melhor afirmação da sacralidade da casa romana do que a de Cícero na apologia *De Domo sua*, veemente requisitório contra o seu inimigo P. Clodius Pulcher por lhe ter destruído a casa e, em seu lugar, levantado uma estátua à Liberdade: «A tua bela Liberdade pode expulsar os meus deuses *Penates* e os meus *Lares* domésticos para tornar o seu lugar como em terreno conquistado? Que há de mais sagrado, de melhor protegido por qualquer religião, que a casa dum cidadão?» [5].

É dentro desta religiosidade espontânea, numa crença quase conatural, que os cristãos sacralizam a casa de habitação. E fazem-no na sequência da prática

---

[2] ELIADE, Mircea – *O Sagrado e o Profano*, Lisboa, Ed. Livros do Brasil, s/d.

[3] FRANZ, Adolph – *Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, 2.ª ed. anastática, I Vol. Graz-Austria, Akademisch Druck-U. Verlagsanstatl, 1960, 604-610.

[4] TÍBULO – *Elegias*, I, 10, 15-29.

[5] CÍCERO – *De domo sua*, 108-109.

judaica que, também ela, tem a sua bênção da casa (*Birkat haBeyt*) e usa as filactérias (*Mezuzá*) nas ombreiras das portas de entrada (Dt. 6,9) como amuletos de protecção.

Para os cristãos, certamente que o imperativo de Jesus «saudai os que estão em casa» (Mt. 10, 12-13; Lc. 10,5) terá determinado o costume de receber em paz os visitantes, tal como fizeram Abraão (Gn. 16,6s.) e Zaqueu (Lc. 19,6-7), e bem assim a prática de se benzerem as casas[6].

Na antiga literatura cristã não se encontram fórmulas eucológicas para a bênção das casas, mas a prática já aparece testemunhada. Santo Atanásio (séc. IV) recomendava o uso dos Salmos 29 (30) e 126 (127) para a bênção duma casa nova, justificando: «renovando a tua casa, a alma que recebe o Senhor e a tua casa material em que habitas corporalmente, dá graças e recita os salmos 29 e 126» [7].

Desde a Alta Idade Média, como se poderá verificar através de qualquer Sacramentário ou Ritual, a Igreja empenhava o seu capital sagrado na defesa dos fiéis. Para isso, abundavam as bênçãos com fins apotropaicos e propiciatórios, isto é, para afastar o mal e atrair o bem, para eliminar o maligno e tornar presente o divino. Bênçãos, esconjuros e exorcismos associavam-se numa panóplia espiritual a fim de garantir aos fiéis o bem e a tranquilidade da vida[8]. Qualquer sacerdote devia estar preparado para administrar as bênçãos rituais que sempre se faziam com água benta[9].

No *Sacramentário Gelasiano*, do séc. VII, encontramos várias fórmulas para a bênção das casas e para rezar nas casas (III, N.º 72-76). S. Bento, na sua Regra, consagrará o uso de se receberem os visitantes e hóspedes no oratório (RB, cap. 53).

O *Sacramentário Gregoriano* (do séc. VIII), também apresenta vários formulários. Por sua vez, a *Sacramentário Bergomense*, do séc. IX, traz uma «oratio in domo» sem qualquer especificação[10]. Mas o *Pontifical Romano-Germânico*[11], do séc. X, fornece seis formulários para as casas (N.º CXC-CXCI).

A partir do séc. IX, as bênçãos das casas vão-se estereotipando até se fixarem no *Rituale Sacramentorum* do papa Gregório XIII, de 1584 a 1603, o qual está

---

[6] Cf. nota 3.

[7] MIGNE - *Patrologia Grega*, XXVII, 29: «Ep. ad Marcellinum», 17.

[8] DELUMEAU, Jean - *Rassurer et Protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, 56.

[9] RABANO MAURO – *De institutione clericorum*, Livro VII, cap. 20.

[10] *Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo*, transcritto da Angelo Paredi, Bergamo, Edizioni «Monumenta Bergomensia», 1962.

[11] *Le Pontifical Romano-Germanique du Dixième Siècle* (VOGEL, Cirille; ELZE, Reinhards, Eds.), Vol. II, *Le Texte*, Vaticano, Biblioteca Apostolica, 1963, 354-355.

na base do *Rituale Romanum* do papa Paulo V, em 1614, e que vigorou até aos nossos tempos.

Através da obra de Franz sobre as «Bênçãos eclesiásticas» [12] podem detectar-se numerosas bênçãos de casas em uso nas dioceses alemãs desde a Idade Média. Aliás, já o *Rituale Ecclesiasticum* do frade franciscano, Bernardo Sannig, de 1685, apresentava «absolvições, bênçãos, esconjuros, exorcismos» autorizados em diversas partes da Alemanha; e, a propósito da bênção das casas, refere que ela se podia fazer na véspera de Natal, da Circuncisão, da Epifania, no Sábado Santo. Fala também de vários tipos de bênçãos de casas: da casa nova, da casa em qualquer época do ano para que não seja devorada pelo fogo ou atormentada pelo demónio[13].

Sabe-se que na Alemanha se estabeleceu o costume de se benzerem as casas pela Epifania; e ainda hoje, na Baviera, predomina o costume de se marcarem nessa altura as casas com as siglas K + B + M (Kaspar, Balthazar, Melchior) dos nomes dos três Reis Magos que foram visitar a casa de Jesus nascente, isto é, o presépio (Mt. 2, 1-12).

No Ocidente Europeu, de influência litúrgica romana, impôs-se a bênção das casas pela Páscoa, já que foi no contexto da Páscoa original do Egipto que o Anjo Exterminador poupou as casas dos hebreus marcadas com o sangue do cordeiro (Êx. 12,13-14). Será precisamente esta prática da bênção anual das casas pela Páscoa, em dia de Sábado Santo, que vai ser consagrada no *Rituale Romanum* de Paulo V, em 1614, estendido a toda a Igreja. Ela permanecerá nas sucessivas edições do *Rituale Romanum*.

A festa da Páscoa impôs-se ao Cristianismo como a festa máxima da liturgia, no belo dizer de Ruperto de Deutz já no séc. XII: «*O vere festa dies, vere beata nox, nobilitas anni, mensum decus, alma dierum, splendor horarum*»[14]. Por isso, a própria oração litúrgica da bênção das casas sublinha a relação dessa bênção anual com os acontecimentos pascais do Êxodo no Egipto quando as casas dos hebreus foram poupadas pelo Anjo Exterminador.

A bênção pascal das casas – *Benedicto domorum in Sabbato Sancto* – como preceituava o *Rituale Romanum* de Paulo V, em 1614, estendeu-se a toda a Igreja Católica como um «direito paroquial». A sua execução prática revestia, porém, características e solenidades especiais conforme a diversidade dos lugares. E foi,

---

[12] Cf. nota 3.

[13] Para o homem antigo, o demónio e o fogo constituíam os maiores perigos da casa. Cf. DELUMEAU, Jean - O. c., 56.

[14] *Liber de Divino Officio*, VI, 26, 810, cf. MIGNE – P. L., 170.

exactamente, isso que aconteceu em Portugal sobretudo no Entre Douro e Minho. Daí nasceu a típica Visita Pascal do pároco, o célebre *Compasso* minhoto[15].

Na onda de dessacralização que atravessa as tradições católicas e no apoucamento a que alguns agentes da pastoral reduzem certos costumes religiosos populares, não deixa de ser curioso observar como também, a partir de Roma, se desafectou a prática da bênção das casas no Sábado Santo. Com efeito, o novo ritual da *Celebração das Bênçãos* [16], aprovado pelo papa João Paulo II em 1984, não faz referência a essa bênção e, em seu lugar, coloca a «bênção anual das famílias nas suas próprias casas» (Cap. I, II). Mais tarde é que a Sagrada Congregação do Culto Divino, por uma «Carta circular sobre a preparação e celebração das Festas Pascais», de 16/I/1988 [17], veio chamar a atenção sobre o caso. Diz, de facto, no n.º 5: «Onde existe o costume de benzer as casas por ocasião das festas pascais, tal bênção seja feita pelo pároco ou por outros sacerdotes ou diáconos, por ele delegados. É esta uma ocasião preciosa para exercer a ofício pastoral. O pároco vá fazer a visita pastoral a casa de cada família, tenha um colóquio com os seus membros e reze brevemente com eles, usando os textos que se encontram no livro 'Ritual das Bênçãos'» (Ritual Romano. Celebração das Bênçãos). Note-se que esta recomendação, como que repescando o esquecido ou ignorado costume da «*Benedictio domorum in Sabbato Sancto Paschae*», decalca as instruções preliminares da moderna «Bênção anual das famílias nas suas próprias casas». Nada se diz sobre a solenidade com que esta bênção deva ser feita. Poderia, por isso, alguém concluir que até a própria Igreja está contra o Compasso da Páscoa.

4. A bênção das casas = «o Compasso português»

É agora ocasião de estudarmos como é que, entre nós, se passou da «bênção das casas» para o Compasso – Visita Pascal e como é que, prosaicamente, se formou a ideia de que, pela Páscoa, o padre (pároco) ia a casa dos seus fiéis «tirar o Compasso» ou «levantar o folar».

---

[15] CID, P.e Luís Alberto – *Código dos Parochos nas suas funções-ritos-ceremónias*, Porto, Ed. António Figueirinhas, 1909, 266: «E costume antiquissimo em Portugal sairem os Parochos em dia de Paschoa, de visita aos seus fregueses... com solenidade e em muitas localidades reveste um caracter muito peculiar pelo expansivo e alegre cunho que a exteriorisa».

[16] Publicado em Roma, Vaticano, em 1984, foi traduzido em português: *Ritual Romano. Celebração das Bênçãos*, Coimbra, Conferência Episcopal Portuguesa, 1991. O novo *Código de Direito Canónico*, 1983, mantendo a bênção das casas (cânone 503), não fala da bênção das casas em Sábado Santo como direito paroquial.

[17] *Notitiae*, Vaticano, Vol. 24, 259, 2, 1988, 81-107.

O Missal de Mateus, do séc. XII [18], certamente o mais antigo e mais importante documento litúrgico da Arquidiocese de Braga, não traz qualquer formulário de bênção das casas.

Os Sínodos medievais portugueses[19] nunca fazem qualquer referência à bênção das casas pela Páscoa nem ao costume do Compasso – Visita Pascal. E, todavia, este costume aparece em dois documentos muito curiosos de Coimbra; por eles se vê como, em plena Idade Média Portuguesa, «na Páscoa o pároco percorria a aldeia com o 'sospasso' benzendo as casas e recebendo dos fiéis os tradicionais ovos» [20].

Detenhamo-nos, por isso, um pouco nestes significativos documentos, ambos com a característica de apelarem para a tradição e de revelarem certa tendência litigiosa.

O primeiro documento, datado de 11 de Abril de 1357 (Era de 1395), aborda a questão do Prior da Colegiada de S. Tiago de Coimbra contra os judeus. Recusavam-se eles a recebê-lo e a pagar-lhe quando ele «andava na Judiaria a pedir ovos, com a cruz e com agua beeita». Este texto já foi publicado por João Pedro Ribeiro [21], mas nunca se lhe prestou atenção. Dado o seu interesse para o nosso caso, vamos reproduzi-lo em apêndice segundo a leitura do insigne paleógrafo, tanto mais que não conseguimos descobrir o instrumento original. No texto é evidente a referência à bênção das casas e à solenidade com que era feita em pleno tempo pascal. Nesse ano de 1357, a Páscoa calhou a 9 de Abril, pelo que o dia 11 era a terça-feira de Páscoa[22]. Por trás da bênção das casas, vê-se que, da parte do pároco, estava para os judeus a questão do «tirar ovos», e para o pároco a afirmação jurisdicional dos seus direitos territoriais e paroquiais. Ora, era essa questão jurisdicional precisamente a que os judeus negavam e recusavam por se afirmarem «d'EI Rey».

O segundo documento, datado segundo a era cristã, de 9 de Abril de 1436, é também de Coimbra. Desta feita, é o Prior da igreja de S. Cristóvão que chega junto da porta da Almedina e pede os ovos a um casal, que logo lhos deu, sem dúvida abrindo a porta de casa e recebendo a respectiva bênção. Mas, porque se

---

[18] *Missal de Mateus*, Introdução, Leitura e Notas de Joaquim O. Bragança, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1975.

[19] *Synodicon Hispanum*, II: *Portugal*, Edição crítica dirigida por António Garcia y Garcia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

[20] COELHO, Maria Helena da Cruz – *O Baixo Mondego nos finais da Idade Média*, I Vol., Coimbra, Faculdade de Letras, 1983, 702, cf. nota 2.

[21] RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações Chronologicas e Criticas* [...], T. I, Lisboa, Acad. Real das Sciencias, 1860, 315-316, Appendice, Doc. n.º LXXIX.

[22] CAPPELLI, A. – *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*, 3ª ed., Milão, Edittore Ulrico Hoepli, 1969.

trataria de zona de fronteira territorial, o dito Prior advertiu logo para o direito paroquial de receber dos moradores dízimos, primícias e outros direitos para a sua igreja. Nesse ano, a Páscoa caiu a 8 de Abril, pelo que o facto se passou na segunda-feira de Páscoa. Também neste caso se verifica uma certa solenidade no «tirar ovos» por Páscoa, pois o pároco vai acompanhado de dois clérigos raçoeiros da sua igreja e com cruz e água benta. Contudo, vê-se que, para além dos ovos que tira ao benzer a casa, o pároco quer fazer a afirmação jurisdicional sobre dízimos, primícias e outros direitos dentro do espaço da sua jurisdição paroquial. Receber o pároco pela Páscoa comportava, implicitamente, aceitar a sua jurisdição paroquial e, portanto, a obrigação de lhe pagar a côngrua sustentação preceituada pela Igreja. Para este pároco medieval de Coimbra, a bênção das casas era uma ocasião asada, notoriamente pública, para defender os seus direitos paroquiais e garantir a sua côngrua sustentação[23].

É doutrina da Igreja que já S. Paulo defendia, que o sacerdote deve viver do altar, tal como o boi deve comer do que debulha (I Cor. 9,9; I Tim. 5, 18; cf. Dt. 25,4). Por isso, S. Cesário de Arles, séc. VI, lutava pela autonomia material do clero, advogando o dízimo obrigatório[24]. O clero deve viver do altar. A legislação carolíngia (*Capitulare* de 819) atribuía a cada clérigo pároco um pequeno domínio («passal») que devia ser acrescido das ofertas dos fiéis e bens de estola ligados à administração dos sacramentos e ainda dos dízimos[25]. Na realidade, o dízimo foi-se tornando obrigatório e S. Tomás de Aquino admite para o clero paroquial o «jus decimandi». O dízimo era a décima parte dos rendimentos que o pároco tinha direito de receber dentro do território do seu «ofício-benefício»; era, por conseguinte, uma espécie de direito feudal que recaía sobre os bens da terra: vinho, sementeiras, gado e rebanhos. O concílio de Rouen, em 1189, é quase exaustivo na enumeração dos bens a «dizimar»[26].

O pároco de S. Cristóvão de Coimbra, em 1436, estava bem dentro da legislação medieval sobre os seus direitos materiais. E, na realidade, os Sínodos Medievais Portugueses[27], por várias vezes, afirmam a obrigatoriedade do pagamento dos dízimos ao clero.

Pelo documento de Coimbra de 1436 ficamos a saber que, já na Idade Média, a bênção das casas, Compasso ou Visita Pascal, como se lhe quiser chamar, comportava, por parte dos párocos, a afirmação clara e jurisdicional do seu território, direitos e dízimas.

---

[23] Cf. IV Concílio de Latrão, 1215, cânone 32 sobre a «côngrua sustentação» dos párocos.
[24] *Pastoral dos Dízimos*, Estudos da CNBB, São Paulo, Edições Paulinas, 1975.
[25] AUBRAN, Michel - *La paroisse en France des origines au XVe siècle*, Paris, Picard, 1986.
[26] MANSI, G. D. – *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Vol. 22, 585, § 22.
[27] Cf. nota 19.

A legislação do *Rituale Romanum* de Paulo V, em 1614, veio apenas confirmar um direito consuetudinário enraizado entre nós quanto à bênção das casas pela Páscoa. Ora é isso que, expressamente, afirma o Dr. Agostinho Barbosa, notável canonista português[28] que nasceu em Aldão, Guimarães (17/IX/1590) e faleceu em Itália, bispo de Ugento no reino de Nápoles (19/XI/1649). Na sua célebre obra, *De Officio et Potestate Parochi*, diz: «*Aspersiones domorum in die Sabbati sancti post factam fontis benedictionem, ut in Italia fieri solet, vel in primo, aut secundo die post Dominicam Ressurrectionis secundum morem qui viget in Lusitania, cum interfunctiones parochiales similiter connumerentur, spectant solum ad Parochos privative quo ad alios Ecclesiae cleros*» [29]. Este jurista, bom conhecedor dos usos e costumes do Entre Douro e Minho, comentando aqui as funções dos párocos mostra, à evidência, que, entre nós, a bênção das casas era, afinal, a Visita Pascal, embora não empregue o termo Compasso.

Não deixa de ser intrigante que, ao longo dos tempos medievais, nas Constituições Sinodais das dioceses portuguesas nunca encontremos qualquer legislação sobre a bênção das casas ou Compasso. Todavia, progredindo para a Idade Moderna, em documentos de cartórios paroquiais vamos encontrar referências interessantes a este costume religioso típico do tempo pascal.

Em Eiriz, Paços de Ferreira, o «Livro de Usos e Costumes», de 1680, determina: «Ha obrigação & costume de os juizes do Subsino hire com a sua Crux de prata & Compasso com os Rv.os Abb.es em dia de Pascoa»[30]. Repare-se na associação Cruz e Compasso, isto é, a Cruz com a imagem do Crucificado, a Cruz do Compasso.

Em 1719, o «Livro das Visitações de Santa Leocádia de Macieira da Lixa» diz que no dia de Páscoa sairia o vigário e com ele «o Juiz e Offeciais com a Cruz e manga festiva e o Procurador com a caldeira de agua benta para lançar nas casas dos fregueses todos, e a não poder terminar a visita, aproveitaria a primeira oitava».

Por sua vez, em 17/X/1745, o visitador da igreja de S. Pedro de Roriz, Santo Tirso, determinava: «No Compasso da Paschoa acompanhara o Juiz do Subsino e seus offeciaez ao Rev. Paroco com cruz, e caldeira» [31].

---

[28] OLIVEIRA, A. do Couto – *Agostinho Barbosa, canonista português*, «Aufsaetze zur portugiesischen Kulturgeschichte», II, 1, 46.

[29] BARBOSAE, Augustini – *Pastoralis Solicitudinis sive de Officio et potestate parochi*, Ultima Editio, Leão (Lugduni), 1712, 105. Não nos foi possível examinar qualquer outra edição anterior.

[30] DINIS, Manuel Vieira – *Etnografia de Paços de Ferreira*, Porto, Associação de Jornalistas e Homens de Letras, 1984, 63.

[31] Cartório Paroquial de Roriz – *Livro dos Capítulos de Visitação desta Igreja*, Titollo dos Uzos e Costumes, pg. 61.

É sabido que a *Confraria do Subsino* era a responsável das obras da igreja e do culto e, bem assim, dos enterros. Como tal, foi o ponto de partida para a Junta de Paróquia com o Liberalismo e para a Junta de Freguesia com a República.

Foi em pleno Liberalismo, por resolução do Soberano Congresso Nacional, isto é, das Cortes Constituintes de 1821, que na diocese do Porto, e certamente nas outras, se fez uma inquirição sobre os dízimos ou côngrua dos párocos. No arquivo do Paço Episcopal do Porto fomos encontrar dois grossos tombos com os relatórios paroquiais de 1821: «Tombo Geral das Igrejas do Bispado, ordenado pelo bispo D. João de Magalhães e Avellar (1816-1833)». Já dele nos servimos respigando algumas respostas de párocos no que toca ao «folar da Páscoa» ou «Compasso» [32].

Posteriormente, o Compasso esteve em crise na diocese do Porto. Entre 1918-23, razões jurídico-administrativas levaram o Vigário Capitular do Porto, deão Teófilo Salomão Coelho Vieira de Seabra, a publicar uma provisão com data de 11/IV/1919 a proibir, já nesse ano, a Visita Pascal ou Compasso. Corriam tempos politicamente alterosos com impacto negativo nas manifestações públicas da Igreja. Contudo, uma circular de 17/IV/1919 tornava a permitir o Compasso desde que os párocos «a possam fazer sem quebra alguma da modéstia cristã e boa disciplina eclesiástica».

Foi por esta altura que o P.e Luís Alberto Cid redigiu um opúsculo manuscrito, de 28 páginas, que também encontramos no arquivo do Paço Episcopal do Porto, intitulado: «Visita Pascal. Estudo canónico-litúrgico-disciplinar sobre a Visita Paschal ou Parochial, comumente chamada Compasso».

O *Concílio Plenário Português* de 1926 nada disse sobre a Visita Pascal ou Compasso.

Mais tarde, o bispo D. António Augusto de Castro Meireles legislou sobre o assunto em provisão de 2/IV/1930, esclarecendo o modo de fazer a Visita Pascal e dizendo que ela não se devia fazer a casa de registados civilmente quanto ao casamento e aos amancebados públicos.

Na diocese de Coimbra, as Constituições do Bispado, ordenadas em 1929 por D. Manuel Luís Coelho da Silva, regulam a atitude do pároco para com os indignos da Visita[33]. Depois, já imbuído do espírito da reforma pastoral do Concílio Vaticano II, o bispo D. Ernesto Sena Oliveira publicou uma Exortação sobre a Visita Pascal [34].

---

[32] Cf. nota 1.
[33] *Constituições do Bispado de Coimbra*, Coimbra, 1929, N.º 227-228.
[34] *Lumen*, Ano 1, 1967, 222-223.

Na diocese de Lamego, as *Constituições Sinodais*, ordenadas pelo bispo D. João de Campos Neves em 1954 apontam aos párocos a obrigação de fazerem a Visita Pascal [35].

Finalmente, na Arquidiocese de Braga, onde mais enraizadamente se mantém o costume do Compasso, o assunto foi abordado no *Sínodo Diocesano* de 1918, mas a Visita Pascal faz-se segundo o decreto do prelado D. António Bento Martins Júnior de 21/II/1942, art.º 23 e seguintes [36].

É nesta longa e complexa diacronia que se desenvolve o Compasso – Visita Pascal, esse alegre e festivo costume católico, que todos os anos anima a religiosidade do povo do Entre Douro e Minho e faz da Páscoa uma festa sempre religiosamente esperada.

Conclusão

O tão defendido ou combatido costume religioso do Compasso – Visita Pascal, dada a falta de sacerdotes, está a sofrer transformações pastorais significativas que o afastam da sua realidade original. Já em 1967, o bispo de Coimbra constatava que «a evolução das coisas tem desvirtuado este acto litúrgico e pastoral».

Neste trabalho, julgamos que ficou suficientemente provada a origem medieval do Compasso, o qual, entre nós, não é senão uma forma solenizada da bênção das casas que, no antigo *Rituale Romanum* de 1614, era apontada como um acto de jurisdição paroquial. Os dois documentos medievais de Coimbra, 1357 e 1436, demonstram que, na realidade, ao «tirar os ovos» de Páscoa, os párocos respectivos queriam também afirmar, de facto, o seu direito a dízimos e outras benesses.

Até à publicação do novo ritual da *Celebração das Bênçãos*, em 1984, a rubrica da jurisdição paroquial foi sempre mantida e, só então, a *Benedictio domorum in Sabbato Sancto Paschae* substituída pela *Bênção Anual das Famílias nas suas próprias casas*. Cabe, agora, à pastoral descobrir formas celebrativas de significatividade para esta nova determinação ritual. Na intenção do legislador, porém, o que está em causa já não é, propriamente, a bênção das casas mas o aproveitamento pastoral «para conhecer cada uma das famílias» e «anunciar-lhes a paz de Cristo».

---

[35] *Constituições Sinodais da Diocese de Lamego*, Lisboa, 1954, N.º 575-577.

[36] *Acção Católica*, Braga, Ano 27, 1942, 71-84. Cf. GIGANTE, J. A. Martins – *Instituições de Direito Canónico*, Vol. I, Braga, 1951, 429 (cânone 406, § 6).

Apêndice Documental

Documento 1

1357, Abril, 11 – Coimbra

Vasco Martins, tabelião de Coimbra, passa documento da questão entre mestre Guilherme, prior da Colegiada de São Tiago, e os judeus Salomão Catalão, rabi, e Isaac Passacom, procuradores da Comuna, por aquele andar com seus raçoeiros a pedir ovos, com cruz e água benta, e, como eles judeus recusassem, lhes arrancava as fechaduras das portas, dizendo que era seu direito.

Cartório da Colegiada de S. Tiago, pergaminho.
RIBEIRO, João Pedro – *Dissertações*..., T. I, pp. 315-316.

Sabham quantos este stromento virem, que na Era de mill e trezentos e noventa e cinquo anos, onze dias d'Abril, na Cidade de Coimbra, na Judaria, em presença de mim Vaasco Martins Tabelliom de nosso Senhor El Rey na dicta Cidade, pressentes as testemunhas que adeante ssom scriptas, Meestre Guilhelme Priol, e Joham d'Anoya, e Joham Martinz, Raçoeyros da Igreja de Santiago da dicta Cidade, e outros Clerigos da dicta Igreja, andavam na dicta Judaria a pedir ovos, com cruz e com agua beeitta, e pediram aos Judeus, que lhis dessem ovos: e logo Salamam Catalam Araby, e Isaque Passacom, que se dezya Procurador da Comuna dos Judeus da dicta Cidade, e outros muytos Judeus, que hi estavam, diseram que lhos nom dariam, que eram Judeus, e nom eram da ssa Jurdisçom, nem sseus ffregueses; mays moravam em sa Cerca apartada, e sso chave e guarda d'EI Rey. E logo o dicto Priol, e Raçoeyros, e Clerigos começaram de despregar fechaduras, e arvas dalguumas portas da dicta Judaria, e huuma ffechadura que despregaram da porta da Casa de Jacob Alfayate levarona, dizendo que hussavam do sseu dereito, e nom ffaziam fforça a nenhuum, como estevessem em posse de dous, e tres anos, por tal tenpo como este averem de levar os ovos da dicta Judaria, e de penhorar por elles aaquelles, que lhos dar nom queriam, como a sseus ffregueses, que dezyam que eram, e que moravam na ssa Freguesia: e os dictos Judeus disserom aos sobredictos, e ffezeronlhis ffronta aos dictos Priol e Raçoeyros, que lhis nom filhassem o sseu, nem lhis ffezessem fforça: e pediram a mim Tabelliom huum strumento pera a mercee d'EI Rey, e os dictos Priol e Raçoeyros disserom, que nom ffaziam fforça em husarem do sseu dereito, e pedyram outro stromento tal, como o dos Judeos. Testemunhas, Vaasco Lourenço, Tabelliom

da dicta Cidade, e Gonçallo Martinz, Lagareiro, e Thome Marques, Clerigo, e outros. E eu Vaasco Martinz, Tabelliom ssobredicto, que este stromento, e outro tal sscrevy, e dey este aos dictos Priol, e Raçoyeiros, e ffiz aquy meu ssignal, que a tal he = *Lugar do signal publico* = pagou sseis soldos =

Documento 2

1436, Abril, 9 – Coimbra

Álvaro Afonso, Prior da igreja de S. Cristóvão, andando com outros clérigos, raçoeiros, a tirar ovos pela Páscoa, chegaram junto da porta da Almedina a casa de João Anes e Leonor Afonso, sua mulher, que logo lhos deram, declarando o dito Prior que, com os ovos, tinha jus a levar dos moradores dízimos, primícias e outros direitos para a sua igreja.

ANTT – *Colegiada de S. Cristóvão de Coimbra*, Maço 22, N.º 4, Pergaminho original, 240 x 155 mm., gótica cursiva, bom.

Saibham quantos este estormento virrem como nove dias do mes d'Abrill do anno do Nacimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e quatrocentos e trinta e seis annos em a cidade de Coimbra atras da (?) porta da Almedina ante a porta das casas da morada onde ora mora Johane Annes carpenteiro de dom Alvaro bispo da dicta cidade estando hy Alvaro Afonso prioll da egreja de Sam Christovo da dicta cidade e Alvaro Fernandez raçoeiro da dicta egreja e Rodrigue Annes clerigo que canta em a dicta egreja e em presença de mym Gonçalo Vaasquez tabaliam pubrico por nosso senhor EI Rey em a dicta cidade e seus termos e das testemunhas que adeante som escriptas, os sobredictos prioll e raçoeiros andavam tirando ovos segundo que he de custume de os tirarem por Pascoa e chegaram a dicta porta das cassas em que asy morava Johane Annes carpenteiro com augua benta e cruz e rezando e pediram os ovos a Lianor Afonso molher do dicto Johane Annes carpenteiro que hy de presente estava e a dicta Lianor Afonso lhos deu logo e o dicto prioll e raçoeiros disseram que a dicta sua egreja estava em posse de levar as dizimas e premysas e outros quaeesquer dereitos que a dicta egreja pertecese de todos aquelles que na dicta cassa moravam e que por moor avondamento que elles sobredictos prioll e raçoeiros em nome da dicta sua egreja per os dictos ovos que lhes asy dava a dicta Lianor Afonso que morava em a dicta cassa tomavam posse pera levar as dizimas e premysias e outros quaeesquer dereitos que a dicta sua egreja pertecese de todos aquelles que na dicta cassa morassem e que asy

pediam a mym sobredicto tabaliam que asy lhes dese hũu estormento e mais se lhe conprisse pera a dicta sua egreja. Testemunhas que foram presentes o dicto Rodrigo Annes clerigo e Alvaro Gonçallvez alfaiate e Gonçalo da Velha pregoeiro e Gonçalo Perez criado de Gonçalo Annes da Costa e eu Gonçalo Vaasquez sobredicto tabaliam que este estormento screpvy e aquy meu sygnall fiz que tall (Sinal) he. Pague dez reais.

24 - Maria, "Filha de Sião"-"Mãe da Igreja". A devoção e piedade dos cristãos à Mãe de Jesus Cristo*

Introdução

Uma instituição oficial da Igreja Católica, a Pontifícia Academia Internacional Mariana, Roma, tem-se afadigado em organizar congressos mariológicos internacionais, que elaborem uma visão global da doutrina e da crença cristã sobre o papel de Maria na História da Salvação e do Cristianismo.

Depois de estudar a Mariologia na Bíblia (São Domingos, 1966) e na Patrística, entrou em cortes segmentais e diacrónicos para analisar e fazer o levantamento da devoção mariana do povo cristão.

Em Fátima, Portugal (1967), estudaram-se as origens do culto mariano.

Em Zagreb, Croácia (1971), foi o Culto de Maria desde o séc. VI ao séc. XI.

Em Roma, Itália (1975) foi-se do séc. XII ao séc. XV.

Em Saragoça, Espanha (1979), estudou-se só o séc. XVI nas áreas culturais da Europa, Oriente e Mundo Novo.

Em Malta (1983), abarcaram-se os sécs. XVII e XVIII.

Em Kevelaer, Alemanha (1987), analisaram-se os sécs. XIX e XX.

Em Huelva, Espanha (1990) estudou-se Maria, "Estrela da Evangelização".

Em Iasna Gora, Polónia (1993), estudou-se o culto de Maria na Igreja do Oriente e Ortodoxa.

Todas as comunicações destes congressos estão reunidas em mais de 30 volumes publicados e permitem um levantamento histórico-teológico apreciável e completo do fenómeno mariano enquanto motor religioso da devoção dos cristãos-católicos pela Mãe de Jesus Cristo.

---

* Texto inédito. Conferência proferida na Casa de Saúde da Boavista, Porto, no dia 16 de Maio de 1999.

I – O culto de Maria

Na verdade, o povo católico, *pela fé* (profissão da doutrina católica sobre Maria), *pela confiança* (actos de oração e promessas) e *pela alegria* (festas e romarias) tributa a Maria, Mãe de Jesus, que o Concílio Vaticano II proclamou "Mãe da Igreja", um culto singular que, em termos teológico-litúrgicos, se classifica de "*hiperdulia*".

Este culto, ao nível popular, ganhou particular impacto nos sécs. XVIII-XX quando, talvez por uma certa racionalização da doutrina católica, o papel de Maria, a sua figura feminina, materna, deu ao catolicismo uma dimensão mais humana e sentimental, tal como os arquétipos femininos propiciam.

Entre nós, em Portugal, foi em pleno séc. XIX, contra as tendências dessacralizantes e laicistas da sociedade acicatadas por um liberalismo político, que pretendia libertar-se da tutela da Igreja Católica e pela propaganda agnóstica e antieclesiástica da Maçonaria, que se incrementou a devoção católica do "Mês de Maria". Para isso contribuíram as aparições da Rua du Bac, Paris (1830), de La Salette (1846), de Lourdes (1858) e , mais tarde, de Fátima (1917).

Como elementos estimulantes, lembre-se ainda a definição do Dogma da Imaculada Conceição por Pio IX (1850) e não esqueçamos os apelos das 13 encíclicas marianas de Leão XIII sobre a recitação do Rosário ou Terço de Nossa Senhora. Tudo isso fez do séc. XIX-XX (1858-1954: datas das definições dos dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção ao Céu) o século mariano por excelência na vida da Igreja Católica.

II – A "Filha de Sião" e a exegese moderna

A investigação teológica do nosso tempo, guiada por uma atilada exegese bíblica, dá-nos uma visão de Maria, Mãe de Jesus, que não coincide e até difere da visão mariológica tradicional e popular, muito mais sentimental que bíblica, muito mais humanista que crente. Antes, concentrava-se a nossa atenção na pessoa de Maria, reconstituindo de forma imaginada a sua vida exemplar na sua singularidade existencial, o que contribuiu para a exaltar, mas, ao mesmo tempo a separar da humanidade e criar dela uma imagem irrealista, distorcida, divinizada, que não se enquadra bem na perspectiva bíblica da História da Salvação. Os textos bíblicos eram lidos de maneira acomodatícia, em relação directa a Maria, quase como profecias sobre a sua pessoa e grandeza religiosa: Gn. 3,15; Is. 7,14; Pr. 8,22-36; Apoc. 12. Depois, procuravam-se certas figuras bíblicas cujas virtudes serviam para enaltecer, por antonomásia ou excelência, as virtudes de Maria: Sara, Judite, Ester, e realçava-se a antítese EVA-MARIA

ou EVA-AVE. Assim, artificialmente, a tradição cristã foi elaborando de forma historicista a vida de Maria e tentando apresentá-la como modelo das nossas vidas.

Em contrapartida, a exegese moderna procura integrar Maria no plano da História da Salvação e Redenção e realça, sobretudo, os textos em que se fala da "Filha de Sião", que aparece muitas vezes no Antigo Testamento (Mq. 1.13;4,1; 2 Re. 19,21; Is.1,18; Jr. 4,31; Sf. 3,14), mas também no Novo Testamento, como que fazendo o jogo do tipo e do antítipo, quando uma figura do AT serve para ilustrar na plenitude dos tempos uma nova realidade salvífica.

A "FILHA DE SIÃO", anunciada pelos profetas, era uma figura idealizada tomada como símbolo e personificação do Povo Eleito pelo qual Deus queria estabelecer no mundo dos homens o Seu Reinado de Justiça, o Reino de Deus, pregado por Jesus Cristo (Mc. 1,14). Por isso, a Filha de Sião muitas vezes é vista como **Mãe** fecunda, que dá à luz muitos filhos, outras vezes como **Esposa** dedicada, que Deus desposou com amor eterno e, igualmente, como **Virgem** fiel à Aliança do seu Deus.

Curiosamente, estes termos aparecem no Evangelho da Infância de Jesus aplicados a Maria de Nazaré e Mãe de Jesus, instaurador do Reino de Deus entre os homens. Em três textos do NT referentes à participação de Maria na História da Salvação, encontramos as características da Filha de Sião: Lc. 1,26-38; Jo. 2,1-12; 19,25.27. Aí, ela adquire uma dimensão que ultrapassa a sua individualidade pessoal, histórica, e lhe dá um estatuto singular que a faz assumir a imagem de Israel de Deus e figura da Igreja de Jesus Cristo. A Filha de Sião, Maria, é uma realidade eminentemente colectiva, o Israel de qualidade, a Mãe da Igreja. Quer isto dizer que os primeiros escritos cristãos, tal como o fará S. Bernardo, mais que descrever a pessoa de Maria e realçar a sua singularidade, sublinharam antes o seu papel de colaboradora de Deus na realização messiânica e sua integração no mistério da Igreja.

Foi este tratamento teológico que o Concílio Vaticano II devolveu e transmitiu a Maria integrando-a na Constituição *"Lumen gentium"* sobre a Igreja de Cristo e sem fazer constituição à parte, como pediam muitos e devotos bispos. É, portanto, integrando Nossa Senhora no número dos "Pobres de Javé", os crentes humildes e fiéis do AT, que o Concílio lhe chama "FILHA DE SIÃO" (*L.G.* 55)! Maria faz parte do Povo de Deus que esperou o Salvador e colaborou na sua vinda. Nesta linha de ideias, a Encíclica de João Paulo II, *"Redemptoris Mater"* (25/III/1987) sobre a Ano Mariano de 1987-88 também citava o texto do Vaticano II (*R.M.*, 8).

Os textos litúrgicos pós-Vaticano II usam frequentemente passos do AT com referências à "Filha de Sião", enquanto os exegetas contemporâneos procuram

explicá-los e desenvolvê-los. Mostram, desse modo, o relacionamento de Maria com a Filha de Sião (Jerusalém, o Povo Eleito) e estabelecem, através deles, as relações do Povo de Deus com o Povo Eleito de Israel.

Maria compendia, por antonomásia, o Povo Eleito, o Israel de qualidade, é o protótipo do Povo de Deus na fidelidade à Aliança com Javé estabelecida no Sinai. Por isso, o Anjo da Anunciação a chamou "cheia de graça" num texto em que se sentem as ressonâncias da alegria messiânica da Filha de Sião (Sf. 3,14-18; Jl. 2,21-27; Zc. 9,9-10).

Pertencendo ao "resto" fiel de Israel, Maria é, afinal, a Filha de Sião, princípio de esperança e salvação, paradigma exemplar de todos os crentes que, confiados na bondade de Deus, esperam uma nova era (cfr. Sf. 3,13-17; Jr. 31,3-4, 21-22).

Em Maria, Filha de Sião, através de seu Filho Jesus, Deus começa a criar um povo novo. Por essa razão, ela é a mãe da nova comunidade, que é a Igreja de Jesus Cristo. Para receber o Espírito Santo lá estavam no Cenáculo os Apóstolos de Jesus "com Maria, mãe de Jesus" (Act. 1,14).

O Espírito que fecundou o seio de Maria para ela gerar Jesus, é o mesmo que fecunda agora, no Pentecostes, os Apóstolos e Maria para que eles gerem Jesus no coração dos crentes. Com razão ela é por excelência, mãe do corpo místico de Jesus, da Igreja de Cristo: "Eis aí a tua mãe" (Jo. 19,25-27), conforme já o vira o profeta Isaías, "Eis que se reuniram os seus filhos; eis todos os teus filhos que vieram de longe" (Is. 60,4-LXX). Pela sua integração na História da Salvação e no mistério de Cristo é que Maria é mãe do Povo de Deus, mãe de Jesus, mãe da Igreja, modelo de fé para todos os crentes.

III – Piedade mariana e imitação de Maria

Posto isso, como fez Paulo VI na Exortação Apostólica "*Marialis Cultus*" (2/II/1974), poderíamos estudar e apreciar Maria como nosso modelo de fé, exemplo de vida cristã, à luz dos textos ou palavras que os Evangelhos lhe atribuem. Não devemos só rezar a Nossa Senhora, pedir graças a Maria; devemos rezar com Maria descobrindo a dinâmica da sua e nossa fé, recordando a vida dos primeiros cristãos de Jerusalém que "se entregavam assiduamente à oração em companhia de algumas mulheres, entre as quais Maria, Mãe de Jesus" (Act. 1,14).

A este propósito, apraz-me lembrar que, antigamente, na Semana Santa, era famoso o Sermão das Sete Palavras, quer de Jesus quer de Maria. Porque Maria nunca esteve tanto no coração da Igreja como hoje, deveria recordar aqui as sete palavras de Maria conservadas no Evangelho. Com elas e à luz delas, descobriremos para nós a forma de seguir e fazer a vontade de Deus, tal como Maria o disse e fez. Na realidade, como sucedeu a Abraão, também a Maria Deus fala,

Deus manda, Deus promete, e ela, por sua vez, escuta, obedece e acredita. Vejam, pois, as palavras de Maria:

1º - "Como será isso, se eu não conheço homem algum?", (Lc. 1,34).

Maria não é uma mulher qualquer, passiva, humanamente submissa, espiritualmente molengona. Ela tem dúvidas, mas não quer ambiguidades. A sua fé é grande, mas a sua inteligência procura chegar à compreensão da fé: "*Fides quaerens intellectum*"!, como diria Santo Anselmo. Que modelo de crente para os nossos dias de fé tão manipulável e tão pouco comprometida!

2º - "Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua vontade", (Lc. 1,38).

Maria é uma mulher crente, que está decidida a aceitar a Palavra de Deus, uma mulher pronta a comprometer-se com Deus, postergando os seus ideais de realização pessoal, e, portanto, disposta a mudar o rumo da sua vida e até a trajectória dos seus sonhos de realização humana.

3º - "Entrou em casa de Zacarias e saudou Isabel", (Lc. 1,40).

Maria, obedecendo à vontade de Deus, abdica de si, disponibiliza-se para ir ao encontro de sua prima Isabel, fazendo caridade. Alegra-se com os que se alegram, serve os que precisam. Guiada pela fé, encontrou a maneira de tomar uma atitude de caridade diligente e serviçal. Ficou lá seis meses, feita criada de servir.

4º - "A minha alma glorifica o Senhor", (Lc.1, 46-53).

Maria, olhando para o que Deus opera na sua pessoa, irrompe numa oração de louvor porque descobriu e sentiu a acção libertadora de Deus que, através dela, se estende a todos os crentes. Não é uma oração piegas, uma declaração de amorzinho burguês, mas uma oração aberta, ecuménica, decidida, arriscada, lutadora pela causa da justiça.

5º - "Filho, porque fizeste assim connosco" , (Lc. 2,48).

Maria é mulher que vive a realidade dura da vida maternal; é uma mulher humanamente preocupada e aflita por causa do filho. O seu coração agita-se maternalmente como o coração duma mãe que se angustia pela perda do filho. É a angústia de todos aqueles que têm a missão de velar pelos outros, de os educar, de serem colaboradores de Deus na obra da criação.

6º - "Filho não têm vinho", (Jo-2, 3).

Maria apresenta-se como medianeira de todas as graças, exemplo de caridade atenta às necessidades do próximo, verdadeira omnipotência suplicante. A palavra solícita de Maria é estímulo para a solidariedade humana, para a caridade cristã, em toda e qualquer circunstância.

7º - "Fazei tudo o que ele vos disser", (Jo. 2,3).

Maria não é só mãe de Jesus; é também discípula de Jesus e, por isso, pode ser nossa mestra na fé. Como tal, é caminho para Jesus, nosso guia para Deus.

Com ela aprendemos a cumprir os mandamentos de Deus e da Igreja, a estar com os outros.

Como se pode ver em todas as aparições de Nossa Senhora, a mensagem de Maria não exorbita do Evangelho. Por Maria a Jesus! Por mais segredos que possa haver nas suas mensagens, em Lurdes e em Fátima, ela está sempre ao serviço da evangelização. É a "Estrela da Nova Evangelização" como, em frase emblemática, dizia o nosso Papa João Paulo II.

Portanto, ao fim e ao cabo, a grande devoção dos cristãos a Maria, uma devoção esclarecida e evangélica, deverá ser sempre a de sintonizar com ela na vivência da fé em Jesus e na prática dos seus ensinamentos. Louvando-a, amando-a, invocando-a, que nós, sobretudo os religiosos, saibamos sempre, em toda a parte e em qualquer circunstância, disponibilizarmo-nos para o reino de Deus, para o serviço da Igreja, verdadeira Filha de Sião, para o bem da humanidade! Assim, com Maria, a nossa devoção mariana levar-nos-á ao resoluto e sempre martirizado compromisso do seu "Eis a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra" (Lc. 1, 38)!

Irmãs religiosas: Sei que sois espiritual e sentidamente devotas de Nossa Senhora. Permiti que vos diga: então, esclarecei e formai, assim, a vossa devoção a Maria, guiadas pelas suas palavras que são, sem dúvida, a tradução dos seus verdadeiros sentimentos e propósitos; senti e agi com ela e como ela, fiéis ao grande programa de salvação que Deus estabeleceu com a humanidade crente, quando chamou Abraão para um itinerário espiritual e dialogante, que Maria havia de realizar plenamente, muitos séculos depois, permitindo que, no seu seio, a Palavra omnipotente de Deus se fizesse pessoa viva e activa.

Ela, sim, como modelo do Povo de Deus, recebeu a Palavra, deu-lhe espaço dentro de si, cumpriu-a, e a isso também nos estimula e move agora a nós pela fé.

Concluamos, portanto, vendo como Maria recebeu a Palavra de Deus e a cumpriu!

• **Maria leu e recebeu a Palavra de Deus:**

- na Bíblia, lendo e meditando a História da Salvação, esperando com fé a sua realização;

- na vida, estando atenta às sugestões do Espírito e aos sinais do tempo.

• **Maria cumpriu a Palavra de Deus:**

- na vida, comprometendo a sua pessoa e os seus ideais, disponibilizando-se para executar a vontade de Deus;

- na comunidade, inserindo-se no plano salvífico de Deus em favor da humanidade, atenta aos problemas concretos das pessoas, colaborando para a redenção da humanidade.

Conclusão

A devoção dos cristãos a Maria, isto é, a verdadeira piedade mariana não está em multiplicar imagens e invocações de Maria, em fazer peregrinações, em cantar hinos e rezar terços, em celebrar Meses de Maria, preparando andores e procissões nocturnas, acendendo velas, pondo flores. Antes de mais e acima de tudo, está, sim, em assumir na nossa vida as atitudes de Maria, em procurarmos ser em relação a Deus e aos outros outra Maria de Nazaré que, na banalidade da vida e no quase ocultamento perante a gente da sua terra, preparou para Deus em seu coração uma digna morada. Como ela, aprendamos a tornar-nos disponíveis à vontade de Deus, que nos continua a falar de tantas maneiras. Será esta a forma concreta e empenhada de fazer germinar a fecundidade da nossa castidade, de pôr Deus no mundo, de nos tornarmos instrumentos capazes de trazer Deus presente e visível a um mundo que lhe vira as costas e que, cada vez mais, precisa dele e daqueles que nele acreditam.

De nada teria aproveitado a Maria trazer Jesus em seu seio se o não tivesse trazido também no seu coração. De facto, já Santo Agostinho dizia que "Maria é mais feliz por ter penetrado na fé de Cristo do que por ter concebido em seu seio o corpo de Cristo". Por essa razão é que Jesus pôde dizer, quase em tom de censura, àqueles que só vêm as coisas pelo lado de fora, pelo prisma da honra e do apreço dos homens: "Quem é minha mãe e meus irmãos? Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a Palavra de Deus e a põem em prática" (Lc. 8,21)!

Minhas irmãs: Se durante este encantador Mês de Maria assim pensastes e assim fizestes na vossa devoção a Maria, verdadeira Filha de Sião, se assim ao longo da vossa vida estais dispostas a fazer, então podereis, saborosa e entusiasticamente, dizer com o nosso e vosso Santo António: "O Nome de Maria é mel na boca, música nos ouvidos, júbilo no coração"!

A devoção a Maria, apesar de todos os dogmas que a rodeiam na Igreja Católica e que a muitos dos nossos irmãos protestantes turvam a fé, é, de facto, segundo creio, ao nível da nossa espiritualidade e sensibilidade religiosas, uma consoladora atitude, uma esperançosa confiança, uma compensadora verdade! Não a desprezemos, portanto.

25 - Viagem Espiritual à Casa de Nazaré*

O dia 1 de Janeiro é para os cristãos um dia singular, de grande significado religioso e humano. A terra completou os 365 dias de rotação em volta do sol acabando o ano de 2003 e agora festejamos o primeiro dia do Ano Novo de 2004.

Os católicos, celebramos neste dia primeiro do ano precisamente a Festa de Santa Maria, Mãe da Igreja e o Dia Mundial da Paz. Para perceber o alcance litúrgico e simbólico destas festas, não há como no Dia Mundial da Paz, fazer uma viagem espiritual à casa de Nazaré, onde Maria viveu com José e o Menino Jesus.

Aquela casa pode e deve ter para nós um grande alcance espiritual. À luz da fé, essa casa humilde, pobre e desconhecida, apresenta-se como um símbolo religioso de paz e de trabalho e aparece aos homens de boa vontade e coração recto como um estímulo de vivência espiritual. Era ali que Maria assumia a tarefa de dona de casa, que José trabalhava na humilde profissão de carpinteiro. Foi ali que Jesus passou os trinta anos da sua vida escondida, foi ali que Ele fez o demorado noviciado ou retiro de preparação para a actividade evangélica e apostólica. Reflictamos, portanto, um pouco.

A Casa: aspecto funcional e motivo espiritual

A casa dum homem, sobretudo a casa paterna é, na mentalidade ocidental, como que o seu paraíso original. Por isso, já entre os romanos a casa dum homem revestia uma espécie de dimensão sagrada [1]; era como que o templo da sua intimidade e de comunhão com os seus maiores, que ali eram venerados como deuses: *Lares, Manes e Penates*. Neste sentido, o jurista Cícero não se esqueceu de, na sua defesa perante o Senado romano, argumentar com a violação que lhe fizeram da casa, quando, injustamente, o exilaram: "Acaso a tua bela Liberdade pode expulsar os meus deuses Penates e os meus Lares domésticos para tomar

---

* Texto inédito.

[1] ROUX, Simone - *La maison dans l´histoire*, Paris, Albin Michel, 1976.

o seu lugar como em terreno conquistado? Que há de mais sagrado, de melhor protegido por qualquer religião, que a casa dum cidadão" [2]?

Pois bem, como não havíamos nós, os cristãos do ocidente, de conservar este apego tão sentido ao aconchego da casa, que nos serviu de berço ou foi lugar de morada? O ser humano, crescido e afastado da sua casa nos caminhos da vida, tem necessidade psicológica de lá voltar para matar saudades dos progenitores que lhe deram vida e carinho, para se reencontrar com os familiares e amigos com os quais partilhou a alegria de brincar e conviver, para rever o ambiente benévolo em que se afirmou como homem, para recuperar as energias anímicas da sua peregrinação sobre a terra. O regresso à casa paterna é, pois, uma necessidade ontológica e psicológica para o homem sensível e verdadeiro ser sociável e em comunhão, uma espécie de castelo de segurança, pois, como diz o provérbio inglês, "a casa dum homem é o seu castelo" [3].

Deste modo, a casa paterna assume uma dimensão semiológica, torna-se um símbolo de algo desejado e distante, mas nunca esquecido e quase sempre presente no nosso espírito. O próprio Jesus Cristo falava da Casa do Pai, onde "há muitas moradas" (Jo.14,2) para indicar o lugar da nossa felicidade perene, para emblematizar o esforço da conversão no desejo de a ela regressarmos. Na verdade, a parábola do filho pródigo (Lc. 15,11-32) com o regresso à Casa do Pai é o exemplar paradigmático do arrependimento e da conversão do pecador, a quem Deus se apresenta na figura do pai terno e misericordioso, sempre pronto a perdoar no desejo imenso de rever o filho, que parecia perdido. Por isso, na perspectiva da fé cristã, a casa do Pai é o próprio céu da nossa felicidade futura. Para lá chegarmos, há que descobrir outras casas exemplares e motivadoras, que, na terra, foram modelos de encaminhamento para a perfeição evangélica.

Neste caso, tendo em conta toda a devoção mariana e religiosa que rodeia este primeiro dia do ano, celebrado como Dia de Nossa Senhora, Mãe da Igreja e Dia Mundial da Paz, não resistimos em deitar um olhar meditativo, sedutor e entusiasmante sobre a Casa de Maria, José e Jesus em Nazaré. É que também essa casa tem uma dimensão exemplar do ponto de vista da teologia cristã e na perspectiva dinâmica duma espiritualidade motivadora para a comunidade humana e cristã.

Importa ter presente no nosso espírito religioso e trazer à nossa canseira quotidiana perante os trabalhos da vida os exemplos de Jesus, Maria e José na sua casa da Galileia, o que eles significam para a nossa fé e para a realidade materialística do mundo em que vivemos. Por isso, quase premonitoriamente,

---

[2] CICERO, Marco Túlio - *Pro domo sua*, 108-109.
[3] *An english Man´s House is your Castle*.

quis intitular esta breve reflexão como uma "Viagem espiritual à Casa de Nazaré".

Sabemos todos que, em Nazaré, o Anjo do Senhor anunciou a Maria, dizendo-lhe que ela estava convidada para ser a Mãe do Filho de Deus (Lc.1, 26-38). Com a aceitação de Maria, ali, na humilde Casa de Nazaré, iniciava-se o grande mistério da Incarnação de Jesus, tomava início o misterioso processo da redenção humana por Aquele que veio como "Príncipe da Paz". Por isso, aquela Casa de Nazaré foi a primeira Casa do Filho de Deus humanado, a primeira igreja da cristandade, o ponto de partida do verdadeiro culto cristão, já que, ali, Deus se começou a fazer homem no seio da Virgem Maria. A essa casa temos de regressar em espírito se quisermos saber o que deve ser a Igreja para nós na devoção mariana perfeitamente integrada no mistério cristológico. O Papa Paulo VI percebeu bem o exemplo paradigmático, que a Casa de Nazaré significa para a vida cristã, e expô-lo com digna reverência e meridiana simplicidade num discurso apostólico.

Ali, vemos Maria, como mulher, nas humildes lidas domésticas; ali vemos José no trabalho abnegado mas dignificante de carpinteiro para sustentar a família; ali vemos Jesus, como verdadeiro homem e criança, obediente aos pais, atarefado na pobre oficina a ajudar José, crescendo em sabedoria e em graça, afinal todos unidos na vivência da fé em Deus. Aquela casa, portanto, para nós cristãos e religiosos, é uma referência emblemática dum verdadeiro oásis de paz, o modelo da nossa vida comunidade, onde a fé, o trabalho e a virtude devem moldar e aperfeiçoar a nossa personalidade humana e crente. Aquela casa de Nazaré é o paradigma da igreja doméstica, onde, irmanados na fé, vivemos o ideal de seguir a Cristo, procurando virtudes, que a exemplo de Maria, nos façam digna casa da habitação do Deus de Jesus Cristo, como ele próprio afirmara: "Se alguém me ama, há-de guardar a minha palavra; e o meu Pai o amará, e Nós viremos a ele e nele faremos a nossa morada" (Jo. 14,23). O crente fiel torna-se, também ele, casa de Deus e, por consequência, obreiro dum mundo mais humano porque essencialmente divino. O cristão praticante, perfeitamente assumido na sua condição de crente, é um verdadeiro soldado da paz, da paz que se constrói e da paz que se defende para nossa felicidade.

Quais são, então, os meios para isso, para nos tornarmos soldados da casa de Deus? Aqueles, exactamente, que se descobrem na Casa de Nazaré por parte de Maria, de José e de Jesus, casa onde impera a fé e a virtude, a oração e a espiritualidade, o trabalho e a solidariedade, a obediência e a santidade, enfim, o lugar privilegiado onde se vive o valor divino do humano, pelo qual nos tornamos irmãos de Jesus Cristo e aprendemos a ser fraternos com os semelhantes. Pensemos nisto sem a pieguice hipócrita de tantos cristãos aburguesados, mas com a coragem desassombrada dos verdadeiros seguidores de Jesus, sabendo que segui-Lo como

nosso Mestre e seus discípulos, exige fé, coragem e espírito de sacrifício. Nunca esqueçamos que a paz que, às vezes tão insistentemente pedimos a Deus, tem de ser uma conquista duma alma comprometida com o projecto de Jesus na bondade e na caridade, na justiça e na fraternidade.

Recordo-me de, aos 10 anos, naquele já longínquo ano de 1945 em que fiz a Comunhão Solene, o Exame de 4ª Classe e entrei em Singeverga, com o povo da minha freguesia de Lordelo, recordo-me, digo, de ter celebrado com foguetes o fim da guerra mundial de 1939-45. Desde então, o mapa do nosso mundo tem sido conspurcado por numerosos pontos negros de ódio, de violência, de terrorismo e de guerras.

Na verdade, podem os senhores da política promover cimeiras de paz entre as grandes potências militares do mundo; podem as Nações Unidas realizar magnas assembleias-gerais para ajudar países em crise; pode o Conselho de Segurança da ONU fazer votações em prol da paz. Tudo isso é desejável e bom. Mas o problema da paz, não é apenas uma questão de acabar com a guerra, de calar os canhões e as armas, de destruir as bombas, de fazer armistícios, de procurar resolver conflitos entre os povos. O problema da paz não é uma questão militar ou política; é, fundamentalmente, uma questão religiosa e moral. Por isso, em1968, o Papa Paulo VI instituiu o dia primeiro do ano como Dia Mundial da Paz e o Papa João Paulo II escolheu como título da mensagem para a celebração do 37º Dia Mundial da Paz em 1 de Janeiro de 2004: "Um compromisso sempre actual: educar para a paz"! Ora, o que é que falta mais neste nosso mundo de hoje, senão religião e moral? As personalidades políticas que, a nível internacional, mais falam de paz e trabalham para a paz entre os povos parecem ignorar que "Cristo é a nossa paz" (Ef. 2,14)! Por isso, aí temos nós os atentados ao direito internacional, o flagelo ou chaga do terrorismo acobertado com tantos nomes, a terrível ausência da paz nas famílias, nas empresas, isto é, a evidência da guerra no coração dos indivíduos, na angústia da sociedade, na desordem do mundo.

Jesus disse um dia: "Deixo-vos a minha paz, dou-vos a minha paz, não vo-la dou como o mundo a dá" (Jo. 14,27)! E ousadamente afirmou: "Não penseis que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada" (Mt. 10,34). Mas a espada da guerra de Cristo, é, antes de mais, a luta contra todos os inimigos morais dentro e fora do homem, em cada um de nós.

Anteontem, no Porto, comprei o livro da poesia do nosso Frei Daniel Faria, que acaba de sair. Vós conhecestes aqui no mosteiro esse rapaz de corpo franzino, que gostava de teatro, fazia versos e queria ser monge beneditino. Quatro anos são passados sobre a sua morte, em 1999, quando tinha apenas 28 anos. Morreu "a respirar como um clarão" o ideal de ser santo. Pouco antes da morte, numa ida a Singeverga, lembro-me bem, eu dissera-lhe: "Ó Daniel estás tão magro; come

rapaz, senão qualquer dia arrebentas"! Anteontem mesmo, casualmente, abri o livro de 432 páginas e li este texto do Livro das Meditações na página 214, que propõe um projecto de paz interior: "Portanto farei uma espada no coração…".

"Pisar o coração", sim, porque o mal nasce no coração do homem, vem do seu interior, como dizia Jesus: "Do interior do coração do homem é que saem os maus pensamentos, as prostituições, roubos, assassínios, adultérios, ambições, perversidade, má fé, devassidão, inveja, maledicência, orgulho, desvarios" (Mc. 7,21). Sim, o coração humano também é fonte da guerra. Ora, só se evita o mal da guerra, quando se elimina o espírito de agressão, de exploração, de egoísmo, todo aquele catálogo de maldades que Jesus apontava. Pode isto parecer simplista, mas é tremendamente difícil de realizar. Ora ensinar isto, levar a fazer isto é que é educar para a paz, para a formação da consciência, para a observância da moralidade, para a vivência da civilização cristã do amor! Procurando viver este ideal, estamos a ser construtores da paz, a mudar o mundo: "Felizes os obreiros da paz, porque serão chamados filhos de Deus" afirmou Jesus. Este o voto que faço para que cada um de nós o realize ao longo do ano, que com a graça de Deus, hoje começámos!

26 - A "Aleitação" de S. Bernardo, marca da Devoção Mariana dos Cistercienses*

Alcobaça está em maré de festas! Celebram-se 750 anos da consagração desta maravilhosa igreja monástica (20/X/1252) [1], festejam-se 850 anos da fundação desta célebre abadia (8/IV/1153) e ocorrem os 850 anos do trânsito de S. Bernardo para o céu (20/ VIII/ 1153). Trata-se duma coincidência de datas que não podiam, de forma alguma, passar despercebidas aos responsáveis deste extraordinário monumento nacional, quer por parte do Museu, quer por parte da Paróquia.

Desta feita, quer-se comemorar a sagração desta igreja de Alcobaça, posta sob a protecção de Maria, Mãe de Jesus. Pareceu, por isso, oportuno e conveniente chamar a atenção da gente desta histórica terra de origem cisterciense sobre a significativa legenda da aleitação de S. Bernardo por Nossa Senhora e, consequentemente, sobre a devoção dos monges cistercienses a Nossa Senhora, a Virgem Santa Maria, Mãe de Jesus Cristo e Mãe da Igreja, como a proclamou o Concílio Vaticano II e cujo culto o Papa João Paulo II tão encarecidamente tem recomendado.

I - S. Bernardo entra no mosteiro de Cister

O nobre Bernardo de Fontaine (1090-1153), ao ingressar no recém fundado mosteiro de Cister, na Borgonha, França, com cerca de trinta companheiros e familiares (1112), tinha apenas 22 anos, mas já era o guia e animador daquele grupo de homens decididos no caminho da perfeição. Conhecedor dos ideais de Cister e tendo bem assimilado o espírito da Regra de S. Bento, ele queria que o mosteiro fosse autêntica "escola do serviço de Deus" [2], como desejou,

---

* Texto inédito. Conferência proferida no Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça, Alcobaça, no dia 2 de Novembro de 2002.

[1] "Era MªCCª nonagesima, Xº IIIº Kalendas Novembris dedicata fuit Ecclesiae Alcobatiae ab Domno Aria Vlixbonensis Episcopo et ab Egea Colimbrensi episcopi", *Chronicon Conimbricense*, "PMH, Scriptores", 4. Cfr. GUSMÃO, Artur Nobre de - *A Real Abadia de Alcobaça. Estudo Histórico--Arqueológico*, 2ª Ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1992, 121.

[2] *Prólogo 106*, "Regra de S. Bento", 2ª edição, Singeverga, Edições Ora & Labora, 1992.

pouco depois, que a sua recém fundada abadia de Claraval (1115) fosse para os monges a possível "Jerusalém celeste" [3] na terra, autêntico paraíso, lugar de "perene alegria", escada de Jacob para subir ao céu, segundo a entusiasmada descrição do jovem contemporâneo Pedro de Roya [4]. Por sua vez, um texto anónimo cisterciense do séc. XIII fornece-nos um quadro tão idílico de Claraval, que quase o diríamos corresponder, de forma exemplar [5], às exigências dos mais radicais movimentos ecológicos, nossos contemporâneos.

Na verdade, através dos seus escritos, nas Cartas, nos Opúsculos e Sermões, S. Bernardo vai ser, de facto, o paladino do espírito de Cister, conseguindo o êxito duma empresa cuja durabilidade estava em causa, ameaçada pelo regresso do fundador Roberto ao mosteiro de Molesmes por ordem do legado pontifício, pela morte prematura do seu sucessor, o abade Alberico (1109), e pelo espírito artístico e letrado do terceiro abade, Estêvão Harding (1109-1134). Na verdade, o espírito aberto deste abade tinha-o levado a organizar para o mosteiro de Cister uma Bíblia belamente iluminada e chegou mesmo a enviar monges a Metz para recolher, como se julgava, a pura tradição musical da Liturgia de Milão, iniciativas essas que poderiam, a breve trecho, reconduzir ao ideal artístico e ao espírito da opulência litúrgica de Cluny, causando a perda do ideal primitivo de Cister na pobreza, na austeridade e na simplicidade, como viria a acontecer, cerca dum século mais tarde, com a integração dos cistercienses no sistema senhorial de doações [6]. Por essa razão, os primeiros anos da vida de Cister foram difíceis e não se lhe via sucesso imediato, apesar do realismo prático e estruturante de Estêvão Harding, que conseguira redigir a "*Carta caritatis*" (1114) [7] como código orientador da vida e disciplina nos mosteiros da Ordem de Cister. Para compreender e explicar o sucesso deste novo ramo monástico beneditino, não se pode nem deve dissociar o papel e a influência de S. Bernardo das motivações dos primeiros escritos dos Padres fundadores de Cister.

É certo, que a situação de Cister melhorou e mudou substancialmente em 1112 com a chegada de Bernardo de Fontaine e seus companheiros. Com toda a carga do seu ideal carismático de cavaleiro de Deus, seria o jovem e nobre Bernardo a imprimir aos primeiros tempos de Cister a marca da sua

---

[3] "Claravallis ipsa est Hierusalem ei, quae in caelis est, tota mentis devotione, et conversationis imitatione et cognatione quadam spiritus sociata", BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Epistola 64*, "PL", 182, 169-170.

[4] "PL", 182, 706-714. É a epístola Nº 492, integrada entre as de S. Bernardo.

[5] "PL", 185, 569-574. Este texto contém a descrição do sítio do mosteiro de Claraval.

[6] PRESSOUIRE, Léon – *Le rêve cistercien*, Paris, Gallimard, 1990.

[7] *CISTER: Documentos primitivos*. Introdução, tradução e notas de Aires Nascimento, Lisboa, Edições Colibri, 1999.

personalidade de cruzado do monaquismo. Isto nos diz claramente o "Pequeno Exórdio" ao referir como a graça de Deus enviou a esta igreja clérigos letrados e de alta estirpe, leigos poderosos no mundo e não menos nobres, em grande número, os trinta postulantes que entraram no noviciado de Cister" [8]. Era gente disposta ao sacrifício, pronta para as batalhas da luta espiritual contra a carne, como dirá também o próprio S. Bernardo [9].

Ao contrário da Ordem de Cluny, demasiado centralizadora, a organização de Cister, devia ser muito flexível, respeitando a autonomia dos mosteiros. De facto, organizaram-se cinco abadias mães, a que todas as outras novas fundações se afiliavam. Foram abadias-mães: Cister (1098), La Ferté (1113), Pontigny (1114), Claraval (1115), Morimond (1115). Os mosteiros cistercienses portugueses da Idade Média afiliaram-se todos a Claraval, embora depois do Concílio de Trento, em 1567 [10], constituíssem uma Congregação nacional, a "Congregação de Santa Maria de Alcobaça", que englobava 16 mosteiros masculinos e 7 femininos. Desse modo, Cister tornou-se, através de Alcobaça, a instituição religiosa mais influente nos primórdios de Portugal.

Nunca se pode esquecer o carácter guerreiro da vida consagrada em Cister, como gostava de dizer S. Bernardo [11], e um texto coevo testemunha o rigor da Ordem [12]. Em tais circunstâncias, mesmo para aqueles que estavam no coro a rezar, o serviço litúrgico assumia uma dimensão teológico-laboral, a ponto de o cisterciense Isaac da Estrela definir o "*Opus Dei*" ou oração litúrgica em termos de duro trabalho físico [13]. Em paralelo com o Ofício Divino, S. Bernardo não deixa de fazer referência ao "suor interno" necessário para a meditação,

---

[8] *Exordium Parvum*, "PL", 166, 1507-1508.

[9] "Caro nostra animal lascivum est, scilicet asina petula, sed castiganda est, ut dominae, id est oboediat", BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Sententiae* , Series 3ª, Sententia 88.

[10] PIO V – *Bula "Pastoralis officii"*, 26/X/1567, "*Corpo Diplomático Portuguez*", T. X, Lisboa 1891, 283-289. As "*Deffiniçoens da Ordem de Cister e Congregaçam de Nossa Senhora de Alcobaça*" seriam publicadas em Lisboa, 1593.

[11] "Induerunt se armatura Dei et gladio Spiritus, quod est verbum Dei, sese accinxerunt, non adversus carnem et sanguinem, sed contra spiritualia nequitiae in caelestibus. Suscipite illos tamquam bellatores pacificos, mansuetos ad homines, violentos ad daemones", BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Epistula 335*, lin. 8,"PL", 182, 539.

[12] "Et quidem ipsa observantiarum duritia, et petra disciplinae, frequenter largos effundit rivos olei, et mentis faucibus dulcedinem devotionis ministrat Ordinis quidam lapideus rigor", GILBERTUS DE HOILANDIA – *Sermones in Canticum Salomonis,* S. 2, par. 5, "PL", 184, 17-21. Este monge cisterciense faleceu em 1172, tendo acabado o comentário de S. Bernardo ao Cântico dos Cânticos.

[13] "Ecce succidentes nobis novale ne super spinas seminemus, sudore defluimus, urente nos desuper sole fere meridiano. Itaque ob terrenum semen nimis fatigati, sub patulae, quam prope cernitis, ilicis tegmine paulisper reclinemus, ubi etiam non sine interno quodam sudore divini nobis Verbi semen excutiamus, molamus, conspergamus, coquamus, edamus, ne ieiuni et fatigati deficiamus" , ISAAC DE STELLA - *Sermo* 24, par.1, "PL", 194, 1768-1772; Col. "Sources Chrétiennes", 207, 98.

como forma de escapar à languidez de espírito e ao torpor da preguiça moral, e disso previne os seus irmãos [14]. Na realidade, foi S. Bernardo que deu à nova ordem monástica a dimensão terna e carinhosa da sua devoção pessoal a Maria, ultrapassando, de certo modo, a frieza e o ritualismo fixista da liturgia celebrada nos mosteiros cluniacenses.

II - S. Bernardo, alma da piedade mariana dos cistercienses

É conhecido de quantos frequentam as igrejas cistercienses a devoção mariana desses monges, quer no culto da Virgem Maria, com a imagem sempre venerada em lugar de destaque, quer no célebre cântico do "Salve, Regina" cisterciense, ao findar a oração da noite ou de Completas. É deveras comovedor ver como os monges de pé, voltados para a imagem iluminada da Mãe do Céu, quais filhos enternecidos, encerram, de forma piedosa e calorosa, a sua função de áulicos dos louvores de Deus com o canto de Completas, ao cair da noite, quase na penumbra, entoando em melodia gregoriana a antífona mariana "*Salve, Regina*". Por essa razão, os próprios cistercienses gostam de invocar Maria como "Mãe dos Cistercienses" - *Mater Cisterciensium* - e colocam esse título na portaria dos seus mosteiros, como em Santa Maria de Bouro. Poucos sabem, porém, que essa devota tradição cisterciense ficaria sem explicação se não fora a devoção mariana de S. Bernardo e o dinamismo que dele derivou para a sua Ordem, apesar de já S. Roberto em Molesmes e Cister ter consagrado o mosteiro à Virgem Santa Maria. O 8º Capítulo Geral de Cister estipulou que todos os mosteiros cistercienses que se fundassem fossem postos sob o patrocínio e nome de Maria, "Rainha do Céu e da Terra" [15]. No nosso tempo, o Papa Pio XII na Encíclica "*Doctor Melifluus*" de 24/V/1953 chamou a atenção dos crentes para, a exemplo de S. Bernardo, se adentrarem na piedade para com a Virgem Maria, Mãe de Deus, imitando suas sublimes virtudes.

S. Bernardo de Claraval, o carismático monge cisterciense, alma e árbitro da Europa cristã no séc. XII, conselheiro de papas e juiz de reis e senhores, pregador da cruzada, inspirador e animador dos cavaleiros do Templo, foi considerado, de facto, um dos grandes fautores da piedade mariana do cristianismo. Dele ficou célebre a multiplicidade de quadros a ilustrar a lendária e miraculosa cena da

---

[14] "Nos autem miseri et miserabiles, vicinis tot serpentibus et igneis telis undique volantibus, undique insurgentibus inimicis, nihilominus perniciosa securitate et negligentia dormitamus, torpemus otio, vanitatibus et scurrilitatibus indulgemus, tam pigri ad spiritualia exercitia, ac si iam pax sit et securitas, et non sit militia vita hominis super terram", BERNARDUS CLARAEVALLENSIS – *Sermo 2 in Natali Scti. Andreae*, par. 6, "PL", 183, 509-514.

[15] *Exórdio de Cister*, IX, 2. Cfr. *Cister. Documentos primitivos*, 57.

aleitação em que a Virgem Maria, qual mãe *nutrix*, o alimenta com o seu próprio leite materno.

Já o famoso poeta Dante (1265-1321), em certa medida atraído por esta lenda mariana sobre S. Bernardo, punha o santo ("*I' sono il suo fedele Bernardo*") [16] a apresentar-se como cavaleiro e cantor das excelências de Maria no cântico do "Paraíso", pronunciando uma das mais formosas orações marianas de todos os tempos:

> "Virgem mãe, filha do teu filho,
> mais humilde e grandiosa que qualquer criatura,
> projecto determinado por eterno desígnio,
> tu és aquela que a humana natureza
> nobilitaste, a ponto de o seu criador
> não desdenhar ser sua criatura" [17].

Também o humanista Petrarca (1304-1374) se inspirava no estilo literário de S. Bernardo, partindo da afirmação mística do santo de que as árvores e pedras da floresta ajudavam a rezar melhor que os homens e os livros [18].

Lembremos ainda que, mais tarde, quer a "*Devotio moderna*" quer até os protestantes Lutero, Calvino e Melanchton se referem a S. Bernardo e aproveitam temas da sua espiritualidade [19]. Tão pouco podemos ignorar o comentário de Lutero ao "*Magnificat*" de Maria. Será, porém, com a sensibilidade afectiva dos tempos posteriores ao Concílio de Trento, na refrega da Contra Reforma, que a devoção cristã incrementará o contributo de S. Bernardo em prol da piedade mariana do povo católico.

III - S. Bernardo, Doutor Mariano?

Na "*Vita Prima*" de S. Bernardo vem a narrativa do sonho que tenta explicar como, desde pequenino, nele se incrementou a piedade a Jesus e a Nossa Senhora. Mas o carácter mariológico da obra de S. Bernardo advém-lhe sobretudo por causa dos 4 sermões sobre a Anunciação ou "*Homiliae in laudibus Virginis Matris super «Missus est»* [20], o sermão sobre o "Aqueduto" na

---

[16] DANTE ALIGHIERI - *La Divina Comedia*, Cant. 31, 102.

[17] IDEM - 33, 1-6.

[18] PETRARCA - *Canzoniere CCCLXVI*, Invocação à Virgem. Cfr. BERNARDUS CL. - *Epist. 102*, 6; *Epist. 538*.

[19] MOUSNIER, R. - *Saint Bernard et Luther*, "Cahiers de La Pierre-Qui-Vire", 38/39, 1953, 152-169; RAITT, J. - *Calvin´s Use of Bernard of Clairvaux*, "Archive für Reformationsgeschichte", 72, 1981, 98-121.

[20] "PL", 183, 55-88; "Sources chrétiennes", Nº 390. A edição completa das obras de S. Bernardo está acessível em espanhol através dos 7 volumes da BAC, Madrid.

Natividade de Maria [21], os 4 sermões sobre a Assunção de Maria e o Domingo da sua Oitava [22], os 3 sermões na festa da Purificação de Maria [23], o sermão sobre o Capítulo XII do Apocalipse a respeito das 12 estrelas e as aplicações alegóricas a Maria nos sermões sobre o "Cântico dos Cânticos" [24]. No conjunto da obra espiritual de S. Bernardo, os escritos mariológicos são relativamente poucos e breves. É com certeza apócrifo o aforisma "*De Maria nunquam satis*" que lhe é, com frequência, atribuído; tão pouco lhe podemos dar a autoria do "*Ave maris stella*", por mais que se possa considerar autor da oração "*Sub tuum praesidium*". De dois textos de S. Bernardo [25] deriva, sem dúvida, a paráfrase posterior que lhe é atribuída como autor do *Memorare* ou "Lembrai-vos ó puríssima Virgem Maria" [26].

Com efeito, S. Bernardo, teólogo, pregador, místico, poeta, polemista, arquitecto, músico, não é, porém, como geralmente se pensa, nem um mariófilo nem um mariólogo. Tem perfeita consciência do papel de Maria na História da Salvação; vê-a sempre à luz de Cristo, bem integrada no mistério de Cristo e da Igreja, em contínua referência à Bíblia, com discernimento teológico e litúrgico. Profundamente devoto de Cristo, "Verbo de Deus", S. Bernardo não é menos devoto da "Serva de Deus", a Virgem Maria. Por isso, começa o comentário da I Homilia do "*Misssus*", declarando: "A própria devoção me manda escrever algo" [27]. Todo aquele "poema em quatro cânticos", no belo dizer do cisterciense Pe. Irineu Vallery-Radot [28], se acaba com a declaração do "*Explicit* " da IV Homilia, onde três vezes o santo realça a sua devoção pessoal à Virgem, Mãe de Deus pela sua participação no mistério da Incarnação de Jesus [29]. Todavia, cita pouco o nome de Maria. De facto, o substantivo MARIA aparece 159 vezes nas obras de S. Bernardo, incluindo o nome da Virgem Maria, o de Maria, irmã de Moisés, o

---

[21] "PL", 182, 438-448.

[22] "PL", 182, 415-438.

[23] "PL", 183, 365-372.

[24] "PL", 183, 785-798 (Ser. 86). SC. 414; 431.

[25] "Sileat misericordiam tuam, Virgo beata, si quis est qui invocatam te in necessitatibus suis sibi meminerit defuisse", *Sermo 4 in Assumptione, Nº 8*; "Jam te. Mater misericordiae, per ipsum sincerissimae tuae mentis affectum, tuis jacens provoluta pedibus, Luna (Ecclesiam) mediatricem sibi apud Solem justitiae constitutam devotis supplicatrionibus interpellat", *Sermo in Octava Assumptionis, Par. 15.*

[26] VACANDARD, E. - *Vie de Saint Bernard.,* II, Paris, Librairie Victor Lecoffre/J. Gabalda, 1920, 94.

[27] "Scribere me aliquid et devotio jubet", *Homilia I super "Missus est",* par. 1, "PL", 183, 55.

[28] VALLERY-RADOT, Pe. Irinée - *Bernard de Fontaine, abbé de Clairvaux*, I, 2ª Ed., Paris, Criterion, 1990, 149.

[29] "Si vero peccavi, quod propriam magis ex hoc excitarim devotionem quam communem quaesierim utilitatem, potens erit pia Virgo apud suum misericordem Filium hoc meum excusare peccatum, cui hoc meum qualecumque opusculum devotissime destinavi", *IV Homilia super "Missus est",* par. 11.

de Maria, irmã de Marta e Lázaro e também o neutro "*maria*" (=mares), sendo muitas vezes apenas citação de textos evangélicos. O binómio "*Virgo Maria*" aparece 12 vezes. Em termos globais, podemos dizer que, a obra de S. Bernardo, com 2.200 colunas na "*Patrologia Latina*" de Migne, tem só 137, ou seja, 3,5% para a Mariologia.

S. Bernardo está completamente alheado dos problemas ou discussões teológicas, que envolverão os dogmas posteriores acerca da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria ao céu. A sua Mariologia é a doutrina mariana tradicional da Igreja na Idade Média. Mas, é tão profunda e poética a sua linguagem, são tão sentidos e expressivos os seus sentimentos, tão belos e tão cheios de unção os seus dizeres, tão fortes e tão devotas as suas exortações parenéticas, enfim, tão variada e tão rica a sua expressão simbólica, que mereceu ser chamado "*Doctor MELLIFLUUS*" e também "*Nectarifluus*". Houve quem pretendesse justificar a suavidade da sua doutrina ligando-a ao significado do seu nome, explicando-lhe a semiótica significativa fazendo-o derivar do hebraico "*BER* ou *Be'er*" (poço ou cisterna) e de "Nardo", a célebre e inebriante planta aromática da Bíblia, de tal modo que Bernardo significaria "Poço de nardo". Todavia, é simples erro etimológico, pois Bernardo é típico nome germânico, composto de "*Baeren*" (urso) e "*Hard*" (forte, corajoso), nome de conotação bélica, que, naquele tempo, quadra bem com a mentalidade desse povo aguerrido. Na realidade, porém, o qualificativo de "melífluo" tinha um sentido bem preciso, na medida em que, na Idade Média, dado o pendor alegórico do tempo, melífluo, "o que fazia correr mel", era precisamente aquele que sabia tirar da letra seca da Sagrada Escritura o saboroso sentido espiritual, uma vez que, como diz o texto sagrado, "Pequena é a abelha, comparada com as aves, mas o seu produto é o primeiro na doçura" [30]. Por isso, a iconografia medieval gostava de representar S. Bernardo a ensinar os discípulos escrevendo ou segurando o livro da Bíblia para fazer sair dele a doutrina mística, que transmitia aos monges.

Para invocar Maria, S. Bernardo emprega a terminologia do feudalismo em que viveu e se formou, em consonância com a antropologia e mentalidade do seu tempo. Gosta de designar Maria com os termos de "Advogada", "Mãe", "Medianeira", "Rainha", "Senhora" , "Nossa Senhora" (**DOMINA NOSTRA**) e atribui-lhe as funções de "interceder", "recomendar", "reconciliar", "representar", porque os dons que Deus quis conceder ao mundo por meio de Seu Filho passam por Maria. Desse modo, se pode dizer que S. Bernardo foi, no cristianismo, o primeiro poeta-cantor das maravilhas de Maria, daquelas maravilhas que, no "*Magnificat*", a própria Virgem Maria reconheceu serem obras de Deus (Lc.

[30] "Brevis in volatilibus est apis et initium dulcoris habet fructus illius", *Ben Sira*, 11, 3.

1,49). Percorrendo as obras do santo, poder-se-á ver como ele apresenta Maria, "escolhida desde a eternidade" [31], a reassumir e compendiar, na simbiose da sua pessoa, diversos atributos espalhados pela Bíblia: Mulher redentora (Gn. 3,15); Sarça ardente (Ex. 3,2), Vara de Aarão (Ex. 7,9), Velo de Gedeão (Jz. 6,37-38), Rebento do tronco de Jessé (Is. 11,1), Virgem consoladora (Jr. 31,21; Lam. 2,13), Mulher forte (Pr. 31,1), Arca da Aliança (Gn. 6,14; Jos. 3,11), Mulher vestida de sol e rodeada de doze estrelas (Apc. 12,1). Mais ainda, seria possível constituir uma ladainha de títulos, um verdadeiro diadema de prerrogativas, entre os quais sobressairia a de "*Stella maris*", cujos raios iluminam o universo [32]. Para S. Bernardo, Maria é, indiscutivelmente, a "omnipotência suplicante"- *omnipotentia supplex* -, como gostava de repetir Leão Bloy, embora a expressão, como tal, não apareça nas obras de S. Bernardo. Ela é, de facto, o "*Thesaurus Dei Maria*" [33], que "a todos nós prodigaliza o leite e a lã" [34] da vida espiritual, pois, "onde quer que ela esteja, aí está também o coração de Deus; Ela é um grande tesouro escondido na pequena cidade de Nazaré" [35]. Se "Deus pôs em Maria a plenitude de todo o bem" [36], como diz S. Bernardo, ela é: "*Plena sibi, nobis superplena, et supereffluens*" [37], uma vez que Deus quis que nós tudo tivéssemos por Maria [38].

Com justificada razão se pode, assim, elaborar todo um florilégio ou antologia de textos de S. Bernardo a manifestar os sentimentos de louvor, piedade sincera, devoção terna e filial a Nossa Senhora, imagem e síntese da Igreja de Jesus Cristo, entre os quais seria lícito salientar a oração da I Homilia [39]. O papel de Maria, figura da Igreja no mistério da salvação dos homens por Jesus Cristo tocava as fibras mais íntimas da personalidade de S. Bernardo. Isso levou o santo a abrir o seu coração em expressões maiores de amor e sensibilidade do que em tratados de doutrina e inteligência. São frases repassadas de sentimento e ternura, de confiança e devoção, de fé e de fervor.

---

[31] *Homilia I super "Missus est",* par. 4.

[32] *Sermo IV in Assumptione BMV*, par. 8. Por esta razão, exclama o santo: "Tolle corpus hoc solare, quod illuminat mundum: ubi dies?", *Sermo in Nativitate BMV* (Aquaeductus), par. 6.

[33] *Sermo III in Annuntiatione*, par. 7.

[34] "Omnibus offerens lac et lanam", *Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis BMV*, par.2.

[35] "Ubicumque illa est, et cor Ejus est", *III Sermo in Annuntiatione*, par.7.

[36] "Totius boni plenitudinem posuit in Maria", *Sermo II in Pentecosten*, par. 4; *In Nativitate Mariae,* par. 6.

[37] *Sermo II in Assumptione,* par. 2.

[38] "Quia indignus eras cui donaretur, datum est Mariae, ut per illam acciperes quidquid haberes... Nihil nos Deus habere voluit quod per Mariae manus non transiet" , *In Nativitate Mariae* , par. 7. Cfr. *Sermo III in Nativitate Christi*, par. 10

[39] *Homilia I super "Missus est"*, par. 9. "Honorate".

S. Bernardo é, sem dúvida, testemunha do desenvolvimento da devoção a Maria na Igreja e fomentador dessa piedade, considerando, através dela, o papel da Igreja nossa Mãe na obra da Redenção operada por Jesus. Justamente por isso, o rei de França, Luís XIII, em 1626, proclamou S. Bernardo o "Citarista de Maria".

A virgindade fecunda foi concedida a Maria em vista da salvação da humanidade da qual se constituiu "medianeiro" de todas as graças, "aqueduto" da água viva que inunda a face da terra: "O Filho ouvirá a Mãe e o Pai ouvirá o Filho"[40]. Por isso, S. Bernardo não separa Maria de Jesus, como não separa Maria da Igreja e faz dela o "Aqueduto" da vinda de Cristo até à humanidade como fonte da salvação. Considerando as virtudes e privilégios de Maria, S. Bernardo compraz-se em sublinhar e exaltar aquilo em que a Mãe de Jesus aparece, antecipadamente, como modelo de vida consagrada e monástica: silêncio, recolhimento, humildade, renúncia, obediência, amor contemplativo. Maria é, de verdade, paradigma da perfeita união a Cristo, exemplo do monge ou do cristão que quer seguir a Jesus Cristo. Apesar de tudo, S. Bernardo afirmava com enorme fé que, embora "coisa vil, era para si grande honra ser, ao mesmo tempo, servo do Filho e da Mãe" [41].

Por tudo isto é que, mais tarde, se desenvolveria a atribuição a S. Bernardo dum conjunto de obras, que, em verdade, não são suas, mas dos Pseudo-Bernardos que o quiseram imitar em relação à devoção pela humanidade de Jesus e à devoção a Nossa Senhora.

Quanto à humanidade de Jesus Cristo, particularmente à Sua Paixão, ficará emblemático o episódio de Cristo a despregar-se da Cruz para abraçar S. Bernardo[42]. Este relato do "*Exordium magnum*", escrito no séc. XIII pelo monge cisterciense Conrado de Eberbach e transmitido pela tradição mística, está na origem de se atribuir a S. Bernardo a exposição dos instrumentos da Paixão de Jesus, isto é, as "*Arma Christi*", o que fomentou a devoção ao sofrimento carnal de Jesus Crucificado, que, depois, os franciscanos tanto desenvolveram e espalharam.

Quanto ao culto de Maria, Senhora, Mãe de Jesus e Mãe dos crentes, poderia, em linguagem técnica moderna, dizer-se que S. Bernardo faz um "*transfert*" psicológico e espiritual do seu amor à mãe biológica, Aleth, que tão cedo perdeu, para Maria, Mãe do Jesus, que tanto amava e quis seguir com todas as veras da sua alma inflamada. Na verdade, a maternidade divina de Maria é o cerne das reflexões místico-teológicas de S. Bernardo, pois ele vê a fecundidade

---

[40] "Exaudiet utique Matrem Filius, et exaudiet Filium Pater", *Sermo in Nativitate Mariae*, par 7.

[41] "Ego vile mancipium, cui per magnum est Filii simul ac Matris esse vernaculum", G.H., 25,53.

[42] CONRADO DE EBERBACH — *Exordium Magnum*, II Parte, Cap. VII. Cfr. "Gran Exordio de Cister". Traducción de Zacarias Prieto Hernández, Vitoria, Edición comemorativa del IX Centenario del Cister, 1998, 104.

de Maria sempre em relação com a maternidade universal da Igreja. O santo não é um teólogo, que discorra teoricamente sobre o papel de Maria na História da Salvação, mas um devoto que acredita, se entusiasma e reza a Maria e, por isso, estimula os outros a confiar e a rezar a Maria, dado o seu papel místico em relação a Cristo e à Igreja.

Quanto à piedade mariana de S. Bernardo, o biógrafo da "*Vita Prima*", seu contemporâneo, amigo e admirador, Guilherme de S. Teodorico, narra um facto relacionado com o nascimento do santo. Trata-se duma espécie de visão--sonho premonitório. Ainda antes de nascer, a mãe teve o sonho dum cão branco a ladrar, facto, que um santo religioso, lhe interpretou como o nascimento dum filho, que seria "excelente pregador e em nada se pareceria com os cães que mal sabem ladrar" [43]. Certamente por isso, a mãe cuidou com especial desvelo pela educação religiosa deste terceiro filho. Outro foi o sucedido numa vigília de Natal, quando Bernardo estava junto da mãe a preparar-se para ir aos ofícios divinos. Enquanto esperava, sentou-se ele numa cadeira e adormeceu. Em sonhos, reconstituiu a cena do presépio. Jesus apareceu-lhe como se saísse do seio de Maria e os dois trocaram carícias angélicas. Entretanto, a mãe acordou-o para o levar à igreja da colegiada de S. Vorles, onde estava a ser educado. Mas a cena ficou-lhe gravada na lembrança e, mais tarde, Bernardo gostava de dizer que o Salvador lhe tinha aparecido no momento exacto do Seu nascimento. A recordação desta cena do Natal com Jesus e Maria tornou-se um tema de predilecção, que lhe dava particular suavidade, como dirá S. Francisco de Sales [44]. Desde a infância, pois, parece que, como abelha sagrada, Bernardo estava predestinado para saber colher o doce mel dos mistérios de Cristo e de Maria.

Contudo, na vertente mariana popular relativa a S. Bernardo há dois aspectos, que merecem atenção e reparo, porquanto resultam de pretensas leituras piedosas ou interpretações deformadas acerca da pessoa e da obra de S. Bernardo. Uma é a atitude negativa que o santo tomou em relação à introdução da festa da Imaculada Conceição, a qual ele descreve na Carta 174. Outra é a lenda da aleitação do santo pela Virgem Maria, que, de forma positiva, procura exaltar a sua devoção mariana.

---

[43] *Vita prima*, lib. I, Cap. 1, Nº 2 .

[44] *Vita prima*, l. c.; SALES, S. Francisco de - *Traité de l´amour de Dieu*, Livro III, Cap. 12. Cfr. VACANDARD, L´abbé E. - *Vie de Saint Bernard*, T. I, Paris, Librairie Victor Lecoffre/J. Gabalda, Éditeur, 1920, 14.

IV - A mancha ou mácula de S. Bernardo

Estamos perante uma narrativa transmitida pelo beneditino inglês, Nicolau de Santo Albano (séc. XII) [45], que defendia a festa da Imaculada Conceição, relatando o pretenso sonho dum irmão converso cisterciense, segundo o qual, S. Bernardo lhe teria aparecido, vestido de branco, mas com uma mancha ao *peito (quasi ad mamillam pectoris furvam habere maculam),* a declarar que era "sinal da purificação que teve de sofrer por aquilo que tinha escrito acerca da Imaculada Conceição de Nossa Senhora". Esta narrativa, porém, aparece e insere-se no contexto e na sequência da polémica hermenêutica posterior sobre a Imaculada Conceição de Maria. Trata-se duma lenda maldosa com pretensa base na carta escrita pelo santo abade aos cónegos da catedral de Leão [46] a propósito duma nova festa, que eles pretendiam introduzir na liturgia celebrando a Imaculada Conceição de Maria. Contudo, essa carta, fruto duma certa cautela ou reservado discernimento perante novidades ainda não aprovadas pela Igreja, nada diz contra Maria e é, pelo contrário, um hino de glória e louvor à Mãe de Jesus. Desta maneira, S. Bernardo é metido na liça das disputas teológicas do séc. XIII entre franciscanos e dominicanos e considerado um opositor ao dogma da Imaculada Conceição, quando, afinal, essa questão teológica ainda nem sequer se punha no seu tempo. Por reacção contra esta lenda difamatória, um professor de Paris, Henrique de Langenstein (1325-1397), escrevia, em 1376, o opúsculo "Contra a mancha imposta por mentira a S. Bernardo" [47]. É que, do ponto de vista da temática mariana, S. Bernardo é conservador e fiel à tradição doutrinal da Igreja do seu tempo. Admite o voto de virgindade de Maria, fala da virgindade antes do parto, no parto e depois do parto, da Maternidade divina usando o termo "*Theotókos*", dos mistérios da Anunciação e Apresentação, das virtudes de Maria, da sua intercessão como advogada dos crentes. Ignora, porém, as questões posteriores acerca da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria ao Céu.

Neste aspecto, como seria benéfica a leitura integral dos textos de S. Bernardo, tão saborosos e significativos. Eles são testemunho da alma dum homem cheio de fé, entusiasmado perante o mistério da bondade divina em Maria, mas comedido nas atitudes e com grande sentido de respeito pela autoridade da Igreja e discernimento quanto às implicações doutrinais e ortodoxia da sua religião!

---

[45] NICOLAUS DE SANCTO ALBANO - *Liber de celebranda Conceptione contra Beatum Bernardum*. Editado por C. H. Talbott, "Revue Bénédictine", T. 64, 1954, 92-117.

[46] BERNARDUS CL. - *Epist. 174*, "PL", 182, 332-336.

[47] LECLERCQ, Dom Jacques - *Saint Bernard et l´esprit cistercien*, 2ª ed., Paris, Seuil, 1996, 130.

V - A aleitação de S. Bernardo, iconografia duma lenda

A devoção dos cistercienses em relação a S. Bernardo multiplicou as aparições da Virgem Maria, durante a vida e até na hora da morte, como demonstram tantos quadros sobretudo nas igrejas da Ordem. Todavia, a partir dos finais do séc. XIII, na França ou talvez na Península Ibérica [48], começou a ganhar corpo a lenda da "aleitação" ou alactação de S. Bernardo por Maria, tão edulcoradamente transmitida por pinturas de Murillo e Ribera e por tantos e tantos quadros de devoção monástica espalhados pelos antigos mosteiros cistercienses. Esta eidética ou imagética mostra S. Bernardo, umas vezes de joelhos, outras de pé, a receber sofregamente do peito de Maria um jacto de leite e dizendo a frase do formulário litúrgico "*Monstra te esse matrem*", tirada da antífona mariana "*Ave Maris stella*", enquanto Maria segura ao colo seu Filho Jesus. Sublinhe-se, entretanto, que a cena tem diversas composições ou representações. Muito raramente a Virgem mete o seio na boca de S. Bernardo, quase sempre, é a Virgem Maria, a comprimir o seio e a derramar um jacto de leite na boca de S. Bernardo. A cena pretende demonstrar que S. Bernardo participa no mistério virginal daquele corpo em que o próprio Deus feito homem hauriu o seu alimento. Ali, pelo leite recebido de Maria, S. Bernardo é "irmão colaço" de Jesus e filho adoptivo de Maria, que é também sua mãe, fonte da sua alimentação espiritual. Trata-se, em verdade, duma lenda, duma ficção piedosa, duma liberdade artística, que se torna símbolo duma realidade espiritual e significativa, qual é a devoção à Virgem, que S. Bernardo apresentava como Mãe da Humanidade redimida por Jesus. S. Bernardo não era partidário do sentimentalismo religioso, da pieguice espiritual, mas tinha consciência de que, sem sentimento, o homem não pode entranhar-se no amor de Deus. Por isso, não é de admirar que a tradição cisterciense posterior tenha revestido a sua personalidade com tantas narrativas lendárias quer em relação ao culto de Maria quer em referência à Paixão de Jesus [49].

Houve quem quisesse ver na estátua miraculosa da Virgem de Saint-Vorles, Chatillon, a imagem diante da qual Bernardo, ainda jovem estudante, ia rezar [50]. Contudo, a imagem ou pintura mais antiga que se conhece da aleitação é a do políptico do museu de Palma de Maiorca [51], datado de cerca 1290 e trazido

---

[48] DEWEZ, Jean; VAN ITERSON, Albert, Cist. - *La lactation de saint Bernard. Légende et iconographie*, Separata de "Citeaux in de Nederlanden", T. VII, 1956, 165-189.

[49] BERNARDUS CL. - *De consideratione*, II, 11, 20, "PL", 182, 727-808.

[50] COLOMBERT, Albert - *Saint Bernard dans les traditions populaires de la Bourgogne*, Dijon, s/d, 5 -6.

[51] DURÁN, R. - *Iconografía española de San Bernardo*, Poblet, 1953, 43-47; TRIAS, P. B. - *Los hijos de San Bernardo en Mallorca*, "Cistercium", 5, 1953, 117-119.

duma igreja de Templários. O conjunto do políptico consta dum quadro ou painel central com a imagem de S. Bernardo de pé e dois volantes de cada lado, mais pequenos, com cenas da vida de S. Bernardo. À direita do painel central, ao alto, está a mais antiga representação conhecida da "aleitação" de S. Bernardo, tendo por baixo a cena da aparição de S. Malaquias a S. Bernardo. A Espanha parece ter sido, de facto, o centro iniciador e difusor deste tema iconográfico, e ainda antes de haver qualquer texto literário que o propusesse.

No "*Ci nous dit*", colecção anónima, ilustrada e escrita entre 1313-1330, contam-se historietas de edificação religiosa, sendo oito capítulos dedicados a S. Bernardo, o primeiro dos quais já narra o episódio da "aleitação" [52]. Julgam, portanto, alguns que a pintura iconográfica deste tema retoma o folclore narrativo dos "*exempla*" de cistercienses e mendicantes, tanto mais que Gautério ou Gualter de Coincy nos seus "*Miracles de Notre Dame*", em pleno séc. XIII, refere vários casos da Virgem a aleitar doentes [53].

Como se sabe, o leite é símbolo de alimento puro e inocente. Será, pois, este, um tema iconográfico, cheio de simplicidade e ternura, que a devoção mariana gostará também entre nós de explorar para apresentar a devoção de S. Bernardo a Nossa Senhora. Desta maneira, a lenda pretende realçar a amorosa devoção do santo a Maria, a sua piedade filial, e inculcá-lo como exemplo de verdadeiro filho e devoto de Maria, justificando, ainda, a ciência da Sagrada Escritura e o dom da eloquência, que S. Bernardo tão altamente possuiu. Não foi sem razão que o beneditino maurista, D. João Mabillon, considerou S. Bernardo como "o último Padre da Igreja". A cena da "aleitação" antolha-se-nos, portanto, como a maneira plástica e concreta de exprimir uma íntima comunhão de vida espiritual entre S. Bernardo e a Virgem Maria e, como tal, poderia também servir de estímulo à piedade mariana dos cristãos.

Não deixa de ser curioso constatar que a pintura italiana parece ignorar o tema da aleitação, salientando, em contrapartida, o tema da doutrina ou ciência que a Virgem propiciou a S. Bernardo. Exemplo significativo dessa perspectiva é o quadro de Filippino Lippi em que a Virgem aparece a S. Bernardo, sentado a escrever, para lhe manifestar a doutrina cristã [54].

Como não trazer, agora, à colação a tradição da saudação de Maria a S. Bernardo no mosteiro de Afflighem, Bélgica, quando da viagem do Santo à Flandres. Passava o Santo pelo claustro do mosteiro, quando uma imagem da Virgem

---

[52] Chantilly, Museu Conté, 1078-26, 1079-27, Cap. 705, 4 , fl. 178: "Et Notre Dame li mist sa saincte mamelle en la bouche et li aprint la divine sciense".

[53] *Saint Bernard & le monde cistercien*. Direction de Léon Pressouyre et Teryl N. Kinder, Paris, Caisse Nationale des Monuments Historiques et des Sites, 1992, 158-159.

[54] Florença, Badia di la Scala - *Aparição da Virgem a S. Bernardo*, Têmpera sobre tela, 1486.

Maria, ali colocada num ângulo, o saudou com voz meiga: "*Salve Bernarde*!". Bernardo ter-lhe-á respondido: "*Ave Maria*!" E, assim, em relação com a visita histórica de S. Bernardo à Flandres, nasceu o culto à imagem de Nossa Senhora de Afflighem, segundo os dados recolhidos pelo beneditino Dom Pitra [55]. Milagre semelhante, com troca de saudações, se teria produzido em Spira, e ambos são narrados nas obras dos historiadores do séc. XVII [56]. Podemos, todavia, afirmar que se trata duma lenda, pois tal facto não aparece em nenhum texto antigo referido a S. Bernardo.

Por sua vez, o "crendeiro" Giacomo di Voragine (1230-1298), na sua "*Legenda aurea*" (cerca de 1270-80), nada diz a este propósito e limita-se a seguir a "*Vita Prima*" de Guilherme de S. Teodorico.

Por outro lado, o célebre escritor cisterciense do séc. XIII, Cesário de Heisterbach (c.1180-1240), associa tal facto ao beato Henrique de Massy (1176-79), 6º abade de Cister, homem pouco dotado intelectualmente, mas que conseguiu alguma sabedoria por virtude do leite com que a Virgem o alimentou [57]. De resto, abundam na literatura hagiográfica medieval narrativas deste teor. Já o cisterciense Adão de Perseigne (†1200) falava mais duma vez da aleitação de Maria [58] e, se a aleitação de S. Bernardo fosse um facto real transmitido pela tradição, ele não deixaria de a contar. Não julgamos válida a argumentação do cisterciense Pe. António Raimundo Pasqual, monge de Santa Maria a Real, nas Baleares, que publicou uma obra apologética em defesa da historicidade da aleitação de S. Bernardo [59]. Na verdade, foi entre os sécs. XVII e XVIII que mais se espalhou o milagre da aleitação como evento histórico e real.

Talvez que destas manifestações de devoção mariana tenham os cistercienses deduzido o tema iconográfico da protecção ou Patrocínio da Virgem Maria à Ordem de Cister. Então, a Virgem é representada abrindo seu largo manto e cobrindo religiosos e religiosas cistercienses, ideia que se materializou ainda na invocação "*Mater cisterciensium*".

Se quiséssemos estudar os aspectos mais técnicos das representações do tema da aleitação de S. Bernardo, deveríamos sublinhar a variedade de materiais em

---

[55] "PL", 185 bis, 1797-1815.

[56] HENRIQUES, C. - *Fasciculus sanctorum Ordinis Cisterciensium*, II, Colónia, 1631; MANRIQUE, Angelus - *Annales Cistercienses*, 4 vols., Leão, 1642-1649.

[57] CESAREO DE HEISTERBACH - *Dialogus miraculorum*, "Deutsche Texte des Mittelalters", T. XXXIII, 1929.

[58] *Epistola 8; 12; 15*, "PL", 211, 604-695: 624, 631, 636.

[59] PASCUAL, Antonio Raymundo - *Ilustración al portentoso favor de su leche celestial con que distinguó Maria Santissima al Padre San Bernardo, Abade de Claraval, y refutación de algunos críticos que lo han querido dudar*, Maiorca, 1782.

que ele é transmitido: retábulos, quadros, vitrais, pinturas, miniaturas, gravuras, esculturas e azulejos.

Quanto ao estereótipo da imagem do santo, é, em geral, apresentado em idade madura, já adulto ou mesmo velho [60], de joelhos voltado para a virgem, vestido com a cogula do hábito e os apetrechos ou insígnias do abaciado: báculo, mitra, livro e, às vezes, de terço na mão. Muitas vezes, a cena está integrada numa composição com paisagem paradisíaca e arquitectura fantasista, com personagens em pé, quando não em grupo de "santa conversação", como naquele belo conjunto de Gaspar de Crayer (séc. XVII), actualmente no Museu das Belas Artes de Antuérpia. Significativo é o quadro datado de 1657, pintado por Teodoro van Thulden e exposto na igreja de Santo Eustáquio de Zichem, Bélgica, onde S. Bernardo aparece de pé, diante da Virgem, rodeado de anjinhos, sobrepujando a cena a Santíssima Trindade: ali está Cristo com a cruz redentora na mão mostrando o seu lado aberto e o Pai Eterno segura uma cartela em que se lê: "Bernardo é meu filho predilecto".

Na zona da Alemanha, temos de salientar as representações em quadros pequenos de delicada execução, mais ou menos intimistas, com figuras a meio corpo. Sirva de ponto de referência a pintura atribuída a João Bellegambe (†1534), existente no Museu da Universidade de Liège.

No período do barroco, entre os sécs. XVII-XVIII, a composição assumiu um enquadramento cenográfico mais vistoso, numa espécie de visão hierofânica, de que é bem representativo o precioso quadro de Murillo (1618-1682) no Museu do Prado em Madrid, bem como o de Alonso Cano (1601-1667).

Portugal não foi alheio a esta lenda e temos de reconhecer que o tema interessou os nossos artistas tornando-se um cativante e delicioso motivo iconográfico, que não deixou de apaixonar e comover também a devoção popular.

O tema iconográfico da aleitação aparece entre nós, pela primeira vez, no Missal alcobacense iluminado, datado do séc. XIV [61]. As iniciais do texto litúrgico de cada festa são historiadas e, na folha 258v, a ilustrar o Intróito da festa de S. Bernardo, está representada a singular cena da aleitação. Mais tarde, entre nós, os visitadores dos mosteiros cistercienses ordenavam a reprodução de quadros com esta cena nos mosteiros [62]. De facto, quadros pictóricos propriamente ditos

---

[60] Segundo Dewez, este facto exclui a hipótese da aparição de Chatillon, quando S. Bernardo era ainda jovem estudante. Cfr. DEWEZ, Jean - *O. c.,* 175.

[61] *Missale secundum antiquum usum cisterciensium*, BNL, Códice alcobacense Nº 26, fl. 258v. Cfr. PEIXEIRO, Horácio Augusto - *Um Missal cisterciense iluminado (Alc. 26) e as representações da Virgem e de S. Bernardo*, "X Centenário do Nascimento de S. Bernardo", 195-218.

[62] GOMES, Saul António - *Visitações a mosteiros cistercienses em Portugal*, Lisboa, 1988, 130, 160, Nº 33. Em 1484, o visitador de Alcobaça, Fr. Pedro Serrano, determinava: "depingatur ymago beati Bernardi et Virginis eum lactantis".

encontram-se alguns nos antigos e abandonados mosteiros cistercienses, sem dúvida porque o tema era de grande alcance para fomentar nos religiosos e nas religiosas, como nos fiéis cristãos em geral, a devoção a Nossa Senhora. Infelizmente, não são tantos como se poderia supor, pois muito do recheio dos mosteiros foi desviado e os que apontamos são, em geral, de pouco valor, embora todos sejam significativos e, enquanto testemunho de eidética e mentalidade religiosa, mereçam ser estimados e inventariados.

Quanto a obras publicadas em que aparecem reproduções deste tema, o Catálogo da exposição na Biblioteca Nacional de Lisboa permite-nos uma retrospectiva, quer de livros quer de gravuras [63], ainda que possamos referir outras pinturas e azulejos. Os muitos afazeres não nos permitiram visitar o atlas monástico dos cistercienses em Portugal, pelo que fomos forçados a dar uma visão incompleta e mesmo, do ponto de vista artístico, sem indicação de medidas e outros elementos técnicos e circunstanciais. Os dados que fornecemos falam por si e bastam para chamar a atenção sobre um tema tão curioso e significativo da rica e variada iconografia cisterciense e bernardiana em particular [64].

Eis uma breve e incompleta resenha desses quadros que temos visto, quase sempre desprezados e em mau estado:

1. Pinturas. A melhor e a mais emblemática é o quadro do Museu Machado de Castro, Coimbra. Trata-se dum quadro algo bizarro, mas interessante e erudito de Josefa de Óbidos, com data aproximada de 1660-1670. A encenação básica é a do patrocínio cisterciense da Virgem Maria, rodeada de anjos e prodigalizando a sua maternal protecção aos monges e às monjas, cobrindo-os com o seu manto. S. Bernardo, no lado direito, à frente dum grupo de monges, é apresentado de joelhos, abrindo a boca para apanhar o leite de Maria, enquanto no lado esquerdo, a monja Santa Gertudes, à frente de outras religiosas, oferece uma açucena ao Menino Jesus, que se inclina a acarinhá-la. Este quadro tem sido deficientemente caracterizado como "Aparição da Virgem a S. Bernardo", quando, na verdade, combina o patrocínio cisterciense da Virgem à família cisterciense com a cena da aleitação de S. Bernardo e a legenda de Santa Gertrudes [65]. É possível que este quadro tenha sido deslocado dum mosteiro cisterciense, talvez Alcobaça, cujo espólio foi disperso e desbaratado.

---

[63] *São Bernardo (1090-1990). Catálogo bibliográfico e iconográfico*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1991.

[64] VIEIRA, Alberto da Rocha – *À margem dum quadro de Josefa de Óbidos. A Virgem do Leite e S. Bernardo* , Boletim "Estremadura", Série II, Nº 21, Lisboa, 1949, 271-300.

[65] SERRÃO, Vitor (Coordenação de) - *Josefa de Óbidos e o Tempo Barroco*, Lisboa, Palácio Nacional da Ajuda, 1991, 150-151, 176-177.

Outros quadros da aleitação se podem ver em diversos mosteiros cistercienses, como, por exemplo:

- No mosteiro de Arouca, dois quadros, um a óleo sobre tela de André Gonçalves, 1738, e outro em tela, recentemente tratado na Oficina de restauro do mosteiro de Singeverga e, agora, exposto no Museu da Real Irmandade da Rainha Santa.

- No mosteiro de Cós, aqui bem perto, aparece apenas um pequeno quadro encaixado do lado direito nos elementos decorativos do altar-mor referentes à vida de S. Bernardo, mas em talha diferente [66].

- No mosteiro de Salzedas, a aleitação aparece num díptico em arco ogival ao lado da cena da morte de S. Bernardo. Aparece também num pequeno quadro do espaldar do arcaz da sacristia, óleo sobre tela [67] de Bento Coelho da Silveira, cerca de 1690, e num terceiro quadro bastante diluído, dependurado sobre a porta de saída da sacristia para o jardim.

- No mosteiro de Tarouca existem dois quadros. Um grande, suspenso na parede de fundo do braço esquerdo do transepto, por cima do túmulo do infante D. Pedro, Conde de Barcelos, que foi agora restaurado, mas é de pouca valia. Há outro quadro mais pequeno na sacristia, fazendo conjunto com uma série de 8 quadros sobre a vida de S. Bernardo.

- Na igreja do convento de dominicanas do "Corpus Christi", em V. N. de Gaia, existe um pequeno quadro da aleitação de S. Bernardo [68].

2. Azulejos. Os adornos de azulejos [69], quer em grandes painéis, quer em pequenas molduras, constituem uma forma notável de arte bastante divulgada em Portugal. Não é difícil, por isso, encontrá-los em mosteiros e igrejas, como cobertura de paredes ou a servir de rodapé.

- Capela da Senhora das Candeias, Alvito.

- Capela de Nossa Senhora do Monte do Carmo, Venda do Pinheiro. No corpo da capela, entre vários motivos hagiográficos, está a aleitação de S. Bernardo.

- Mosteiro de monjas cistercienses de S. Bento de Castris, Évora, existe na igreja uma série de painéis de azulejo com cenas da vida de S. Bernardo. Ao fundo do transepto está a cena da aleitação com a legenda: "QUEM CHRISTUS

---

[66] SOUSA, Cristina Maria André de Pina; GOMES, Saul A. - *Intimidade e encanto. O mosteiro cisterciense de Santa Maria de Cós (Alcobaça),* Leiria, Edições Magno, 1988, 153, Foto 99.

[67] SOBRAL, Luís de Moura - *Do sentido das imagens*, Lisboa, Editorial Estampa, 1996, 61-63.

[68] FLUP. Mestrado de Arte.

[69] SIMÕES, J. M. dos Santos – *A Azulejaria em Portugal no século XVIII*, 5º Vol., Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1979, fornece uma visão bastante completa da azulejaria e sua temática.

FRATREM AMPLEXU STRINXET AT, ILLUM LACTE VELUT/ NATUM, NUNC PIA MATER ALIT". Curioso é o significado da cruz colocada diante de S. Bernardo com três flores a representar os votos de pobreza, obediência e castidade com que o monge se une a Jesus Cristo e uma coroa de espinhos [70].

- Mosteiro de S. Bernardo de Portalegre – Entre os 8 painéis de azulejos da igreja, no muro esquerdo do transepto, estão representadas as duas cenas mais místicas e talvez lendárias a respeito de S. Bernardo [71]. À esquerda, a cena da aleitação e, à direita, a do Cristo que desprega o braço da Cruz para abraçar S. Bernardo. Notável a legenda da aleitação associando teologicamente o leite da Mãe e o sangue do Filho como elementos da alimentação de S. Bernardo: "UBERA MATRIS NATI ME VULNERA PASCUNT/ LACTE TUO GENITRIX SANGUINE TUO NATE".

Conclusão

A devoção dos cistercienses é um facto indesmentível desde as origens da Ordem, mas deve muito à piedade mariana de S. Bernardo. Posteriormente foi corroborada pelo tema da aleitação de S. Bernardo, uma lenda, que pretende explicar a profunda devoção e o sentido amor de S. Bernardo à Virgem Maria, Mãe de Jesus. A aleitação de S. Bernardo por Maria tornou-se, indiscutivelmente, um expoente da devoção mariana dos cistercienses, que a todos os mosteiros fundados de raiz davam como Padroeira a Virgem Santa Maria, como aqui em Alcobaça, e que, na cor branca do seu hábito, quiseram realçar a imaculada pureza da Virgem Mãe de Deus e Mãe dos homens. A festa da Assunção de Nossa Senhora, a 15 de Agosto, tornou-se para os cisterciense a festa mariana patronal dos seus mosteiros, porque a Assunção de Maria representava o símbolo escatológico da plena união com Deus [72].

Não há dúvida que o Santo Doutor Melífluo apresenta Maria em relação com a Igreja através de textos de grande ternura e evidente piedade, invocando-a como advogada e medianeira de todas as graças. Por isso lhe chama "*Mater Domini, Mater Caritatis, Mater misericordiae, Mater Salutis*". Na sequência dele, se muitos conhecem e recitam a oração "À vossa protecção recorremos, Santa Mãe de Deus", ("*Sub tuum praesidium*"), quantos ignoram aquela oração

[70] BRITO, Alberto da Rocha – *A vida de S. Bernardo em azulejos eborenses* , "A cidade de Évora", Ano VI, Nº 17-18, 1949, 341-351.

[71] COCHERIL, Dom Maur – *Routier des abbayes cisterciennes du Portugal*, F. Calouste Gulbenkisan/ Centro Cultural Português, Paris, 1978, 372.

[72] WELLENS, E. - *L´Ordre de Citeaux et l´Assomption,* "Collectanea O. C. R.", 13, 1951, 31-38.

fervorosa e confiante, que S. Bernardo dirige à Virgem, como "Estrela do mar"? Por isso, vivendo nós hoje no mar agitado de tantas inquietações e preocupações, permitam que termine este encontro em que recordamos a sagração da igreja monástica de Santa Maria de Alcobaça, fazendo nossa a oração de S. Bernardo à "Estrela do Mar":

"Ó tu, quem quer que sejas, que reconheces andar
Mais no refluxo deste mundo entre procelas e tempestades,
Que caminhar através da terra,
Não afastes os olhos do fulgor daquela estrela
Se não queres ser engolido pela voragem.
Se se levantam os ventos das tentações,
Se chocas nos escolhos das tribulações:
Olha para a estrela, invoca Maria!
Se és sacudido pelas ondas da soberba,
Da ambição, da murmuração, da inveja:
Olha para a estrela, invoca Maria!
Se a ira ou a avareza ou os prazeres da carne
Agitarem a nau do espírito, olha para Maria!
Se perturbado pela enormidade dos crimes,
Confundido pela fealdade da consciência,
Atemorizado pelo terror do juízo,
Começares a ser absorvido pelo voragem da tristeza,
Pelo abismo da desespero, pensa em Maria.
Nos perigos, nas angústias, nas dúvidas,
Pensa em Maria, invoca Maria!
Não se afaste da boca nem se afaste do coração.
Seguindo-a, não te desencaminharás, nem te enganarás.
Se ela te ampara, não cais, se te protege não tens medo,
Guiando-te, não te cansas; com ela propícia chegarás.
Assim experimentarás em ti mesmo que com razão se disse:
"O nome da Virgem era Maria!" [73].

[73] BERNARDUS CL. - *Homilia II super "Missus est"*, par. 17; "PL", 183.

27 - Perspectivas sobre a mulher nas grandes religiões monoteístas*

Na história das religiões, a mulher, independentemente de ser boa ou má, bonita ou feia, pelo facto de ser simplesmente mulher, tornou-se um problema para o homem. O eterno feminino acompanha o homem de sempre e constitui para ele uma questão verdadeiramente incontornável! Não sei se conhecem aquela saborosa e encantadora narrativa hindu, poeticamente muito mais bela que a prosaica narrativa da Bíblia sobre a mulher formada da costela de Adão. É uma lenda da grande epopeia Ramaiana, um dos expoentes da literatura religiosa da Índia, e diz assim:

"*Depois de ter criado o homem...Deus tomou a redondeza da lua e o rastejar ondulante da serpente, o enlace da planta trepadeira e o tremor da relva, a esbelteza da cana e a frescura da rosa, a leveza da folha e o aveludado do pêssego, o terno olhar da cabrinha e a inconstância da brisa, o choro da nuvem e a alegria do raio de sol, a timidez da lebre e a vaidade do pavão, a doçura da penugem do pescoço dos passarinhos e a dureza do diamante, o gosto açucarado do mel e a crueldade do tigre, a frieza da neve e o calor do fogo, o cacarejar do gaio e o arrulhar da rola...Ele misturou todas essas coisas e, com elas, fez a mulher. Ela era graciosa e sedutora e, achando-a mais bela que a íbis ou a gazela, Deus, orgulhoso da sua obra, admirou-a e depois deu-a de presente ao homem.*

Oito dias depois, o homem, embaraçado, foi ter com Deus, dizendo: - Senhor, a criatura que me deste envenena a minha existência. Ela tagarela sem cessar, lamenta-se por tudo e por nada, ora chora, ora ri; é irrequieta, exigente, manhosa, está sempre junto de mim e não me deixa um momento de sossego. Peço-te, Senhor, que a leves porque eu não posso viver com ela!

E Deus, paternal, tomou a mulher.

Mas, oito dias se passaram, e o homem foi ter com Deus: - Senhor, a minha vida anda muito solitária desde que te entreguei aquela criatura. Ela cantava e dançava diante de mim, e que suavidade de expressão quando ela me olhava de soslaio, sem virar a cabeça. Ela brincava comigo e, nas árvores, não havia fruto

---

* Texto inédito.

tão saboroso como as suas carícias. Peço-te, Senhor, que ma tornes a dar porque eu não posso viver sem ela.

Oito dias se tornaram a passar, e Deus carregou o sobrolho vendo o homem vir com a mulher e empurrando-a à sua frente, dizendo: - Senhor, eu não sei como é que isto acontece, mas estou convencido que esta criatura me dá mais aborrecimento que prazer; toma-a porque eu não a quero mais comigo.

Ouvindo estas palavras, Deus irritou-se e disse: - Homem, volta para a tua casa com a tua companheira e aprende a viver com ela. Se eu a tomasse, tu estarias dentro de oito dias a importunar-me para a reaver".

E o homem retirou-se, dizendo: - Infeliz que eu sou, duas vezes infeliz, porque eu não posso viver com ela, mas também não posso viver sem ela!"

Esta deliciosa parábola da religião hindu compendia os problemas do homem de sempre às voltas com o eterno feminino em todos os quadrantes e civilizações; servirá, portanto, de texto de motivação para a reflexão que convosco irei fazer sobre a perspectiva da mulher na óptica das grandes religiões monoteístas.

"*Volens, nollens*", o homem não pode passar sem a mulher e ainda bem, porque, se aprendesse a viver com ela, encontraria o remédio salutar para evitar a chaga da pedofilia e outras infâmias sexuais, que o progresso actual agrava.

A mulher é, de facto, nos nossos dias, um tema de ponta na história social e das mentalidades, pelo que a religião não lhe pode passar de lado. Isto tanto mais quanto no mundo ocidental, com frequência, a religião é acusada de ser responsável pelo papel apagado e mesmo diminuído, que a mulher exerce na sociedade. Permitam-me afirmar, desde já e mesmo com frontalidade, que essa acusação é injusta e, para tal, vou tentar apresentar a perspectiva das grandes religiões monoteístas, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo, sem dúvida, as mais influentes no Ocidente, sobre tema de tamanha discussão.

Todos sabem, com certeza, que as grandes religiões monoteístas são religiões reveladas, históricas e positivas. Reveladas, porque baseadas numa teofania ou intervenção divina, sobrenatural; históricas, porque situadas num tempo e num espaço, relativamente fáceis de determinar e identificar; positivas porque assentes no testemunho dum homem carismático, singular mas bem identificado, que se apresentou e foi reconhecido como enviado de Deus e cujo testemunho foi escrito e transmitido aos seus fiéis. Por isso mesmo, são Religiões do Livro, na medida em que esse livro, atribuído ao tal homem carismático ou dele derivado, constitui o alicerce da própria religião. Assim é com a Torá de Moisés, que fundamenta o Judaísmo; assim é com o Evangelho de Jesus Cristo, que justifica o Cristianismo; assim é com o Alcorão de Maomé, que alicerça o Islamismo. Podemos acreditar ou não acreditar que assim seja, mas não podemos deixar de ter em conta que muitos assim acreditam, e isso basta para essas religiões se apresentarem como

representativas de grandes culturas ou civilizações: a civilização cristã, que nos habituamos a chamar ocidental; a civilização judaica e a civilização islâmica ou muçulmana. Este facto basta para que não possamos estudar estas religiões separadas da cultura em que têm o seu ambiente vital, aquilo que os técnicos chamam "*Sitz im Leben*", e a que elas, depois, deram continuidade e justificação.

Para sabermos, portanto, o que essas religiões ensinam e acreditam sobre determinado ponto, há que recorrer, em primeiro lugar, ao seu livro sagrado e depois às tradições sociais a que essas religiões estão ligadas. Este é que é o critério justo e determinante para, legitimamente, afirmarmos o que tal ou tal religião ensina sobre determinada questão. Desde logo, há que ter em conta também o carácter conservador que as ditas religiões apresentam, na medida em que têm sempre de fazer referência a um livro escrito há muito tempo, por determinada pessoa e em determinadas coordenadas históricas. É que a revelação, apesar de divina, foi feita a homens concretos dentro de determinado contexto sócio-cultural. É a lei da incarnação da revelação, que qualquer historiador, filósofo ou sociólogo, deve conhecer para, "*com empatia*", ou honestidade científica, como diz o insuspeito sociólogo Emílio Durkheim, poder interpretar o que tal texto diz, quando diz aquilo que diz, da maneira como o diz. Se não for assim, já se está a fazer ideologia e a perverter não só a hermenêutica da afirmação em causa, mas a própria afirmação.

Estes dados, sem recurso a estudos de teólogos ou especialistas, constituem a premissa da minha exposição, apesar de todos saberem a minha condição de sacerdote cristão e católico.

I - Perspectiva judaica sobre a mulher

Afirmando a criação do mundo, do homem e da mulher como um dado religioso, o Judaísmo apresenta na Torá ou Antigo Testamento dois textos básicos quanto à mulher e ao feminismo.

1. Génese 1, 26-28: *"Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam sobre a terra. Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: - Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra"* [1].

Trata-se dum excerto do capítulo 1º do livro do Génese a pôr fim à obra da criação e que a exegese, baseada na crítica literária, atribui à fonte ou tradição

[1] *Nova Bíblia dos Capuchinhos*, Lisboa, Difusora Bíblica, 1998.

sacerdotal. É que o Livro do Génese, sendo o primeiro da Bíblia hebraica, foi redigido tardiamente, com certeza por sacerdotes ao tempo do Exílio ou Cativeiro de Babilónia, entre 587-538 aC. Hoje, do ponto de vista da crítica literária, todos os especialistas estão de acordo de que, na obra do Pentateuco, há uma confluência de quatro grandes fontes ou tradições, e até mais, que o redactor final, pós-exílico, do escrito usou e harmonizou. Neste caso, a fonte ou tradição Sacerdotal representa a crença teológica mais avançada, aquela que mais próxima está da doutrina religiosa judaica oficial.

Certamente repararam que "o homem" - ADAM - é tomado como um colectivo, o ser humano, a humanidade, até que se desdobra no vº 28 em "os", isto é, "homem e mulher". É a este colectivo dual, como a um todo, que Deus confia o papel de crescer e dominar a terra.

Por outro lado, o ser "à imagem e semelhança de Deus", que é invisível e não tem imagem material, é uma forma de afirmar a distinção com os restantes seres e, por isso, de garantir a superioridade humana, a racionalidade, a intelectualidade, a capacidade de dominar a terra e dar nome aos animais, como se diz logo abaixo (Gn. 2,19-20).

Concluímos, pois, que homem e mulher são criados por Deus em simultâneo, com distinção sexual complementar certamente, mas com o mesmo poder de crescer e dominar a terra. Quer isto dizer, que o ser humano, apesar da distinção sexual, é o "rei da criação", e nem o homem nem a mulher são superiores ou anteriores um ao outro. É a igualdade ontológica absoluta, sem predomínio nem prepotência de sexos. Como disse, este é o texto mais teológico, aquele que mais próximo está da religião oficial judaica, portanto, aquele que melhor exprime a posição da religião judaica, e que, em geral, na história da mulher, é ignorado.

2. Génese 2, 18-24: *"O Senhor Deus disse: Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe um auxiliar semelhante a ele. Então, o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes, contudo não encontrou um auxiliar semelhante a ele. Então, o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem. Então, o homem exclamou: Esta é, realmente, osso dos meus osssos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem".*

Aqui têm, e perdoem-me a brincadeira, porque é que, segundo a linguagem popular da Bíblia, deveríamos dizer que o nome completo do primeiro homem é "Adão de Barros" e o da primeira mulher "Eva da Costa".

A Bíblia justificará com a situação de pecado, em que a mulher teve parte sedutora, o domínio que o homem passou a exercer sobre a mulher como maldição de Deus: "o teu marido te dominará" (Gn. 3,15).

Repararam, sem dúvida, na diferença de linguagem e de estilo com o primeiro texto de fonte sacerdotal. Deus é designado por "Senhor Deus" e a narrativa é eminentemente anedótica, antropológica, popular; procede como que por histórias aos quadradinhos descrevendo a criação do homem e a sua solidão, a formação da mulher, a situação feliz no paraíso, a narrativa das árvores e do pecado. Estamos perante um texto da fonte Javeísta, popular, muito antiga, século X a.C., que, numa linguagem realista e de evidente contexto sociológico, pretende fazer catequese, como que respondendo a questões de crianças. No caso, afirma-se a igualdade da mulher em relação ao homem como "auxiliar semelhante a ele", mas, por outro lado, sublinha-se a sua condição de dependência e subalternidade, porque foi feita a partir dele e depois dele. Até quanto a votos ou promessas de religião a mulher estava sujeita à autoridade do pai ou do marido (Nm. 30,4-17). Ora esta é a visão ancestral, tribal, sociológica, dos povos antigos em que, como na Bíblia, se tolera a poligamia e o divórcio (Gn. 4,19;19.30-38; Dt. 21,15; Jz. 8,30; 2 Sm. 3,7; 16,21; 1 Re.11,1-8). A felicidade do homem bíblico começava pela fecundidade da esposa como videira fecunda (Sl. 127,5) e se, por acaso, morria sem deixar filhos, a esposa tinha o direito de levirato para que um cunhado suscitasse descendência ao marido, como o ilustra o caso de Tamar (Gn. 38; Dt. 25,5-10). Mas os livros sapienciais mostram-nos já o quadro da sociedade hebraica monogâmica, e é esse quadro que inspira a representação profética de Israel como esposa única de Javé (Is. 50,1; Jr. 2,2; Os. 2,4s).

A subalternidade da mulher em relação ao homem continua, porém, na liturgia judaica. Na sinagoga, a mulher não toma assento com os homens, mas fica à parte, calada durante todo o ofício religioso, numa espécie de galeria. Por outro lado, na oração das 18 bênçãos (*Chemoney ´Esré*), enquanto o homem diz com evidente arrogância "Eu Te dou graças, Senhor, porque não me fizeste mulher", a mulher diz humildemente no seu interior "Eu Te dou graças, Senhor, porque me fizeste segundo a tua vontade". De facto, as mulheres não tinham acesso ao sacerdócio.

Diga-se, pois, claramente que não é boa a condição social da mulher no Judaísmo do AT (Gn. 2,26-28; 16,1-9; 24,16-30; 39,1-4; Lv. 27,3-4; Nm. 27,1-10; Dt. 22,23-29), por mais que se lhe reconheçam valores e virtudes (2 Sm. 11,1-5; Pr. 5,15-20; 12,4; 31,10-31; Sir. 36,18-27; Ez. 24,15-18) e que se obrigue o homem a pagar o "*mohar*", dote ou imposto, quando a quer ter por companheira de vida (Gn. 24,53; 29,15-30; 31,15; 34,12; Ex. 22,16). Mas esta é uma perspectiva de origem tribal, sociológica, que a religião, de algum modo, transmitia. Nem se pode

dizer que o estatuto religioso da mulher seja subalterno em relação ao homem por ser contada como legalmente impura em virtude da maternidade (Lv. 12). Na realidade, a impureza legal afectava todos os judeus, fossem mulheres ou homens e mesmo sacerdotes. A própria Michná se viu compelida a elaborar um tratado sobre as mulheres [2]. De resto, o código penal moisaico era particularmente severo nas leis contra as mulheres, como aliás para os homens, que prevaricavam por adultério ou fornicação, segundo no-lo mostram as leis judaicas do Levítico (20,10) e Deuteronómio (22,24-27), falando de apedrejamento ou lapidação até à morte (Jo. 8,1-11). Por outro lado, como ignorar o elogio da Bíblia à mulher virtuosa [3], uma das mais belas páginas da literatura mundial em artística composição acróstica a exprimir o ideal hebraico da mulher esposa e mãe?

II - Perspectiva cristã sobre a mulher

O Cristianismo nasceu do Judaísmo e partilha com ele a Bíblia do Antigo Testamento. Não é, por isso, de admirar que, também no Cristianismo, se note uma ambivalência de posições sobre a mulher.

Por uma parte, afirma-se claramente a igualdade ontológica, radical entre homem e mulher, mesmo a respeito do divórcio (Mt. 19,3-10), o que prolonga a perspectiva teológica de Gn. 1,26-28. Idêntica afirmação faz o próprio S. Paulo, ao tratar do papel salvífico de Cristo, aplicando-o a todo o género humano sem excepção: *"Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus"* (Gl. 3, 28) e repete-a (1 Cor. 7, 2-5; 12,13; Ef. 5,28; Cl. 3,10).

Jesus, que foi um verdadeiro revolucionário sobre vários pontos do Judaísmo em que estava em causa a dignidade do ser humano, então mostrou como o ultrapassava (p. ex.: sobre o amor dos inimigos, Mt. 5,21.-22; sobre a observância do Sábado, Mt. 12,1-8 paralelos; sobre a questão do divórcio, Mt. 19,3-9; Mc. 10, 2-12; Lc. 16,18). Na prática, porém, a respeito da situação da mulher, seguiu o costume tradicional judaico, embora tenha subvertido as leis de punição e apedrejamento contra as mulheres adúlteras (Jo. 8, 1-11). Por um lado, não escolheu mulheres para o número dos seus apóstolos, nem lhes confiou qualquer função sacerdotal ou religiosa; ateve-se, portanto, à prática social do seu tempo e do Judaísmo. Por outro lado, admitiu mulheres no número dos seus discípulos

---

[2] *La Misna,* Edición preparada por Carlos del Valle, Madrid, Editora Nacional, 1981. Cfr. Ordem Terceira - As mulheres, com 7 tratados: As cunhadas, o dote, os votos, o nazirato, a suspeita de adultério, o documento de divórcio, esponsais, pp. 427-600.

[3] Livro dos Provérbios, 31, 10-31.

mais chegados e deu-lhes lugar de importância, a ponto de S. Lucas dizer que até eram as mulheres que serviam o grupo apostólico "com seus bens" (Lc. 8,3). Daí dizer-se, com certo exagero, que Jesus libertou a mulher da sua condição humilhante. Teve, na verdade, gestos de especial carinho para com as mulheres (Jo. 12,1-8) e louvou o gesto da mulher pecadora, que tão ousada e atrevidamente lhe ungiu os pés (Mt. 26,6-13; Mc. 14,3-9; Lc. 7,36-50; Jo. 12,1-8). De resto, as mulheres, que, segundo os Evangelhos, acompanharam Jesus, foram as suas mais fiéis seguidoras até à morte e ressurreição (Mt. 28,1; Mc. 16,1; Lc. 24,1; Jo. 20,2), sendo Maria Madalena a mensageira da Ressurreição para os próprios apóstolos (Jo.20, 2. 17-18). Não se pode dizer que, depois, as mulheres se deixaram "empalmar" pelos homens, pelos apóstolos, quedando-se passivas.

Já vimos como o apóstolo e teólogo S. Paulo, autêntico organizador do Cristianismo primitivo, afirma a igualdade ontológica do homem e da mulher perante o mistério salvífico de Jesus e exalta a virgindade (1 Cor. 7,1-9); todavia, não podemos ignorar que é este mesmo apóstolo que, na prática, se mostra mais arreigado à tradição judaica, que subalterniza e exorciza a mulher afastando-a de actividades religiosas e litúrgicas: "*Como acontece em todas as assembleias dos santos, as mulheres estejam caladas nas assembleias, porque não lhes é permitido tomar a palavra, e, como diz também a Lei, devem ser submissas. Se quiserem saber alguma coisa, perguntem em casa aos maridos, porque não é conveniente para uma mulher falar na assembleia*" (1 Cor. 14,33-36). Esta determinação parece contradizer outro passo em que se admite que as mulheres possam orar em público e profetizar (1 Cor. 11,5). Com efeito, S. Paulo pormenorizava acerca do comportamento das mulheres nas reuniões ou sinaxes litúrgicas por comparação com os homens segundo os costumes do tempo: "*Todo o homem que reza ou profetiza, de cabeça coberta, desonra a sua cabeça. Mas toda a mulher, que reza ou profetiza, de cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; é como se estivesse com a cabeça rapada. Se a mulher não usa véu, mande cortar os cabelos! Mas se é vergonhoso para uma mulher cortar os cabelos ou rapar a cabeça, então cubra-se com um véu*" (1 Cor. 11,4-6). Note-se que rapar o cabelo constituía para a mulher um castigo infamante (Is.3,24). Como que tentando justificar-se, S. Paulo acrescenta: "*O homem não deve cobrir a cabeça, porque é imagem e glória de Deus; mas a mulher é glória do homem. Pois não foi o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem. Por isso, a mulher deve trazer sobre a cabeça o sinal da sua dependência, por causa dos anjos. Todavia, nem a mulher é separável do homem, nem o homem da mulher, diante do Senhor. Pois se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce da mulher, e tudo porém de Deus. Julgai por vós mesmos: será decoroso que a mulher reze a Deus de cabeça descoberta? E não é a própria natureza que*

vos ensina que é uma desonra para o homem trazer cabelos compridos, ao passo que, para a mulher, deixá-los crescer é uma glória, porque a cabeleira lhe foi dada como um véu? Mas se alguém quiser contestar, nós não temos esse costume, nem tão pouco as igrejas de Deus" (1 Cor. 11,7-16; cfr. 1 Tm. 2,9-15).

Por aqui se vê como S. Paulo do ponto de vista da hodogética pastoral assume atitudes titubeantes, ora se atendo à perspectiva teológica de Gn. 1, 26-28, ora, deixando-se dominar pela tradição sócio-judaica de Gn. 2,18-24 e aplicando-a ao Cristianismo. Repare-se que as atitudes titubeantes se encontram sempre na parte pastoral ou prática das Epístolas de S. Paulo, quando ele enfrenta questões, que tinham levantado problemas nas comunidades, questões que procura resolver à luz das tradições do seu povo. Ele próprio, aliás, parece admitir que a sua posição poderia levantar contestações (1 Cor. 11,16). Na prática, porém, foi esta segunda tomada de posição que se tornou dominante para os costumes cristãos até ao nosso tempo. É isto que leva alguns a falar da misogenia de S. Paulo, do seu anti-feminismo. Na verdade, que diria o Apóstolo se visse o que vemos hoje, as práticas das modas de vestir, de cobrir ou não cobrir a cabeça nas igrejas, de cortar ou não cortar os cabelos?

É esta mesma razão que leva o Apóstolo, na vida matrimonial ao afirmar a monogamia e ao estabelecer as relações de marido e mulher, a confirmar a obediência e submissão das mulheres (Ef. 5,21-23; Cl. 3,18; 1 Tm. 2, 11-15). De resto, até S. Pedro, também ele judeu, embarcou na mesma visão de submissão da mulher ao homem, da esposa ao marido, afirmando com não menos vigor a dependência da mulher (1 Pe. 3,1-7).

Como se vê desta nossa análise, o que está em causa é o peso sociológico da tradição antiquíssima, que o Cristianismo herdou do Judaísmo e que, afinal, já vinha desde os alvores do processo da hominização. Não se pode dizer que o Cristianismo tenha feito a libertação da mulher [4].

Na minha perspectiva, não há na Bíblia, e muito menos no ensinamento de Jesus, qualquer ordem ou determinação que imponha a submissão ontológica da mulher ao homem, ou da esposa ao marido. Tão pouco me parece que o sacerdócio das mulheres ou o acesso das mulheres ao sacerdócio tenha qualquer impedimento teológico. O que a Igreja Católica mantém é a prática de Jesus que, no seu tempo, não foi revolucionário nesta questão, mas que tão pouco me parece pudesse ser hoje bandeira dum qualquer feminismo recalcado. De resto, veja-se o carinho que Jesus manifestou para com algumas mulheres em situação de castigo jurídico, como foi o caso da pecadora pública condenada a ser morta à pedrada

[4] AZAMBUJA, Gabriel de - *O que o Cristianismo fez pela mulher*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense - Editora de José Pereira de Castro, 1914, Collecção "Sciência e Religião", 84.

(Lc. 7,36-50) e ainda o elogio que teceu à mulher que, em Betânia, lhe ungiu os pés (Mt. 26,13), bem como a missão de anúncio que confiou a Madalena para transmitir aos apóstolos a notícia da Ressurreição (Jo. 20,17-18).

Talvez por isso, a Igreja primitiva, ainda que com hesitação e apenas em alguns casos, atribuiu às mulheres tarefas ou ministérios na Igreja como diaconisas (Act. 5,14; 17,4; Rm. 16,1-2, 13-15; 1 Cor. 7,3-5; 9,5; 11,4-6; 11-12; Fl. 4,2-3; 1 Tm. 4,11; 2 Tm. 4, 19). Mais tarde, a pregação católica exaltando de forma bastante maniqueísta a virtude da castidade, realçou os perigos da mulher, "Eva tentadora", veneno de corrupção para o homem.

Felizmente, hoje, essa mentalidade está superada e vai-se alargando a colaboração das mulheres no culto, de tal modo que já não se pode dizer, à boa maneira alemã, de forma despicienda, que o papel das mulheres, sociológica e religiosamente, seja apenas o dos três Kapas: *Kinder, Küche und Kirche*, isto é, crianças, cozinha e igreja!

III - Perspectiva islâmica ou muçulmana sobre a mulher

O Alcorão [5] de Maomé deve muito à Bíblia judeo-cristã. Mas, em muitos pontos da sua mundividência, Maomé conservou-se fiel ao ambiente vital da sua região e do seu tempo, onde vigorava a poligamia e o ideal da família como felicidade do homem. O problema da mulher é, por isso, um daqueles em que se mostra mais devedor ao tradicionalismo, certamente até por força do seu comportamento após a morte da amada Cadija. Sabemos como enveredou pela poligamia (*sura* 33,40), chegando a ter 14 esposas, e até teve um filho, Ibraim, duma escrava copta cristã, chamada Maria, o que atiçou o ciúme das outras esposas (cfr. *sura* 66,34). Tudo isso pesou, sem dúvida, sobre as determinações que deixou a respeito da mulher e do direito matrimonial muçulmano, normas que, ainda hoje, impendem, e de que maneira, sobre a sociedade islâmica. Maomé tentou corrigir os desmandos sexuais do seu tempo e do seu povo, mas não conseguiu o equilíbrio das relações entre o masculino e o feminino. Manteve o princípio de que "as mulheres foram criadas para o homem" (*sura* 30,20), embora acautelasse os homens sobre as "grandes astúcias" (*sura* 12,28) femininas e os "inconvenientes a que estão sujeitas" (*sura* 2,222), ou seja, os períodos de impureza legal por causa da menstruação. Por isso, elas são inferiores aos homens, é a sua conclusão lógica (*sura* 2,228; 4,38), mas é com elas que o homem crente dilata a "*Umma*" ou comunidade religiosa.

---

[5] *Alcorão,* Tradução directa do árabe e anotação de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.

O melhor, contudo, para não sermos acusados de detractores do Islamismo, é percorrer os capítulos ou "*suras*" do Alcorão e trazer à colação alguns dos passos mais significativos e determinantes, sem tentar fazer sobre eles casuística ou hermenêutica.

No Alcorão, a "*sura*" 4 intitula-se como sendo a "Das mulheres". Ela foi redigida depois da derrota na batalha de Wude, entre 624-627, e pretende estabelecer leis sobre a herança das mulheres viúvas por morte dos maridos, e, além disso, sobre casamento, dote e castigos a aplicar aos transgressores. Todavia, é aí, expressamente, que Maomé declara a inferioridade da mulher: "*Os homens são superiores às mulheres pelas qualidades com que Deus os elevou acima delas e porque os homens gastam os seus bens a dotá-las. As mulheres virtuosas são obedientes e conservam cuidadosamente durante a ausência de seus maridos o que Deus lhes confiou. Deveis repreender as que dão sinais de desobediência; podeis pô-las em leitos à parte e bater-lhes, mas desde que obedeçam não procurareis mais motivos de querela. Deus é excelso e grande*" (*sura* 4,28). Já antes afirmara: "*Se as vossas mulheres cometerem a acção infame (isto é, adultério ou fornicação), chamai de entre vós quatro testemunhas contra elas; se os depoimentos forem realmente contra elas, fechai-as em casa até que a morte as leve ou que Deus lhes conceda algum meio de salvação*" (*sura* 33, 19). A esta lei do emparedamento, juntou a lei das cem chicotadas (*sura* 22,2) e a expulsão por um ano para as solteiras, a lapidação para as casadas em caso de adultério (*sura* 24, aludindo às práticas judaicas do Levítico, 20,10 e Deuteronómio 22,24-27). Às mulheres aconselha a continência e a modéstia do comportamento e do vestir (*sura* 22,31), o uso do véu (*sura* 33,53.59; cfr.22,59). Neste ponto, o Islamismo é mais discricionário para as mulheres do que para os homens, ainda mais que a lei judaica. De facto, a lei muçulmana é bastante laxa em relação ao casamento dos homens, permitindo a poligamia, tolerando casamentos plurais dum homem com mulheres livres e escravas. A fecundidade matrimonial é a base da felicidade dum homem, de tal modo que uma mulher estéril é, quase sempre, uma rejeitada. Na verdade, o Islamismo tolera a poligamia até quatro esposas: "*Se receais não ser justo com os órfãos, desposai então duas, ou três, ou quatro, de entre as que vos agradarem*" (*sura* 4,3), mas aconselha logo o casamento com uma ("*desposai uma só*", *sura* 4,3), porque "*nunca podereis tratar igualmente todas as vossas mulheres, mesmo quando o desejardes*" (*sura* 4,24.128). O casamento deve ser visto como união para a vida e não temporária, por mais que homem e mulher tenham direito ao divórcio ou repúdio (*sura* 2,226; 4,129; 33,48; 58,4; 65,1.2.6). Curioso é que, continuando o casamento a ser um contrato combinado pela família e não propriamente o resultado dum namoro de conhecimento mútuo, embora com aceitação explícita dos noivos, ele é, geralmente, feito dentro do sistema tribal

ou familiar. Por isso, na prática, à partida, já existem garantias de sucesso, pois funcionam fortes ligações afectivas entre os familiares do marido e da esposa, uma vez que são todos parentes entre si. As famílias, sem rivalidades nem manias de sobranceria, são uma espécie de anjo protector do casamento e isso garante a sua durabilidade e explica a importância afectiva ou as amarras psicológicas da família alargada muçulmana (*sura* 4,124; 17,23-24; 33,35). Segundo o Alcorão, "as vossas mulheres são como um campo de lavoura" e um *hadith* do Profeta acrescenta, "o casamento é metade da religião". Com razão, a figura da mãe, conserva uma aura de respeito amoroso e de venerabilidade indesmentida, porque "o céu está aos pés da mãe", como dizia o Profeta.

No seu entusiasmo pela instituição familiar, por vezes os autores muçulmanos exageram na exaltação da igualdade entre homens e mulheres, dizendo que "o Islamismo é a religião da igualdade" [6]. A modéstia da mulher perante o homem, com o uso do véu (*hijab/tchador pardah*) ou da "*burqa*" (*barreira*, entre afegãs e paquistanesas), o comer depois, o orar na mesquita em lugar apartado, nada disso é pura cortesia ou prova de boas maneiras, mas consequência lógica da desigualdade ontológica e da inferioridade social, que o Alcorão consagra e ensina [7]. Entre os muçulmanos, no caso da relação entre homens/mulheres, maridos/esposas, é muito mais premente o dado tradicional, que a doutrina islâmica criou, do que a teologia e os movimentos de libertação e emancipação da mulher activados pela laicização ocidental. Isto não significa que os homens muçulmanos não sejam até carinhosos, atenciosos e respeitadores das suas mulheres. A prática da excisão do clítoris, a clitoritomia, bem como a maldição do TOR ou do preto nada tem a ver com o Islamismo e sim com atávicas tradições tribais. De resto, a circuncisão, a excisão clitoritómica, a infibulação são práticas muito antigas de tribos e costumes locais (*Adat*), anteriores ao Islamismo, que o Alcorão não regista. Note-se que o Islamismo nunca faz a distinção entre Sagrado/Profano e, porque é uma religião eminentemente social (*Umma*), tudo pretende abranger sob a luz englobante da religião.

Por outro lado, devemos reconhecer que a fantasmagórica imagem do harém deprimente, cheio de mulheres-objecto, é mais fruto da imaginação e da prática megalómana de alguns sultões antigos e de poderosos xeiques muçulmanos rendidos ao materialismo. Mas, talvez nessa ilusão utópica radique a ideia do paraíso islâmico (*janna* = jardim ideal) em que o homem se deliciará em companhia das *Huries*, as virgens-esposas (*sura* 2,23; 3,13).

---

[6] AHMED, Akber S. - *O Islão,* Lisboa, Bertrand Editora, 2002, 186.

[7] Mais uma vez estou em desacordo com a interpretação de AHMED, Akbar - *O.c.*, 194.

Vejamos ainda o texto da "*sura*" 33,49-59, onde, talvez, a "*Sunna*" ou Tradição parece tentar justificar o comportamento marital do Profeta, fazendo a estranha distinção entre as mulheres do Profeta e as dos outros crentes:

"*49 Ó Profeta, declaramos legais para ti as esposas às quais constituíste os seus dotes, e as cativas que Deus colocou nas tuas mãos de entre os despojos, as filhas do teu tio e as das tuas tias do lado paterno, e as filhas do teu tio e as filhas das tuas tias do lado materno, que fugiram contigo, e ainda a mulher crente que se entregar ao Profeta e se o Profeta a quiser desposar. É um privilégio especial para ti, acima de (todos) os crentes.*

50 Sabemos o que ordenámos para eles, a respeito das suas esposas e das suas escravas, de maneira que não há obstáculo para ti. E Deus é tolerante e misericordioso.

51 Manda vir para junto de ti aquela dentre elas que desejares e recebe nos teus aposentos a que desejares, ou a que voltares a desejar, depois de a teres desprezado; nisso não haverá pecado para ti. Assim ser-te-á mais fácil consolá-las: que elas não estejam aflitas e que todas estejam satisfeitas com o que lhes concedeste. Deus, porém, conhece melhor o que há nos seus corações. E Deus sabe, pois Ele é bom.

52 De futuro, não é legal pata ti tomares (outras) mulheres, nem trocar mulheres, mesmo quando a sua beleza seja objecto da tua admiração, salvo no que respeita às cativas que possas possuir, pois Deus observa tudo.

53 ... E se tiverdes de pedir qualquer coisa às mulheres do Profeta, pedi-lho por detrás de um véu. Assim permanecerão puros os vossos corações e os corações delas. Evitai causar desgosto ao enviado de Deus. Nunca desposareis as suas mulheres. Na verdade, isso seria grave aos olhos de Deus.

… 55 Não há pecado se elas (falarem sem véu) a seus pais, a seus filhos, a seus irmãos, ou aos filhos de seus irmãos, ou aos filhos de suas irmãs, ou a suas mulheres, ou às suas escravas. Mas que temam a Deus, pois, na verdade, Deus é testemunha de tudo.

... 59 Ó Profeta! Diz às tuas esposas e às tuas filhas e às mulheres dos crentes que deixem cair até abaixo os véus exteriores. Será mais fácil assim não as reconhecer e não as ofender. Mas Deus é tolerante e misericordioso".

Todo este texto apresenta, quanto às mulheres, uma excepção entre o comportamento do Profeta e o dos demais crentes, a ponto de se pensar que esta "*sura*" 33 tenha sido uma tentativa de limpar a memória de Maomé, que, através da poligamia, talvez tivesse querido compensar a morte da sua amada Cadija. É a isto que Mondher Sfar chama o "psicodrama conjugal" [8] de Maomé, e a tentativa

[8] SFAR, Mondher - *Le Coram est-il authentique?,* Paris, Ed. Sfar/Du Cerf, 2000, 137-139.

de superar o ciúme das suas mulheres, Aícha e Afsa, após a sua morte. Veja-se ainda a este propósito, a *sura* 66,3-4.

De facto, Maomé lutando contra as facilidades e os vícios sexuais da sociedade do seu tempo, com normas a respeito do matrimónio, tentou de alguma maneira fazer com que a mulher deixasse de ser uma vítima dos caprichos do marido, mero objecto de prazer do homem. Apesar de tudo, a sua legislação é ainda bastante tolerante e permissiva (cfr. *sura* 24, 1-26 onde os temas principais versam o Matrimónio, a adultério e a prostituição), a ponto de Maomé nunca falar de celibato e o Islão não o admitir. No caso de Israel, é hoje maior o medo da bomba genética dos árabes do que da bomba atómica.

Conclusão

Na óptica das religiões monoteístas é preciso ter em conta aquilo que é a visão propriamente religiosa, ligada à revelação ou à teologia, e aquilo que é a ganga cultural transmitida e entrosada na mentalidade comum pelos costumes duma prática ancestral e sociológica.

Para o Judaísmo e o Cristianismo, é evidente o dado teológico, que afirma a igualdade ontológica do homem e da mulher, a sua igual dignidade perante Deus e a religião. Por outro lado, não deixa de ser menos saliente a subordinação a que, no longo processo da hominização e do evoluir da sociedade humana, o homem sujeitou a mulher e a exploração ou opressão religiosa, familiar, social e sexual, que o ser masculino procurou exercer sobre o feminino. Mas disso, propriamente, não é culpada a religião e, sim, a sociedade, que conseguiu mesmo introduzir nos mecanismos religiosos essa perspectiva.

Quanto ao Islamismo, a partir do Alcorão, da vida e ensinamentos de Maomé, e das determinações da **Chariá** ou Lei islâmica, vê-se que não houve uma doutrina sobre a igualdade da mulher e do homem, antes pelo contrário. A prática que se introduziu na mentalidade religiosa muçulmana deriva mais do tradicionalismo sociológico já estabelecido na sociedade árabe e visou mais o serviço do homem que a afirmação da mulher. Maomé é explícito ao afirmar que "as mulheres foram criadas para o homem" (*sura* 30,20); ele mesmo foi, de facto, um filógino, apreciador de mulheres! As rigorosas prescrições e observâncias sobre o vestir e o comportamento social das mulheres, a prática da poligamia, a insistência na modéstia foram, ao tempo, algo de positivo, mas insuficiente, em face dos costumes duma sociedade retrógrada e permissiva, senão mesmo exploratória dos atractivos femininos.

Se na sociedade ocidental, de matriz judaica e cristã, a mulher já fez a descoberta da sua igualdade humana e luta por libertar a sua consciência de oprimida,

na sociedade islámica, fundamentalista e conservadora porque nada racionalizada, ousaríamos dizer que a mulher nem sequer se dá conta da sua condição de oprimida. A educação na liberdade é que foi a alavanca para a libertação da consciência de oprimido. Este dado, todavia, ajuda-nos a perceber porque é que a sociedade islâmica parece impermeável aos desvarios da sociedade ocidental, sem possibilidade de manifestações de homossexuais ou lésbicas, esse cortejo de liberdades da sociedade moderna dessacralizada, que a visão tradicional da Bíblia judeo-cristã classificava de sodomia, o pecado de Sodoma e Gomorra (Gn. 18-19).

A crítica histórica, a hermenêutica literária e a análise racional laica tardam em entrar no estudo e diagnóstico do fenómeno religioso e suas implicações por parte dos autores muçulmanos.

28 - O desgaste das religiões monoteístas em face das sociedades secularizadas*

As religiões monoteístas constituem um avanço no contexto das sociedades antigas. Judaísmo, Cristianismo e Islamismo são, de facto, as grandes religiões monoteístas da humanidade, cada uma com sua estrutura própria e com seu Livro Sagrado. Neste sentido, elas vão dominar a sociedade ocidental, sobretudo desde o Médio Oriente Próximo até à Europa. Daqui, porém, a partir do século XV, através dos descobridores ou colonizadores, vão estender-se a todas as paragens do orbe, superando e, não raro, eliminando as religiões autóctones.

Antes de mais, para definir conceitos, importa, portanto, estabelecer a diferença entre religiosidade e religião, para, depois, fazermos a respectiva classificação.

I - O Homem religioso: da Religiosidade à Religião

1. O "Homo Religiosus" e a Religiosidade

A singularidade do fenómeno religioso acompanha o homem em todo o processo da sua hominização, revelando-se desde o Paleolítico Superior (30000 a.C.) em todas as culturas e continua a manifestar-se na modernidade, determinando sempre ritos sagrados, construindo espaços e edifícios religiosos, favorecendo obras de arte, decretando comportamentos morais, exigindo atitudes sociais.

Rupturas no tradicionalismo religioso: Racionalismo (Oposição à Revelação. O Evemerismo antigo e moderno) e Positivismo. Nem o racionalismo, nem o positivismo (Cientismo) nem a prepotência do ateísmo, nem os movimentos de dessacralização, secularização e laicismo têm conseguido banir o "factor Deus" e todo o consequente apetrechamento da Religião.

---

* Texto inédito. Conferência proferida no âmbito do colóquio *Ética, Estética e Religião*, realizado na Ilha de Porto Santo, no dia 6 de Maio de 2005.

2. Religiosidade e Religião: da intuição à instituição

2.1. A Religiosidade. É a atitude e a expressão dum sentimento quase instintivo de medo e admiração perante as forças superiores ou transcendentes. Reveste formas espontâneas, quase incontroláveis. Tem um carácter anómico, ultrapassa qualquer lei, enquanto manifestação dos sentimentos íntimos da religiosidade em geral e, por isso mesmo, da Religiosidade Cristã Popular! Estrutura-se, muitas vezes, num conhecimento singular e interno, instintivo e espontâneo a que poderíamos chamar "conhecimento por conaturalidade", isto é, intrínseco à natureza do ser humano, baseado em algo que é, em nós, como que um prolongamento da própria natureza, ligtado à precariedade e incapacidade do homem perante a realidade que o envolve.

2.2. A Religião. Considerada a etimologia (*Relegere//Religare*) e assumida a religiosidade de forma comunitária, ela organiza-se como sistema estruturado de crenças, de ritos e de poderes sagrados pelos quais o homem se relaciona com aquilo que chama Deus(es).

Código Teológico ou dogmático = As verdades da religião, a doutrina, o seu catecismo. Daí o Credo.

Código Ritual ou litúrgico = As pessoas consagradas ou mediáticas, as celebrações litúrgicas: sacerdotes, sacrifícios, orações. Daí o Culto.

Código Ético ou moral = A ética dos comportamentos pessoais e comunitários: as leis, as prescrições. Daí a Moral.

2.3. Dimensões essenciais da Religião: Latrêutica (adoração), Eucarística (agradecimento), Impetratória (súplica, oração), Propiciatória (reparação pelo pecado).

3. Origem e distinção das Religiões

3.1. - Sistema Progressivo (o homem cria os seus deuses (Politeísmo) até chegar ao Monoteísmo).

Sistema Degenerativo (da Revelação original, Monoteísmo, o homem cai no Politeísmo, Superstição e Magia).

3.2. – Religiões naturais e sua diversidade. Os misteriosos fenómenos da natureza: Politeísmo, Panteísmo, Deísmo.

3.3. – Religiões sobrenaturais. Históricas, Positivas, Reveladas, Monoteístas: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo.

4. Elementos estruturantes da Religião

4.1. O Sagrado e o Profano. O Religioso e o Laico. O Sagrado implica uma ruptura de nível ontológico, uma realidade por excelência, oposição ao profano transitório e efémero (Mircea Eliade).

4.2. O Sagrado é Fonte de consagração, Razão de interditos ou tabus, Princípio de eficácia, Motivo de ascetismo, e determina, por isso, o religioso, como estruturação da religião. Sagrado e Religioso não são sinónimos. O Sagrado é uma categoria metafísica ou ordem ontológica especial, o NUMINOSO, de Númen = Deus, algo de "*tremendum ac fascinosum*", que transcende o homem (*Das Ganz Andere = O totalmente outro* – Rudolfo Otto). É, portanto, algo distinto e superior com que o homem se quer relacionar; por isso mesmo, suscitando o instinto do que está para além do visível e acessível, causa o temor reverencial e determina o Religioso ou o Mágico. O Religioso é algo de positivo, que está relacionado com uma atitude do homem perante o Sagrado ou seja a religião. O Religioso pressupõe o Sagrado (Mircea Eliade; Roger Caillois).

4.3. O Espaço. Edifícios religiosos e orientação sagrada: Jerusalém (judeus), Oriente (cristãos), Meca (*Mihrab*, muçulmanos).

4.4. O Tempo. Ciclos da Natureza (dimensão telúrica). Ano litúrgico próprio de cada religião (calendários judaico, cristão, muçulmano).

4.5. Os Mitos, enquanto narrativas das origens inacessíveis, onde Deus e as forças transcendentes são os agentes, sempre no princípio do mundo e do tempo.

4.6. Os Ritos, enquanto acções cultuais. Diversos tipos de ritos: Celebrações/Festas (Ritos de iniciação/Ritos de consagração), Sacrifícios, Orações, Promessas e Ex-votos, Arte e Simbólica.

II - As Religiões Monoteístas

Chamamos Religiões Monoteístas aquelas que afirmam a existência dum Deus único e pessoal, omnipotente e providente, sem qualquer "*partenaire*" ou companheira. Por mais que ao espírito humano seja possível chegar à ideia do Deus único e Omnipotente, todas as religiões monoteístas, e não apenas monistas (Hinduísmo), partem da ideia de Revelação, o que não significa que ela tenha sido instantânea, automática, quase "*ex-machina*". É preciso, do ponto de vista histórico, aceitar a "lei da pedagogia divina", pela qual Deus como que aceita caminhar ao ritmo da evolução do espírito humano. Desse modo é que, na perspectiva teológica cristã, chamamos Revelação ao processo de longa duração durante o qual o homem caminhou à descoberta do divino. Assim sendo, dizemos que as Religiões monoteístas são três: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo. Todas elas são "Religiões do Livro" e, como tais, reveladas, positivas, históricas, pressupondo sempre um HOMEM carismático, que serviu de intermediário entre Deus e os homens, a quem foi comunicada a mensagem; um LIVRO em que se compendia de forma positiva a revelação; um TEMPO, com todo o seu circunstancialismo cronológico e humano.

JUDAÍSMO. Considerada a primeira Religião Monoteísta e tendo em Abraão, século XVIII a.C., o seu Patriarca inicial, de facto, atinge com Moisés, século XIII a.C., a grande revelação do Deus único com o nome de JAVÉ, mas só se estrutura como verdadeira religião monoteísta com os grandes profetas do século VIII-VII a.C., e com a visão institucional dos Sacerdotes após a reforma de Josías (2 Re. 22; 2 Cr. 34), rei de Judá cerca de 639-606. Esse facto consagrou a chamada "História Deuteronomista" (sequência literária de tipo profético e parenético, que vai do livro do Deuteronómio ao 2º livro dos Reis), e depois do regresso do Cativeiro de Babilónia, 538 a.C. Estão, portanto, a ver a "longa duração" de que falei acima e a constatação da "lei da pedagogia divina", que também referi.

Tal como o temos hoje, o Judaísmo é uma religião monoteísta, anicónica em que tiveram imensa influência os rabinos ou mestres da lei ao longo dos tempos, até se materializar na Torá (Tenak ou Bíblia), na Michná e no Talmud, estas duas obras escritas já depois de Jesus Cristo. Nesse sentido, o Judaísmo é ante-cristão e até mesmo anti-cristão (Cfr. Oração do *Shemoney ´Esré* ou 18 bençãos). Ainda se rege pela Lei da vingança ou de Talião.

Com a Diáspora dos Judeus pelos quatro cantos da terra, o Judaísmo manteve-se graças à fidelidade daqueles, sobretudo, a que hoje chamamos fundamentalistas ou judeus ortodoxos, mas sofreu a erosão por parte daqueles que acreditam na Bíblia, mas não acreditam em Deus, como actualmente se vê no "*Medinat Israel*". Atravessando os tempos e espalhado por diversas culturas ou civilizações, o Judaísmo sofreu o desgaste psicológico dos próprios homens a ele ligados, onde, muitas vezes a tradição ("*Tradition, Tradition!!!*", lembram-se do filme "O violino no telhado"?), o atavismo ancestral das observâncias externas manda muito mais que a fé no Deus único. Isso ajudou a criar uma visão legalista da religião, que os 613 preceitos estipulados por Maimónides, século XII, ajudam a materializar. Assim se pode verificar de forma plausível o divórcio entre a religião e a vida, a fé e a moral social, isto é, o desgaste religioso.

CRISTIANISMO. Esta é a principal religião monoteísta em termos quantitativos e civilizacionais, já que marca a civilização ocidental, sobretudo europeia e a americana.

Derivado de Jesus, que, diga-se, nunca quis fundar uma religião, o Cristianismo foi estruturado a partir da exclusão judaica e por acção dos apóstolos de Jesus em que é legítimo salientar o papel de S. Paulo, a ponto de um historiador como Adolfo von Harnak (1851-1930) afirmar que "o Cristianismo não é senão um

---

[1] HARNACK, Adolf von – *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 2004. A obra apareceu em alemão em 1902. Escreveu também *História dos Dogmas,* em 3 volumes.

paulinismo" [1]. Daí a célebre distinção entre o Jesus da História e o Cristo da Fé, ou a doutrina de Jesus e o ensinamento da Igreja. O antigo Bispo do Porto, Dom António Ferreira Gomes, gostava de afirmar, segundo um mestre "à penser" que "Jesus teria querido fundar o Reino de Deus e saiu-lhe a Igreja pela culatra".

O Cristianismo, chega até hoje, através de três vectores principais: Catolicismo romano, Ortodoxos Orientais, Protestantismo evangélico. Em todos estes três vectores se manifesta o fenómeno do desgaste religioso. Fiquemo-nos, porém, com o Catolicismo, que, para os portugueses, é mais evidente.

Na verdade, através da Igreja Católica, na diacronia da história, verificamos que o Cristianismo é uma religião de contrastes, que é preciso abarcar na sua globalidade. São os "Paradoxos do Cristianismo", como dizia Gilberto Keith Chesterton (1874-1936), mas que lhe dão a marca da sua singularidade no contexto das instituições meramente humanas: Divina e Humana; Revelada e Regulada; Carismática e Institucional; Comunitária e Individual, Sacramental e Material; Santa e Pecadora. São estas misteriosas contradições que fazem a dificuldade essencial do Cristianismo para positivistas, racionalistas e materialistas.

ISLAMISMO. Religião monoteísta de total submissão à vontade de Deus (*ISLAM = Submissão*), com decalques na Bíblia hebraica e no Evangelho cristão. Prescrição dos 5 Pilares do Islamismo (Profissão de fé monoteísta/ Oração/ Esmola/ Jejum/ Peregrinação a Meca). Religião anicónica para evitar a tentação do paganismo. Também se rege pela Lei da vingança ou de Talião. Mostra grande tolerância para as religiões do Livro (Judaísmo e Cristianismo), desde que aceitem o *Dhmimi* ou imposto de submissão, a ponto de Jesus e Maria terem particular respeito no Islamismo. Divisão quase inicial entre Sunitas e Chiitas.

III - O choque da Religião e da Modernidade

Tem-se dito que a religião é uma superestrutura da sociedade, e nós, no Ocidente Europeu, bem o podemos testemunhar. Se assim não fora, talvez João Gonçalves Zarco e Tristão Vaz Teixeira, que navegavam guiados pelo lema do "Que vós, por muito poucos que sejais//Muito façais na Santa Cristandade" como diz o nosso Épico [2], ideal que animava o Infante D. Henrique, talvez, digo, não tivessem redescoberto o Porto Santo e a Madeira (1419). Sem o sentido da gratidão ao Sagrado/Divino, nem o rei D. Manuel o Venturoso teria mandado edificar o memorial mosteiro dos Jerónimos. Possivelmente, nem o Pe. Bartolomeu de Gusmão se teria atrevido à aventura da passarola, como primeira tentativa de pôr o homem a voar através dos espaços siderais, que, ao tempo,

[2] CAMÕES, Luís Vaz de – *Lusíadas*, VII, 3.

se julgavam lugar reservado dos deuses. Talvez nem o rei magnânimo D. João V tivesse mandado construir o Convento de Mafra, como forma de encontrar mediadores que intercedessem pelos seus pecados e pelo nascimento dum filho; por isso mesmo, talvez o escritor José Saramago não tivesse encontrado ambiente vital adequado para o romance que o lançou na ribalta da literatura. Recordo precisamente que na Feira do Livro do Porto de 1984 comprei o livro "O memorial do Convento" em que o autor fez o favor de me pôr um autógrafo, e que eu li com o interesse de verificar, perdoe-se-me a confissão, se ele metia o pé na poça a respeito de questões religiosas. Mal sonharia, então, que havia de estar com ele num encontro de cultura, e precisamente para dar uma achega a respeito de religião e espiritualidade [3].

1. A discussão sobre as Religiões

Estamos ainda nos começos do terceiro milénio cristão, mas já contamos cinco anos na dobadoira da diacronia da história do nosso tempo. No aqui e agora da vida, antolha-se-nos um mundo em crise, onde a religião é acusada de favorecer e fomentar a guerra, o ódio e a divisão dos povos, o extermínio de muita gente. Este é o espectáculo que salta à vista, quando tentamos dissecar o problema hodierno da guerra entre judeus e palestinianos, a origem terrorista do confronto entre talibãs e americanos, a guerra do Iraque, enfim. Mas a mesma etiologia ou causa encontramos, do ponto de vista histórico, quando analisamos na Europa de antanho as guerras da Religião ou as perseguições da Inquisição contra os judeus e protestantes.

Será, portanto, mesmo verdade que a religião, com o conceito de Deus relativizado e assumido ao sabor das mentalidades dos povos e das épocas, é assim negativa para o progresso pacífico da humanidade? Na realidade, é fácil atirar sobre a religião as culpas dum mal-estar que a todos atormenta, sobretudo quando é em nome da religião que as nações assumem atitudes hostis e vingativas.

Se na sua essência, a religião é um conceito unívoco que implica a crença num ser superior, tido como poder soberano da natureza e do homem, na verdade a religião é polivalente e diversificada, como todos sabemos ao falar de religiões naturais ou sobrenaturais, de religiões monoteístas ou politeístas e de religiões judaica, cristã, muçulmana, budista, hinduísta, xintoísta ou outras e até

[3] Encontro na Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto, a 13/XII/2001, com José Saramago, Siza Vieira, Armanda Passos e Coelho Dias, promovido pela Associação "Ar Evento" a propósito de "*Baltazar e Blimunda: Espiritualidade, Fé e Utopia no acto da criação*".

mesmo de seitas religiosas.

Antes de mais, verifiquemos que, do ponto de vista nominal, e palavra Religião é de origem romana, ocidental, e na sua hermenêutica etimológica somos desde já obrigados a admitir uma dupla semiótica ou duas possíveis significatividades.

De facto, Religião = *Religio* pode vir do latim *Re+Legere*, isto é, reler, recolher, sobrepor, como pretende Cícero, e então as religiões são um somatório de crenças e atitudes, que os homens cumprem e com que se obrigam em relação aos seus deuses. Deste modo, a Religião é algo de externo, não se distingue da superstição e da magia e o crente duma religião está convencido de que, quantos mais actos religiosos fizer mais forte para o bem e para o mal será a sua intervenção junto de Deus. Neste caso, a religião está na origem do automatismo interesseiro dos ritos externos, no ritualismo das práticas religiosas.

Mas *Religio* = Religião também pode derivar do latim *Re+Ligare*, como querem desde o século IV os apologetas cristãos Arnóbio e Lactâncio. Neste caso, a Religião é aquilo que liga ou prende fortemente o crente ao seu Deus. Assim pensaram também Santo Agostinho e S. Tomás de Aquino, para os quais a religião assenta numa relação interna do homem com Deus "*Religio proprie importat ordinem ad Deum*" [4]. Nesta perspectiva perfeitamente cristã, a religião está na interioridade com que o homem se compromete com o seu Deus, independentemente da eficácia ou não dos ritos e práticas religiosas, do proveito concreto e imediato ou não que tira da sua atitude religiosa. É, no fundo, aquilo que Jesus Cristo, segundo S. João, na conversa com a samaritana, chamava "adorar em espírito e verdade" (Jo. 4, 23), isto é, o culto gratuito e amoroso.

Esta distinção é extremamente importante, porque gera e prova conceitos e atitudes religiosas diferentes. No primeiro caso, a religião é sempre um acto de interesse por parte do crente que, em seu proveito, procura interceder junto de Deus, perdoe-se-me a palavra, "manipular" a vontade do Deus a que presta culto. Religião, superstição e magia andam então de mãos dadas: pela religião o homem quer titanicamente ser um dominador de Deus. No segundo caso, mesmo que possa haver interesse da parte do crente, existe, à partida, uma total aceitação da vontade de Deus, à qual, pela fé, o crente se submete e tudo submete: o homem exprime a sua aceitação do poder de Deus. Em síntese clara: enquanto na Magia e Superstição, o homem quer dominar Deus, na Religião, o homem submete-se ao domínio de Deus.

Podemos assim definir as religiões como sistemas estruturados ou organizados de crenças, poderes e mediações pelas quais os homens se relacionam com os

---

[4] S. TOMÁS DE AQUINO – *Summa Theologica*, II-II, q. 81, A.1 c.

deuses. Por isso, em cada religião se distingue um tríplice código dogmático (ou de crenças), código litúrgico (ou de ritos), código moral (ou de comportamentos) que, conforme a sua importância, assim determinam as características de cada religião na sua dimensão latrêutica, eucarística, impetratória e propiciatória, e estou a recalcar o que disse antes. Estas dimensões são o rosto visível de todas as religiões, estabelecem a ligação das mesmas às culturas dos povos e, em certa medida, fazem a simbiose sociocultural de qualquer religião, a força mental que ajuda a compreender e até explica a interacção que há entre o ser e o pensar dum povo com esta ou aquela religião.

2. Historicidade da religião

A arqueologia e a paleontologia pretendem provar que, no processo da hominização, o ser humano se manifestou evolutivamente como "*homo religiosus*": no *Pitecantrópos* (*Homo Pekinensis*, 300000 a.C.) aparecem indícios de religião e de culto; no *Homo Sapiens* (*Homo de Neanderthal*, 60000 a.C.) há a certeza de práticas de culto religioso; no *Homo Sapiens-Sapiens* (*Homo de Cromagnon*, 30000 a.C.) a religião é um facto indiscutível. Isso faz os estudiosos modernos das diversas ciências das religiões afirmar a origem antropológica da religião, enquanto capacidade original, que permite ao ser humano relacionar-se com uma realidade superior através da admiração e do medo que experimenta na consciência de ser dependente e que exprime por meio de práticas religiosas: sepulturas intencionais, ídolos e amuletos, orações e sacrifícios, consciência moral de culpa e pecado. Tudo isso, muitas vezes, misturado com subformas aparentadas da religião: bruxaria, magia, superstição. Interessante a este propósito, é o livro de Leroi-Gourhan – *As Religiões da Pré-História* [5], que procura dar uma visão científica das práticas religiosas desde os alvores da civilização.

Ao mesmo tempo, a História demonstra a pluralidade das religiões que acompanham as culturas dos povos. Deste modo, somos levados a compreender que a história religiosa dum povo está medularmente ligada à sua história cultural e até nacional (Portugal e o milagre de Ourique). Sobretudo nas religiões históricas, positivas e reveladas será sempre preciso analisar o código dogmático em congruência com o código moral para aquilatar da mais ou menos valia, da maior ou menor quota-parte que a religião exerce na cultura dum povo com determinada religião dominante. Com efeito, não há dúvida de que a religião dominante dum país influencia, de facto, as coordenadas históricas, culturais,

[5] LEROI-GOURHAN, André – *As religiões da Pré-História*, Lisboa, Edições 70, 1985 (Paris, 1964); cfr. CAUVIN, Jacques – *Naissance des divinités naissance de l´agriculture*, Paris, CNRS Éditions, 1994 e tradução portuguesa.

mentais e sociais desse povo ao longo do tempo. Foi desse modo que Max Weber tentou demonstrar, dentro do Cristianismo, a distinção entre povos nórdicos europeus, protestantes e ricos, e nações do sul da Europa, católicas e pobres [6].

Não se pode, por conseguinte, negar o aspecto positivo que as religiões exerceram e exercem na sociedade, dinamizando a comunidade humana, influenciando as artes e a literatura, fomentando a beleza e monumentalidade dos edifícios, numa palavra, instigando o progresso da humanidade. Atentemos, apenas, a título de exemplo, na espantosa civilização egípcio-faraónica, de há cinco milhares de anos. Dela, que chegou até nós, senão os templos dos deuses, as pirâmides e hipogeus do culto funerário?

Vejamos ainda o que se passa no ocidente europeu, pois podemos não ser crentes, mas não devemos ser cegos. Não são acaso as catedrais, as igrejas e os templos o mais emblemático e monumental testemunho da arte? E os mosteiros e conventos, em geral, não foram eles paladinos da arte e da cultura: Alcobaça, Batalha, Mafra, Tibães? No coração de Moscovo, no Kremlin, não brilham ainda hoje as cúpulas douradas das igrejas do Czarismo, que nem a Revolução bolchevista de 1917 ousou destruir?

À religião cristã podem-se, contudo, assacar muitas acusações, atirar até muitas culpas, mas temos de admitir que, também, isso se deve atribuir mais à ideologia dos homens que a representam e interpretam do que à própria religião nas suas formulações doutrinais, dogmáticas ou morais. Se as guerras da Religião e a Inquisição constituem um sindroma de maldade e prepotência, isso deveu-se muito mais à mentalidade dos governantes da época do que à doutrina evangélica cristã que, desde o século II, proclamava que "a glória de Deus é o homem vivo" (Santo Irineu de Leão).

3. A modernidade e a religião

Na sociedade contemporânea de influência cristã, é corrente um mal-estar religioso que leva os analistas a falar do eclipse ou da "morte de Deus" e do fim da religião. Na verdade, do ponto de vista cultural, é fácil acompanhar o processo evolutivo-degenerativo que nos traz do teocentrismo medieval ao antropocentrismo contemporâneo, que demonstra como o esquecer-se de Deus é fazer do homem o paradigma e a medida da realidade, o super-homem. Como elementos explicativos deste processo aponta-se o pensamento racionalista de Nicolau de Cusa (1401-1464), de Pico della Mirandola (1463-1494), de Renato

---

[6] WEBER, Max – *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1983 (tradução do alemão). Aplicação do princípio de Calvino sobre a predestinação absoluta, "*ante praevisa merita*".

Descartes (1596-1650), de Baruk Spinoza (1632-1677), para os quais a razão se deve libertar da revelação, a filosofia da teologia. Baruk Spinoza, judeu, afirmava que "ser homem é praticamente uma maneira de ser Deus" [7]. Manuel Kant (1724--1804), protestante, intelectualmente, pôs entre parênteses a sua crença religiosa e confiou-se à "razão crítica", enquanto é caminho para as luzes, o Iluminismo ou "*Aufklärung*", que faz do ser humano racional a chave da abóbada do poder e do saber.

Sabemos como J. J. Rousseau (1712-1778) e Augusto Comte (1798-1857) enveredaram pela racionalidade e, sobretudo Comte, guiado pela lei das três etapas da evolução do espírito humano, estabeleceu o Positivismo Científico como explicação última de tudo, favorecendo a dessacralização, o laicismo e o ateísmo. Depois do idealismo de Frederico Hegel (1770-1831), aparecem as críticas à religião e a visão reducionista da mesma.

Carlos Marx (1818-1883), com o seu materialismo, eliminou a religião porque "ópio do povo" e classificou-a de "alienação", aceitando apenas que uma verdade religiosa seja expressão simbólica da natureza racional do homem.

Segismundo Freud (1856-1939), com sua teoria psicanalista, colocou a religião no número das neuroses, que é preciso ultrapassar.

João Paulo Sartre (1905-1980) com o existencialismo exacerbado e radical eliminou a possibilidade de transcendência.

Neste encadeamento de ideias e nesta sucessão de pensadores se passou da visão religiosa omnipresente de Deus para o entusiasmo moderno exclusivista pelo "super-homem", como afirmava Frederico Nietzche (1844-1900). Assim como houve outrora a doença da religião e da santidade, também modernamente há a doença do ateísmo e do laicismo.

Repare-se, porém, que nos nossos dias, depois de, em visão catastrófica, se ter afirmado a "morte de Deus", o mesmo autor, Harvey Cox, que há quarenta anos escrevia a "*Cidade secular*" (1965), admite agora, perante o fenómeno de eclosão das seitas, o "regresso do religioso" [8]. Não há dúvida que há uma grande crise na prática religiosa católica ou protestante, como se comprova pelo inquérito do ano de 1991 sobre a prática da missa dominical em Portugal, denunciando uma quebra terrivelmente acentuada.

Em contrapartida e em certa medida, a recuperação da crise passa pelo carácter antropológico das religiões, como já afirmou o Concílio Vaticano II na

---

[7] SPINOZA, Baruk – *Ética*, p. V, p. XXXVI.

[8] COX, Harvey – *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and Reashaping of Religion in the Twenty-First Century*, Massachusetts, 1995.

[9] *Gaudium et Spes*, 19.

Constituição sobre a Igreja no Mundo actual [9] e como se pode ver no incremento do estudo da sociologia religiosa e da história comparada das religiões. Devo confessar que me causam pena certos livros, assinados mesmo entre nós por sacerdotes, muito propagandeados que, na sua aleivosia, pretensamente esclarecida e no seu "embezerramento" ideológico epidérmico, se interrogam sobre o que fazer com a Igreja [10], como se a Igreja fosse uma simples instituição humana, política ou social.

No campo das religiões, constata-se o fluxo e refluxo das marés, que a história ou parábola da "mota", contada pelo clarividente teólogo alemão Karl Rahner (1904-1984) e depois explorada pelo teólogo holandês Eduardo Schillebeeckx, OP, bem ilustra: "Quando nas nossas aldeias um rapazote recebe de prenda uma mota, julga que recebeu um tesouro e nas primeiras semanas não vê mais nada senão a mota; passa a vida a andar nela e a mostrá-la aos amigos, quase a meter-lhes inveja, e até se esquece da missa aos Domingos. Pouco depois, porém, já volta à Missa, mas de mota, naturalmente" [11]. Esta é a história da humanidade esquecida de Deus perante a descoberta de novas experiências, mas aqui radica a esperança da recuperação religiosa. Esta constatação explica a multiplicidade das ciências modernas das religiões: Antropologia/Etnologia religiosa, História das religiões, Filosofia/Fenomenologia, Psicologia, Sociologia das religiões.

Afinal, "o eclipse de Deus" não é tão evidente nem tão profundo, como alguns quiseram dizer e, apesar do imediatismo do "*homo economicus*" e do "*homo ludicus*" contemporâneos, cremos bem que a religião não vai morrer. Sofrerá transformações, por certo, e adaptações circunstanciais no incarnacionismo das culturas e na vivência das sociedades. Não podemos, por isso, escapar ao problema da Modernidade e da Religião. Mas, curiosamente, parece que quanto mais se afirma a democracia, mais os estados aprendem a tolerância religiosa. Assim é, na sociedade ocidental, com certeza pela descoberta e afirmação dos valores democráticos da liberdade, igualdade e fraternidade, que a Revolução Francesa propagandeou e a religião cristã já continha. O apotegma de que todo o homem é pessoa, vale na política, no social e no religioso. Não há dúvida de que a laicidade, enquanto valorização dos leigos, que não o laicismo exclusivista e reduccionista, se afirma em países de tradição cristã, sobretudo, como que superando o conceito duma religião e duma igreja demasiado hierárquica e clerical. Por paradoxal que isto possa parecer, o que é certo é que devemos aos sistemas de democracia política a coabitação da religião e do estado sem pretensões nem pruridos de ingerência ou predomínio dum sobre o outro, ao

---

[10] OLIVEIRA, Padre Mário de – *Que fazer com esta Igreja*, Lisboa, Campo das Letras, 2001.
[11] SCHILLEBECKX, Ed. – *Dios y el hombre*, Salamanca, Ed. Sigueme, 1969, 104-105.

contrário do que acontece nos países de predominância monolítica islâmica. Isso leva, naturalmente, os próprios leigos crentes a sentirem-se como que libertos da tutela da "clerezia" das respectivas religiões.

Como características e, de certo modo, causas da modernidade, apontemos a racionalidade, o valor do indivíduo, a diferenciação das instituições (a separação da Igreja e do Estado), a democracia, o desenvolvimento técnico-científico. A modernidade criou, assim, um processo de emancipação religiosa que leva ao aparecimento das sociedades laicizadas, autónomas e independentes das instituições religiosas e das suas leis, dos seus valores e símbolos. Por consequência, o homem, sobretudo das zonas urbanizadas e técnicas, como que sai da esfera da religião, a qual se torna, por isso, questão de opção individual, que nunca poderá ser imposta por força de lei ou de perseguição. Quando, porém, analisamos à luz do Judaísmo e do Cristianismo este conceito de autonomia da modernidade, descobrimos que, afinal, ele radica na própria religião bíblica, que tanto influencia o pensamento ocidental. Na verdade, ao pôr o fundamento da religião na ideia de ALIANÇA, a Bíblia salvaguarda e afirma o princípio da liberdade e da autonomia do homem em face de Deus. Daí os profetas bíblicos tanto insistirem na ideia de fidelidade e de infidelidade. O cristianismo, afirmando o valor do indivíduo, ainda mais acentuou a ideia de liberdade e, por via de consequência, de conversão e de tolerância, a descoberta e aceitação do outro, que é também o outro culturalmente falando, isto é, aquele que tem cultura e religião diferentes. O homem, afinal, também é um valor religioso, e, como dizia Santo Irineu, e volto a repetir, "a glória de Deus é o homem vivo". Por essa razão, na perspectiva teológica cristã, Deus se fez homem, "por nós homens e para nossa salvação". Por isso, o cristianismo moderno já não se estriba na ideia dum proselitismo missionário a arrebanhar crentes, mas na difusão da mensagem de Jesus sobre o valor divino do humano.

Este é um ponto em que o legalismo judaico e o monoteísmo absoluto muçulmano ainda não descobriram ou pelo menos têm dificuldade em assimilar. Eis porque o desgaste da religião é muito maior no Cristianismo e seus derivados, sujeitos ao aparecimento de novas igrejas ou seitas e ao fenómeno pagão e sincrético da "New Age".

Mas, vou quedar-me por aqui, porque seria longo explorar até ao fim este tema da relação entre modernidade e religião. Certamente ficamos a perceber melhor o fenómeno da quebra da religião tradicional nas nossas sociedades laicizadas, enquanto que a secularização ou valorização dos valores humanos--naturais não deixa de criar energias de utopia que fazem aparecer novas formas de crença e religião, fenómeno que a eclosão das seitas bem demonstra. Pelo contrário, nas sociedades fechadas e a-racionais (não irracionais), caso do

Islamismo, onde predomina a ideia de revelação absoluta e está ausente a de mediação, dá-se como que um regresso fundamentalista à fonte da religião percebida de forma monolítica e universal. É aí que reside, na modernidade, a razão do antagonismo das culturas e do terrorismo sob pretextos religiosos, a explicação das lutas entre Oriente muçulmano e Ocidente cristão. A sociologia religiosa demonstra que a modernidade faz diminuir e recuar a prática das religiões tradicionalmente instituídas, mas fomenta a utopia das religiões através duma certa "*bricolage*" ou osmose das crenças e, principalmente, por meio da eclosão das novas igrejas ou seitas religiosas, prova, afinal, de que o homem tem sede de infinito e não pode passar sem Deus. Assim é que a paisagem religiosa do mundo ocidental está marcada por uma crescente individualização, uma vez que a relativização (ditadura do relativismo, disse o novo Papa Bento XVI), o pragmatismo, o consumismo e a tolerância levam os homens a preocupar--se menos com o outro mundo e a cuidar mais deste mundo. Daí, no mundo ocidental, o plausível afrontamento entre a Religião e a Modernidade, o desgaste das religiões monoteístas.

Bibliografia

CAILLOIS, Roger – *O Homem e o Sagrado*, Lisboa, Edições 70, 1988; DIAS, Geraldo J.A. Coelho – *Religião e Simbólica. O sonho da Escada de Jacob*, Porto, Granito-Editores e Livreiros, 2001; DUCH, Luís – *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995; ELIADE, Mircea – *Tratado de História das Religiões*, Lisboa, Edições 70, 1977; FERNANDES, A. Teixeira – *A Religião na Sociedade Secularizada*, Porto, Livraria Civilização-Editora, 1972; HATZFELD, Henri - *As raízes da Religião*, Lisboa, Piaget, 1997; JAMES, E. O – *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1973; OTTO, Rudolf - *O Sagrado*, Lisboa, Ed. 70, 1992; RÉMOND, René – *Réligion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles. 1780-2000*, Paris, Seuil, 2001; *Em nome de Deus. A religião na Sociedade Contemporânea* (org. Donizete Rodrigues), Porto, Afrontamento, 2004 (col. Ciências

29 - Religião e Tolerância*

TOLERÂNCIA! Palavra tão humanista, cujo conteúdo os homens tiveram e têm enorme dificuldade em pôr em prática! Por natureza, não é o homem, filho de Deus segundo a revelação bíblica, o mais agressivo dos animais, o único capaz de agredir intencionalmente o seu semelhante, feito verdadeiro "lobo do homem"? A história humana tem andado ao arrepio da tolerância. De facto, a tolerância é uma descoberta do humanismo racionalista de base cristã, ao passo que a intolerância é um sindroma da história humana, desde a antiguidade.

A própria Bíblia judeo-cristã, através da luta de Caim contra seu irmão Abel, nos mostra como, da revolta e intolerância contra a autoridade de Deus, o homem original se lançou na intolerância contra seu irmão, matando-o (Gn. 4). Trata-se duma narrativa mitológica e paradigmática para encontrar a etiologia e a explicação da inimizade, da violência e da guerra entre os seres humanos. A intolerância aparece como instintiva, quase diríamos, conatural ao homem que, apesar de tudo, é o único ser capaz de ver o bem e de fazer o mal. A luta de Caim e Abel é, praticamente, uma narrativa abreviada e paradigmática daquela luta de que nos fala, ao nível do colectivo familiar ou tribal, o poema hindu *Mahabaharata*[1]. Este grande poema antiquíssimo, escrito em sânscrito, é o mais importante monumento da cultura indiana e está sempre presente na consciência hindu. Descreve a luta original entre dois grupos de parentes rivais, os Pandava e os Kaurava. Ao fim e ao cabo, por ocasião da grande batalha, ninguém ficaria verdadeiramente vencedor se não se restabelecesse a lei cósmica, o *Dharma,* princípio de toda a harmonia social. Também o mundo da religião hindu sofre duma espécie de pecado original, que causa a intolerância e a guerra e, por essa razão, tentou explicitá-lo em mito. Afinal, como dizia Fernando Pessoa, "o mito é o nada que é tudo", exactamente porque pretende dar resposta e explicar o que toda a gente sente e não consegue explicar de forma racional.

---

* Texto inédito. Conferência proferida na Escola Secundária António Sérgio, V. N. de Gaia, no dia 27 de Abril de 2005.

[1] *Le Mahabaharata,* Extraits traduits du sanscrit par Jean-Michel PÉTERFALVI, 2 vols., Paris, Flammarion, 1985.

Nas sociedades pré-clássicas e clássicas, com os documentos artísticos e literários, que chegaram até nós, vemos que os homens do poder assumem-se sempre como homens da força física, dominadores dos seus súbditos e aniquiladores dos seus inimigos. Quem manda, domina, castiga, não tolera, destrói e mata. No Egipto, a titulatura dos reis ou faraós, considerados filhos do deus Ré, que é o sol, são autênticos textos de propaganda e ideologia do poder real e da arte de dominar. Que dizer de reis como Tutmósis III, Ramsés II, Ramsés III, que aparecem hercúleos nos templos dos seus deuses com a cabeça envolta no *uraeus* ou cobra cuspideira de mordedura ardente, como que a espalhar o terror, a esmagar as cabeças dos vencidos, a cortar-lhes os braços, a amputar-lhes o falo? E quem não estremece com as figuras aterradoras dos reis assírios (Assurbanípal, Sargão, Senaqueribe) perante os quais todos, súbditos e vencidos, tinham de fazer a adoração por terra, como se os reis fossem deuses? O terror, a força, a intolerância eram sinais de poder divino, que os governantes de então não se descuidavam de manifestar e até literariamente engrandecer nas inscrições das estelas e paredes dos templos para afirmarem o seu poder e fazerem a propaganda do seu imperialismo.

O homem antigo nunca conseguiu viver na tolerância, como bem o expressou Giuseppe Verdi no "Coro dos Escravos" da Ópera "O Nabuco", a respeito do Cativeiro ou Exílio dos judeus em Babilónia (586-538 a.C.). E se os judeus cativos de Nabucodonosor obtiveram de Ciro, em nome dos novos conquistadores persas, o édito de alforria e regresso a Jerusalém, até isso foi devido a um acto de propaganda política que não de tolerância social.

Em Roma, os imperadores eram a personificação e materialização da força bruta que esmaga os homens, como bem sabemos pelas perseguições aos cristãos, que tantos mártires da intolerância político-religiosa fizeram. Já o Livro do Apocalipse falava do dragão e da besta que avassala e aterroriza toda a terra (Ap. 12; 13).

Na Antiguidade, a escravatura, quer militar quer civil, era um fenómeno generalizado e está abundantemente documentada, até na Bíblia hebraica na qual, em nome de Deus, se praticava o anátema ou *Herem* que consistia em rasar ao solo uma cidade inimiga e matar todos os seus habitantes, homens e animais.

As sociedades antigas viveram numa falta absoluta de tolerância. Que dizer, com efeito, da intolerância através dos castigos corporais infligidos às crianças, através do abandono dos idosos e doentes, através do isolamento desumano imposto aos leprosos ou gafos e outras vítimas de doenças contagiosas, através dos tormentos aplicados aos inimigos vencidos ou a criminosos presos, através da pena de morte?

Pois bem. TOLERÂNCIA é palavra latina, derivada do verbo *Tolerare* = suportar/aturar/sofrer, que, por conseguinte, nos leva à ideia de sofrimento na

longa duração, isto é, à capacidade de aturar os outros, mesmo que isso nos custe. Deste modo, a tolerância joga com os sinónimos de paciência e longanimidade. Com razão, os filósofos estóicos da Antiguidade greco-romana, perante sociedades e governos que privilegiavam a força bruta, assentavam toda a sua filosofia de vida no princípio do *Sustine et Abstine,* "aguenta e abstém-te", dito em forma substantiva: Tolerância e Abstinência! Talvez isto nos pareça uma atitude demasiado masoquista, auto-sofredora, indigna daquilo que os romanos chamavam a *virtus*, a força do agir físico, do fazer algo, que ultrapassasse a banalidade do vulgo e afirmasse a heroicidade. Mas, reconhecendo o que isso implicava de renúncia egoísta e humilde sujeição a Deus e aos outros, é que os cristãos lhe deram a conotação de virtude moral, força de alma, que deve caracterizar os santos como verdadeiros homens de Deus e de abertura ao seu semelhante. O conceito de tolerância alarga-se à salvaguarda do direito à diferença, ao respeito por aquilo que nos distingue dos outros e, por isso, os relaciona connosco e os torna interessantes para nós.

Neste sentido, a tolerância vai de par com os direitos humanos; estende-se aos indivíduos, à sua maneira de ser, pensar e agir; alarga-se aos grupos humanos, respeitando as suas características, costumes, línguas e modos de viver, quer sejam maioritários quer minoritários; abrange todas as nações, salvaguardando os seus territórios e direitos internacionais, respeitando a sua religião, fomentando a paz e o progresso do mundo. A tolerância é garante de liberdade e, como virtude humana e humanizante, deve abarcar, por consequência, todas as vertentes da vida do homem: religião, cultura, política. Tolerância das pessoas, tolerância das raças, tolerância das línguas, tolerância das ideias, tolerância do falar e escrever! Pode dizer-se que a tolerância foi tema querido do Iluminismo [2] e por ele introduzido na história das mentalidades, onde aparece quase sempre ligado à ideia de laxismo e indiferentismo, por oposição ao absolutismo dogmático da Igreja Católica. Em Portugal, a ideia de tolerância foi defendida exemplarmente por Ribeiro Sanches [3].

Assim sendo, seríamos como que levados a afirmar que a palavra "Tolerância" do Iluminismo quis, intencionalmente, encobrir a palavra e a ideia cristã de "Caridade", dando-lhe uma conotação laica e não religiosa. Todavia, também a palavra Tolerância se pode perfeitamente entender como a arte do perdão e, como tal, também ela se engloba no mandamento essencial do cristianismo: "Amai os vossos inimigos" (Mt.5,44); faz parte e constitui a face mais visível do mandamento novo de Jesus, que é o amor cristão!

---

[2] GUSDORF, G. – *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.

[3] CUNHA, Norberto Ferreira da – *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 2001, 151-190.

A Igreja e a tolerância. A Igreja cristã é herdeira da tradição religiosa judaica que a Bíblia, enquanto livro da revelação da História da Salvação, veicula. E se, de facto, a Bíblia representa um singular caso religioso no contexto das religiões antigas, não podemos esquecer que ela patrocina ainda a Lei de Talião ou da justiça vindicativa, assim explicitamente formulada: "Se alguém fizer um ferimento ao seu próximo far-se-lhe-á o mesmo que ele fez: fractura por fractura, olho por olho, dente por dente, conforme ele tiver feito a outro, assim se lhe fará" (Lv. 24, 19-20). Entre os judeus, esta justiça vindicativa arrastava mesmo à vingança de sangue, em que os familiares deviam assumir a obrigação de reparar a ofensa contra um membro da sua tribo ou família. Sobre isto, encontramos na Bíblia muitas disposições (Ex. 21,12-23; Lv. 24,17-21; Nm. 35,16-33; Dt. 19,11--13), com a institucionalização do "Vingador" = *Go´el* (Jb. 19,25), o uso oracional até de salmos imprecatórios em que se pedia a Deus que fosse Ele a fazer justiça (Sl. 109/108). E, se a lei religiosa hebraica pretendia obviar a excessos criando as cidades de refúgio e o direito de asilo, nunca conseguiu dar o salto qualitativo que levasse ao perdão, à caridade, à tolerância.

Na pregação de Jesus Cristo, desde o inaugural Sermão da Montanha, é evidente a superação da Lei da Vingança: "Ouvistes o que foi dito: - Olho por olho... Eu digo-vos: Não oponhais resistência ao mau..." (Mt. 5, 38-42). Depois, de forma positiva e prescritiva, virá a regra de ouro do comportamento cristão, que é a Lei da Caridade ou do amor ao próximo (Mt. 7,12; Mc.12,28-31), tão realisticamente exemplificado na parábola do Bom Samaritano (Lc. 10,25-37). A caridade é o "vínculo da perfeição" (Cl. 3, 14-16), porque coordena e une as virtudes e associa os verdadeiros seguidores de Jesus, que "vencem o mal com o bem" (Rm. 12,19-21). Por aqui já podem ver como muitos cristãos de hoje ainda se regem pela lei da vingança e não compreendem as exigências do cristianismo autêntico, que, na caridade, encontra a expressão mais perfeita da tolerância.

Toda a moralidade cristã, que a Igreja de Jesus, ao longo dos tempos, tem introduzido nas relações humanas, parte do princípio da caridade, que é polivalente e abrangente, quer em relação a outras virtudes, quer em relação à humanidade como tal. Assim se devem compreender os escritos dos Apóstolos e sobretudo o hino de S. Paulo à caridade: "a caridade é paciente, é benigna, não é invejosa, não é arrogante nem orgulhosa, nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita nem guarda ressentimento. Não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta" (1 Cor. 13, 4-7).

É certo que, na diacronia da história, também encontramos momentos em que, de forma institucional, a Igreja parece ter perdido a noção da Lei da caridade e de todas as dimensões que essa comporta. Quem não lembra o escândalo das

guerras de religião e o pesadelo da Inquisição ou Santo Ofício, que, em nome do Deus de Jesus Cristo, perseguia e matava? Temos de reconhecer que o espírito teândrico ou divino-humano de Jesus se eclipsou em muitos homens da Igreja, mas não podemos deixar de admitir que a doutrina de Jesus Cristo é suficientemente clara quanto às relações de tolerância que devem animar a sociedade dos homens, mesmo no campo tão sensível das religiões. E, se fosse necessário comprová-lo, aí está, clara e eloquente, a parábola do trigo e do joio, que devem crescer juntos, por mais que seja evidente a maldosa acção dos homens inimigos. Só Deus é juiz, só Deus fará a destrinça definitiva (Mt. 12.24-30). Por isso, podemos afirmar que o cristianismo introduziu nas relações humanas, ao nível de pessoas e povos, uma nova dimensão, um novo tipo de comportamento, em que todo o homem é irmão porque filho de Deus em Cristo. É este o fundamento da caridade, como virtude teologal, e razão da tolerância, como virtude humanizante e não tão só fruto de mera filantropia.

Como se disse, TOLERÂNCIA é palavra latina e, no texto latino da versão da Vulgata, apenas aparece em 2 Cor. 1,6, traduzindo a palavra grega "**Ypoméne"** que, em geral, é vertida por *patientia*, ao passo que o adjectivo *tolerabilis* (**Anektós**) nos surge em Est. 7,4 e Mt. 10,15 e no grau comparativo, onde se fala da atitude tolerante de Deus para com as cidades depravadas de Sodoma e Gomorra. O verbo *tolerare*, esse nunca aparece.

O sinónimo *patientia* tem um leque quantitativo e semiótico muito mais usado e vasto, mas em que é evidente o significado de aturar pessoas e coisas, levando a uma certa provação, como diz expressamente S. Paulo: "A paciência é que opera a provação" (Rm. 5,4). Naquele que a adquire, tem e exerce, a paciência acaba, de facto, por criar um tal padecimento sofrido (**Dokimê**) que, levando-o a abrir-se aos outros, vai contra a sua maneira natural e espontânea de agir (Sir. 2,4). Esta paciência tolerante existe, essencialmente, em Deus e o homem, quando a pratica, segue o exemplo da longanimidade do próprio Deus (Lc. 21,19; Rm. 9,22; 15,5). Por consequência, a paciência tolerante é a prova real da acção e do ensinamento dum homem (Pr. 19,11; Sir. 2,21).

Não podemos historicamente deixar de reconhecer que um bom conjunto de verdades da vida moderna, as quais a Igreja aceita, se lhe impuseram por força do movimento mental do Iluminismo racionalista. Depois, foi a pressão anticlerical da Maçonaria e o ideal humanista mas laico da Revolução Francesa que obrigaram a Igreja a deixar a tradição absolutista do Antigo Regime e a abrir-se aos ideais tão humanos e profundamente evangélicos da "Liberdade, Igualdade e Fraternidade". Estes, com efeito, haviam de ajudar ao aparecimento da teologia das realidades terrestres e ao princípio da tolerância para com os indivíduos e os povos.

Se alguma distinção, hoje, podemos fazer entre *tolerância* e *paciência* é a de que paciência recebeu uma conotação mais pessoal, subjectiva, referindo-se á capacidade do indivíduo sofrer os outros e a vida, ao passo que tolerância é uma atitude mental pela qual se aceitam as diferenças, mesmo quando vemos e sentimos que a posição dos outros é mais fraca e inferior à nossa perante a verdade, a religião, a cultura, a política e outros valores da vida. A paciência afecta principalmente o indivíduo; a tolerância abarca a sociedade, que toda ela deve fazer a descoberta do outro e aceitar as diferenças, por imperativo do próprio ser.

Com a mentalidade dos novos tempos, patrocinada pelo liberalismo político, também a Igreja aprendeu a ser tolerante. Se antes, os papas e concílios eram irredutíveis na defesa do dogma e moral cristãos, lançando anátemas e excomunhões sobre os hereges e inimigos da fé, vejam agora a diferença. O Concílio Vaticano II não anatematizou nada nem excomungou ninguém, e o Papa até tem pedido perdão por certas atitudes arrogantes com que, no passado, seus antecessores agiram contra os cristãos ortodoxos, os protestantes, os judeus e até contra o sábio Galileu. Por sua vez, o Concílio Vaticano II teve a coragem de publicar documentos que representam uma nova atitude da Igreja frente ao mundo dos homens e ao mundo das religiões. Basta ler a *Gaudium et Spes*, isto é, a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual, o célebre esquema 13. Veja-se a abertura ecuménica manifestada com o Decreto *Unitatis redintegratio* sobre a união das igrejas cristãs, o Decreto *Orientalium Ecclesiarum* sobre as Igrejas orientais, o Decreto *Ad Gentes* sobre a actividade missionária, o Decreto *Nostra aetate* sobre a Igreja e as Religiões Não-Cristãs. São temas de grande abertura teológica e de magnânima tolerância de espírito, que ultrapassam o proselitismo ressabiado dos tempos passados. A doutrina até nem é nova; o que é verdadeiramente novo e significativo é a grandeza de alma, a redescoberta de "aquilo que os homens têm de comum e os leva a viverem juntos", a reprovação explícita de "toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, classe ou religião" (*Nostra aetate*, 1.5). Deste modo, a Igreja não tem dificuldade em subscrever e difundir os Direitos do Homem proclamados pela Carta das Nações Unidas.

Note-se, porém, que nunca a Igreja se deixa levar pelo laxismo laico, que tudo mete na manga larga do permissivismo e da facilidade. Por essa razão, em nome do Evangelho de Cristo, a Igreja resiste, para muitos incompreensível e teimosamente firme, a certas formas de tolerância civil moderna, que matam a vida e ofendem a dignidade humana, como sejam: o aborto, o divórcio, a homossexualidade, o amor livre, a eutanásia, etc.

Por último, observe-se como a Igreja está metida e participa nos grandes problemas do homem debatidos pelas Nações Unidas, quer sejam da fome, da

pobreza, do controlo de natalidade ou da mulher. Poderá parecer que está ali como travão à tolerância permissiva dos estados laicos modernos. Na realidade, procurando não descurar as legítimas aspirações da sociedade do nosso tempo, a Igreja esforça-se por se situar sempre, segundo os dados da revelação, na defesa do homem enquanto imagem de Deus. Por isso é que as leis da Igreja não são impostas por tribunais ou por polícias e, se obrigam, é sempre no foro da consciência à luz da fé, livre e voluntariamente assumida. Certamente que a Igreja de Cristo, governada por homens, também comete erros, e todos o admitimos; mas a sua tolerância não pode deixar de ser fielmente arreigada no Evangelho de Cristo, porque, só "radicados e fundados na caridade" é que os cristãos compreenderão as exigências da sua fé, "que excede toda a ciência" (Ef. 3,17). Para tal é que a Igreja prega e defende, censura e exorta "oportuna e inoportunamente" (2 Tm. 4,2), tantas vezes criticada e incompreendida pela mentalidade laica, paganizada e permissiva da sociedade civil contemporânea.

Um dos elementos mais evidentes da prática da tolerância na Igreja é a atitude conciliadora e pacífica para com as outras Religiões ou Seitas. Neste aspecto, permita-se-me referir a doutrina do Mahatma Gandhi, mestre espiritual e político da Índia, para quem a obra de reforma social era a da "auto-purificação da nossa natureza", exigindo o voto de não-violência ou, simplesmente, de tolerância, o que supõe um conjunto de regras morais fundamentais. Foi por isso que, em 1930, da cadeia de Yeravda, onde estava preso pelos ingleses como agitador político, ele escreveu uma série de 15 "Cartas ao Ashram", isto é, ao grupo ou comunidade dos discípulos que, com ele, queriam progredir na vida espiritual. No seu escrito, falando da tolerância, Gandhi mostra-se algo reticente quanto à palavra tolerância, justamente porque, para ele, tal palavra incluía a ideia ou suposição de que a fé de outrem é inferior à nossa e imperfeita. Ele prefere a palavra Ahimsâ (*amor*), que nos obriga a ter pela fé de outrem o mesmo respeito que temos à nossa. Tolerância não significa indiferença pela nossa religião. Dá-nos, antes, uma verdadeira compreensão da nossa, a qual nos impõe um poder de penetração espiritual e mental que nos afasta do fanatismo e do fundamentalismo. Escrevia Gandhi: "A regra de ouro da nossa conduta é a tolerância mútua, pois nós nunca pensaremos todos a mesma coisa e só veremos a Verdade em fragmentos e por ângulos diferentes". A tolerância, como princípio da não-violência, era, sem dúvida, uma regra prioritária de conduta para os seguidores do Jainismo, a que Gandhi pertencia. Estendia-se a todos os seres vivos e, talvez por isso, é que esta corrente religiosa do hinduísmo chegava ao cúmulo de prescrever que quem andasse pelos caminhos levasse um pano a tapar a boca para não matar os mosquitos que lhe viessem ao encontro.

Não esqueçamos que também o Cristianismo começou por ser uma seita em relação ao Judaísmo donde deriva. As seitas, através dum fundador carismático, separam-se sempre de alguma religião, ou porque a contestam parcialmente, ou porque lhe querem dar mais dinamismo e impacto, tomando depois o seu próprio rumo até, com o tempo, se constituírem igualmente em igrejas institucionais. As seitas são um fenómeno universal e permanente do espírito humano. Sempre houve e sempre haverá seitas, igrejas novas, se quiserem, enquanto o espírito humano for livre e raciocinativo e, portanto, nisto não vem mal nenhum. Em verdade, não pretendo, à partida, condenar as seitas. Defendo que, em princípio, qualquer religião é boa desde que ajude o homem a ser melhor e que, mesmo nas seitas, estão pessoas de bem, religiosa e moralmente bem intencionadas.

Reconheço que na vida do mundo há momentos históricos circunstanciais, crises de valores e tipos de sociedade que favorecem o surgimento de seitas com mais frequência e intensidade. Então, as instituições religiosas tradicionais, bem instaladas e algo anquilosadas, perdem peso social, vêm fugir-lhes os fiéis, tomam consciência da diminuição dos rendimentos, sentem-se ameaçadas. É isso precisamente o que está a passar-se no Ocidente Europeu, nesta viragem da história humana, ao fim do II Milénio Cristão. A Igreja Católica e as outras igrejas dão-se conta da sua fragilidade; os próprios estados desconfiam desses grupos religiosos marginais, guiados por um fanatismo tal que, às vezes, ameaçam a própria sociedade civil. Frente a esses movimentos de opinião ou espiritualidade, que exacerbam o comum das pessoas, fazem proselitismo e promovem manifestações contestatárias, as autoridades sentem-se tentadas a tomar atitudes que levam à intolerância, à perseguição religiosa e à coarctação da liberdade religiosa e política.

É certo que, não raro, por trás das boas intenções pregadas, as seitas podem encobrir inconfessáveis interesses até económicos, perseguir objectivos, religiosa, moral e politicamente nefastos, ou então aparecer elas próprias como subformas de intolerância e combate a outros movimentos de cariz mais ou menos político. A consulta de qualquer dicionário das seitas nos fará ver esses aspectos negativos. E, por isso, de quando em quando, devido à pressão da autoridade civil, somos confrontados com lastimáveis casos de suicídios colectivos, lavagem de dinheiro, tráfico de armas, toda essa espécie de artimanhas com que a aparente esperteza dum chefe carismático sabe manipular a debilidade das consciências, a ânsia religiosa e a credulidade fácil de uns tantos atarantados com os problemas pessoais, familiares, sociais, políticos e morais da sociedade contemporânea. Nestas circunstâncias, é fácil juntar descontentes, aflitos, revoltados, desiludidos e amalgamar toda essa gente numa onda entusiasmada e fanatizada, capaz de levar por diante um movimento que, à luz da razão prática, em situações normais, nunca seria viável. As seitas aparecem, assim, também elas, como fonte de intolerância, tanto mais

violentas ou psicologicamente agressivas quanto mais fundamentalistas. Vejam o que se passa em alguns países islâmicos com acções terroristas e suicidas, vejam o que se passou na Nova Guiné, na Suíça com a seita do "Templo dourado" (1994) e a hecatombe de suicídios ou mortes então provocadas. E repare-se que o fenómeno das seitas não é exclusivo do cristianismo. Todos temos bem presente a angústia vivida no Japão por causa do atentado provocado no metro de Tóquio com gás sarin por membros da seita da "Verdade Suprema", cujos crimes o respectivo guru, Shoko Asahara, acabou por confessar.

Curiosamente, porém, as seitas não são causa mas efeito, isto é, são a demonstração visível das crises na sociedade, a tradução do sentimento de frustração que afecta muita gente; são igualmente um desejo e um movimento para ultrapassar espaços anquilosados e procurar soluções diferentes em novo espaço vital. Assim procederam, com santidade e virtude, certos loucos cristãos que queriam reformar a igreja e as almas. Assim fez, com enorme tolerância e paciência, S. Francisco de Assis e outros, talvez menos tolerantes, que até foram queimados como Savonarola. Eram os loucos da santidade e da perfeição, que muitas vezes os pretensos ortodoxos não compreendiam e até perseguiam!