CADERNOS

N.º 14 - 2002 - Ano VII

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

Messianismos: ontem e hoje

*José Augusto Mourão * Maria Leonor Telles*

*Francolino J. Gonçalves * José Eduardo Franco*

*Bento Domingues * Teresa Maria Martins de Carvalho*

CADERNOS ÍSTA

TÍTULO

N.º 14 - 2002 - ANO VII

CADERNOS ÍSTA

Publicação: ÍSTA – Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima
Depósito legal: 101412/96
ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

Pedidos para:
CADERNOS ÍSTA
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500-359 Lisboa PORTUGAL
m@il: ista@oninet.pt
Telefone: 21 032 23 00
Fax: 21 727 37 07
http://www.triplov.com

Número avulso - 5 €
Assinatura anual - 10 € (Normal)
- 15 € (De amig@)

EDITORIAL

O começo da história ocidental, mas também os tempos modernos, incluindo o presente mais recente, foram modelados pela tradição e pela variação dos motivos messiânicos e escatológicos. A filosofia da história parte da ideia que a longa marcha dos povos através do deserto do tempo deve terminar um dia - quando o Messias vier fechar a era da alienação para estabelecer um reino do Fim que em nada será semelhante ao mundo actual que é mau. No começo da Igreja a história é um único combate contra a tentação gnóstica que supõe uma recusa individual da vivência real da salvação. De que modo se elaborou a compreensão do não-regresso do Messias? De que modo a esperança se transformou em virtude e factor da psicopolítica religiosa? Porque renasce a impulsão messiânica nas tendências claramente seculares ou mesmo ateias das Luzes e da tecnognose? De que modo o apocalipse judeo-cristão sobrevive no pânico neopagão? Que equívocos esconde a própria denominação de Messias? Que véus, que impostura?

De 26 a 30 de agosto, em Fátima, realizou o ISTA mais uma semana de Teologia subordinada ao tema: *Messianismos: ontem e hoje*. Os textos que se seguem: "O messianismo no A. T. e os messianismos judaicos no primeiro século da era cristã" do Fr.

Francolino Gonçalves, "Jesus: o Messias?", de - Fr. Bento Domingues, "O Messianismo "à portuguesa", do Dr. Eduardo Franco, "A linguagem messiânica", de José Augusto Mourão e da Drª Maria Leonor Telles, respondem, cada um a seu modo, à problemática enunciada. Possam estes textos aproveitar àqueles que nessa semana nos acompanharam e àqueles a quem esta questão preocupa.

Fr. José Augusto Mourão, op

A LINGUAGEM MESSIÂNICA: A PALAVRA AO FIO DO CORPO

"Um mapa do mundo que não inclua o país da Utopia não merece sequer a pena de uma olhadela".

Oscar Wilde

"Le messianisme est absolument moderne. On pourrait même dire que toute la modernité est de quelque façon messianique, pour le pire et le meilleur".

Gérard Bensussan

"Nada ainda transformou o mundo".

Maria Gabriela LLansol

A palavra é o primeiro grau de proximidade dos seres. "A linguagem *dispõe-se*, a partir da sua iconicidade fundamental e da sua abertura ao mundo, a receber dentro de si forças rebeldes à razão instrumental, à comunicação e à pragmática, a desterritorializar-se[1]. *Organon* da existência (Rosenzweig), a língua só o é enquanto organon messiânico da existência. À palavra mágica e eficaz dá lugar a palavra dialogada e contestada, à ordália sucedem a investigação e a necessidade da prova: ao discurso de autoridade substitui-se a troca de argumentos. A palavra perde o seu estatuto de substância plena, de potência eficaz. Separa-se dos seus efeitos, autonomiza-se como forma e instrumento. À *aletheia* proferida por uma boca consagrada opõe-se a *doxa*, que é antes de mais o saber apropriado a uma situação e acessível a cada um. O primeiro poeta que testemunha deste "processo de laicização", explica Detienne, é Simónidas de Céos. Ele rompe com a poesia encantatória e ritual, com a concepção performativa da palavra. Mais: acentua o estatuto de instrumento e de forma autónoma ao postular a cisão do dito e

do dizer, do mundo e da sua representação, da imagem e do real. À antiga Mnemósina – a deusa Memória substitui a mnemotécnica. Simónidas encarna o volte face técnico da palavra e dos saberes[2].

No começo da linguagem está a emoção e as "paixões", diz Rousseau: "on ne commença pas par raisonner, mais par sentir (...) Ce n'est ni la faim ni la soif, mais l'amour, la haine, la pitié, la colère, qui leur ont arraché les premières voix"[3]. Nietzsche, por sua vez, insiste no facto que as palavras da linguagem designam originalmente estados, necessidades, sentimentos, desejos: a palavra é emoção e grito, antes de ser signo e conceito (*Verdade e mentira no sentido extra-moral,* 1873). A expressão "jogo de linguagem" é empregue em numerosos contextos por Wittgenstein. Designa determinadas formas primitivas de linguagem. Por exemplo, as que utilizam as crianças na idade em que aprendem a falar, ou também tudo o que se poderia chamar *acto de linguagem*: dar ordens, agradecer, felicitar, contar, mentir, etc. (IPh23). Esta expressão designa ainda a linguagem de todos os dias quando considerada com todas as actividades em que está implicada. Finalmente esta expressão designa determinados sistemas linguísticos particulares que fazem parte de actividades em que as palavras adquirem sentidos particulares: construir um objecto segundo um plano, desenvolver especulações, formar e testar hipóteses, fazer predições. "A symbol is a law, or regularity of the indefinite futur", escreve Pierce (2.293)[4]. O mesmo se pode dizer da promessa: que ela se refere a um futuro, um *indefinite future.* A natureza fundamental da promessa consiste na "esperança" ou melhor na "crença". A significação é a forma fundamental da troca. "A interpretação refere-se sempre ao futuro porque o signo deve ser lido ou interpretado como pertencendo a um tipo geral. E os tipos gerais ou os símbolos, como lhe chama Peirce, referem-se sempre ao futuro", escreve Anne Marie Dinesen[5]. O sentido dum signo linguistico deixa de ser um objecto independente; é relativo a uma maneira de falar.

A linguagem religiosa caracteriza-se essencialmente pela sua lógica auto-implicativa[6]. Como é que uma linguagem pode não ser

simplesmente constativa? J. Searle (1969) tinha já tocado nesta questão ao analisar a condição 3 da promessa e ao estipular que "ao exprimir p, L designa-se a si mesmo como o objecto a que se refere p, e L predica a seu próprio respeito um acto futuro em que consiste a realização da promessa". No caso dos veredictos e dos decretos, o locutor está implicado na força performativa da sua enunciação (porque é ele que faz a enunciação) mas não no conteúdo lógico da sua enunciação. No caso dos compromissos e das condutas, pelo contrário, o locutor está implicado igualmente no conteúdo lógico da sua enunciação. Faz referência a si próprio no enunciado que comporta o seu acto de linguagem. É por isso que Evans chama "auto-implicativos" os performativos comissivos (engagements) e behabitivos (condutas). Um compromisso nem é verdadeiro nem falso. É respeitado ou não. "prometo dar-vos este livro amanhã" não se avalia em termos de *verdade* mas antes em termos de *fidelidade*.

A fé é uma experiência da palavra. "A fé a partir da escuta, a escuta através da palavra do messias", é o que dizem os dois sintagmas nominais de Rm 10, 17)[7]. A experiência da palavra da fé não é a experiência do carácter denotativo da palavra, da sua referência às coisas, mas da sua proximidade, em tensão no interior da correspondência entre a boca e o coração e por isso operadora de salvação. A palavra da fé, que não é nem glossolalia sem sentido nem uma simples palavra referencial, realiza o seu sentido através da sua simples proferição. O performativo é um enunciado linguistico que não descreve um estado de coisas mas produz imediatamente um facto real. Entre o *performativum sacramenti* e o *performativum penitentiae, o performativum fidei* define a experiência messiânica original - isto é cristã - da palavra. "Na religião como no direito", escreve Agamben, "o messiânico representa uma exigência de realização que, ao colocar em tensão a origem e o fim, a criação e a redenção, restitui as duas metades do pré-direito à sua unidade pré-jurídica e, ao mesmo tempo, mostra a impossibilidade da sua coincidência...O messiânico faz sinal - para lá do pré-direito - em direcção duma experiência da palavra que - sem estar ligada de

maneira denotativa às coisas nem valer em si mesma como uma coisa, sem ficar indefinidamente suspensa na sua abertura nem se fechar num dogma - apresenta-se como um puro e comum poder de dizer, capaz de um uso livre e gratuito do tempo e do mundo"[8].

Temos da linguagem messiânica tantas concepções quantas as preconcepções da mesma: atribuímos-lhe quer funções utópicas, escatológicas, apocalípticas, quer funções teológicas. O Antigo Testamento e o judaísmo não têm uma doutrina unificada do messianismo. A realização da Promessa reveste figuras diversas. O mediador da chegada de um reino de justiça e de paz, com o afastamento dos inimigos de Israel, ponto central da fraternidade entre as nações no reconhecimento do Deus de Abraão, pode ser um rei, um sacerdote, um profeta, o povo, etc. Os meios podem ser espirituais ou violentos. A ideologia nacionalista domina entre o povo ao tempo de Jesus. Falamos de Jesus como Messias que no discurso inaugural em Nazaré, ao relembrar a profecia de Isaías sobre a libertação dos oprimidos, parece ir ao encontro do desejo do povo, sabendo também que Jesus optou por se manifestar em ruptura com a expectativa messiânica[9]. Boris Izaguirre tornou-se, em Espanha, um ícone tanto do Messias como do Anticristo, como Marilyn Manson se considera a si mesmo um "Antichrist Superstar".

G. Agamben di-lo claramente: "Toda a modernidade - a época colocada sob o signo da *Aufhebung* dialéctica - está empenhada num corpo a corpo hermenêutico com o messiânico: todos os seus conceitos decisivos são de facto interpretações e secularizações mais ou menos conscientes dum tema messiânico"[10]. Parece que em qualquer caso teremos de pensar a linguagem messiânica como a tradução ao mesmo tempo de uma atmosfera psicopolítica e psicoreligiosa. A estrutura messiânica da filosofia moderna é o resultado de uma secularização do pensamento religioso. A ideia de redenção integra-se na história dos homens como o seu *telos* imanente. Secularizou-se o messiânico e o escatológico, mas ao mesmo tempo sacralizou-se a categoria do profano que, não sendo "categoria de tal reino" (W. Benjamin), é indício da sua proximidade.

Temporalização, secularização, laicização são índices da grande tendência moderna para o "joanismo", experiência da salvação que se confunde com a história. Em boa parte os messianismos políticos modernos são possibilitados pela "joanização". "A Igreja informal de joão inicia um movimento de historicização integral da religião cristã, no ponto em que a de Pedro se contentaria com marcar o seu tempo com o relógio do mundo e a de Paulo suspenderia interiormente qualquer positividade", escreve G. Bensussan[11]. Gershom Scholem, ao concluir o seu estudo sobre o messianismo judaico (1957) pergunta-se se o preço a pagar pela perenidade do povo judeu – a impotência histórica, a vulnerabilidade absoluta à perseguição – não é nele mesmo um preço desmedido. O sionismo é herdeiro do messianismo judaico na medida em que assume – de forma secularizada – a utopia formulada pelos profetas bíblicos do regresso dos exilados e a restauração da soberania nacional. A tese central de Scholem consiste em dissociar radicalmente, no messianismo judaico, a ideia de Redenção da noção de progresso histórico. Mas a Kabala do século XVI reintroduzirá a ideia de evolução no mito luriânico do Exílio e da Redenção. Luís de Sousa Rebelo tem o mérito de colocar o problema do messianismo português da segunda metade do século XIV, com o seu ponto culminante no levantamento popular de 1383, e recorrendo às crónicas de Fernão Lopes, num plano ético-político, jurídico e providencial[12]. Esta linguagem tem relações de vizinhança óbvias com a linguagem apocalíptica e a linguagem utópica, expandindo-se no interior de espaços mentais e esquemas dinâmicos. As redes narrativas dispõem de espaços narrativos povoados de "vozes", "pontos de vista", "valores", que envolvem mudanças de estado, transformações, sistemas antagonistas de forças opostas que comunicam através de sucessivos espaços de acontecimentos.

Está hoje firmemente estabelecido que o messianismo não é fenómeno exclusivo de qualquer povo ou nação, mas é comum, em determinadas conjunturas da sua história, a todos eles[13]. Estudar a linguagem messiânica obriga a deter-se no estudo das mentalidades, da orgânica dos discursos, dos contextos culturais e do momento

em que ele se manifesta, assim como dos grupos sociais que o fomentam ou a ele aderem. É que a linguagem tem os seus "modos" de "dizer" a "realidade" e a "tensividade" que a percorre. A linguagem tem várias funções: cognitiva, comunicativa, categorizadora, poética. A literatura e a retórica são modos "anómalos" do emprego da linguagem. Por isso se impõe distinguir a linguagem dos movimentos revolucionários dos movimentos messiânicos. Erro em que incorre, por exemplo, na opinião de Luís de Sousa Rebelo[14], António José Saraiva em *A Cultura em Portugal. Teoria e História Livro I. Introdução Geral* (Lisboa, Livraria Bertrand, 1982), onde faz do messianismo uma constante da "personalidade cultural portuguesa" (op. cit., pp. 86-87).

Os "pensadores religiosos", como Pascal, Kierkegaard e Péguy são quem melhor falou do "tempo por vir" e do modo como ele se distingue do eterno ou do transitório. Deleuze quer converter empiricamente este sentido ainda religioso do tempo, fazendo dele uma matéria de sensação e experimentação, por isso de *aiesthesis* e de estética neste mundo que não é ainda o "nosso" mundo. Sem uma tal crença confrontamo-nos com o niilismo (Nietzsche, Orson Welles e Herman Melville).

Nos fragmentos póstumos contemporâneos das *Considerações inactuais* de Nietzsche o génio é o modelo que dá à cultura o sentido que perdeu: o do domínio da arte sobre a vida. Mas o redentor está nos antípodas do génio. O Redentor não trava combate algum. Em Nietzsche a figura da Redenção situa-se para lá da cultura, e mais, para lá da realidade, procedendo dum habitus fisiológico que se traduz por "um ódio instintivo da realidade". Em que condições para Zarathoustra uma palavra é palavra de futuro? Que salve das falsas figuras da redenção – assentes em mentiras, doenças. Deve ser uma linguagem crítica, uma desapropriação das palavras de que nos apropriamos. Que seja criadora – essa é a forma de devolver ao corpo aquilo que apalavra dos padres, dos sábios e outros eremitas lhe roubaram. A profecia tem de ser uma palavra radicalmente nova. Há incompatibilidade entre aquilo que

recebemos como cultura e o tipo de reviravolta que o discurso profético deve gerar[15].

Podemos ver na língua – numa certa maneira de escutar, de falar ou de escrever essa língua – tanto a terra prometida, como o viram Nietzsche, Kraus, Heidegger, Benjamin, Rosenzweig e mesmo Derrida, como uma resposta à questão: "que nos é permitido esperar"? Por várias razões: as línguas não dissociam o que podem dizer do futuro (anúncio, programa, declaração apocalíptica) de uma reflexão sobre a língua; as línguas instruem sempre, num momento ou noutro, o processo de determinados usos da linguagem, e sobretudo de uma determinada relação com a língua (instrumentalização, corrupção jornalística, tagarelice, comércio). O negativo (queda, miséria, mal, catástrofe, apocalipse) tem sempre que ver com a linguagem. Finalmente, as línguas desenham todas um horizonte, nunca o mesmo, que podemos chamar messiânico ou profético. A linguagem da promessa é como o solo em que se enraiza a linguagem messiânica. Há uma clara ligação entre a linguagem e a utopia. Nem o romance político de Tomás Moro (*Utopia*, 1516) nem a crítica do utopismo de Engels são as únicas fontes do conceito de utopia. Utopia, de *ou e topos*, traduz-se por "em sítio nenhum", Nowhere, na tradução inglesa do século XVI ou "tal lugar não existe", como no século XVII o traduz Quevedo. Engels vai propor a superação do utopismo no seu opúsculo Do socialismo utópico ao socialismo científico (1882). Maio de 68 inverteu a fórmula de Engels: "do socialismo científico ao socialismo utópico"; "sejamos realistas, peçamos o impossível". Ernest Bloch, sem dúvida o pensador mais insigne da utopia no século XX, teria aceite sem reservas este slogan.

O discurso utópico não é uma maneira idealista e irrealista de encarar o mundo, mas expressão coerente de representações da realidade. A tomada de consciência de um passado e o esboço de um futuro não se realiza da mesma maneira no discurso utópico e no discurso ideológico "Falar de utopias da linguagem é endossar à linguagem um propósito, atribuir-lhe um programa

narrativo/discursivo marcado por um alvo subversivo e por um potencial de liberdade que só conhece a arte: paradoxal, paratáctico. Esse propósito tem sido interpretado numa perspectiva teológica (Adorno), sensualista (M. Gabriela Llansol), comunicacional (Jauss), distópica (Burroughs) como ruptura ou pretensão à verdade (Burger) ou "momento extático" (Bohrer). Em qualquer uma destas perspectivas se toca num objecto-valor infinitizado porque convocado como objecto de desejo: a alegria, a *felicidade* (da linguagem)"[16]. A utopia do Estado estético de Schiller, nas famosas Cartas sobre a educação estética do homem indica um movimento ideal, sem fim, em que se supõe que a beleza pode comunicar aos homens uma verdadeira sociabilidade. Só a beleza, criando harmonia nos indivíduos, lhes pode comunicar um carácter sociável. "Só da beleza nós fruímos ao mesmo tempo enquanto indivíduo e enquanto espécie, isto é enquanto representantes da espécie (Carta 27).

O discurso milenarista é um tipo de discurso utópico: é uma representação global da sociedade mas não de uma sociedade qualquer: é uma imagem composta de elementos tradicionais que se projecta como modelo do futuro a-temporal. Não é uma leitura de acontecimentos passados. É a distância diante dum modelo anterior, definido estaticamente. A tomada de consciência do presente abre-se sobre um modelo que é distinto do modelo anterior. Os textos de Beckett não devem ser lidos como uma ontologia da "morte de Deus", ou como um substituto de uma teologia desapontada, mas antes como um diagnóstico daquilo que o corpo e o mundo são quando todas as possibilidades parecem "exaustas"[17].

A apocalíptica introduziu na história ocidental um modo de ver a história dinâmico, aberto. Desde Joaquim de Fiore que se abre um caminho para uma teologia da história. Situação de mudança e intuição de uma nova era, do Espírito. Época joânica (Lessing), dominada pelo amor e a liberdade do Espírito. J. B. Metz e J. Moltmann assumem a sua reflexão teológica nesta perspectiva apocalíptica. O futuro aberto ou a interrupção da injustiça mediante o advento do messias, são categorias que desempenham um papel

crítico nas suas interpretações teológicas. Visão das vítimas. Crítica social. "Débil esperança messiânica" (W. Benjamin) dos oprimidos. Teologia crítico-negativa. Não apocalíptica fundamentalista ou sectária que justifica a injustiça. A apocalíptica é dupla. Dimensão inevitável do religioso - profetismo.

A religião judaica e a religião cristã fundam-se numa palavra recebida como Palavra de Deus; esta palavra não nos é acessível fora de escrituras tidas por santas, separadas de todo o resto da literatura. A Palavra é tida por instância fundadora da Escritura e a Escritura por o lugar de manifestação da Palavra. Ricoeur fala de círculo da palavra viva e do traço escritural. A linguagem bíblica, sublinha Northrop Frye, é totalmente estranha à nossa. O caminho da linguagem parece seguir a via do metafórico (Homero, Trágicos gregos) ao argumentativo (teologias neoplatónicas, o aparelho das provas da existência de Deus dos Escolásticos a Hegel), ao demonstrativo com as matemáticas e as ciências empíricas. Só a poesia testemunha ainda hoje do poder da linguagem metafórica que nos diz, não "isto, é como aquilo", mas "isto é aquilo". É por este canal que nos podemos aproximar da linguagem cerigmática da Bíblia: "o Senhor é meu rochedo"; "eu sou o caminho", "isto é o meu corpo", etc. Scholem no célebre artigo "O nome de Deus", faz a distinção entre dois aspectos opostos da linguagem: um aspecto "externo", em que a linguagem aparece como instrumento de comunicação, e um aspecto "interno", em que se revela o seu lado "simbólico" ou ainda "mágico". A insistência na face externa da linguagem caracteriza a visão profana da linguagem, enquanto a evidenciação da sua face interna manifesta é a marca distintiva da mística. Podemos aproximar esta visão da linguagem daquela que R. Jacobson faz entre uma função comunicativa e uma função poética da linguagem[18]. Na sua função poética, a intenção do discurso não se exerce sobre a transmissão duma mensagem do locutor para o destinatário, mas sobre a própria mensagem na sua materialidade linguística. É aquilo que Scholem quer dizer quando evoca a "magia do verbo" em que as palavras ultrapassa de longe a esfera do "compreender". É a experiência que fazem os poetas, os místicos e

quem saboreie até ao fim a riqueza sensual das palavras. É dele que provém a ideia do poder dos nomes e da sua utilização mágica. Estas categorias são inspiradas pelos escritos de juventude de W. Benjamin, em particular *Sur le langage en general et sur le langage humain* (1916) e *La Tâche du traducteur* (1921). Benjamin desenvolve uma teoria da linguagem inspirada por Hammann, Humboldt e os românticos alemães; estes, por sua vez, haviam encontrado boa parte das suas intuições em Jacob Boehme, cujo sistema teosófico revela fortes afinidades com a Kabbala. São pois as ideias clássicas da mística alemã que informam alguns conceitos utilizados por Scholem para elucidar a teoria da linguagem da Kabbala. Encontramos estes mesmos conceitos no texto dedicado a Rosenzweig em 1926. A ideia central deste texto provém de um ensaio de Benjamin *Sur le langage en general et sur le langage humain*. Benjamin distingue três etapas na história da origem das línguas: a primeira é a da linguagem divina através da qual o mundo foi criado; neste estádio, anterior à distinção entre palavras e coisas, a linguagem representa a essência da realidade. A esta etapa, a que nunca tivemos acesso, sucede a da "linguagem paradisíaca", linguagem original da humanidade em que reina a adequação entre as palavras e as coisas: a realidade é aí transparente á linguagem e a linguagem vai ao encontro da própria realidade com uma justeza quase milagrosa. Foi esta "linguagem adâmica" que perdemos na sequência do pecado original, interpretado por Benjamin à luz da torre de Babel, a linguagem tornou-se simples instrumento de comunicação. A aparição da função comunicativa da linguagem, terceira etapa da sua história, marca também a sua decadência no "abismo da tagarelice". Na nossa linguagem actual, a sua função instrumental designa o seu lado profano, enquanto a sua função mágica (i.é., poética) testemunha da sobrevivência nela do seu esplendor paradisíaco[19].

"Está na nossa natureza tentar arranjar um sentido para o que vemos; não gostamos que algo não faça sentido. O que eu faço é deixar as pistas espalhadas, pequenos trilhos de uma narrativa que não existe. Para mim, a forma padrão de entrada numa exposição

minha é a de uma entrada num apartamento que acaba de se comprar. As pessoas que lá viviam antes já se mudaram, mas deixaram uma cadeira e um telefone. Imediatamente começa-se a tentar descobrir a natureza daquelas pessoas. Não leva a lado nenhum. É uma fantasia. Mas não é uma perda de tempo. Está na nossa natureza"[20]. As histórias têm um poder de entreter. "Tal é o encanto universal da narrativa", escreveu Walter Scott, "that the worst novel ever written will find some gentle reader content to yawn over it, rather than to open the pages of the historian, moralist or poet" .

"A história dos oprimidos é uma história descontínua, enquanto a continuidade é a dos opressores", escreve Benjamin (G.S., I, 3, p. 1243). Ou ainda: "Enquanto a ideia da continuidade esmaga e nivela tudo à sua passagem, a ideia de descontinuidade é o fundamento da autêntica tradição". É do corte do tempo que surge o novo, i.é., o sentido. "O Messias interrompe a história; o Messias não aparece no termo duma evolução". No Livro das passagens, o mesmo autor escreve que "a noção de Progresso deve ser fundada na ideia da catástrofe. O facto de as coisas 'continuarem a andar', eis a catástrofe. Esta não designa aquilo que vem, mas aquilo que já está lá. Aquilo a que chamamos história gera-se na escrita da história como interpretação dos traços que o passado deixou. Como Agostinho, Benjamin poderia dizer: "O presente do passado, é a memória; o presente do presente, é a visão; o presente do futuro, é a expectativa" (*Confissões*, XI, 20). A memória é a que evoca a lembrança das gerações passadas; a expectativa é a da salvação colectiva da humanidade; quanto à visão, Benjamin compreende-a como a qualidade profética implicada na intuição política do presente: "Não é por acaso que encontramos em Turgot uma definição do presente como objecto intencional duma profecia, isto é como realidade fundamentalmente política". A política está votada a prever o presente. "É sobre uma tal concepção do presente que se funda a actualidade duma autêntica escrita da história (G.S., I, 3, p. 1237). Redenção é o nome que Benjamin dá àquilo que imprevisivelmente surge e que a cada instante vem porque cada instante do tempo faz

aparecer um novo estado do mundo. É aqui que radica a ideia, que vem do messianismo judaico, duma utopia que surge no coração do presente, duma esperança vivida segundo o modo do hoje. O último julgamento tem lugar todos os dias. "O 'agora' que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana"[21].

Podemos ver a história como processo messiânico ou como como processo catastrófico. Está na nossa natureza contra histórias e histórias sobre o que vemos e o que não vemos. Martin Buber distingue em *Dois tipos de fé. Fé judaica e fé cristã*, dois tipos de fé, a *emunah*, a fé hebraica, a condição da fé primária, natural na qual se encontra o homem, e o outro tipo, a *pistis*, a fé *em*, aquela a que o homem se converte. Se no primeiro tipo o homem é antes de mais membro de uma comunidade, o homem que se converte à fé é sobretudo um singular (um macho), tornou-se um singular e a comunidade constitui-se como associação de singulares convertidos. Uma vem da árvore de Israel, a outra do cristianismo. M. Buber escreveu também um livro sobre a profecia e o apocalipse, considerando que a apocalíptica é mais tardia do que a profecia e por isso mais decadente. Jesus estaria do lado da primeira fé, e coloca Paulo do lado da segunda. Jacob Taubes, comentando estas obras, considera Jesus mais um apocalíptico do que um profeta[22]. Claramente, e ao contrário de M. Buber, Taubes pensa a fé *in* não um facto apenas grego, mas coloca-a no centro de uma lógica messiânica.

Gershom Scholem dedica o seu livro sobre a Mística judaica a W. Benjamin e volta a dedicar-lhe o oitavo capítulo da mesma obra que trata do *sabatianismo*. As aporias do messianismo (Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, 1992). Scholem, que segue o livro de F. J. Molitor (1857) que lhe havia ensinado que na visão kabalista esta não se reduzia à ideia abstracta do monoteísmo, mas que traía igualmente profundas afinidades com o mundo do mito e do panteísmo, não refuta o

panteísmo e o mito, mas eleva-os a uma ordem superior. É essa ordem superior que le pressentia na Kabala. Entre o conjunto de temas da mística judaica que Scholem estudou, o do messianismo é um dos que aparece na sua obra. Os seus primeiros estudos sobre o movimento sabatista aparecem em 1944 e 1946. *Para compreender o messianismo judaico* (1958) é a sua grande obra. Para Scholem a ideia messiânica está intimanente ligada à experiência do fracasso. Para ele o messianismo nasce sempre duma frustração histórica, aparece na consciência colectiva como a reparação duma perda, como uma promessa utópica destinada a compensar a desgraça actual. Desde a origem as visões escatológicas dos profetas de Israel surgem sobre o fundo duma série de catástrofes nacionais: Isaías profetiza a destruição do reino de Israel pelos Assírios, Jeremias e Ezequiel a partir do desmoronamento do reino de Judá e do exílio babilónico. A escatologia talmúdica responde por sua vez à destruição do segundo Templo pelos Romanos e à dispersão dos judeus. O mesmo acontece à Kabala de Safed e em particular o grande mito luriânico do exílio e da Redenção aparecem no século XVI como resposta á catástrofe histórica que foi a expulsão dos judeus de Espanha em 1492. O sabatismo do século XVII tem para Scholem a mesma origem. Para Scholem, a catástrofe da Segunda Guerra Mundial era um sintoma inquietante do sem sentido da história, mas também o sionismo, na sua fase de realização política traía as esperanças utópicas em nome do qual aparecera. O messianismo é, no seu fundo, aspiração ao impossível. Nenhuma realidade histórica o satisfará. E todavia, a Redenção final para que tende só é autêntica na condição de se desenrolar à luz do dia, na cena da história, transformando radicalmente a realidade do mundo. S. Mosès resume a posição judaica sobre o messianismo desta forma: "o messianismo só pode afirmar-se realizando-se, mas logo que se realiza, a si mesmo se nega". Daí o trágico que o caracteriza. Restaurativo ou utópico, o messianismo é vive continuamente numa aporia: a Redenção deve manifestar-se visivelmente, na história, porém nenhuma tentativa messiânica real estará à altura das suas aspirações. O regresso à origem, a restituição integral de tudo é tão impossível comio a emergência final duma ordem radicalmente nova. A marcha para os

tempos messiânicos passa-se no tempo histórico ou na meta-história? Marcha ou processo? O Messias vem no fim da história ou virá de improviso? S. Mosès denomina estas duas manifestações a aporia da Revolução radical e a aporia da perfeição interior[23].

Walter Benjamin terá escrito o seu mais enigmático texto, o *Fragmento Teológico-Político* (vd. Anexo) quando Ernest Bloch trabalhava a segunda edição de *Espírito da Utopia*. Ambos acreditam que na história não há lugar para a morte, porque a sua matéria - o passado e os seres futuros que o habitam - é matéria viva e transformável. É este o tema do *Fragmento* e das *Teses Sobre o Conceito da História*, de Benjamin. O *Fragmento* diz claramente: O reino de Deus não é *telos* da *dynamis* histórica (...)". E: "A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade". No seu ultimo texto, Benjamin exprime a sua esperança escatológica mais do que nunca. "É necessário dar à noção de sociedade sem classes o seu rosto autenticamente messiânico, e isto no interesse da política revolucionária do proletariado" (GS, I, 1232). O pensamento religioso e o pensamento político são aqui um só. A política assume um carácter escatológico e encontra a sua realização, não já no tempo histórico, mas no último julgamento do mundo cuja sentença o historiador materialista prepara e antecipa. No centro das suas teses, o *Angelus Novus*: "Existe um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que olha fixamente. Os seus olhos estão arregalados, a sua boca aberta, as suas asas desdobradas. Tal é o aspecto que deve ter o anjo da história. Tem o rosto voltado para o passado. Onde para nós se apresenta uma cadeia de acontecimentos ele não vê senão uma só e única catástrofe, que não cessa de amontoar ruínas sobre ruínas e atira-as a seus pés. Bem queria demorar, acordar os mortos e reunir o que estava abatido. Mas do paraíso sopra uma tempestade que apanhou as suas asas, tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Esta tempestade empurra-o continuamente para o futuro a que volta as costas, enquanto diante até ao céu dele se acumulam as ruínas. Esta tempestade é aquilo a que chamamos o progresso" (GS, I, 697., ibid., p. 281-282. Aí está pintado o fracasso da história

e a esperança que se guarda. Nesta negação do humano, o momento messiânico do pensamento de Benjamin encontra a sua origem e o seu termo. A figura originária da tradição judaica, o profeta, regressa, transformada em Benjamin.

É preciso entender o sentido exacto de *parúsia*. Este termo não significa segunda vinda de Jesus, um segundo acontecimento messiânico que viria depois do primeiro e o integrasse. *Parúsia* quer simplesmente dizer em grego: presença (*para-ousia*, literalmente estar ao lado de si mesmo). Não indica nem um complemento, nem um suplemento. Paulo serve-se desta noção para designar a estrutura uni-dual íntima do acontecimento messiânico que, na medida em que é composto por dois tempos heterogéneos, um *kairos* e um *chronos*, um tempo operativo e um tempo representado, conjuntos, mas não adicionáveis[24]. O messias já veio, mas a sua presença contém nela própria um outro tempo, que distende a sua parúsia não para a diferir, mas para a tornar apreensível. É por isso que, retomando as palavras de Benjamin, cada instante pode ser a "porta estreita pela qual podia entrar o Messias"[25]. O profeta Zacarias anuncia ao povo a entrada vitoriosa do Rei da paz na cidade santa. O Messias entrará em Jerusalém, sob o signo da não-violência: aí está Ele montado num jumentinho (Zac 9, 9-10). A Vida absoluta de Deus é estranha ao mundo (à carne) e à violência (ao poder).

Confunde-se frequentemente o tempo messiânico com o tempo escatológico. O pior que se pode fazer à mensagem messiânica não é confundi-la com a profecia, que concerne o futuro, mas com o apocalipse, que contempla o fim do tempo. O discurso apocalíptico situa-se no último dia, o dia da cólera: ele vê o fim chegar e descreve o que vê. O tempo que vive o apóstolo não é o *eschaton*, não é o fim do tempo. O messianismo não é o fim do tempo, mas o tempo do fim (Gianni Carchia, 144). O que interessa ao apóstolo não é o último dia, o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e que começa a acabar (1 Cor 7, 29), ou melhor, o tempo que fica entre o tempo e o seu fim[26].

Lévinas no final de *De l'existence à l'existant* evoca a figura do Messias enquanto fonte de salvação esperada pela humanidade sofrente -via que passa pela escuta da mensagem judaica. Levinas dá à palavra salvação um sentido muito diferente de Spinoza (não é o desejo de ser, o conatus que assegura a salvação). Ele identifica o instante da sua vinda no momento em que a carícia do consolador liberta o homem da sua dor e apaga as lágrimas que o empressement à ser não permite ver. Esta tarefa, diz ele é a do Messias (EE, p. 156) que, segundo alguns sábios do Talmude se chama Menahem, o Consolador.

"O Verbo fez-se carne e habitou entre nós". Jesus viveu trinta anos no anonimato, percorreu a Galileia anunciando a vinda do reino, mas sem impor a sua autoridade, afastado dos poderes civis e religiosos e condenado à morte. Este percurso terrestre, invertido relativamente àquilo que se podia esperar da existência humana de alguém considerado divino é marcado pela cenose: a recusa de inscrever na vida manifesta o poder e a glória da divindade. Esta recusa aparece-nos sob três aspectos: o anonimato da existência nazareana, a não-messianidade da vida pública e a morte por condenação. O anonimato não é a cenose. O anonimato só faz sinal a partir da cenose que se define pela escolha de Jesus de se manifestar em ruptura com a exigência messiânica. *"Quem vai vir, é para todos um mistério:/ignoramos os sinais e os corações / podem de repente não reconhecer quem vem"*. (J. Brodsky, *Poemas: 128)*. Que Deus é esse que vem? É o Deus que abandona o mundo à sua angústia e ao seu pecado ou aquele que partilha a existência, presença quotidiana imanente ao ser e às coisas? Deus *santifica o tecto e a louça,/partilha equitavelmente a porta em dois ./ Sobreabundante, é ele que, ao sábado ./ na lareira faz cozer as lentilhas;/ e sonolento, sobre o fogo saltita,/ e me pisca o olho como um amigo" (J.* Brodski, *Colinas*: 74). "Quando não acreditamos que Deus está nas pequenas coisas, ficamos sem uma verdadeira relação com ele" (Kierkegaard (1843, IV,H: 117:433).

A novidade do pensamento novo reside antes de mais no acento que coloca no carácter profundamente temporal de toda a experiência. Deus, o homem e o mundo foram pensados sob o signo da separação; agora devem sê-lo sob o signo da relação. Esse encontro só a linguagem está em condições de o proporcionar, mesmo se não é ela que tem a última palavra na compreensão da realidade. "A linguagem está ligada ao tempo, alimenta-se de emporalidade e não quer nem pode deixar esta terra que nos alimenta; ignora antecipadamente onde chegará, as suas réplicas veem-lhe de um outro", escreve F. Rosenzweig (PN, 51). O que falta à linguagem é a Eternidade, o Futuro absoluto. Ser messiânico, viver no messias significa a despossessãio, que a forma do *como não* paulino indica (1 Cor 7, 30-31).

A esperança, a *docta spes*, tornou-se um novo princípio de inteligibilidade. É ela que permite compreender a essência da religião. Assente numa antropologia filosófica, que determina o homem como animal utópico, a esperança permite decifrar a realidade como um processo dinâmico atirado para diante. E. Bloch tem razão: "O desiderium, a única propriedade honesta em todos os homens, continua por explorar. O Não-ainda-consciente, o Não-ainda-que chegou, mesmo enchendo o espírito de todos os homens e o horizonte de todo o ser, não foram sequer formulados e menos ainda apreendidos num conceito" (PE, 4; I, 12). É essa lacuna que Bloch procura preencher no seu *Princípio Esperança*. O homem, animal racional, é antes de mais um animal "utópico".

"A literatura europeia viveu a experiência da crise ou da dissolução do sujeito, que implica a da linguagem, e a experiência do niilismo" (Magris). Será o desencanto: "uma forma irónica, melancólica e aguerrida da esperança"? "Por trás das coisas tal como são há também uma promessa, a exigência do que elas deveriam ser, há a potencialidade de uma outra realidade que se esforça para vir à luz, como a borboleta na crisálida" (Claudio Magris).

A linguagem "religa e divide ao mesmo tempo". Nós não estamos nem na língua adâmica nem na língua messiânica, mas netre as duas, no "corte" derridiano das duas, isto é na palavra como entre-tradução duma língua numa outra. Babel não significa a incompreensão generalizada ou a intraductibilidade caótica que tornariam qualquer tradução inútil, mas, no fundo, o reino da palavra, na sua função intersubjectiva, isto é traductiva. Falar consiste em entrar na temporalidade do ainda não. O messianismo realizado seria um mndo da palavra vã. Este ainda não obriga a dar ainda um passo na palavra, depois um outro, sem fim premeditável. "A linguagem está temporalmente estuturada como um messias, segundo a dobra, a expectativa e a separação. A verdade que transporta é feita desta tensão secreta que atravessa as coisas, verdade não como *adequatio rei et intellectus* mas como deposição a preservar, em expectativa na efectividade do mundo"[27]. Quem fala, como o crente kierkegaardiano, une-se ao desconhecido sem resignação, com o forte consentimento a uma promessa. Ora a promessa desapropria. Em nome de quê? Certamente em nome do improviso em que o Messias vem.

José Augusto Mourão

BIBLIOGRAFIA

Blumenberg, *Légitimité du Moderne*, Galllimard, 1966

Löwith, *L'Histoire mondiale et l'histoire du salut* (1953)

Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Rivages, 2000.

Jean Greish, *Le Buisson Ardent et les Lumières de la Raison*, t. I, Cerf, 2002.

Hans-George Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, Paidós Studio, 1988.

Walter Benjamin, *Magia e Técnica, Arte e Política*, Obras escolhidas, Editora Brasiliense, 7ª edição, 1994.

Walter Benjamin, *Sur le langage en general et sur le langage humain*, Gallimard, 2000.

Gérard Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, J. Vrin, 2001.

António Guerreiro, *O Acento Agudo do Presente*, Lisboa, 2000, pp. 116-121.

Martin Buber, *Deux types de foi. Foi juive et foi chrétienne*, Cerf, 1991.

Ernest Bloch, *Le Principe Espérance*, Gallimard, 1976, 1988.

NOTAS

1 José Augusto Mourão, "Utopias da linguagem - vislumbres, demora, moradas" in *Diálogo e Tempo,* Fund. Eng. António de Almeida, Porto 2000, p. 533.
2 M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaique*, Maspero, 1967.
3 *Essais sur l'origine des langues* (1781); ed. Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier Montaigne, 1974, pp. 95-96.
4 Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, vol. 2, 173.
5 "Tout signe est une promesse", in *Qu'est-ce qu'une promesse?*, Poetuca et Analytica. Supplément 1, Aarhus University Press, 1991, 129. p.
67 Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to The Christian Use of Language about God as Creator*, Londres, SCM Press, 1963.
8 Cf. Rm 10, 6-10 em que Paulo parafraseia e corrige Deut 30, 11-14. Paulo transfere para a fé e para o messias aquilo que no Deuteronómio se referia à lei mosaica.
9 Giorgio Asgamben, *Le temps qui reste*, Rivages, 2000, p. 212.
10 Basta ter em conta o anonimato da sua existência em Nazaré, a não-messianidade da vida pública e a morte por condenação.
11 G. Agamben, *op. cit.* p. 159.
12 Gérard Bensussan, *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, J. Vrin, 2001, p. 21.
13 Luís de Sousa Rebelo, *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*, Livros Horizonte, 1983, p. 18.
14 Norman Cohen, *The Pursuit of the Milenium*, Londres, 1970.
15 Luís de Sousa Rebelo, *A Concepção do Poder em Fernão Lopes*, Livros Horizonte, 1983, p. 110.
16 Cf. Nietzsche, APZ, p. 126-127: "Eu sigo estradas novas, uma palavra nova me foi dada. Como todos os criadores, sigo cansado línguas antigas. O meu espírito recusa correr muito tempo com sandálias usadas. Para mim, todas as linguagens são demasiado lentas".
17 José Augusto Mourão, *art. cit., p. 535.*
18 G. Deleuze, "L'Epuisé", posfácio a Samuel Beckett, Quad, 1992.
19 *Essais de linguistique générale*, I, Paris, Minuit, 1963.
20 Stéphane Mosès, *L'Ange de l'Histoire,* Seuil, 1992, p. 252.
21 Michael Craig-Martin, "Conceptualmente pop", Público 10 de Novembro 2001.
22 Walter Benjamin, *Magia e Técnica, Arte e Política,* editora brasiliense, 7ª ed. 1994, p. 230.
23 Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi Edizioni, 1997, p. 28.
24 Stéphane Mosès, *L'Ange de L'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, 1992, p. 192.
25 Agamben, *op. cit.*, p. 118.
26 "Sobre o conceito de história", p. 232.
27 Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, Rivages, 2000, p. 104.
28 Gérard Bensussan, *op. cit.*, p. 184.

A SECULARIZAÇÃO DA LINGUAGEM MESSIÂNICA: A UTOPIA

Do ponto de vista da literatura e da história da cultura ocidental, não há dúvida de que uma das projecções mais marcantes da linguagem messiânica é a forma secularizada que assume nas chamadas "utopias", surgidas a partir do Renascimento, a época em que Sir Thomas More (1478-1535) cunhou o termo "utopia", hoje de uso corrente - a par do adjectivo "utópico" - para designar o irrealizável.

Anteriormente, a linguagem messiânica esteve sempre associada a um contexto religioso, à promessa divina de tempos vindouros, melhores, mais felizes, como no Antigo Testamento. Mesmo o próprio entendimento cristão do papel desempenhado por Jesus de Nazaré exprime-se em termos de realização de promessas que vinham desde Adão, passando pela aliança, simbolizada pelo arco-íris no episódio de Noé, reatada com o Patriarca Abraão e concretizada na conquista da Terra Prometida, mas que o Povo Escolhido constantemente atraiçoava por desobediência à Lei Mosaica. Reconheceu-se em Jesus o Cristo, o Ungido, destinado a instaurar definitivamente o Reinado de Deus, na medida em que nele se confirmavam as características messiânicas consignadas nos Livros Proféticos, nomeadamente em Isaías.

Nos Evangelhos torna-se, porém, muito claro que Jesus recusa o papel político tradicionalmente associado ao Messias, príncipe da linhagem de David que viria restaurar o Reino de Israel, libertando-o do domínio estrangeiro, na época representado pela sujeição a Roma: "O meu reino não é deste mundo..." (Jo,18,36)

Para o Cristianismo, portanto, o reino de Deus estaria entre nós, mas a sua plena realização, a parúsia, que traria a presença

transfigurada do Filho do Homem, quando Jesus Cristo, triunfante, assumisse a sua realeza para julgar o mundo, situar-se-ia fora do tempo actual.

Assim, enquanto vigorou o regime de Cristandade, ou seja, durante a Idade Média, não foi possível isolar o messianismo do seu enquadramento religioso. Para além do facto de a unção real ter chegado a ser considerada sacramento, a figura messiânica do Rei Artur (destinado a regressar um dia para restaurar a ordem no país, como o seu equivalente português tardio, D. Sebastião) liga-se à demanda do Santo Graal, o cálice da primeira eucaristia, a despeito dos elementos célticos pagãos que persistem na lenda.

Ora, se o pensamento da era medieval, na esteira de Santo Agostinho (354-430), continuava voltado para "a Cidade de Deus", situando-se a obra mais célebre de então, a *Commedia* de Dante (1265-1321), nas três zonas do Além: Inferno, Purgatório e Paraíso, com o Humanismo renascentista a perspectiva teocêntrica vai atenuar-se, permitindo uma recuperação do antropocentrismo clássico, cuja expressão mais radical, sempre citada, será a máxima do sofista Protágoras: "O homem é a medida de todas as coisas, das que são, enquanto existem e das que não são, enquanto não existem."[1/2]

Assim, é compreensível que a ideia platónica de construção terrena de uma cidade ideal (*A República*) viesse a ser retomada, tanto mais que os descobrimentos abriam novo espaço ao sonho de recuperar ou reedificar um mundo perfeito, alheio aos males que contaminavam o velho continente.[3]

A *Utopia* de Thomas More, escrita em latim, e portanto destinada a ser lida apenas em círculos eruditos, é um produto acabado do ambiente intelectual do Humanismo. Nela o autor contrapõe às injustiças vigentes na sociedade europeia, em geral, e na Inglaterra em particular, comentadas no diálogo que constitui o Livro Primeiro, a descrição, no Livro Segundo, de uma ilha onde a paz, a igualdade

de oportunidade, a divisão equitativa do trabalho, a partilha dos bens e consequente desprezo pela riqueza e pelas honrarias, permitem aos seus habitantes a felicidade que consiste na fruição dos prazeres honestos.

O nome da ilha, que no esboço inicial da obra se chamava *Nusquama*, é Utopia, versão latina do que em grego significaria "não-lugar", ou "nenhures", mas que consente o jogo verbal entre o prefixo negativo *ou-* e aquele que significa "bom", *eu-*. Na edição *ne varietur* da obra, publicada em Basileia em 1518,[4] essa ambiguidade é evidenciada num pequeno poema que precede o texto e é atribuído a um sobrinho da personagem Hitlodeu, o que, a par de características formais reconhecidas pelos especialistas, desde logo aponta para a autoria de More:

Utopia priscis dicta, ob infrequentiam,
Nunc civitatis aemula Platonicae,
Fortasse vitrix (nam quod illa literis
Deliniavit, hoc ego una praestiti,
Viris et opibus, optimisque legibus)
Eutopia merito sum vocanda nomine.[5]

Em português: Utopia, assim chamada pelos antigos, devido ao meu isolamento,

Da cidade platónica agora rival,
Ou talvez superior a ela (pois o que com letras
Delineou, só eu própria demonstrei,
Com homens e obras e óptimas leis),
Eutopia é o nome por que mereço ser chamada.

Para além desta caracterização da Utopia como lugar perfeito, onde a promessa messiânica de paz, harmonia e felicidade parece realizada sobre a terra, nestes versos explicita-se a inspiração clássica da obra, que, aliás, não é a única afinidade que apresenta com os escritos de outros humanistas. Basta lembrar como a denúncia dos abusos de poder e da corrupção vigentes na sociedade contemporânea, na primeira parte do texto de More, desenvolve, se bem que em tom mais sério e com maior profundidade, as críticas

do seu amigo Erasmo (1467-1536) em *Elogio da Loucura*, ou como, na segunda parte, se encontram ecos da teoria do prazer exposta por Lorenzo Valla (1407-1457) em *De Voluptate*, pois os utopianos, rejeitando a tradição ascética, "não consideram que a felicidade consiste em qualquer prazer, mas sim no prazer bom e honesto. É, de facto, para essa felicidade, como para o bem supremo, que é atraída a nossa natureza pela própria virtude, à qual unicamente a facção oposta atribui a felicidade."[6]

Quanto à descrição do governo e das instituições da ilha imaginária, que permite equiparar a *Utopia* a um tratado de filosofia política, parece concebida no intuito de refutar as propostas de Maquiavel (1469-1527) na obra *O Príncipe*, publicada em 1513. More contrapõe à razão de estado, que, para o autor italiano, tudo legitima, o zelo pelo bem comum, encarando, como Platão, o exercício do poder em termos de serviço e não como um fim em si que justifica todos os meios utilizados para o manter.

Surpreendentemente, porém, será o cristianíssimo Thomas More e não o diabolizado Maquiavel quem inicia o processo de secularização da linguagem messiânica, pois esta ainda vai ser usada, na exortação a Lourenço de Médicis com que termina *O Príncipe*, para anunciar o salvador da pátria, escolhido por Deus para libertar o povo dos seus opressores, numa simples transferência do contexto vetero-testamentário para o do nacionalismo moderno:

"E se, como disse, foi necessário o povo de Israel ser escravizado no Egipto para se revelar o valor de Moisés, os Persas serem tiranizados pelos Medos para se conhecer a grandeza de espírito de Ciro e os Atenienses serem dispersos para se saber a excelência de Teseu, assim agora, para se conhecer o valor de um espírito italiano, foi necessário a Itália ser reduzida ao estado em que a vemos: mais escrava do que os Judeus, mais serva do que os Persas, mais dividida do que os Atenienses, sem chefe, sem ordem, vencida, pilhada, desmembrada, varrida por estrangeiros... Em resumo, foi necessário que sofresse todos os infortúnios.

E se bem que, até ao presente, se notassem em certo homem alguns vislumbres capazes de fazer crer que fora escolhido por Deus para a libertar, depressa se viu como, no apogeu das suas acções, a fortuna o repeliu. Assim, sem vida, ela espera o aparecimento daquele que sare as suas feridas e ponha fim às pilhagens da Lombardia e à espoliação de Nápoles e da Toscana, que lhe cure as chagas que há muito tempo já degeneraram em fístulas. Vemos como suplica a Deus que lhe envie alguém capaz de a libertar destas crueldades e bárbaras tiranias, vemos, também, como está pronta e disposta a seguir uma bandeira, desde que surja alguém que a queira transportar - e não se alcança, presentemente, em que outra casa ela possa ter esperança, a não ser na vossa muito ilustre, a qual, com a sua fortuna e os seus talentos, e favorecida por Deus e pela Igreja (cujo leme segura), poderia chefiar a ansiada libertação."[7]

A radical novidade da perspectiva de More, que abre caminho para as concepções laicas de sociedade ideal, reside sobretudo na tese implícita de que o conhecimento da Revelação não levou à prática dos preceitos evangélicos, nem contribuíu para instaurar um regime político tão perfeito como o da Utopia, estabelecido a partir do simples recurso à razão humana, desprovida da iluminação da fé cristã. E a própria associação da ideia de felicidade, não à promessa escatológica de "novo céu e nova terra" (Is. 65,17), mas sim à vivência temporal dos habitantes de uma ilha, ainda que imaginária, implicou uma secularização da linguagem messiânica que, subsequentemente, a desviará da esperança no desígnio salvífico de Deus para a confiança na capacidade de progresso do ser humano.

Note-se, porém, que a subversão de valores que essa mudança implica não se verifica no âmbito do Humanismo renascentista. São ainda de inspiração evangélica as propostas de reforma dos comportamentos, dos costumes e das instituições, implícitas nas críticas de More e Erasmo, como nas de Lutero (1483-1546), que "chocou os ovos postos por Erasmo".[8] E, se More inaugurou o chamado "socialismo utópico", tendo sido o seu nome inscrito num monumento da Praça Vermelha de Moscovo, após a instauração do

comunismo na Rússia,[9] nada poderia estar mais longe das intenções do católico convicto, que preferiu o martírio à aceitação da supremacia laica do rei sobre a Igreja de Inglaterra, do que a implantação de um sistema político fundamentado no materialismo ateu.

A *Utopia* foi concebida pelo seu autor como uma ficção inofensiva, de inspiração platónica, quer no tema quer na forma de diálogo, mas também cristã, na medida em que é visível a transposição para a ilha ideal de aspectos do estilo de vida dos monges cartuxos - de que More tivera experiência directa, ao habitar por algum tempo com a comunidade de Londres -, como a partilha dos bens ou a singeleza e relativa uniformidade do vestuário.

E esta deliberada conjugação de elementos de origem diversa preside a todo o processo de construção da *Utopia*, que não pretende ser um texto programático, mas antes um exercício lúdico, elaborado por um humanista para deleite intelectual dos seus pares. Assim, o enquadramento da descrição inverosímil do lugar ideal inexistente são as pormenorizadas referências a uma viagem real à Flandres, empreendida por More, e à sua verdadeira relação de amizade com um humanista de Antuérpia. Este último passa, porém, a desempenhar um papel ficcional quando apresenta ao amigo a personagem Rafael Hitlodeu, um pretenso navegador português, que, em abono da verosimilhança, é associado às últimas viagens de Américo Vespúcio. A partir daí, More, autor, cria a personagem More, interlocutor de Rafael, que, no diálogo subsequente, refuta com argumentos moderados o radicalismo das opiniões atribuídas - por More autor - ao português. Por exemplo:

"Não deveis esforçar-vos por inculcar no espírito de pessoas com opiniões completamente diferentes ideias insólitas e desconcertantes, que não teriam peso algum. É preferível adoptar uma via indirecta: na medida do possível, tratar tudo com habilidade e, se os vossos esforços não podem transformar o mal em bem, que sirvam ao menos para atenuar o mal. De facto, como é impossível que tudo

seja bom sem que todos sejam bons, não espero que este ideal se realize antes que passem muitos anos."[10]

Recusando-se a aceitar como inevitável um tal adiamento *sine die* da era messiânica, Rafael reagirá, incluindo na sua longa contra-argumentação uma das mais severas críticas às atitudes nada evangélicas dos que se dizem cristãos:

"Na verdade, se tivesse de omitir-se, por desconcertante e absurdo, tudo o que parece estranho aos hábitos pervertidos dos homens, teríamos nós, cristãos, de ocultar a maior parte dos ensinamentos de Cristo, mesmo aquilo que ele expressamente proibiu de ocultar, ordenando aos discípulos que proclamassem abertamente sobre os telhados o que lhes havia murmurado aos ouvidos. [...] É certo que os pregadores, homens hábeis, segundo creio, seguiram o vosso conselho e, vendo que os homens tinham grande dificuldade em adaptar os seus costumes à lei de Cristo, acomodaram aos costumes a sua doutrina, como quem verga uma régua de chumbo."[11]

Contudo, mesmo depois de Hitlodeu comprovar com o exemplo da Utopia a possibilidade de construir uma sociedade perfeita baseada nos ditames da razão, a personagem More não se mostra inteiramente persuadida, e é a sua dúvida quanto à vantagem da abolição da propriedade privada e de tudo quanto dela deriva que remata o Livro Segundo. Assim, na obra de More, o elemento paradoxal característico dos topónimos inventados - de que Utopia é o caso exemplar, mas não único -, longe de confinar-se à geografia, abrange a construção do texto e o próprio ideário subjacente, porque, para o autor, se tratava de um jogo, de palavras, personagens e conceitos, cuja maior ou menor seriedade competiria ao leitor esclarecido avaliar.

De facto, ao longo dos tempos, muitos foram os leitores da *Utopia* e, desde cedo, teve imitadores. O humanista francês François Rabelais (1483-1553), decerto inspirado pelo carácter aparentemente hedonista da sociedade ideal de More, introduz, nos capítulos finais

da sua obra *Gargantua*, a descrição da Abadia de Thélème, considerada "uma utopia pedagógica", cuja regra era "fay ce que voudras" (hoje dir-se-ia "fais ce que tu voudras"). É esse, aliás, o único ponto de contacto entre as duas obras, visto que os jovens escolhidos para frequentar esta instituição, que de abadia só tem o nome, pois aí não existe clausura nem separação de sexos, em vez de se sujeitarem à monástica disciplina rigorosa da vida dos utopianos, nos horários, nos trabalhos e no vestuário, desenvolvem livremente os gostos, as artes e os estudos típicos da aristocracia humanista:

"Toda a sua vida era orientada, não por leis, estatutos ou regras, mas de acordo com a vontade e o livre arbítrio deles. Levantavam-se da cama quando bem lhes parecia, bebiam, comiam, trabalhavam, dormiam quando lhes apetecia. Ninguém os acordava, ninguém os forçava nem a beber nem a comer nem a fazer qualquer outra coisa. Assim o estabelecera Gargantua.

Na sua regra só havia esta cláusula: FAZ O QUE QUISERES, porque as pessoas livres, bem nascidas, bem instruídas, convivendo com companhias honestas, têm por natureza um aguilhão que as estimula sempre a praticar actos virtuosos e as afasta do vício, instinto esse a que chamavam honra. Quando, por vil sujeição e constrangimento se sentem oprimidas e dominadas, desviam esta nobre tendência que livremente as impeliria para a virtude, para sacudir e contrariar esse jugo de servidão, pois nós fazemos sempre as coisas proíbidas e desejamos o que nos é recusado."[12]

Embora se possa conceber esta proposta de restabelecimento terrestre do paraíso como uma idealização do comportamento humano que ignora as más inclinações naturais, tradicionalmente encaradas como consequência do pecado original, antecipando as ideias pedagógicas de Rousseau (1712-1778)[13], não será esta a tendência para a secularização mais significativa nas obras que fazem parte da chamada "literatura utópica", nem a que se tornará determinante para a sua evolução posterior, como, a partir de alguns exemplos apenas,[14] seguidamente procurará demonstrar-se.

Nas utopias do século XVII reflectem-se as duas tendências, se não opostas, pelo menos divergentes, que marcaram o universo cultural da época - o zelo religioso e a curiosidade científica -, onde facilmente se reconhece a herança legada pelo Humanismo. A Contra-Reforma, ou Reforma Católica,[15] logo seguida por uma radicalização das posições protestantes no puritanismo de Calvino (1509-1564), longe de remediar a ruptura iniciada por Lutero, conduziu a um confronto sangrento entre cristãos, a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), e à insanável intransigência de atitudes de parte a parte, traduzida em inúmeras perseguições. Entre as vítimas desta situação contam-se dois imitadores da *Utopia*: o protestante alemão Johann Valentin Andreae (1586-1624), autor de *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio* (1619) e o frade dominicano que, acusado de heresia, passou longos anos em prisões da Itália, Thommaso Campanella (1568-1639), a quem se deve *Civitas Solis Poetica: Idea Reipublicae Philosophicae* (1623).

Andreae, que publicou as *Bodas Alquímicas*, compilação dos ensinamentos atribuídos a um fictício Christian Rosenkreutz, sendo por isso sobretudo conhecido pela sua relação com o movimento esotérico Rosa-Cruz, é uma figura bem representativa da sua época: fundou uma Fraternidade que "tinha como objectivo separar a teologia cristã de todas as controvérsias que o tempo nela introduzira, alcançando assim um sistema religioso mais simples e mais depurado",[16] e o seu interesse pela ciência patenteia-se na preocupação com a alquimia, pois ainda não se estabelecera então a barreira que a separa da química, nem a distinção clara entre astronomia e astrologia, esta, aliás, já reconhecida por More.[17]

Campanella manifesta também as tendências marcantes da época. Nas "Questões sobre a óptima república", apensas à *Cidade do Sol*, defende a ortodoxia dos seus propósitos, invocando o facto de se ter inspirado nas instituições da "república imaginária" criada pelo "mártir recente" Thomas More, e recorrendo, por fim, à autoridade dos Padres da Igreja:

"Apresentamos, pois, a nossa república não como dada por Deus, mas como uma descoberta filosófica e de razão humana para demonstrar que a verdade do Evangelho é conforme à natureza. [...]

Para ensinar os gentios a viver rectamente, se não quiserem ser abandonados por Deus, e convencer os cristãos de que a vida de Cristo é conforme à natureza, tomámos o exemplo desta república, como São Clemente tomou o da república socrática e como fizeram São Crisóstomo e Santo Ambrósio."[18]

Mas, para além das muitas semelhanças com a *Utopia*, o que em *A Cidade do Sol* mais sobressai, no diálogo entre o Almirante genovês, lídimo sucessor de Hitlodeu, e o Grão Mestre dos Hospitalários, é a sedução exercida por toda uma série de conhecimentos científicos que transcendem os limites tradicionais do *trivium* e do *quadrivium*: além de "figuras matemáticas, bem mais numerosas do que as descobertas por Arquimedes e Euclides" e de "uma completa e extensa descrição de toda a terra",[19] a geografia, a mineralogia, a botânica, a zoologia, a medicina, as artes mecânicas.

É evidente que Campanella, como a maioria dos seus contemporâneos, não associava ao saber critérios de rigor: os dragões são incluídos na lista dos répteis[20], e do currículo solar fazem parte "as ciências metafísicas e teológicas", sendo objecto de estudo aprofundado "as profecias e a astrologia".[21]

Será o inglês Francis Bacon (1561-1626), erudito, filósofo e cientista, autor de *Novum Organum*, onde expõe os princípios de um método indutivo precursor do experimentalismo moderno, quem construirá uma utopia, *New Atlantis* (1626), inteiramente baseada na ideia de que a felicidade sobre a terra depende do avanço científico e tecnológico da sociedade. É certo que a redacção da obra ficou incompleta devido à morte do seu autor, mas parece evidente que as questões de ordem religiosa ou metafísica são relegadas para segundo plano, na medida em que Bacon adopta a

estratégia de cristianizar a sua ilha utópica, pela "miraculosa evangelização de S. Bartolomeu",[22] que se efectua mediante a chegada de uma arca contendo, além de uma carta do Apóstolo, a Sagrada Escritura,[23] elemento necessário e suficiente para a conversão, do ponto de vista de uma Igreja reformada como a que se estabelecera em Inglaterra.

Na *Nova Atlântida* o narrador descreve como, após longos meses de navegação, uma tempestade arrastou o seu barco para a ilha desconhecida de Bensalem, algures nos Mares do Sul, onde ele e os companheiros de viagem foram tão bem acolhidos que são levados a dizer:

"Parecia-nos que tínhamos perante nós uma imagem da nossa salvação no céu; porque nós, que pouco tempo atrás estivéramos prestes a ser tragados pela morte, tínhamos sido transportados a um lugar onde só encontrávamos consolações."[24]

Ora esta ilha paradisíaca, ao contrário da Utopia, não se distingue do mundo ocidental nem pela religião, nem por alterações significativas no esquema social ou económico, nem pela ausência de ostentação de riqueza,[25] mas sim porque os seus habitantes devem uma óptima qualidade de vida à existência de um centro dedicado à investigação científica, a Casa de Salomão, ou Academia das Obras dos Seis Dias,[26] cuja finalidade "é o conhecimento das causas e dos movimentos secretos das coisas, e o alargamento dos limites do domínio humano, para a realização de tudo o que é possível."[27]

Entre os prodigiosos resultados obtidos contam-se alguns que fazem da *Nova Atlântida* uma obra de antecipação científica, pois correspondem a descobertas de épocas futuras, tais como câmaras frigoríficas, materiais sintéticos, adubos, microscópios, fábricas de ilusões. E, sobretudo, a Casa de Salomão é a representação simbólica do sonho utópico de transcender as limitações da condição humana mediante o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, que só muito mais tarde viria a transformar-se em pesadelo.

Esta crença optimista no progresso será uma das características do pensamento iluminista, dominante no século XVIII, e é geralmente atribuída à influência das teorias do filósofo alemão Leibniz (1646-1716) acerca da harmonia preestabelecida, associada à ideia de que Deus criou "o melhor dos mundos possíveis", submetendo-o a normas susceptíveis de encaminhá-lo para a perfeição. Daí deriva o deísmo setecentista, que substitui a crença teísta na providencial intervenção divina nos assuntos humanos pela noção, compatível até com o rigoroso racionalismo de Descartes (1596-1650), da existência de um Criador que concebeu as leis perfeitas que regem o universo e a elas o abandonou, como quem põe a funcionar o mecanismo de um relógio. Ligada a essa concepção do "Deus relojoeiro" está a procura da "religião natural", ou seja, dos princípios fundamentais comuns a todos os credos, que permitiriam ultrapassar as divergências entre eles, segundo o projecto universalista que igualmente preside à preocupação com o "direito natural", cujas consequências políticas são por demais evidentes.[28]

A contestação deste optimismo quanto à perfectibilidade das instituições e da própria natureza humana vai surgir, porém, em obras satíricas, onde a viagem imaginária, tal como na *Utopia* de More, serve de pretexto para apontar os defeitos incorrigíveis dos homens e da sociedade, como é o caso de duas narrativas igualmente célebres, *Gulliver's Travels*, da autoria do irlandês Jonathan Swift (1667-1745), cuja primeira edição data de 1726,[29] e *Candide ou l'optimisme*, de Voltaire, publicada em 1759. Mas tanto uma como outra se desviam da tradição utópica, porque o que prevalece é a representação caricatural da sociedade contemporânea, a crítica acerba às instituições vigentes, sem qualquer proposta alternativa de um mundo perfeito susceptível de ser habitado, e muito menos criado, pelo homem comum, de que os respectivos protagonistas são representativos.

As Viagens de Guliver pode mesmo considerar-se uma "distopia", no sentido restrito da palavra,[30] pois nenhum dos lugares visitados corresponde a uma imagem ideal de sociedade humana. No império

minatural de Lilliput, em guerra permanente com Blefuscu, espelha-se a mesquinhez reinante na Europa, reduzida a diminutas proporções grotescas, como, por exemplo, no longo passo sobre a questiúncula religiosa resultante da nova maneira de partir ovos adoptada em Lilliput, que termina assim:

"No decurso destes conflitos, os imperadores de Blefuscu protestavam frequentemente através dos seus embaixadores, acusando-nos de provocar um cisma religioso, por transgredir uma doutrina fundamental do nosso grande profeta Lustrog, no quinquagésimo quarto capítulo do *Brundecral* (que é o *Alcorão* deles). Pensa-se, contudo, que isto é mera distorção do texto: porque as palavras são estas; *Todos os verdadeiros crentes partirão os seus ovos pela extremidade adequada*: e qual é a extremidade adequada, na minha humilde opinião, parece-me ser deixado à decisão da consciência de cada um, ou pelo menos ao arbítrio do supremo magistrado."[31]

Brobdingnac, a segunda região imaginada, estabelece um contraste positivo com a primeira, mas o facto de ser povoada por uma raça de gigantes marca desde logo a impossibilidade de constituir um paraíso terreal à escala humana; e, no relato da última viagem, a perspectiva distópica de Swift atinge o auge, na descrição de um país cujos únicos habitantes racionais, benevolentes e civilizados, são cavalos, os *Houyhnhmns*, enquanto os antropomórficos Yahoos não passam de animais selvagens dominados pelos piores instintos.

Candide de Voltaire, uma sátira sobretudo dirigida contra o optimismo leibniziano, caricaturalmente representado por Pangloss, que "ensinava a metafísico-teologo-cosmolo-nigologia",[32] conta como o jovem Cândido, expulso do castelo onde a sua inocência projectava a visão do paraíso, corre mundo e adquire experiência, através do contacto com as duras realidades do tempo: a guerra na Europa, a catástrofe do terramoto de Lisboa, a violência da Inquisição, a escravatura na América. Mas a viagem, aliás sempre semeada de grotescas peripécias inverosímeis, também leva o protagonista a lugares inexistentes, nomeadamente ao país do Eldorado, onde,

como na *Utopia*, ao ouro e às pedrarias não é atribuído valor algum, e onde existe um "palácio das ciências"[33] como na *Nova Atlântida*. Essa imaginária pátria da liberdade, onde a religião é definida como a "de toda a gente",[34] pois consiste no simples e perpétuo louvor a Deus, não consegue, porém, reter Cândido e o seu companheiro Cacambo, que, tolamente, preferem abandoná-la, seduzidos por uma falsa promessa de riqueza e poder:

"Se aqui ficarmos, seremos iguais aos outros que cá estão; enquanto que, se regressarmos ao nosso mundo, apenas com doze carneiros carregados das pedras do Eldorado, seremos mais ricos que todos os reis juntos, já não teremos de temer os inquisidores..."[35]

Esta visão pessimista de que o homem não é feito para a utopia, ou vice-versa, será ultrapassada no século XIX, marcado por inúmeras tentativas de transferir, em teoria e na prática, para a vida terrena do indivíduo, de comunidades, de países e até de todo o mundo, a felicidade prometida para a era messiânica. O idealismo romântico oitocentista vai projectar-se no campo político, contrapondo ao liberalismo económico, responsável pelas injustiças desumanas da era da Revolução Industrial, o projecto de um novo regime, o socialismo,[36] que cedo passa de "utópico" a "científico", quando às primeiras concepções, de inspiração rousseauista ou cristã, se sobrepõe o materialismo dialéctico da versão comunista. Seria descabido tentar um esboço da história, por demais conhecida deste movimento, desde o início em que desempenharam papel de relevo as doutrinas de Charles Fourier (1772-1837), Robert Owen (1771-1858) e Étienne Cabet (1788-1856), que muito influenciaram a prática de comunidades "utópicas" dos Estados Unidos,[37] até à publicação do *Manifesto do Partido Comunista*[38] de Karl Marx e Friedrich Engels, onde Vladimir Ilich Ulianov, aliás Lenine (1870-1924), encontrará a base teórica para a implantação do regime soviético na Rússia, num desvio radical do comunitarismo cristão que Tolstoi (1828-1910) aí idealizara anteriormente.

Para não alongar demasiado estas considerações acerca da secularização da linguagem messiânica, bastará dizer que a herança

da literatura utópica recebida pelo século XX foi marcada por duas linhas mestras derivadas da perspectiva antropocêntrica da *Utopia* de More: a confiança no progresso da humanidade devido ao desenvolvimento científico e tecnológico, já manifesta no século XVII, e a esperança de alcançar a felicidade mediante o estabelecimento de um regime político de índole socialista, dominante no século XIX, variando, em ambos os casos, a atitude perante a religião, a que é atribuído um papel ora primordial ora secundário, até ser abolida como obstáculo à ordem justa que deveria permitir ao homem realizar-se plenamente neste mundo.

Tendo-se verificado, porém, que as promessas de instauração laica da era messiânica, quando postas em prática, longe de se cumprirem, se transformavam em ameaças de destruição dos valores essenciais da humanidade, a decepção com o presente leva a antever um futuro ainda mais sombrio, justificando o carácter distópico das obras do século XX que transportam o leitor a um mundo imaginário, numa viagem efectuada através do tempo.[39] Entre estas merecem particular referência *Brave New World*, de Aldous Huxley (1894-1963), e *Nineteen Eighty-Four* de George Orwell (1903-1950), publicadas em 1932 e em 1949, respectivamente, porque correspondem a uma visão pessimista das conquistas no campo da ciência, da técnica e da política, em que, anteriormente, os autores de obras utópicas haviam depositado as maiores esperanças.

Huxley descreve um "admirável mundo novo" cujo planeamento científico é posto em execução pelos mais avançados meios técnicos, de modo garantir o bem-estar dos indivíduos e a harmonia social. As crianças, produzidas em laboratório, são condicionadas para o desempenho das funções a que se destinam, agrupando-se em cinco categorias, de alfa a epsilon, e são educadas através da "hipnopedia", isto é, adquirem, por meio de mensagens que lhes são repetidamente transmitidas durante o sono, não só os necessários conhecimentos como também a persuasão de que o grupo a que pertencem é o ideal:

"As crianças Alfa vestem-se de cinzento. Trabalham muitíssimo mais do que nós, por serem tão pavorosamente inteligentes. Gosto mesmo imenso de ser Beta, por não ter de trabalhar tanto. Além disso, somos muito melhores do que os Gamas e os Deltas. Os Gamas são estúpidos. Todos se vestem de verde, e as crianças Delta vestem-se de castanho. Ai, não, *não quero* brincar com crianças Delta. E os Epsilons ainda são piores."[40]

Tanto bastará para se entender como a paz interna e o impecável funcionamento mecânico desta sociedade são conseguidos através da abolição de todos os valores básicos da cultura ocidental, mantidos apenas pelos Selvagens, que vivem marginalizados. Além da falta de liberdade, neste mundo vazio há sexo, mas não há amor, nem família, nem lares, baniu-se a história, a literatura e a religião. Num jogo verbal, que se perde em português, *"Our Lord"*, Nosso Senhor, é substituído por *"Our Ford"*, num grotesco endeusamento do patrono americano da indústria automóvel.

Mais assustadora ainda do que a descrição do *Admirável Mundo Novo* é a de Oceania, em *1984* de Orwell, o que se entende facilmente lembrando acontecimentos históricos dos anos que separam a publicação das duas obras, nomeadamente a instrumentalização do socialismo pelos regimes totalitários[41] estabelecidos por Estaline na Rússia e por Hitler na Alemanha (o chamado *Nationalsozialismus*); a Guerra Civil de Espanha[42] e a Segunda Guerra Mundial.

Orwell descreve um estado tutelado por um Partido cuja figura dominante é o Grande Irmão (*Big Brother*), a quem são atribuídas faculdades que o tornam uma espécie de divindade omnipotente e omnipresente, exercendo uma vigilância constante sobre tudo e todos. "O Grande Irmão está a observar-te" é uma das frases inscritas por toda a parte,[43] insistentemente repetida, a par das palavras de ordem do Partido "A GUERRA É A PAZ; A LIBERDADE É A ESCRAVIDÃO; A IGNORÂNCIA É A FORÇA".[44] Enfim, *1984*, talvez a distopia mais radical do século XX, não perdeu actualidade com a

passagem do ano que lhe deu o título, porque a invasão abusiva da privacidade resultante do progresso técnico, a distorção da verdade histórica para justificar alianças e guerras, a perseguição ideológica, a pressão dos meios de comunicação social sobre a opinião pública, a própria tentativa de usurpar o poder divino, não são apenas características do universo imaginário de Orwell.

Mas, embora a secularização da linguagem messiânica, iniciada com a *Utopia*, tenha evoluído num sentido tal que o optimismo das promessas de um mundo perfeito deu lugar ao pessimismo da antevisão de um futuro ameaçador, é a esperança que deve ter sempre a última palavra, por isso a citação mais adequada para concluir estas brevíssimas considerações será o penúltimo trecho da obra poética de José Saramago *O Ano de 1993*, que redime a visão distópica anterior através do regresso à inocência do paraíso recuperado, e onde as ressonâncias bíblicas são evidentes:

"Levantou-se então um grande vento que varreu de estrema a estrema entre o mar e a fronteira a terra dos homens

Durante três dias soprou constantemente arrastando as nuvens dos incêndios e o cheiro da carne morta dos invasores

Durante três dias as árvores foram sacudidas mas nenhuma arrancada porque este vento era igual a uma mão apenas firme

As carcaças dos animais mecânicos rolavam pelas planícies como arbustos desenraizados e tudo era arrastado para longe para os países onde os pesadelos nascem e o terror

Depois choveu e a terra ficou subitamente verde com um enorme arco-íris que não se desvaneceu nem quando o sol se pôs

Nessa primeira noite ninguém dormiu e toda a gente saiu das cidades para ver melhor as sete cores contra o fundo negríssimo do céu

E houve quem chorasse de joelhos na terra branda nas ervas que rescendiam do vertiginoso cheiro do húmus

E houve quem ininterruptamente cantasse uma extática melodia não ouvida antes que era o longo suspiro soluço da vida que nascendo se sufoca plena na garganta

E pelos campos fora arderam fogueiras altas que fizeram da terra vista do espaço um outro céu estrelado

E um homem e uma mulher caminharam entre a noite e as ervas naturais e foram deitar-se no lugar precioso onde nascia o arco-íris

Ali se despiram e nus debaixo das sete cores foram toda a noite um novelo de vida murmurante sobre a erva calcada e cheirosa das seivas derramadas

Enquanto longe no mar o outro ramo do arco-íris mergulhava até ao fundo das águas e os peixes deslumbrados giravam em redor da luminosa coluna

O dia amanheceu numa terra livre por onde corriam soltos e claros os rios e onde as montanhas azuis mal repousavam sobre as planícies

A mulher e o homem voltaram à cidade deixando pelo chão um rasto de sete cores lentamente diluídas até se fundirem no verde absoluto dos prados

Aqui os animais verdadeiros pastavam erguendo os focinhos húmidos de orvalho e as árvores carregavam-se de frutos pesados e ácidos enquanto no interior delas se preparavam as doces combinações químicas do outono

Entretanto o arco-íris tem voltado todas as noites e isso é um bom sinal[45]

Maria Leonor Telles

NOTAS

1/2 Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (Cf. *Hélade*, Coimbra, 1995, p. 257).

3 A América, onde Cristóvão Colombo, à chegada, julgou encontrar os rios do Paraíso descrito na Bíblia, veio a ser encarada pelos calvinistas ingleses que aí estabeleceram colónias no século XVII como o espaço ideal para a construção da Nova Jerusalém.

4 A primeira edição da *Utopia*, de 1516, foi impressa no final desse ano na tipografia da Academia de Lovaina, seguindo-se-lhe, em 1517, uma edição de Paris e, em Março de 1518, a de Basileia que, estando a esgotar-se rapidamente, foi revista e corrigida, para publicação na mesma cidade. Essa edição definitiva data de Novembro de 1518.

5 Cf. André Prévost, *L'Utopie de Thomas More* (Présentation, texte original, apparat critique, exégèse, traduction et notes), Paris (Mame), 1978, p.331 (*facsimile*, p. 11). Introduziram-se as alterações do texto original necessárias para a transcrição, tais como desdobramento de abreviaturas.

6 Cf. *id.*, *ibid.*, p. 516 (104).

7 Cf. Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXVI - tradução de Fernanda Pinto Rodrigues, *in O Príncipe*, publicações Europa-América, 1976, pp.134s.

8 "*Erasmus posuit ova et Luterus eduxit pullos*", frase proferida por um detractor de Erasmo na reunião de teólogos de 1527 em Valladolid, citada por A. Costa Ramalho, no Prefácio à tradução portuguesa da obra de Roland H. Bainton, *Erasmo da Cristandade*, Lisboa (Fundação Calouste Gulbenkian), 1988, p. IX.

9 Uma reprodução fotográfica deste monumento figura apensa à colectânea de ensaios de Fernando de Mello Moser, *Thomas More e os caminhos da perfeição humana*, Lisboa (Vega), 1982.

10 Cf. André Prévost, *op. cit.*, p. 432 (62).

11 Cf. *id.*, *ibid.*, p.435 (63).

12 Cf. Rabelais, *Gargantua / Pantagruel* (adapté au français moderne par Maurice Rat), Paris (Marabout), 1962, pp. 255s.

13 Em *Émile ou De l'éducation* (1762), Jean-Jacques Rousseau encara a educação como o livre desenvolvimento das tendências naturais positivas do ser humano, cuja corrupção decorre unicamente da má influência da sociedade. Algumas das suas propostas quanto à formação do seu pupilo imaginário lembram o currículo dos utopianos, nomeadamente a obrigatoriedade de aprendizagem de um ofício.

14 Seria impossível referir sequer as múltiplas obras classificadas como "utópicas". Da lista compilada por Angele B. Samaan em 1971 e apresentada como incompleta, que compreende apenas autores de língua inglesa ou autores de obras cuja influência em Inglaterra foi notória, constam dezassete títulos do século XVII, dez do século XVIII, quase uma centena do século XIX e mais de cinquenta do século XX. (Cf. *Moreana*, Nov. 1971, nº 31-32, pp. 285-293).
Uma listagem muito mais abrangente de autores, com descrição do conteúdo de cada obra, a par de referências a tentativas de práticas comunitárias utópicas e indicação de bibliografia para cada entrada, pode encontrar-se nas 457 páginas da compilação de Richard C. S. Trahair, *Utopias and Utopians: An Historical Dictionary*, London & Chicago (Fitzroy Dearborn), 1999.

15 Em que se inscrevem a fundação da Companhia de Jesus, em 1541 e o Concílio de Trento (1545-1563).

[16] Cf. *Les Noces Chimiques de Christian Rosenkreutz par Jean Valentin Andreae*, Paris (Librairie Génerale des Sciences Occultes - Chacornac Frères), 1928, p. XIX.

[17] Hitlodeu sublinha os profundos conhecimentos astronómicos dos utopianos, acrescentando que não se interessam por "essa impostura da adivinhação pelos astros". Cf. Prévost, *op. cit.*, p.512 (102).

[18] Cf. Tomás Campanella, *A Cidade do Sol*, Lisboa (Guimarães), 1980, pp. 102 s. (Tradução do italiano de Álvaro Ribeiro).

[19] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 18.

[20] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 20.

[21] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 29.

[22] Cf. Bacon, *New Atlantis*, London (University Tutorial Press), s. d., p. 13.

[23] Miraculosamente também, nela estavam já incluídos os livros posteriores à época em que o Apóstolo a enviava, e o texto foi imediatamente compreendido pelos leitores de várias línguas, por dom do Espírito Santo.

[24] Bacon, *op. cit.*, p. 9.

[25] Em *New Atlantis*, Bacon, além de discordar explicitamente de alguns costumes atribuídos por More aos utopianos, descreve uma sociedade hierárquica, onde ouro e prata são moeda de troca e o luxo requintado excede o dos reinos europeus. Quanto à religião, os judeus são tolerados, havendo uma curiosa referência à versão local do messianismo, que os levava a crer "que Moisés, por uma cabala secreta, ordenara as leis de Bensalem agora vigentes; e que quando o Mesias viesse e se sentasse no seu trono de Jerusalém, o rei de Bensalem se sentaria a seus pés, enquanto os outros reis se manteriam a grande distância." (Cf. Bacon, *op. cit.*, pp. 27s.)

[26] Embora *College* seja um estabelecimento de ensino universitário equivalente a Faculdade, neste contexto Academia parece uma tradução mais aceitável.

[27] Bacon, *op. cit.*, p. 33.

[28] É óbvia a repercussão da doutrina acerca dos direitos fundamentais do homem, primeiro definidos por Locke (1632-1704) como "a vida, a liberdade e a propriedade", nos ideais revolucionários expressos, tanto na Declaração da Independência dos Estados Unidos (1776), como na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que instaura a Primeira República francesa, cujo lema será "liberdade, igualdade, fraternidade". Vale a pena transcrever, a título de ilustração do pensamento iluminista, os termos usados por Thomas Jefferson (1743-1826) para justificar as razões dos colonos americanos, que os levam a "assumir entre as Potências da terra o estatuto de separação e igualdade que as Leis da Natureza e do Deus da Natureza lhes outorgam": "Consideramos evidentes em si próprias estas verdades: que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo seu Criador de certos Direitos inalienáveis, que entre esses estão a Vida, a Liberdade e a procura da Felicidade."

[29] A obra, intitulada *Travels into Several Remote Nations of the World. In Four Parts. By Lemuel Gulliver, First a Surgeon, and then a captain of several Ships*, sofreu, nesta edição, cortes editorais destinados a suprimir os passos politicamente mais contundentes, vindo o texto completo a ser publicado em 1735.

[30] O termo "distopia" é, por vezes, utilizado em sentido lato, para significar simplesmente o "lugar mau", de acordo com a própria etimologia da palavra. Em sentido restrito, porém, aplica-se às obras que descrevem um lugar mau imaginá-

rio, também chamadas "contra-utopias" ou "cacotopias", nomeadamente as narrativas século XX cuja acção se situa no futuro.

[31] Cf. Jonathan Swift, *Gulliver's Travels*, London, etc. (Penguin), 2003, p. 48. É evidente, até pelos pormenores históricos anteriormente referidos no texto, que se trata de uma caricatura das divergências entre católicos e anglicanos, correspondendo Lilliput à Inglaterra e Blefuscu à França.

[32] Cf. Voltaire, *Candide*, Évreux (Hachette), 1991, p. 12.

[33] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 99.

[34] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 97.

[35] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 100.

[36] A própria palavra "socialismo", hoje retrospectivamente aplicada a épocas anteriores, é uma criação do século XIX, primeiro introduzida no vocabulário francês em 1832, e, a partir daí, transposta para as outras línguas, nomeadamente para o inglês, onde "socialism", como tradução de"socialisme", aparece em 1839.

[37] A experiência de "Brook Farm", empreendida, entre 1841 e 1847, pelos "transcendentalistas", nome dado a alguns autores românticos norte-americanos, baseou-se nas ideias de Fourier (cuja obra fora traduzida por Brisbane), como prova o nome *Brook Farm Phalanx*, adoptado para a comunidade nos seus dois últimos anos de existência; a Robert Owen deveu-se a efémera *New Harmony*; a Cabet a fundação de comunidades icarianas (entre 1848 e 1886), cujo nome deriva da sua obra utópica *Voyage en Icarie*, de 1840, muito influenciada por Owen.

[38] Publicado em Londres, em Fevereiro de 1848, com o título *Manifest der Kommunistischen Partei*, na capa da primeira edição figurava o apelo final "Proletarier aller Laender vereinigt euch", "Proletários de todos os países univos", como pode ver-se na fotografia inserida entre as páginas 31 e 32 da edição que reproduz a primeira tradução para inglês, datada de 1888: Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Moscow (Progress Publishers), 1971.

[39] Um exemplo paradigmático da viagem no tempo, típica da chamada "ficção científica", é o conto da autoria de H. G. Wells (1866-1946) *The Time Machine*, publicado em 1895, onde já prevalece uma visão distópica do futuro, pois o Viajante no Tempo "encarava sombriamente o Progresso da Humanidade, e não via na pilha cada vez maior de produtos da civilização senão um insensato amontoado que inevitavelmente teria de abater-se sobre aqueles que o haviam criado e acabar por destruí-los".
Cf. H. G. Wells, *Selected Short Stories*, Harmondsworth (Penguin), 1958, p. 83.

[40] Aldous Huxley, *Brave New World*, Harmondsworth (Penguin), 1958, p. 33.

[41] Orwell publicou em 1945 *Animal Farm* (*O Triunfo dos Porcos*, na tradução portuguesa), onde o totalitarismo é satirizado, ficando célebre a substituição dos sete mandamentos revolucionários dos primeiros tempos por um único, o último, em versão correcta e aumentada: "Todos os animais são iguais, mas alguns animais são mais iguais do que outros" Cf. George Orwell, *Animal Farm*, Harmondsworth (Penguin), 1960, p.114.

[42] Em que Orwell participou, combatendo do lado republicano, e descreveu em *Homage to Catalonia*, publicada em 1938.

[43] Cf. George Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, Harmondsworth (Penguin), 1984, p. 7.

[44] Cf. *id.*, *ibid.*, p. 18 etc.

[45] José Saramago, *O Ano de 1993*, Lisboa (Futura), 1975, pp. 66s.

O MESSIANISMO NO ANTIGO TESTAMENTO

INTRODUÇÃO

Messianismo refere-se na linguagem corrente a uma grande variedade de movimentos religiosos ou sociais e de correntes de pensamento[1]. O seu sentido nem sempre é rigoroso. O substantivo messianismo formou-se a partir do adjectivo messiânico. Este, por sua vez, deriva de messias, que é a transliteração do hebraico *machiah* e do aramaico *mechiho*. De facto, o Antigo Testamento em grego e o Novo Testamento traduzem esses termos por *christos*[2]. Messias e cristo representam assim duas formas do mesmo termo hebraico/aramaico. Messias é a sua transliteração, feita primeiro em grego e depois em latim, de onde passou para o português e as demais línguas. Cristo é a transliteração da sua tradução em grego. Embora derivem do mesmo termo semítico, messianismo e cristianismo tomaram sentidos diferentes.

Existiram no judaísmo antigo várias representações do Messias. Tendo em conta essa diversidade, entenderei por Messias em sentido estrito a pessoa cujo aparecimento porá fim à história e dará início à era da "salvação" em nome de Deus. Messianismo é a esperança dessa pessoa e da era que ela inaugurará.

O campo lexical messias e os conceitos que ele expressa tiveram origem em realidades dos mundos bíblico, judaico antigo e cristão. O conhecimento dessas realidades e desses conceitos é uma condição indispensável para a justa compreensão, pelo menos, da história da ideia do messianismo. O presente estudo limitar-se-á ao Antigo Testamento[3]. De acordo com a leitura cristã, o Antigo Testamento é inteiramente messiânico, pois todo ele anuncia a pessoa e a obra de Jesus de Nazaré, em quem os cristãos reconhecem o Messias. Feita sobretudo através do prisma da *Torá* (Lei), a leitura judaica dos mesmos textos não discerne qualquer vestígio messiânico na maioria

de entre eles. Não é minha intenção dar uma interpretação confessional do Antigo Testamento. Proponho-me abordá-o do ponto de vista histórico, com o objectivo de explorar as origens do messianismo. A base objectiva do estudo são os textos que usam o campo lexical *machah*, ao qual pertencem *machiah/mechiho*. Por isso, começarei por passar revista aos textos que usam esse vocabulário. O inquérito mostra que o dito vocabulário usa-se sobretudo em relação com a realeza. Embora com menos frequência, é usado também em relação com o templo, o culto e o sacerdócio. Na segunda parte, explorarei as concepções veterotestamentárias da realeza. Sendo impossível estudar todos os textos pertinentes, limitar-me-ei a alguns que me parecem bastante representativos. Na medida do possível, terei em conta as circunstâncias de tempo, lugar e meio em que foram escritos. Na terceira parte, assinalarei as principais respostas que os autores bíblicos deram ao desaparecimento da monarquia judaica. Nas conclusões sintetizarei os resultados do estudo.

A UNÇÃO, SEUS OBJECTOS E SUA SIGNIFICAÇÃO

1. O CAMPO LEXICAL DE MACHAH, SEU SENTIDO E SUA DISTRIBUIÇÃO

O sentido fundamental do radical *machah* é aplicar óleo sobre uma pessoa ou um objecto. De aí os sentidos de ungir, untar, besuntar, olear, engordurar, ungir. A tradução grega do Antigo Testamento verte esse campo lexical, com razão, pelo campo lexical *chriein*. O campo lexical *machah* é usado 132x no Antigo Testamento: 68x o verbo *machah* (63 na forma simples e 5 na forma passiva/reflexiva); 39x o substantivo *machiah* (ungido); 23x o substantivo *michhah* (unção) e 2x o substantivo *machhah* (unção). Os empregos repartem-se de maneira muito desigual entre os diferentes livros ou partes da Bíblia: 59x no Pentateuco; 45x nos livros dos *Juízes*, de

Samuel e dos *Reis*; 14x nos *Salmos*; 5x nas *Crónicas*; 3x em *Isaías*; 2x em *Daniel*; 1x em *Jeremias*; 1x nas *Lamentações*; 1x em *Amós*; 1x em *Habacuc*.

2. Os objectos da unção

O campo lexical *machah* em contexto profano só está documentado em Am 6,6 e Jr 22,14, onde o verbo designa as acções de se perfumar e pintar uma casa. Todos os outros empregos estão em contexto sacral. O verbo *machah* pode ter uma coisa como complemento directo: A estela de Betel (Gn 31,13), o santuário e todo o seu mobiliário ou um dos seus elementos[4], as oferendas cultuais[5], os escudos dos guerreiros (Is 21,5). A unção era um rito que consagrava esses objectos, pondo-os ao serviço do culto. No entanto, o complemento directo do verbo *machah* é com mais frequência uma pessoa. A unção era um rito que a consagrava para um cargo ou lhe conferia o exercício de uma função. Trata-se às vezes, geralmente nos escritos sacerdotais do Pentateuco, da função sacerdotal. As personagens ungidas são Aarão, o antepassado dos sacerdotes[6], Aarão e os seus filhos[7], os filhos de Aarão[8], Sadoc (1Cr 29,22), o sumo sacerdote[9], o sacerdote (Lv 16,32). Todos os empregos veterotestamentários dos substantivos *michha* e *machha* (unção) estão em relação com Aarão[10], Aarão e os seus filhos[11], os filhos de Aarão (Ex 40,15), o sumo sacerdote (Lv 21,10.12), o santuário, o seu mobiliário e o culto[12]. O ministro da unção é Moisés, o qual age por ordem de Iavé[13].

Na grande maioria dos casos em que tem uma pessoa como complemento directo, o verbo *machah* refere-se à consagração para a função régia. Pode tratar-se de um rei determinado em Israel, em Judá ou até numa nação estrangeira: Saul[14], David[15], Absalão (2Sm 19,11), Salomão[16], Jeú[17], Joás[18], Joacaz (2Rs 23,30), um rei davídico (Sl 45,8) e Hazael de Damasco (1Rs 19,15; cf. 2Rs 8,13). A unção real pode ser conferida por pessoas ou grupos de pessoas bastante variados: o vidente/homem de Deus/profeta Samuel[19], os homens de Judá (2Sm 2,4), os anciãos de Israel[20], o sacerdote Sadoc e o

profeta Natã (1Rs 1,34.45), o sacerdote Sadoc (1Rs 1,39), o profeta Elias (1Rs 19,15), o povo[21]. No apólogo de Iotão, o ministro da unção real são as próprias árvores (Jz 9,8.15). Outros textos afirmam que o próprio Iavé unge ou ungiu um rei determinado: Jeú (2Rs 9,3.6.12) e David (1Sm 16,1-3; 2S 12,7), o rei davídico (Sl 45,8).

Em 1Rs 19,16, a unção confere a função profética: Iavé ordena a Elias que unja Eliseu como profeta em seu lugar (cf. Eclo 48,8). Segundo o Targum e Lc 4,24-27, seguidos pela maioria dos exegetas modernos, Is 61,1 também se refere à unção de uma figura profética, mas há quem pense na unção do sumo sacerdote.

Merecem uma atenção especial os empregos do substantivo *machiah* (messias/ungido). O Antigo Testamento usa-o 39 vezes. O termo concentra-se nos livros de *Samuel* e nos *Salmos*, onde se lê respectivamente 18 e 10 vezes[22]. Os restantes empregos repartem-se da seguinte maneira: 4 no Pentateuco, 2 em *Daniel*, 2 nas *Crónicas*[23], 1 em *Isaías*, 1 nas *Lamentações* e 1 em *Habacuc*.

Excepto em 2Sm 1,21, passagem onde está em relação com o escudo[24], o termo refere-se a pessoas. Excepto em Sl 105,15 // 1Cr 16,22, está no singular. Empregada em aposição com a expressão "o sacerdote", a expressão "o ungido" é 4 vezes o título do sumo sacerdote ou, pelo menos, de um membro da classe sacerdotal[25]. Em Dn 9,25, "ungido" está em aposição com "chefe" (*nagîd*). Dn 9,26 usa-o de maneira absoluta. Esses dois textos referem-se porventura aos sumos sacerdotes Josué, contemporâneo de Zorobabel, e Onias III, um pouco anterior à conquista de Jerusalém por Antíoco IV Epifânio. Nos restantes 32 empregos o termo ungido faz parte das seguintes expressões: O ungido de Iavé[26], o ungido do Deus de Jacob (2Sm 23,1), o meu ungido[27], os meus ungidos[28], o teu ungido[29] e o seu ungido[30], segundo o discurso é posto na boca de Iavé, lhe é dirigido ou o tem por objecto. Pelo menos, em 29 desses empregos designa uma figura real: Saul[31], David[32] ou um membro da sua dinastia[33] e Ciro, rei da Pérsia (Is 45,1). Em Sl 105,15 // 1Cr 16,22 refere-se aos patriarcas. Por fim, no Sl 84,10, é difícil saber se se trata de uma figura real ou de uma figura sacerdotal.

Resumindo, os empregos do campo lexical *machah* em relação com o templo, o culto e o sacerdócio, são praticamente próprios aos

escritos sacerdotais do Pentateuco, o qual só usa o dito vocabulário nesse contexto. O campo lexical *machah* é raro nos livros proféticos. Só aparece 3x em *Isaías* (21,5; 45,1; 61,1), 1x em *Habacuc* (3,13), 1x em *Jeremias* (22,14) e 1x em *Amós* (6,6). *Jeremias* e *Amós* usam-no só em contexto profano. Esses são aliás os seus únicos empregos profanos no Antigo Testamento. Os livros proféticos só empregam duas vezes o substantivo *machiah*: em Is 45,1 como apelativo de Ciro, rei da Pérsia; em Hab 3,13 em referência ao rei davídico ou talvez ao povo. *Daniel*, de género apocalíptico, usa-o duas vezes (9,25.26), porventura em relação com duas figuras sacerdotais históricas. Tendo em conta o facto de que para o Novo Testamento e para o cristianismo em geral os profetas são, por excelência, os anunciadores do Messias/Cristo, a rareza com que usam o vocabulário messiânico é surpreendente. De facto, os empregos do campo lexical *machah* em relação com o rei, precursores do messianismo real, concentram-se em *Samuel*, em *Reis* e nos *Salmos*. Repare-se que para a tradição judaica *Samuel* e *Reis* fazem parte dos profetas. Juntamente com *Josué* e *Juízes*, formam os chamados "primeiros profetas ou profetas anteriores" (*nebî'îm richonîm*), uma subdivisão dos profetas. Por outro lado, os autores do Novo Testamento, assim como outras correntes judaicas suas contemporâneas, assimilavam os *Salmos* à profecia. Por isso, o *Saltério* é o livro do Antigo Testamento mais citado no Novo Testamento. Segue-o o livro de Isaías, que é, para a tradição cristã, o profeta por excelência, por ser o mais claramente messiânico[34].

3. História da unção

O inquérito lexical permite-nos esboçar a história da unção no mundo bíblico. Tudo indica que a unção fez sempre parte da investidura real em Israel e em Judá. Era porventura o seu rito principal. A unção real não era própria ao mundo hebraico. Está documentada já na primeira metade do século XVIII a. C., pelo menos oito séculos antes da fundação dos reinos de Israel e de Judá, num relatório enviado por Nûr-Sin, administrador de Ahlatum,

a Zimri-Lim, rei de Mari, para comunicar-lhe um oráculo de Addu, deus de Alepo[35].

«Diz ao meu senhor: assim (fala) Nûr-Sin, teu servidor. Abya, o respondente (*apilum*)[36] de Addu, Senhor de Alepo, veio ver-me e disse-me o seguinte: "Assim fala Addu": 'Tinha dado todo o país a Yahdum-Lim[37] e, graças às minhas armas, não teve rival no combate. Abandonou o meu partido e (por isso) o país que lhe tinha dado, dei-o a Samsi-Addu'[38]». Após uma lacuna, o texto continua contando uma reviravolta na situação. «Pus-te no trono do teu pai e dei-te as armas com as quais tinha combatido contra o Mar (*Têmtum*)[39]. Ungi-te com o óleo do meu triunfo e ninguém te resistiu. Escuta só esta minha palavra: Quando um queixoso apelar para ti dizendo: "Fizeram-me mal", ergue-te e faz-lhe justiça; responde-lhe com rectidão. É isso o que desejo de ti (...)».

O oráculo refere uma cerimónia de investidura real, que comportava três ritos: O deus Addu (a sua imagem) conduz o rei ao trono do seu pai, entrega-lhe as armas com que venceu o Caos e unge-o[40]. Mediante a entrega das armas, o deus Addu confiava ao rei o seu poder sobre o Caos. "O óleo do meu triunfo" é obviamente uma metáfora, mas é legítimo supor que ela foi sugerida pela prática de um rito concreto de unção do rei, à semelhança do que aconteceu mais tarde no mundo bíblico. Tendo em conta o contexto, a função da unção devia ser preparar o rei, como qualquer lutador, para o combate[41].

No mundo bíblico, a prática da unção sacerdotal parece ser posterior ao desaparecimento da monarquia judaica. Começou provavelmente na época persa, numa altura em que o sacerdócio se tornava cada vez mais o herdeiro das funções governativas outrora exercidas pela realeza. A unção deve ter sido reservada primeiro ao sumo sacerdote[42], tendo-se estendido depois a todos os sacerdotes[43].

Foi o paralelismo com Jeú que levou o autor de 1Rs 19,16 a atribuir também a unção a Eliseu. Sendo Eliseu considerado profeta, a unção devia ter-lhe conferido a função profética. Repare-se, no entanto que, o relato das circunstâncias em que Eliseu se tornou discípulo de Elias não menciona a unção[44]. Nada indica que os profetas tenham sido alguma vez ungidos. No entanto, nas partes

mais recentes do Antigo Testamento e noutros escritos judaicos do virar da era fala-se, não raro, da unção profética. É provavelmente o caso de Is 61,1. O Sl 105,15 // 1Cr 16,22 chama os patriarcas ungidos de Iavé e seus profetas, os termos ungidos e profetas estando em paralelismo sinonímico. A ideia da unção profética parece ter sido corrente entre os essénios. Estes chamam os profetas «ungidos pelo seu (de Iavé) espírito santo»[45] e «ungidos de santidade» no Documento de Damasco[46], «os teus (de Iavé) ungidos» na Regra da Guerra[47]. Esta linguagem é usada em sentido metafórico. Expressa a consagração dos profetas a Iavé, sublinhando o facto de que essa consagração é obra do próprio Iavé.

As diferentes concepções da realeza e o messianismo

1. Introdução

Esquece-se com frequência que o Antigo Testamento é uma pequena biblioteca, muito variada de todos os pontos de vista. Nela figuram os diferentes géneros literários correntes entre os povos do Próximo Oriente, sobretudo entre os povos semitas, no primeiro milénio antes de Cristo. Os livros que constituem essa biblioteca foram escritos em várias línguas (hebraico, aramaico e grego) e em vários países (Palestina, Egipto e Babilónia), no decurso de cerca de um milénio. Os seus autores representam várias correntes intelectuais, políticas e religiosas que existiram no reino de Israel e, sobretudo, no reino de Judá e no judaísmo anterior ao cristianismo. Muitos dos livros do Antigo Testamento tiveram cada um a sua pré-história, semelhante e paralela à pré-história do conjunto da biblioteca, resultando de um processo de crescimento muito complexo, que durou séculos.

Dito de outra forma, o que desperta a atenção no Antigo Testamento não é a unidade, mas a diversidade. O acrónimo

hebraico *Tanak* – *Torá-Nebî'îm-Ketubîm*, Lei-Profetas-Escritos – uma das designações correntes das Escrituras judaicas, reflete melhor a sua variedade do que a expressão cristã Antigo Testamento. A unidade tanto do *Tanak* como do Antigo Testamento é em grande parte uma criação das suas leituras confessionais, cristã e judaica.

A diversidade que caracteriza o Antigo Testamento reflete a realidade histórica dos sucessivos grupos humanos que nele se expressam. A ideia de um Israel que foi o protagonista de toda a história veterotestamentária é uma criação dos autores bíblicos. A variedade do Antigo Testamento não se deve só às mudanças que se deram com o decorrer do tempo, entre os começos dos dois reinos hebraicos e o judaísmo dos últimos séculos da era pré-cristã. Muitos textos do Antigo Testamento representam as posições de grupos particulares, que se expressam ora de forma irénica, ora de forma polémica. A diversidade manifesta-se, de maneira flagrante, no campo religioso e, em concreto, na teologia propiamente dita. Há no Antigo Testamento diferentes concepções de Deus que estiveram em concorrência. Da concepção de Deus que professava cada grupo dependiam as ideias que ele tinha de si próprio e das instituições nacionais, nomeadamente da monarquia.

2. Concepções da realeza no reino de Israel

Ao abordar a questão das concepções da realeza no reino de Israel, deve ter-se em conta a natureza das fontes. É possível que algumas delas sejam originárias de Israel, mas chegaram-nos através de Judá, que as censurou de uma forma ou outra. As demais, a maioria, são obra de teólogos e de propagandistas judaicos que não reconheciam a legitimidade do reino de Israel. Numa palavra, o conhecimento de Israel assenta no testemunho dos seus rivais, que é por isso suspeito, do ponto de vista histórico.

Jeú é o único rei de Israel de quem o Antigo Testamento relata a unção (2Rs 9,1-10). A mando do profeta Eliseu[48], um irmão profeta unge Jeú. De facto, fá-lo em nome de Iavé. «Assim diz Iavé: "Eu te

unjo como rei sobre Israel"» (2Rs 9,3.6.12)[49]. Apesar disso, Jeú nunca é chamado ungido de Iavé, título que o Antigo Testamento reserva a Saul, a David, aos membros da dinastia davídica e a Ciro, rei da Pérsia.

A monarquia não foi consensual em Israel. A maioria dos Israelitas via nela uma instituição indispensável. Três ou quatro das quatro ou cinco versões das origens da realeza de Saul dadas por 1Sm 8-12 são favoráveis à instituição monárquica. No entanto, houve em Israel uma corrente anti-monárquica ou até mais do que uma. O seu primeiro expoente datável é Oseias. Discute-se o alcance da polémica contra a realeza, que ocupa um lugar importante no livro de Oseias[50]. Segundo uns, Oseias considerava a monarquia israelita ilegítima, por ter tomado o lugar da dinastia davídica. Oseias seria assim um representante da ideologia davídica em Israel. Tal opinião não tem fundamento. Com efeito, Oseias não manifesta qualquer interesse por David ou pela sua dinastia. A única referência que o livro faz à casa de David (Os 3,5) não é da autoria de Oseias. É um dos acrescentos que foram feitos para adaptar os discursos de Oseias ao seu novo contexto no reino de Judá. Segundo outros, Oseias condenava só os reis de Israel do seu tempo. Fá-lo-ia por pragmatismo. Seria a reacção de quem assistiu provavelmente a quatro golpes de estado e a outros tantos regicídios, a prova irrefutável de que a monarquia israelita fracassara. Não há dúvida de que Oseias condena os reis contemporâneos e lhes anuncia a ruína (Os 7,3-4.5; 10,3.15). Os 1,4 anuncia até o fim da realeza israelita como castigo pela matança da família de Acab, obra de Jeú (2Rs 10,1-17), o iniciador da dinastia então reinante que, como vimos, o próprio Iavé ungira (2Rs 9,1-10). No entanto, Oseias não se contenta com condenar os reis do seu tempo. Condena a própria instituição monárquica de Israel. É o que expressa de maneira particularmente clara Os 13,10-11:

«[10] Onde está, pois, o teu rei para que te salve
em todas as tuas cidades,
e os teus juízes a quem dizias:
"Dá-me um rei e um príncipe"?

[11] Eu te dou um rei em minha ira,
eu o retomo em meu furor» (cf. Os 8,4).

Oseias opõe-se à monarquia por a considerar contrária à vontade de Iavé. Segundo A. Moenikes, Oseias condena ao mesmo tempo o culto e a monarquia, pela mesma razão: ambos são idolátricos[51]. O exegeta constata o facto, mas não lhe propõe uma explicação. Por que razão Oseias considerava idolátricos tanto a monarquia como o culto que então se praticava em Israel? A resposta a esta questão reside, a meu ver, na concepção de Iavé, de Israel e da relação entre ambos que caracteriza a forma do iaveísmo professada por Oseias.

A. de Pury mostrou que Os 12,13-14 opõe duas lendas das origens de Israel, a lenda patriarcal e a lenda exodal, que têm por protagonistas respectivamente Jacob/Israel e Moisés[52]. Estas duas lendas rivais implicam concepções diferentes – sob alguns pontos de vista opostas – de Iavé, de Israel e das relações entre ambos.

Segundo a lenda exodal, Israel não é originário do seu território, mas imigrante nele. Iavé chamou-o do Egipto. Encarregou Moisés de o fazer sair do Egipto e de o conduzir à terra prometida. Mediante o êxodo, Iavé constituiu Israel como povo, melhor dito, como o seu povo. Correlativamente, mediante o êxodo Iavé tornou-se o Deus de Israel. Iavé fez vir Israel ao país de Canaã e presenteou-o com ele. Israel deve assim a Iavé não só a sua existência como povo, mas também o seu território nacional. Por conseguinte Iavé é o único Deus de Israel. Que se saiba, Oseias é o primeiro promotor da lenda exodal e o primeiro defensor de uma forma do iaveísmo intransigente. Se o texto é realmente de Amós, Am 9,7 seria o primeiro testemunho da tradição do êxodo datável. Am 9,7 supõe que os ouvintes de Amós, como Oseias, viam na saída do Egipto um acontecimento sem par e a prova do carácter único da relação que Iavé tem com Israel. Contrariamente a Oseias, Amós não partilha essa crença no alcance do êxodo. Para ele, o êxodo de Israel não tem nada de especial. É um entre outros. Com efeito, Iavé fez subir também os adversários de Israel cada um de seu lugar. Segundo a lenda exodal tal como a concebia Oseias, a existência de Israel como povo e a sua relação com Iavé, o seu Deus – dois aspectos da

mesma realidade – fundam-se num acontecimento de índole histórica. Em categorias modernas, o iaveísmo tem a história por matriz, por berço e por quadro. Iavé é antes de mais o Senhor dos acontecimentos históricos.

Segundo a lenda patriarcal, Israel, que descende do seu epónimo Jacob/Israel, é autóctone de Canaã. A sua existência explica-se pela sucessão genealógica, a qual funda e justifica também o direito de Israel ao território que ocupa. O Deus da lenda patriarcal é antes de mais o Senhor da natureza, isto é, dos fenómenos relativos à fecundidade dos seres humanos, dos animais e do solo. Na realidade, o Deus da lenda patriarcal corresponde à imagem de Baal tal como a pinta Oseias. Devem ser os cultos desta forma do iaveísmo que Oseias denuncia e considera como cultos de Baal. Ora a ideologia régia fazia parte da forma do iaveísmo centrado na natureza. De aí que Oseias exclua ao mesmo tempo o culto e a monarquia de Israel. Eram dois elementos de uma concepção do iaveísmo que ele rejeitava em absoluto.

Oseias não é a única testemunha bíblica da condenação da realeza. A sua posição apresenta semelhanças com a opinião que expressa uma das versões da instituição da monarquia dadas por 1 S 8-12. Este texto juxtapõe e, em parte, funde várias versões da elevação de Saul à função de rei de Israel. Essas versões são muito diferentes umas das outras no que respeita tanto às circunstâncias em que se criou a monarquia como à apreciação dessa instituição. Segundo uma das versões, que foi provavelmente escrita em Judá, os anciãos de Israel pedem a Samuel que lhes dê um rei. Isso desagrada a Samuel, pois, a seus olhos, ter um rei humano é rejeitar a realeza de Iavé. Apesar disso, Iavé, contrafeito, ordena a Samuel que aceda ao pedido do povo. Esta versão está espalhada ao longo de 1Sm 8-12 (8,1-9a; 10,18-19 e 12,12.17b.19-20). Sobrepôs-se às outras e modelou em grande parte o conjunto dos relatos sob a sua forma definitiva. Jz 8,22-23 expressa a mesma apreciação negativa da instituição monárquica.

O apólogo de Iotão (Jz 9,8-15), um texto originário do reino de Israel como Oseias, condena a realeza. Fá-lo, no entanto, por razões pragmáticas. Considera a realeza prejudicial. Só aceita ser rei o

espinheiro, que nem sequer faz sombra. Só pica. É claro que as correntes anti-monárquicas a que passámos revista não podiam dar origem a qualquer forma de messianismo real.

Além da versão hostil à monarquia, 1S 8-12 contem mais três ou quatro, todas elas favoráveis à instituição monárquica. No entanto, nenhuma delas me parece ter desempenhado um papel importante no nascimento do messianismo real, pela simples razão de que elas estão formuladas em relação com Saul. Apesar de o chamar com frequência messias/ungido de Iavé, a tradição "amaldiçoou" Saul, que foi por assim dizer vítima da eleição de David.

3. Concepções da realeza em Judá

3. 1. Introdução

Simplificando muito as coisas, penso que podem distinguir-se em Judá três tipos de iaveísmo. Dois são autóctones. Estão representados pela sabedoria e pelo que chamo o iaveísmo hierosolimitano. Ambos se fundam na criação. Ambos atribuem um papel importante à realeza, sobretudo o iaveísmo hierosolimitano. Este tem como núcleo as três crenças seguintes: Iavé é o rei universal; tem o templo de Jerusalém como sede e o rei davídico como representante ou delegado. Os *Salmos*, em particular os chamados salmos reais, são a expressão por excelência do iaveísmo hierosolimitano. Fora o *Saltério*, o livro de Isaías é, a meu ver, o seu principal expoente. O terceiro tipo de iaveísmo em Judá é de origem israelita. É o iaveísmo exodal, que Judá herdou de Israel após a sua ruína em 722 a. C. O iaveísmo exodal tomou raízes no reino de Judá, acabando por absorver em parte o iaveísmo hierosolimitano. Um dos resultados dessa inculturação foi a adopção da instituição monárquica. Em Judá, o iaveísmo exodal expressou-se sobretudo no *Deuteronómio*, nos escritos deuteronomistas e afins. De aí que o *Saltério* e os escritos deuteronómico-deuteronomistas sejam os textos

do Antigo Testamento onde se concentram os empregos do termo messias em relação com o rei.

3. 2. A REALEZA NO IAVEÍSMO HIEROSOLIMITANO

Os textos mais antigos de *Isaías*, que se encontram dispersos em Is 1-39, contêm as primeiras expressões datáveis do iaveísmo hierosolimitano. O relato da visão inaugural de Isaías (6,1-9) é uma das suas expressões mais claras. Cito os vv. 1-5.

«[1] No ano da morte do rei Ozias, vi o Senhor sentado num trono alto e elevado. A cauda do seu manto enchia o *heykal*. [2] Acima dele, em pé, estavam os serafins, cada um com seis asas: com duas cobriam o rosto, com duas cobriam o sexo e com duas voavam.

[3] Estes clamavam uns para os outros e diziam:

"santo, santo, santo é Iavé dos Exércitos;

A sua glória enche toda a terra".

[4] À voz do seu clamor os gonzos das portas tremeram e o templo se encheu de fumo. [5] Então disse:

"Ai de mim, estou perdido,

porque sou um homem de lábios impuros

e habito no meio de um povo de lábios impuros,

porque vi com os meus olhos o rei Iavé dos Exércitos"».

O texto continua com a evocação de uma sessão do conselho divino, à maneira de um conselho real das cortes de então.

Isaías contempla o rei Iavé, num aparente vaivém entre o seu templo de Jerusalém e a sua corte celeste. Para Isaías e seus compatriotas, como para os restantes povos semitas seus contemporâneos, cada templo era a casa do seu deus. O templo de Iavé era a "casa de Iavé" (*byt yhwh*). Sendo Iavé considerado como rei, o templo era o seu palácio real. De facto, às vezes chama-se "palácio de Iavé" (*hykl yhwh*), expressão que também pode designar só a parte mediana do templo. O *debir* (o santo dos santos) era a sala do trono. Formavam o trono os dois querubins que estavam de cada lado, com as asas estendidas, no centro do *debir* (1Rs 6,23-28). De aí que um dos títulos de Iavé seja "entronizado sobre os

querubins"[53]. Nos tempos mais recentes o trono estava vazio, em conformidade com a proibição de representar Iavé, mas não se sabe se sempre assim foi. Seja como for, os hierosolimitanos, nomeadamente Isaías, não duvidavam de que Iavé morava e tinha a sua corte no templo de Jerusalém[54]. De um modo geral, Iavé residia em Jerusalém. Esta era, por conseguinte, a sua cidade[55]. Com o passar dos séculos, o realismo das representações da presença de Iavé atenuou-se. O templo tornou-se a morada da glória de Iavé para a tradição sacerdotal, do seu nome para os meios deuteronomistas[56], ou ainda a sua propriedade[57]. Finalmente, declarou-se que o templo terrestre não pode conter Iavé, sublinhando a natureza celeste da sua morada[58].

Segundo a versão mais corrente, Iavé tornou-se o rei do mundo celeste e do mundo terrestre graças à criação[59]. Concebida como a vitória contra o Caos, esta ideia da criação expressa-se no mito do combate primordial. Segundo esse mito, a criação não consiste no fabrico dos céus e da terra mas na sua separação e no ordenamento dos respectivos elementos. Criação é, por conseguinte, sinónimo de ordem do mundo. Esta tem duas faces: uma cósmica e a outra social. O Antigo Testamento expressa-as ambas em termos de justiça (em hebraico, sobretudo o campo lexical *sadaq*), se bem que essa noção se aplique antes de mais à ordem social.

Esta concepção da criação e das suas consequências para Iavé constitui o núcleo da teologia do templo de Jerusalém. O templo era o palácio real de Iavé e a sede da sua realeza universal, por ter sido o lugar da sua vitória contra o Caos. Era óbvio que quem governava em Jerusalém não era Iavé, mas, sim, a dinastia davídica. De facto, o mito do combate primordial destinava-se a legitimar a instituição monárquica. O rei de Judá declarava-se o representante de Iavé, Deus criador, e por isso mesmo, rei universal.

Esta concepção da realeza não é própia a Judá. Era comum no mundo semita[60]. Em cada um dos reinos semitas, o rei reclamava-se de uma divindade vencedora do Caos. A título de seu representante, o rei recebia dessa divindade a missão de manter a ordem do mundo que ela instaurou com a sua vitória contra o Caos. O rei

exercia essa missão assegurando o culto do seu deus segundo os ritos prescritos e fazendo reinar a justiça entre os seus súbditos[61].

A expressão mais antiga desta concepção da realeza que se conhece remonta à primeira metade do séc. XVIII a. C. Lê-se no texto do reino de Mari que já citei a propósito do rito da unção real. Entregando-lhe, ritualmente, as armas com que venceu o Caos, o deus Addu confia ao rei de Mari o seu poder sobre o Caos. Por conseguinte, concebe-se a acção do rei como o prolongamento da vitória cósmica da divindade contra o Caos[62].

Na sua qualidade de agente de Iavé, o rei universal, o rei davídico tem domínio sobre tudo, até sobre as forças do Caos (Sl 89,26). Com maior razão tem poder sobre todos os povos. Graças à força de Iavé, nesta perspectiva concebido como um deus essencialmente guerreiro, o rei davídico alcança sempre a vitória contra os seus inimigos, que são também forçosamente os inimigos de Iavé. O rei garante assim, não só a paz e a tranquilidade do seu povo, mas também a ordem do mundo: a ordem social e a ordem cósmica.

A título de exemplo, cito o Sl 2,1-9 e Is 8,23-9,6. São excelentes amostras da ideologia real hierosolimitana. Começo pelo Sl 2, o primeiro salmo real segundo a ordem do *Saltério*.

«[1] Porquê as nações se amotinam,
e os povos meditam em vão?
[2] Os reis da terra insurgem-se,
os potentados conspiram aliados
contra Iavé e contra o seu ungido (messias):
[3] "Rebentemos os seus laços,
atiremos com as suas cordas".
[4] O que tem a sua sede nos céus ri,
Iavé diverte-se à custa deles.
[5] Depois fala-lhes com ira,
e com o seu furor os confunde:
[6] "Fui eu que consagrei o meu rei
sobre Sião, a minha santa montanha!".
[7] Vou proclamar o decreto de Iavé:
Ele me disse: "Tu és meu filho;
eu hoje te gerei.

[8] Pede, e eu te darei as nações como herança,
e como propriedade os confins da terra.
[9] Tu as quebrarás com um cetro de ferro,
como um vaso de oleiro as despedaçarás."» (Sl 2,1-9).

Iavé, que tem o seu trono nos céus, é o rei universal. Tem o seu trono terrestre no templo de Jerusalém, na sua montanha santa. Foi lá que ele consagrou David como rei, fez dele o seu messias e o seu filho adoptivo, lhe deu o domínio sobre as nações e os reis, assim como a propriedade dos confins da terra, isto é, o domínio universal. Qualquer tentativa dos reis da terra de sacudir o jugo da dinastia davídica é uma rebelião não só contra ela, mas também contra Iavé. Por isso, Iavé fá-la-á fracassar.

Is 8,23b-9,6 é um cântico de acção de graças. Talvez tenha celebrado a intronização de Josias (640-609 a. C.). A Assíria, que tinha dominado Judá desde meados do séc. VIII, declina então rapidamente. De facto, desapareceu para sempre em 606 a. C.

«[23] Como o tempo passado trouxe humilhação
à terra de Zabulão e à terra de Naftali,
o futuro trará glória para o caminho do mar,
o Além Jordão, o distrito das Nações.
[1] O povo que andava nas trevas viu uma grande luz,
uma luz raiou sobre os habitantes da terra da escuridão.
[2] Multiplicaste o povo, deste-lhe grande alegria;
eles alegram-se na tua presença como a alegria na ceifa,
como se regozijam ao repartirem os despojos.
[3] Porque o seu pesado jugo e a vara dos seus ombros,
o bastão do que o oprimia tu os despedaçaste como no dia de Madiã.
[4] pois toda a sandália que pisa ruidosamente e o manto revolvido no sangue
foram para queimar, pasto do fogo,
[5] pois um menino nos nasceu, um filho nos foi dado.
O domínio está sobre os seus ombros.
Foi chamado com os nomes de Maravilha de Conselheiro,
Deus Forte, Pai para Sempre,
Príncipe da Paz,

[6] para que aumente o domínio
numa paz sem fim,
sobre o trono de David e o sobre o seu reino,
para o firmar e o consolidar
sobre o direito e sobre a justiça,
desde agora e para sempre.
O zelo de Iavé dos exércitos fará isto».

O rei davídico recebe títulos hiperbólicos. Não deviam surpreender ninguém, pois eram habituais nas cortes próximo-orientais de então. Repare-se que o trono de David assenta no direito e na justiça. A missão do rei é fazer reinar a justiça, isto é, a paz, o bem-estar e a prosperidade. Para sempre. Em teoria, tudo isso era obra de Iavé, o verdadeiro rei, de quem o rei davídico era o simples agente.

3. 3. A REALEZA NOS ESCRITOS DEUTERONÓMICO-DEUTERONOMISTAS

Limitarei o estudo ao chamado oráculo de Natã em 2 Sm 7,1-17. Consta, de facto, de dois discursos de Iavé transmitidos pelo profeta Natã (vv. 5-7 e 8-16). Os discursos estão delimitados por uma introdução (vv. 1-3) e uma conclusão (v. 17), que lhes servem de quadro narrativo. Dada a sua importância para a história das instituições e da religião bíblicas, a passagem tem sido objecto de numerosos estudos, que desembocam em conclusões com frequência bastante diferentes umas das outras. Há quem veja em 2Sm 7,1-17 um trecho inteiramente deuteronomista, obra de um único autor, escrito de uma assentada, na época babilónica (cerca de meados do séc. VI a. C.)[63]. No entanto, a maioria pensa que 2Sm 7,1-17 é um texto compósito, constituído por vários elementos, escritos por autores diferentes, em momentos mais ou menos afastados uns dos outros. O texto resultaria assim de um processo de crescimento e expressaria apreciações rivais do templo, assim como dos reis David e Salomão. Há, no entanto, divergências significativas entre os exegetas a respeito da pré-história de 2Sm 7,1-17 e das diferentes questões que o trecho aborda[64]. O objectivo do presente estudo não exigindo que

nos embrenhemos nessas discussões, tomarei o texto na sua forma final.

A introdução (vv. 1-3) relata que, uma vez instalado no seu palácio real, David concebeu a ideia de construir um templo a Iavé e comunicou essa ideia ao profeta Natã, que a aprovou. Embora receba o título de profeta, Natã age como qualquer outro conselheiro real, falando em nome próprio. De facto, o seu conselho não se realizou, pois esbarrou com o plano de Iavé (v. 4), que, a seguir, o mesmo Natã recebeu o encargo de comunicar a David, desempenhando então um papel de porta-voz de Iavé.

Os dois discursos de Iavé transmitidos pelo profeta Natã a David estão estruturados, em grande parte, à volta de duas oposições, que se encontram de algum modo emaranhadas. As duas oposições têm em comum o primeiro termo, que se lê no v. 5b. Trata-se da seguinte pergunta que Iavé dirige a David como resposta à sua intenção de construir o templo: «Serias tu (porventura) a construir-me uma casa para eu habitar?». Esta pergunta retórica aponta para uma resposta negativa. De facto, ela recebe duas respostas. A primeira é indirecta. Lê-se nos vv. 11b-12ab. «(...) [11b] Iavé anunciou-te que ele te fará uma casa. [12ab] Quando se completarem os teus dias, deitar-te-às com os teus pais e suscitarei a tua descendência a seguir a ti {...}». A oposição entre a pergunta (v. 5b) e a resposta (vv. 11b-12ab) assenta na ambiguidade da palavra hebraica *bayit* (casa), que pode significar templo e descendência. Não é David que vai construir uma casa a Iavé, isto é, o seu templo (v. 5b), mas, sim, Iavé que vai fazer uma casa a David, isto é, a sua dinastia (vv. 11b-12ab).

A pergunta do v. 5b recebe outra resposta no v. 13ª, com a qual forma a segunda oposição. «(...) [12bc] e suscitarei, depois de ti, a tua descendência, que sairá das tuas entranhas, e firmarei a sua realeza. [13a] É ele (isto é, o descendente de David) quem construirá uma casa para o meu nome (...)». Neste caso, a oposição tem por objecto unicamente a construção do templo de Iavé e incide na identidade do construtor. Não é David quem vai construir o templo (v. 5b), mas, sim, o seu descendente (v. 13ª). Com efeito, a tradição bíblica atribui a construção do templo de Iavé a Salomão. Ora, para os antigos próximo-orientais isso representava uma anomalia. De facto,

cabia ao fundador da dinastia construir o templo do deus dinástico. É essa anomalia que a oposição entre 2Sm 7,5b e 2Sm7,13ª se destina a explicar. O texto afirma que David formou o projecto de construir o templo de Iavé, como era de esperar dele. Se David não executou esse projecto, não foi por negligência da sua parte. Foi porque o próprio Iavé, o interessado, decidiu que o seu templo não seria construído por David, mas pelo seu filho.

Ao mesmo tempo que anuncia a construção do seu templo, Iavé faz várias promessas a favor do descendente de David que o vai construir. «(...) [12d] e firmarei a sua realeza. (...) [13b] e firmarei o trono da sua realeza para sempre. [14] Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho; quando fizer o mal, castigá-lo-ei com vara de homem e com açoites humanos. [15] A minha graça não se desviará dele, como a desviei de Saul, que desviei da minha presença».

Iavé promete que será um pai para o descendente de David que vai construir o templo. Correlativamente, o descendente de David em questão será um filho para Iavé (v. 14). O sentido e o alcance desta declaração de Iavé são objecto de discussão[65]. Lendo-o à luz do Sl 2,7, uns pensam que 2Sm 7,14 se refere a um rito de adopção do descendente de David por parte de Iavé. Na verdade, 2 Sm 7,1-17 não tem os traços míticos que caracterizam o Sl 2. No antigo Próximo-Oriente as categorias de paternidade-filiação expressavam, entre outras coisas, as relações entre dois reis ou dois reinos de força desigual (2Rs 16,7), sendo essas relações regidas por um juramento de fidelidade que a parte mais forte exigia da mais fraca[66]. É a essa realidade do mundo diplomático de então que se refere a noção de aliança (*b^erît*), que algumas correntes do Antigo Testamento usam para qualificar as relações entre Iavé e o rei ou o conjunto do povo de Judá. De aí que bom número de exegetas veja em 2Sm 7,14 a promessa de uma aliança entre Iavé e o descendente de David que lhe construirá o templo[67]. Repare-se, no entanto, que a promessa da paternidade-filiação é seguida pelo anúncio da correcção divina. Quando o descendente de David fizer o mal, Iavé corrigi-lo-á. Ora, a correcção tem um objectivo pedagógico. Por isso há quem pense que 2Sm 7,14 compara as relações entre Iavé e o descendente de David às relações entre o mestre e o discípulo[68].

Iavé apresentar-se-ia como o mestre, prometendo corrigir o descendente de David e reconduzi-lo ao bom caminho cada vez que fizesse o mal[69].

2Sm 7,12-15 insiste na perpetuidade da realeza do descendente de David que construirá o templo. Iavé promete que a sua realeza se manterá para sempre. Contrariamente ao que fez a Saul, não o rejeitará nem a ele nem aos seus descendentes. O descendente de David que vai construir o templo construirá também, de certo modo, a dinastia do seu pai. O texto estabelece assim uma relação entre a construção do templo de Iavé pelo descendente de David e a promessa de uma dinastia perpétua que Iavé lhe faz. Os exegetas observam que essa relação era comum no Próximo-Oriente antigo. O rei que edificava o templo do deus dinástico recebia dele em troca a promessa de uma dinastia duradoura[70]. 2Sm 7,16 promete igualmente a perpetuidade à casa de David e à sua realeza, tomadas colectivamente: «A tua casa e a tua realeza estão asseguradas para sempre à tua frente, o teu trono estará firme para sempre». 2Sm 7,12-16 documenta assim uma tensão entre a descendência de David, tomada colectivamente, e um descendente particular, isto é, Salomão. Por razões de coerência, 2Sm 7,12-16 não nomeia Salomão, pois na lógica de *2 Samuel*, no tempo a que se refere o texto, Salomão ainda não tinha nascido e ainda nada o anunciava. A tensão começa com uma mudança de sentido de *zera'*. A expressão *zar'ᵃkâ*, no v. 12b, deve significar "a tua descendência", em sentido colectivo. Ora, a expressão "a tua descendência" é qualificada pela relativa "que sairá das tuas entranhas", afirmação essa que só pode aplicar-se a um descendente individual. Passa-se assim da descendência de David, tomada colectivamente, a Salomão, o seu sucessor imediato.

Segundo 1Rs 1 a subida de Salomão ao trono não foi consensual. Salomão não era o mais velho dos filhos que sobreviveram a David. O mais velho era Adonias. Por isso, era normal que ele sucedesse ao seu pai. Salomão suplantou Adonias porque o seu partido era o mais forte. Segundo 1Rs 1,11-40, o protagonista da intriga que pôs Salomão no trono de David foi precisamente o profeta Natã. Sendo Salomão um usurpador, era preciso legitimar o seu acesso ao trono.

Talvez tenha sido essa a função de 2Sm 7,12-15. A campanha de legitimação de Salomão pode ter sido promovida pelo próprio durante o seu reinado, mas também pode ter sido promovida, mais tarde, por pessoas que com ele se identificavam. O mais provável é que tenham acontecido as duas coisas. Na realidade, as origens do reino de Judá e da dinastia davídica permanecem obscuras. O mesmo se pode dizer dos começos do iaveísmo em Jerusalém, nomeadamente da consagração de um templo a Iavé na cidade. Não se sabe se Iavé teve um templo novo, construído de propósito para ele como dizem os textos bíblicos, ou se herdou o templo do seu predecessor[71].

Apesar das incertezas a respeito dos acontecimentos históricos, não há dúvida de que o oráculo de Natã se apresenta como o documento oficial de fundação ao mesmo tempo do templo de Iavé em Jerusalém e da dinastia davídica. Legitima ao mesmo tempo as duas instituições, que estavam indissoluvelmente ligadas, dando-lhes o aval divino. Foi a ideologia real tal como a expressa 2Sm 7,1-17 que garantiu a fidelidade de Judá à dinastia davídica durante os cerca de três séculos e meio da sua existência. É verdade que em Judá houve regicídios, mas não se conhece nenhum atentado contra a dinastia davídica. Isso é particularmente notável, se pensarmos que no reino de Israel houve sete dinastias nos cerca de dois séculos da sua existência. A fidelidade à dinastia davídica sobreviveu ao seu desaparecimento. Acabou por transformar-se na esperança messiânica.

A IDEOLOGIA REAL APÓS O DESAPARECIMENTO DA MONARQUIA JUDAICA

Os historiadores modernos aceitam em geral a versão bíblica segundo a qual a conquista babilónica em 587 a. C. marcou o fim do reino de Judá e da sua monarquia. No entanto, vários indícios parecem infirmar essa opinião. É possível que os Babilónios só

tenham substituído a dinastia davídica pela família de Chafã e que os Persas tenham devolvido o trono à casa de David. Nesse caso a monarquia judaica ter-se-ia sumido na época persa, em fins do séc. VI a. C. A sua extinção teria resultado não de uma imposição estrangeira, mas de uma evolução interna em Judá[72]. Seja como for, o desaparecimento da dinastia davídica provocou, pelo menos, duas reacções diferentes. Uma consistiu em substituir o rei pelo povo, a outra em esperar a restauração da monarquia, nomeadamente, da dinastia davídica.

1. O povo toma o lugar de David

Numerosos exegetas notaram que Is 40-55 apresenta Israel como uma figura régia. Concretamente, põe Israel no lugar da dinastia davídica, que entretanto tinha desaparecido ou que os autores de Is 40-55 consideravam como irrelevante. Do ponto de vista formal, o indício mais claro da transposição dos privigégios do rei para o povo é o uso que Is 40-55 faz do oráculo real[73]. Enquanto que Is 7,9 e 37,6 dirigem, naturalmente, esse tipo de oráculo aos reis Acaz e Ezequias, Is 40-55 dirige-o ao povo[74]. Tanto quanto se pode saber, o oráculo real é a forma literária mais estável no profetismo do Próximo Oriente antigo[75]. Os seus empregos em Is 40-55 têm semelhanças flagrantes com as "profecias" dirigidas aos reis da Assíria, Assaradão (680-669 a. C.) e Assurbanípal (669-630/626 a. C.). Com frequência, a única diferença entre as duas séries de oráculos reside nas divindades reveladoras e nos destinatários da revelação: Iavé e Israel/Jacob em Is 40-55; Istar ou outra divindade e os reis Assaradão ou Assurbanípal, nas "profecias assírias"[76].

Há indícios claros de que Is 40-55 atribui a Israel/Jacob os privilégios do rei David. Começo com o título de servo de Iavé e com o tema da eleição. Is 40-55 usa 21 vezes o termo servo (*'ebed*), sempre em contexto religioso, 19 no singular[77] e 2 no plural[78]. Em 14 dos seus empregos está construído com um sufixo pessoal referido a Iavé: 12 na primera pessoa ("meu servo")[79], e 2 na terceira ("seu

servo")[80]. Em cerca de metade dos textos, o servo fica anónimo[81], nos restantes identifica-se mediante a aposição do nome de Israel ou de Jacob. Pode mencionar-se um ou outro só[82], mas na maioria dos casos mencionam-se os dois. Quando a expressão "meu servo" está em aposição com Israel, este está em paralelismo com Jacob[83]; quando "meu servo" está em aposição com Jacob, este está em paralelismo com Israel[84] ou Yechurun (Is 44,2). O Antigo Testamento dá o título de servo de Iavé a numerosas personagens: Abraão, Isaac, Jacob, Moisés, Caleb, Josué, David, Eliaquim, Ezequias e Zorobabel. Depois de Moisés, David é quem o recebe com mais frequência[85].

Em Is 40-55, o tema da eleição divina de Israel/Jacob ou de uma personagem anónima, expresso com o campo lexical eleger (*bhr*), é menos frequente do que o título de servo de Iavé. É usado 10 vezes, em 8 das quais está associado ao título de servo de Iavé ou nele enxertado. A expressão "meu servo" (*'bdy*), na boca de Iavé, está em paralelismo com "meu eleito" (*bhyry*)[86] ou é qualificada por uma proposição que tem Iavé como sujeito e o verbo "eleger" como predicado[87]. Como Israel/Jacob, David também é objecto da eleição de Iavé[88]. A maioria dos textos que menciona a eleição de David dá-lhe também o título de servo de Iavé.

Ora, David e Israel/Jacob são as únicas personagens que recebem o título de servo de Iavé e são ao mesmo tempo objecto da eleição divina. Num e noutro caso, esses atributos são formulados nos mesmos termos. Assim, no Sl 89,4 lê-se:

«Fiz uma aliança com o meu eleito,
um juramento fiz ao meu servo David».

O par "meu eleito"/"meu servo", que neste texto qualifica David, é aplicado a Israel/Jacob em Is 45,4 e a uma personagem anónima em Is 42,1[89]. A expressão "meu servo que elegi", em Is 43,10, é idêntica a "David meu servo que elegi", em 1Rs 11,34. Numa palavra, tudo indica que os textos citados transferem os atributos de David para o povo. Segundo a interpretação mais provável da passagem, Is 55,3 faz a mesma coisa de forma explícita[90]:

"Escutai-me e vinde a mim,
ouvi-me e haveis de viver.

Pois vou fazer convosco uma aliança perpétua.
as fiéis graças de David".

Com a maioria dos exegetas, penso que "as fiéis graças de David" é um genitivo objectivo e designa as graças concedidas por Iavé a David. A expressão «as fiéis graças de David» está em paralelismo com «aliança perpétua». O mais natural é que a segunda expressão explique a primeira. A «aliança perpétua» que Iavé vai fazer com todo o povo são as «fiéis graças» que concedeu outrora a David. Por outras palavras, Iavé declara que vai conceder ao povo o que tinham sido até então os privilégios de David. Iavé põe o povo no lugar de David e confia-lhe de certo modo as suas funções régias.

Numa palavra, Is 40-55 apresenta Israel como uma figura régia. Faz precisamente dele o herdeiro das prerrogativas de David. A transferência das prerrogativas davídicas para o povo ou, melhor dito, para o grupo que se expressa nos textos citados, exclui a esperança messiânica propriamente dita.

2. Recomeço com outro ramo de Jessé, restauração do reino ou da casa de David

Há nos livros proféticos uma série de textos que anunciam para um futuro indeterminado o recomeço com outro ramo do tronco de Jessé, a restauração do reino ou da dinastia de David. Como amostra, vou citar Is 11-9, Am 9,11-15 e Jr 23,5-6.

2. 1. Recomeço com outro ramo do tronco de Jessé (Is 11, 1-9)

«[1] Um ramo sairá do tronco de Jessé,
um rebento brotará das suas raízes.
[2] Sobre ele repousará o espírito de Iavé,
espírito de sabedoria e de entendimento,

espírito de conselho e de valentia,
espírito de conhecimento e de temor de Iavé.
3 Respirará o temor de Iavé,
não julgará segundo as aparências,
não sentenciará por ouvir dizer,
4 mas julgará os fracos com justiça
e sentenciará com rectidão a favor dos pobres do país.
Golpeará o país com a vergasta da sua boca
e com o sopro dos seus lábios matará o ímpio.
5 A justiça será o cinto dos seus lombos,
a fidelidade o cinto dos seus rins.
6 O lobo morará com o cordeiro,
o leopardo deitar-se-á com o cabrito,
o bezerro e o leãozinho engordarão juntos[91]
e uma criança os conduzirá.
7 A vaca e o urso pastarão,
as suas crias deitar-se-ão juntas.
O leão como o boi comerá palha.
8 A criança de peito brincará junto da toca da áspide,
a criança recém-desmamada meterá a mão no buraco da víbora.
9 Não se fará o mal nem a destruição em todo o meu santo monte
pois o país estará cheio do conhecimento de Iavé,
como as águas cobrem o mar».

Is 11,1 é a continuação de Is 10,33-34 tanto do ponto de vista sintático como do ponto de vista das imagens. O ramo que sai do tronco de Jessé (Is 11,1) contrapõe-se ao abate das árvores ou da floresta (Is 10,33-34). A identidade da realidade evocada pelas árvores ou pela floresta abatidas não é óbvia. Tendo em conta o conjunto formado por Is 10,5-12,6, a maioria pensa que Is 10,33-34 anuncia o derrube da Assíria. O brotar do ramo do tronco de Jessé seria a consequência directa da queda da potência assíria. De aí que vários exegetas proponham datar, pelo menos, Is 11,1-5 do tempo de Josias[92]. Tendo em conta o que precede imediatamente (Is 10,28-32), outros pensam que Is 10,33-34 evoca o derrube do orgulhoso reino de Judá. Haveria assim continuidade no objecto entre Is 10,33-

34 e Is 11,1. Ao derrube da árvore ou da floresta de Judá seguir-se-ia o rebentar do tronco de Jessé. Nesta hipótese, o mais natural é datar Is 11,1 após a conquista babilónica de Judá em 587 a. C.

Apesar da ligação com o que precede, Is 11,1 marca o começo de um novo trecho. A maioria dos exegetas pensa que esse trecho terminava no v. 5. Os vv. 6-8 formariam outro trecho. Finalmente, o v. 9, de teor mais geral, destinar-se-ia a unir os vv. 1-5 e os vv. 6-8. Apesar das incertezas a respeito da pré-história de Is 11,1-9, não há dúvida de que esses versículos têm uma indubitável coerência temática. A meu ver, não contêm nada que seja anterior à segunda metade do séc. VI a. C.

O anúncio de um ramo de Jessé, em vez de um ramo de David, é insólito. A maioria dos exegetas lê em Is 11,1 o anúncio de um descendente de David, mas não é isso o que está escrito. Se o autor se referia a um descendente de David, por que razão não o teria escrito claramente e teria preferido anunciar um ramo de Jessé, o pai de David? Tomado no seu sentido mais natural, Is 11,1 não anuncia um descendente de David, mas uma linhagem colateral à de David. Isso suporia que o autor de Is 11,1 não punha nenhuma esperança na dinastia davídica. Para ele, a dinastia davídica teria fracassado irremediavelmente. Por isso, esperava um novo começo com outro descendente de Jessé[93]. Em conformidade com o que se esperava do rei ideal, Is 11,2-5 evoca o perfeito exercício da justiça, de que os desfavorecidos do povo serão necessariamente os beneficiários. O poder real estendendo-se ao próprio cosmos e à natureza, o exercício ideal da realeza implicava a submissão das feras que punham em perigo a existência humana e a ordem social, isto é, atentavam contra a justiça. É o que evocam os vv. 6-8. Embora os vv. 2-5 tenham um alcance cósmico, o v. 9 indica que Is 11,1-9 tem por horizonte não o cosmos, mas Jerusalém e o país de Judá. O texto não se refere ao destino da humanidade espalhada por todo o mundo, mas ao destino dos Judeus no país de Judá.

2. 2. Restauração do reino de David e grande prosperidade para sempre (Am 9, 11-15)

11 «Naquele dia levantarei a cabana de David, caída;
repararei as suas brechas e levantarei as suas ruínas;
construí-la-ei como nos tempos antigos,
12 para que conquistem o resto de Edom
e todas as nações sobre as quais o meu nome foi nomeado,
oráculo de Iavé que faz isto.
13 Eis que virão dias – oráculo de Iavé –
em que aquele que lavra está próximo do que ceifa,
aquele que pisa as uvas, do que deita a semente.
As montanhas destilarão mosto
e assim todas as colinas se derreterão.
14 Mudarei o destino do meu povo, Israel[94].
Reconstruirão cidades arruinadas e as habitarão,
plantarão vinhas e beberão o seu vinho,
plantarão pomares e comerão os seus frutos.
15 Plantá-los-ei na sua terra
e nunca mais serão arrancados da sua terra, que lhes dei,
di-lo Iavé, o teu Deus».

Am 9,11-12 e 13-15 constituem dois trechos que têm a forma de discuros de Iavé.

Os vv. 11-12 anunciam a restauração do "império" davídico. Iavé promete reerguer "a cabana de David" (*sukkat dawîd*), que caiu. A expressão "cabana de David" é insólita. O seu sentido não é claro. Refere-se à dinastia, em especial, ou designa o reino davídico, em geral? Seja qual for o sentido exacto da expressão, os vv. 11-12 anunciam certamente a restauração do "império" de David, com tudo o que isso implica, nomeadamente a dinastia davídica.

Os vv. 13-15 anunciam uma fecundidade prodigiosa do solo (v. 13) e a restauração do povo, ao qual prometem uma vida tranquila e próspera na sua terra (vv. 14-15). O sentido da primeira frase do v. 14 não é claro. Na tradução retive o sentido mais geral: «Mudarei

o destino do meu povo, Israel». Esse sentido é susceptível de englobar o sentido mais específico: «Farei voltar os exilados do meu povo, Israel».

Embora constituam dois trechos diferentes, os vv. 11-12 e 13-15 coadunam-se bem. As promessas dos vv. 13-15 decorrem da promessa dos vv. 11-12, da qual são as consequências. Com efeito, de acordo com a ideologia real comum aos povos semitas, a dinastia davídica tinha por missão assegurar a justiça, isto é, a ordem cósmica e a ordem social instauradas por Iavé. A justiça cósmica traduzia-se na fecundidade do solo (v. 13)[95], da qual dependiam a prosperidade e a paz do povo (vv. 14-15), as faces sociais da criação. O Sl 72 (vv. 3.7 e 16), um dos salmos reais, é provavelmente o texto bíblico que expressa de maneira mais clara a relação entre o justo exercício da realeza e a fecundidade do solo, a prosperidade e a paz.

Segundo Am 9,11-15, a futura restauração do "império davídico" é inteiramente obra de Iavé. Tal como Iavé o promete, nos vv. 11-12, não se trata de uma realidade nova. É a repetição de um passado longínquo, grandemente idealizado. É uma espécie de regresso à "idade de ouro" de "Israel". A prosperidade e a paz que caracterizarão o "império davídico" restaurado (vv. 14-15) são o invés dos infortúnios anunciados por Amós[96], os quais correspondiam sem dúvida à vivência dos destinatários de Am 9,11-15.

Am 9,11 marca uma ruptura no livro. Com efeito, Am 1,1-9,10 e Am 9,11-15 formulam anúncios contrários, respectivamente o fim e a restauração de Israel. Ao contráro da maioria dos discursos e relatos do livro, Am 9,11-12, que anuncia a restauração do "império davídico", considerada como um dom extraordinário de Iavé, não pode dirigir-se ao reino de Israel. Segundo a apresentação bíblica, o reino de Israel esteve sob o domínio de David e Salomão, mas achou esse domínio insuportável e, por isso, revoltou-se contra a dinastia davídica, tornando-se independente. É possível que tenha havido em Israel partidários da submissão à dinastia davídica. Se, de facto, existiram não deixaram vestígios nos textos de origem israelita. A esse respeito, o caso pessoal de Amós merece uma menção especial. Segundo a opinião tradicional, Amós era originário do reino de Judá. Por isso, poderia ser suspeito de simpatia pela

submissão de Israel à dinastia davídica. No entanto, nada sugere que tal fosse o caso[97]. Tendo em conta a história das suas relações com a dinastia davídica, Israel não podia ver na restauração do "império davídico" um bem, como supõe o contexto de Am 9,11-15. Pelo contrário, Israel só podia ver nisso um mal. Numa palavra, Am 9,11-15 não deve ser da autoria de Amós, personagem que se apresentou como porta-voz de Iavé no reino de Israel em meados do séc. VIII a. C., nem dirigir-se a Israelitas. A maioria dos exegetas data esses textos no período babilónico ou nos começos do período persa, isto é, mais de dois séculos depois de Amós. Nesse caso, Am 9,11-15 dirige-se a Judeus que vivem na Judeia.

2. 3. Um rebento de David chamado "Iavé é a nossa justiça" (Jr 23,5-6)

5 Eis que dias virão – oráculo de Iavé –
em que suscitarei a David um broto justo.
Um rei reinará com competência
E exercerá o direito e a justiça no país.
6 Em seus dias, Judá será salvo
e Israel habitará em segurança.
Este é o nome com que o chamarão:
"Iavé é a nossa justiça" (*yhwh sidqénû*)[98]».

A autoria destes versículos e a data em que foram escritos são objecto de discussão. De maneira bastante esquemática, podem distinguir-se dois grupos de opiniões. Uns exegetas aceitam a autoria jeremiana do oráculo. Há quem precise que Jeremias o pronunciou aquando da subida de Sedecias ao trono de Judá em 597 a. C. Sedecias seria, por conseguinte, o rei davídico anunciado por Jr 23,5-6. A meu ver, o teor de Jr 23,5-6 não corresponde à opinião de Jeremias sobre a dinastia davídica nem se coaduna com a situação da dinastia davídica em 597 a. C. Por isso, tenho como mais provável a hipótese segundo a qual esse trecho foi escrito mais tarde, porventura nos começos do período persa. Jr 23,5-6 expressa a

esperança do aparecimento de um descendente de David que fará reinar a justiça, em total conformidade com a realeza ideal. Como consequência desse reinado justo, Judá e Israel – de novo unidos como no tempo de David – estarão ao abrigo de qualquer ameaça interna ou externa.

3. Perpetuidade da dinastia davídica e do sacerdócio levítico (JrTM 33,14-26)

«[14] Eis que dias virão – oráclo de Iavé – em que cumprirei a promessa que fiz à casa de Israel e à casa de Judá. [15] Naqueles dias, naquele tempo, farei brotar de David um broto justo que exercerá o direito e a justiça no país. [16] Naqueles dias Judá será salvo e Jerusalém habitará em segurança. Este é o nome com que a chamarão: "Iavé é a nossa justiça" (*yhwh sidqénû*).

[17] Pois assim diz Iavé: "Não faltará a David um descendente que se sente no trono da casa de Israel. [18] E aos sacerdotes levitas não faltará um descendente diante de mim que ofereça o holocausto, queime a oferenda e faça o sacrifício todos os dias".

[19] E a palavra de Iavé foi dirigida a Jeremias nestes termos: [20] Assim diz Iavé: "Se puderdes romper a minha aliança com o dia e a minha aliança com a noite, de maneira que já não haja dia e noite em seu tempo respectivo, [21] então será também rompida a minha aliança com David, meu servo, de maneira que já não tenha um filho que reine sobre o seu trono, assim como com os levitas sacerdotes que me servem. [22] Como o exército dos céus que não se pode contar, como a areia do mar que não se pode medir, assim multiplicarei a descendência de David meu servo, e os levitas que me servem".

[23] A palavra de Iavé foi dirigida a Jeremias nestes termos: [24] "Não vês o que diz esse povo: 'Iavé rejeitou as duas famílias que havia eleito!' Desprezam assim o meu povo, como se, para eles, já não fossse uma nação". [25] Assim diz Iavé: "Se não impus a minha

aliança ao dia e à noite, assim como as leis dos céus e da terra, [26] então rejeitarei a descendência de Jacob e de David, meu servo, deixando de tomar entre a sua descendência os que governam a descendência de Abraão, Isaac e Jacob! Porque trarei de volta os seus cativos e terei piedade deles"».

A secção de Jr 33,14-26 do texto hebraico (Texto Massorético, TM) não tem correspondência no texto grego[99]. Consta de quatro pequenos trechos: vv. 14-16, 17-18, 19-22 e 23-26. Todos eles têm um carácter antologógico. São paráfrases de textos do livro de Jeremias comuns ao grego e ao hebraico, assim como de outros livros da Bíblia. Todos os trechos de JrTM 33,14-26 foram escritos muito depois de Jeremias por um – ou mais do que um – editor do livro. Todos eles são pertinentes para o tema do messianismo.

JrTM 33,14-16 é em grande parte um duplicado de Jr 23,5-6. JrTM 33,14 retoma também alguns elementos de Jr 29,10. O autor de JrTM 33,14-16 serviu-se desses textos, retocando-os em função do novo sentido que se propunha dar-lhes[100]. No caso de Jr 23,5-6, os retoques foram mínimos. No entanto, o seu alcance é grande. São os retoques que revelam o sentido de JrTM 33,14-16, assim como as razões que levaram o seu autor a escrevê-lo e a inseri-lo nesse lugar. Há duas diferenças entre JrTM 33,14-16 e Jr 23,5-6 pertinentes para o tema do messianismo. A primeira reside no realce que cada um dos textos dá à pessoa do rei. Enquanto que Jr 23,5-6 tem por tema exclusivo o anúncio de um rei davídico, JrTM 33,15 desviou a atenção da pessoa do rei para a instituição real ou, melhor dito, para a justiça de Iavé que está em acção na realeza. A justiça que o rei davídico fará reinar decorre da justiça que Iavé lhe concede. A segunda diferença reside no lugar que ocupa Jerusalém. Em Jr 23,5-6, Jerusalém só está presente de maneira implícita, na medida em que ela é a sede da dinastia davídica. Pelo contrário, Jerusalém monopoliza praticamente JrTM 33,16. Em vez do par Judá/Israel de Jr 23,6, lê-se o par Judá/Jerusalém, em JrTM 33,16. Jerusalém tomou assim o lugar de Israel. Tomou até o lugar do próprio rei davídico anunciado. Com efeito, "Iavé é a nossa justiça", que era o nome do futuro rei davídico em Jr 23,6, será o nome de Jerusalém, segundo JrTM 33,16.

JrTM 33,17-18 anuncia a perenidade da dinastia davídica e do sacerdócio levítico[101]. O primeiro anúncio (v. 17) provém, literalmente, de *1 Reis*[102]. O autor de JrTM 33,17-18 não se contenta com reiterar a promessa da perenidade da dinastia davídica. Anuncia uma perenidade idêntica aos sacerdotes levíticos (v. 18), concedendo-lhes assim o que era um privilégio da dinastia davídica[103]. O objectivo de JrTM 33,17-18 é promover os sacerdotes levíticos, pondo-os em pé de igualdade com a dinastia davídica, pela qual o texto não revela qualquer interesse. JrTM 33,17-18 utiliza a dinastia davídica para promover a causa dos sacerdotes levíticos. Os testemunhos mais antigos desta promoção encontram-se porventura no livro de Zacarias que apresenta o sacerdócio (Josué) e a casa de David (Zorobabel) como uma espécie de chefia bicéfala[104].

Embora conste de duas unidades literárias e lógicas diferentes, JrTM 33,19-26 é em boa parte uma paráfrase de Jr 31,35-37[105]. O autor de JrTM 33,19-26 retomou também textos de outros livros bíblicos. JrTM 33,19-22 anuncia a estabilidade das alianças que Iavé tem com David e com os levitas sacerdotais[106]. Essas alianças são tão estáveis como a sucessão do dia e da noite, sendo a dita sucessão concebida como uma aliança que Iavé impôs ao cosmos[107]. O autor de Jr 33,19-22 serve-se assim da estabilidade das leis da natureza para garantir a estabilidade da aliança que Iavé concedeu a David e aos levitas sacerdotais. A expressão das relações de Iavé com David e com o sacerdócio em termos de aliança não é uma criação do autor de JrTM 33,19-22. Lê-se também em 2Sm 23,5 e no Sl 89,4-5.29-30.35-38. A característica dessa aliança é a solidez, a estabilidade (*n'mn*)[108] e a perpetuidade (*'wlm*)[109]. Iavé anuncia também que vai conceder a sua aliança de paz e a aliança do sacerdócio perpétuo ao sacerdote Finéias e à sua descendência (Nm 25,12-13). Ml 2,4-5.8 menciona a aliança de Iavé com Levi. Ne 13,29 refere a aliança do sacerdócio (ou dos sacerdotes) e dos levitas[110]. JrTM 33,17-21 parece-se sobretudo com o elogio de Finéias no Eclo 45,23-26, texto que compara a aliança de David e a aliança de Finéias, filho de Aarão. A aliança de Aarão, que se transmite a cada um dos seus descendentes, é superior à aliança de David, que só se transmite a um dos seus descendentes de cada vez. Finalmente,

JrTM 33,22 aplica as promessas patriarcais[111] a David e aos levitas, anunciando-lhes uma descendência tão numerosa como os astros dos céus e a areia do mar.

JrTM 33,23-26 tem como pano de fundo uma discussão entre "esse povo" e Iavé. "Esse povo" declara que Iavé rejeitou as duas famílias que elegera. "Esse povo" deve ser um grupo determinado de Judeus. Quem são as duas famílias? Serão as famílias de David e dos sacerdotes, como nos vv. 17-21? JrTM 33,24a documentaria assim uma contestação ao mesmo tempo da família de David e do sacerdócio, ou pelo menos, de um corpo de sacerdotes. Esta interpretação esbarra com o facto de que os vv. 23-26 não fazem nenhuma referência explícita ao sacerdócio. Pelo contrário, os vv. 23-26 mencionam o povo (v. 24b), assim como a descendência de Jacob e a descendência de David (v. 26). As duas famílias serão o povo e a dinastia davídica? Muito parecidos com os vv. 20-21, os vv. 25-26 garantem que tão certo como estabeleceu as leis do céu e da terra, Iavé permanecerá fiel à descendência de Jacob e à descendência de David, tomando sempre entre os descendentes de David aqueles que governarão a descendência de Abraão, Isaac e Jacob.

Numa palavra, JrTM 33,14-26 parece expressar esperanças diferentes a respeito do futuro da dinastia davídica. No v. 26, Iavé promete que não deixará de tomar da descendência de David os que governarão Israel. Nos vv. 17-22, a dinastia davídica encontra-se ao lado do sacerdócio: dos sacerdotes levitas (v. 18), dos levitas sacerdotais (v. 21), dos levitas (v. 22). A apologia da dinastia davídica, no v. 17, está ao serviço da promoção dos sacerdotes levíticos (v. 18). Acontece provavelmente o mesmo nos vv. 19-22. Fazendo a apologia de uma realeza que já não existe e pondo o sacerdócio em pé de igualdade com ela, o autor de JrTM 33,17-22 promove o sacerdócio a herdeiro da realeza e dos seus privilégios.

É um facto que durante os períodos persa, helenístico e romano, o sacerdócio tomou o primeiro lugar no judaísmo palestinense. JrTM 33,14-22 legitima o poder sacerdotal, o regime teocrático. Esse era porventura também o propósito do autor de JrTM 33,16 ao substituir o futuro rei davídico por Jerusalém, cujo templo era o centro do

judaísmo. A nova realidade política deu origem, em alguns meios, a uma nova representação da "salvação de Israel" esperada. A nova representação implicava uma mudança dos intervenientes na salvação ou, pelo menos, uma redistribuição das tarefas. O principal beneficiário da mudança foi naturalmente o sacerdócio. Coube, de facto ao sacerdócio, de maneira exclusiva ou em associação com a realeza, o papel que até então se atribuira à realeza. Como mostra JrTM 33,14-26, esses dois actores não se excluiam necessariamente. Prosseguindo na linha de JrTM 33,14-26, houve quem acabasse por esperar um messias davídico e outro sacerdotal.

É o caso de Qumran. A escatologia ocupa um lugar importante no sistema religioso de Qumran. No entanto, as suas representações do futuro são muito complexas. A dificuldade é acrescida pelo estado fragmentário em que se encontram os manuscritos. A biblioteca de Qumran documenta várias formas de messianismo[112]. Sem pretender ser exaustivo, assinalo as esperanças de um messias régio (davídico), de um messias sacerdotal e de dois messias, um sacerdotal e o outro régio. Refiro só os textos que expressam a esperança de dois messias e usam o termo *machiah*. Começo por 1QS 9, 9-11 (Regra da Comunidade), que é o testemunho mais claro. Esse texto anuncia a vinda de um profeta e dos "ungidos de Aarão e de Israel". O anúncio do profeta refere-se porventura a Deut 18,18-19. O ungido de Israel é certamente de origem davídica. O Documento de Damasco (CD) menciona várias vezes o "Ungido de Aarão e Israel" (CD 12,23-13,1; 14,18-19; 19, 10-11). Em 20,1 fala do "Ungido de Aarão e de Israel". O sentido das expressões é discutido. Embora esteja no singular, a maioria dos autores, tendo em conta a Regra da Comunidade, pensa que *machiah* tem um sentido plural e se refere a dois Messias diferentes, um sacerdotal e o outro régio. O "Ungido de Israel" é igualmente anunciado em 1Q28a (Regra da Congregação) 2,11-14.19-20. O texto evoca um banquete escatológico no qual participam "o Ungido de Israel", o sumo sacerdote e os respectivos subordinados. Embora não receba o título de "ungido", o sumo sacerdote é o chefe de toda a assembleia que participa no banquete. Dado o estado fragmentário do texto, não se sabe com toda a certeza se o ungido é uma figura real. Uma

coisa é certa. O sumo sacerdote ocupa o primeiro lugar. Como era de esperar, na comunidade de Qumran, de orientação sacerdotal, o futuro sumo sacerdote é a figura mais importante, em particular na sua função de Mestre da Lei e de mediador da vontade de Deus[113]. O *Testamento dos Doze Patriarcas*, uma obra escrita no séc. II ou I a. C. mas que foi objecto de interpolações cristãs, expressa também a esperança na vinda de dois Messias, um de estirpe sacerdotal e o outro de estirpe real.

Conclusões

1. Em nenhum dos empregos veterotestamentários a palavra *machiah* ou os outros termos do mesmo campo lexical se referem ao Messias no sentido estrito da palavra. O Antigo Testamento menciona uma multidão de messias, mas nenhum deles é o salvador escatológico. Todos eles se situam no presente ou no passado em relação ao tempo a que se referem os textos. Entre esses messias há sobretudo reis; com menos frequência, sacerdotes; raramente, patriarcas, profetas e, talvez, um grupo particular de pessoas.

2. Por outro lado, há nos livros proféticos uma série de textos que anunciam o recomeço da monarquia de Judá com outro ramo da família de Jessé, a restauração do reino ou da dinastia de David. Esses textos, que foram escritos após o desaparecimento da monarquia de Judá, predizem um rei ideal, nos antípodas do que foram os reis de Judá. O rei anunciado cumprirá perfeitamente a missão de representante de Iavé, o rei universal, reinando em conformidade absoluta com a justiça. Como consequência, Israel e Judá reunir-se-ão e viverão numa paz e numa tranquilidade nunca vistas. A harmonia estender-se-á à própria natureza e às suas relações com a humanidade. Embora o facto possa parecer surpreeendente, nenhum desses textos usa o vocabulário messiânico. Além disso, não se sabe se os seus autores concebiam a mudança que anunciam

como o fim do tempo presente e o começo de uma nova era, inteiramente diferente e irreversível.

3. Numa palavra, não há no Antigo Testamento nenhuma expressão do messianismo no sentido estrito da palavra. As expressões da esperança messiânica mais antigas que se conhecem encontram-se em escritos judaicos extra-bíblicos que não são anteriores ao séc. II a. C.

4. No entanto, o Antigo Testamento é sem dúvida alguma a fonte do messianismo. Sem o Antigo Testamento, as diferentes formas que tomou o messianismo seriam incompreeensíveis[114]. O messianismo teve origem precisamente na concepção hierosolimitana da realeza, tal como se expressa sobretudo nos Salmos, na História deuteronomista e nos livros proféticos. Segundo esta concepção, o rei davídico é o representante de Iavé, o rei universal, de quem recebeu a missão de governar o mundo para sempre. É óbvio que a dinastia davídica nunca cumpriu cabalmente a missão que a ideologia régia lhe fixava. Os reis davídicos não corresponderam, nem de longe, ao seu modelo mítico. Com efeito, foram com mais frequência os exploradores dos pobres e dos oprimidos do que os seus justos juízes e defensores. Por outro lado, os membros da dinastia de David não passavam de reizetes de um pequeno território sem importância económica, política e militar. Longe de dominarem até o cosmos, como previa o figurino mítico, muitos dos reis de Judá, senão a maioria, estiveram submetidos a reis estrangeiros mais poderosos. Em vez de reinar para sempre, como constava da ideologia real e Iavé lhe prometera explicitamente, a dinastia davídica acabou por perder o trono de Jerusalém.

5. A perda do poder por parte da dinastia davídica não marcou de modo algum o fim da crença na realeza universal de Iavé, ou melhor dito, não provocou o abandono da metáfora real para falar de iavé. Deu origem, sim, a mudanças na maneira de representar as mediações humanas de que Iavé, o rei divino, se serve para exercer

o seu reinado. As ditas mediações multiplicaram-se e diversificaram-se.

6. Uns continuaram a apostar num rei individual como mostram os textos proféticos que anunciam um rei ideal que Iavé suscitará num futuro indterminado. Foi essa esperança do rei ideal que se transformou finalmente no messianismo real, sem dúvida, a mais corrente entre as várias formas que tomou o messianismo. As imagens do Messias real foram inteiramente pintadas com traços copiados do Antigo Testamento, sobretudo dos numerosos textos relativos ao rei.

7. Outros renunciaram à ideia de um rei individual, como ressalta de Is 40-55. Numa espécie de processo de democratização, esses capítulos promoveram à realeza o grupo que neles se expressa, a que chamam Israel. Puseram o dito grupo no lugar de David e da sua dinastia. Obviamente, esta concepção do exercício da realeza de Iavé não podia dar origem ao messianismo.

8. Tendo sido o sacerdócio o herdeiro dos despojos da monarquia, era natural que se transferissem para ele as esperanças que se punham na realeza. Foi o ponto de partida da esperança do Messias sacerdotal expressa por algumas correntes judaicas. Os textos que o mencionam associam-no geralmente ao Messias real, a precedência cabendo ao Messias sacerdotal.

Francolino J. Gonçalves
École biblique et Archéologique Française
Jerusalém

NOTAS

1 O *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa*, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa e Editorial Verbo, 2001, *sub voce*, assinala até um sentido psicológico do termo: «Perturbação no comportamento do indivíduo que acredita ter um papel central a desempenhar para benefício da humanidade».

2 As únicas excepções são Jo 1,41 e 4,25. Com efeito, esses textos transliteram *machiah* ou *mechiho* em *messias*, mas ao mesmo tempo traduzem o termo por *christos*.

3 A respeito do messianismo no judaísmo dos últimos séculos da era pré-cristã e no primeiro século da era cristã, pode ver-se F. GONÇALVES, «Cristianismo no século I: Tradição e inovação», *ISTA* 2 (1996), pp. 11-16 (5-32); IDEM, «Jesus de Nazaré e as Escrituras, o Antigo Testamento e Jesus Cristo», *ISTA* 12 (2001) 9-25 (5-41).

4 Ex 29,36; 30,26; 40,9.10.11; Lv 8,10.11; Nm 7,1.10.84.88. Em Dn 9,24, pode hesitar-se entre o templo, o altar e o sumo sacerdote.

5 Ex 29,2; Lv 2,4; 7,12; Nm 6,15.

6 Ex 29,7; 40,13.15; Lv 7,36; 8,12.

7 Ex 28,41; 30,30; Lv 6,13.

8 Ex 29,29; 40,15; Nm 3,3.

9 Nm 35,25. Há quem veja também o sumo sacerdote em Is 61,1 e Dn 9,24.

10 Ex 29,7.21; Lv 8,12.

11 Lv 7,35; 8,2.30; 10,7; Nm 18,6.

12 Ex 30,5.31; 31,11; 35,8.15.28; 37,29; 39,38; 40,9; Lv 8,10; Nm 4,16.

13 1Cr 29,22 atribui a unção do sacerdote Sadoc ao povo.

14 1Sm 9,16; 10,1; 15,1.

15 1Sm 16,3.12.13; 2S 2,4.7; 3,39; 5,3.17; 12,7; Sl 89,21; 1Cr 11, 3; 14,8.

16 1Rs 1,34.39.45; 5,15; 1Cr 29,22.

17 1Rs 19,16; 2Rs 9,3.6.12; 2Cr 22,7.

18 2Rs 11,12; 2Cr 23,11.

19 1Sm 9,16; 10,1; 15,1; 16,13.

20 2Sm 5,3; 1Cr 11,3.

21 2Sm 19,11; 2Rs 23,30. O texto grego de 2Rs 11,12 atribui a unção real de Joás ao sacerdote Joiada. O texto hebraico atribui-a ao grupo das pessoas presentes, constituído por militares. Segundo 1Cr 29,22, Salomão foi ungido pelo povo. A unção de Salomão é atribuída ao sacerdote Sadoc e ao profeta Natã em 1Rs 1,34.45; só ao sacerdote Sadoc em 1Rs 1,39.

22 Aos 10 empregos do Saltério podem acrescentar-se 1Cr 16,22 e 2Cr 6,42, que retomam respectivamente Sl 105,15 e Sl 132,10.

23 Ambos os textos das *Crónicas* (1Cr 16,22 e 2Cr 6,42) que empregam o substantivo messias provêm do Saltério (Sl 105,15 e 132,10).

24 Nalguns manuscritos lê-se *machuah*, o particípio passivo do verbo *machah*. O contexto é sacral.

25 Lv 4,3.5.16; 6,15.

26 1Sm 24,7.7.11; 26,9.11.16.23; 2Sm 1,14.16; 19,22; Lm 4,20.

27 1Sm 2,35; Sl 132,17.

28 Sl 105,15 // 1Cr 16,22.

29 Hab 3,13; Sl 84,10; 89,39.52; 132,10; 2Cr 6,42.

[30] 1Sm 2,10; 12,3.5; 16,6; 2Sm 22,51; Is 45,1; Sl 2,2; 18,51; 20,7; 28,8.
[31] 1Sm 12,3.5; 24,7.7.11; 26,9.11.16.23; 2Sm 1,14.16; cf. Eclo 46,19.
[32] 2Sm 19,22; 22,51; 23,1; Sl 18,51; 132,17; cf. 1Sm 16,6.
[33] 1Sm 2,10; 2,35; Hab 3,13; Sl 2,2; 20,7; 28,8; 89,39.52; 132,10; Lm 4,20; 2Cr 6,42.
[34] J. F. A. SAWYER, *The Fifth Gospel. Isaiah in the history of Christianity*, Cambridge, University Press, 1996; IDEM, «The Gospel according to Isaiah», *Expository Times* 113/2 (2001) 39-43.
[35] J.-M. DURAND, «Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie», *MARI* 7 (1993) 43-45 (41-61); IDEM, «Les "déclarations prophétiques" dans les lettres de Mari», in *Prophéties et oracles. I. Dans le Proche-Orient ancien* (Supplément au Cahier Évangile 88), Paris, Cerf, 1994, p. 67; IDEM, Les *documents épistolaires du palais de Mari*. III (LAPO 18), Paris, Cerf, 2000, pp. 83-84.
[36] Uma das classes de especialistas da revelação divina no reino de Mari.
[37] O pai de Zimri-Lim.
[38] Chamchi-Adad, rei da Assíria.
[39] O equivalente etimológico e semântico de *Tehom* (Abismo) do Antiguo Testamento e de *Tiamat* no Enuma-Elich, o relato babilónico da criação. Esses termos designam o monstro aquoso das origens. B. ALSTER, «Tiamat», in K. VAN DER TOORN et al. (eds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Nova Iorque-Colónia, Brill, 1995, cc. 1634-1639.
[40] N. WYATT, «Arms and the King. The earliest allusions to the Chaoskampf motif and their implications for the interpretation of the Ugaritic and biblical traditions», in M. DIETRICH e I. KOTTSIEPER (eds), *"Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz* (AOAT, 250), Münster, Ugarit-Verlag, 1998, pp. 842-843 (833-882).
[41] J.-M. DURAND, «Le mythologème du combat ...» (supra, n. 35), pp. 53-54.
[42] Ex 29,7. 29; Lv 4,3.5.16; 8,12.
[43] Ex 28,41; 30,30; 40,15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3.
[44] 1Rs 19,19-21; 2Rs 2,1-14.
[45] CD II,12; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran. Edição fiel e completa dos Documentos do Mar Morto* (Tradução do Espanhol: Valmor da Silva), Petrópolis, Vozes, 1995, p. 76. Note-se a associação da unção com o espírito de Iavé como em Is 61,1.
[46] CD V,21- VI,1; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 45), p. 79.
[47] 1QM XI,7-8; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran* (supra, n. 45) p. 149.
[48] Em 1R 19,16 é Elias que recebe a ordem de ungir Jeú.
[49] A acção do irmão profeta corresponde à forma clássica de um acto sacramental.
[50] Pode ver-se a lista das diferentes opiniões e dos seus partidários dada por A. MOENIKES, «The Rejection of Cult and Politics by Hosea», *Henoch* 19 (1997) 3-7 (3-15).
[51] A. MOENIKES, «The Rejection of Cult» (supra, n.50), pp. 7-15.
[52] A. de PURY, «Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco», *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1998, pp. 126-168.

[53] 1Sm 4,4; 2Sm 6,2; 2Rs 19,15; Is 37,16; Sl 80,2; 99,1.

[54] Is 6,1-9; 1Rs 8,12-13.

[55] Ex 15,17-18; Is 8, 18; Sl 48, 2

[56] T. N. M. METTINGER, «The Name and the Glory: the Zion-Sabaoth theology and its exilic successors», *Journal of Northwest Semitic Languages* 24 (1998) 1-24.

[57] F. J. GONÇALVES, «"La maison qui est appelée du nom du Seigneur", au livre de Jérémie», in J.-C. PETIT (ed.), *«Où demeures-tu?». La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier*, Montréal, Fides,1994, pp. 165-185.

[58] 1Rs 8,22-61; Sl 11,4; 33,13-15; Is 66,1-2; Act 7,46-50.

[59] F. J. GONÇALVES, «A versão sacerdotal da criação (Génesis 1,1-2,4ª) no seu contexto bíblico e próximo-oriental», *ISTA* 8 (1999) 29-34 (7-40).

[60] N. WYATT, *Myths of Power. A study of royal myth and ideology in Ugaritic and biblical tradition* (Ugaritische-Biblische Literatur, 13), Münster, Ugarit-Verlag, 1996, pp. 117-218; IDEM, «Arms and the King» (supra, n. 40).

[61] H. NIEHR, «The Constitutive Principles for Establishing Justice and Order in Northwest Semitic Societies with Special Reference to Ancient Israel and Judah», *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 3 (1997) 112-131.

[62] Repare-se que a única actividade do rei relativa aos seus súbditos que a divinade menciona é a administração da justiça.

[63] S. L. MCKENZIE, «Why Didn't David Build the Temple?: The History of a Biblical Tradition», in M. P. GRAHAM, R. R. MARRS e S. L. MCKENZIE (eds), *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honor of John T. Willis* (JSOT. S 284), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 204-224.

[64] Assinalo A. CAQUOT e Ph. de ROBERT, *Les livres de Samuel* (Commentaires de l'Ancien Testament VI), Genebra, Labor et Fides, 1994, pp. 421-433 ; B. RENAUD, «La prophétie de Nathan: Théologies en conflit», *Revue Biblique* 101 (1994) 5-61; W. DIETRICH e T. NAUMANN, *Die Samuelbücher* (ErFor 287), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, pp. 143-156; R. KUNTZMANN, «David, constructeur du Temple ?», in L. DESROUSSEAUX e J. VERMEYLEN (eds), *Figures de David à travers la Bible. XVIIe congrès de l'ACFEB* (Lectio Divina 177), Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, pp. 139-156.

[65] A. CAQUOT e Ph. de ROBERT, *Les livres de Samuel* (supra, n. 64), p. 432.

[66] A. Ramos dos SANTOS, «Os tratados adê do reinado de Assarhadon: Contexto e significado», *Cadmo* 1 (1991) 99-117. Os orientalistas expressam geralmente esse tipo de relações com as categorias de suzerania-vassalagem que foram forjadas para designar uma realidade social e política da Europa medieval.

[67] B. RENAUD, «La prophétie de Nathan» (supra, n. 64), pp. 43-48.

[68] A. CAQUOT e Ph. de ROBERT, *Les livres de Samuel* (supra, n. 64), p. 432.

[69] Salomão, o mestre da sabedoria, não passa assim de um discípulo de Iavé.

[70] A. LAATO, «Second Samuel 7 and Ancient Near Eastern Royal Ideology», *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997) 244-269.

[71] R. KUNTZMANN, «David, constructeur du Temple ?» (supra, n. 64), pp. 148-155.

[72] F. J. GONÇALVES, «Exílio babilónico de "Israel". Realidade histórica e propaganda», *Cadmo* 10 (2000) 167-196.

[73] Caracteriza-se pela exortação "não temas!".

[74] Is 41,8-13.14-16; 43,1-7; 44,2-5.

[75] K. VAN DER TOORN, «L'oracle de victoire comme expression prophétique au Proche-Orient ancien», *Revue Biblique* 94 (1987) 63-97.

[76] M. WEIPPERT, «„Ich bin Jahwe"- „Ich bin I√tar von Arbela". Deuterojesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie», in B. HUWYLER, H.-P. MATHYS e B. WEBER (eds), *Prophetie und Psalmen. Festschrift für Klaus Seybold* (AOAT 280), Münster, Ugarit-Verlag, 2001, pp. 31-59.

[77] Is 41,8.9; 42,1.19.19; 43,10; 44,1.2.21.21.; 45,4; 48,20; 49,3.5.6.7; 50,10; 52,13; 53,11.

[78] Is 54,17. Is 44,26 apresenta um problema de crítica textual. No TM lê-se o sing. "seu servo" (*'bdw*), mas a LXX (Codex Alexandrinus) e no Targum lê-se o pl. "seus servos" (*'bdyw*), leitura que parece preferível no contexto.

[79] Is 41,8.9; 42,1.19; 43,10; 44,1.2.21; 45,4; 49,3; 52,13; 53,11.

[80] Is 48,20 e 50,10.

[81] Is 41,1.19.19; 43,10; 49,6; 50,10; 52,13; 53,11.

[82] Is 48,20 e 49,3.

[83] Is 41,8; 44,21.

[84] Is 44,1; 45,4.

[85] 2Sm 3,18; 7,5.8; 1Rs 8,66; 11,13.14.32.34.36.38; 14,8; 2Rs 8,19; 19,34; 20,6; Is 37,35; Jr 33,21.22.26; Ez 34,23.24; 37,24.25; Sl 78,70; 89,21; 132,10.

[86] Is 42,1 e 45,4.

[87] Is 41,8.9; 43,10; 44,1.2; 49,6-7. Is 43,20 e 48,10 são os únicos textos de Is 40-55 que mencionam o tema da eleição divina sem o título de servo de Iavé. O paralelismo "meu servo" e "meu eleito" em Is 42,1 parece indicar que o texto se refere a Israel.

[88] 2Sm 6,21; 1Rs 8,16; 11,34; Sl 78,70; 89,4; cf Dt 17,15; 1Sm 16,8-10.

[89] Na resenha dos benefícios que Iavé concedeu a Israel, o Sl 78,70 declara: «E elegeu a David seu servo».

[90] H. G. M. WILLIAMSON, *Variations on a Theme. King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah* (The Didsbury Lectures 1997), Carlisle, Paternoster Press, 1998, 116-129; B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance? Le message des prophètes* (Lectio Divina, 189), Paris, Les Éditions du Cerf, 2002, pp. 210-242.

[91] Esta tradução supõe uma ligeira correcção do texto hebraico. No texto grego lê--se: «o bezerro, o touro e o leão serão apascentados ao mesmo tempo».

[92] J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. I (Études Bibliques), Paris, J. Gabalda, 1977, pp. 269-276.

[93] W.A.M. BEUKEN, «'Lebanon with its Majesty shall fall. A Shoot shall come forth from the Stump of Jesse' (Isa 10:34-11:1): Interfacing the Story of Assyria and the Image of Israel's Future in Isaiah 10-11», in F. POSTMA – K. SPRONK – E. TALSTRA (eds), *The New Things. Eschatology in Old Testament Prophecy. Festschrift for Henk Leene* (Amsterdamse Cahiers. S 3), Maastricht, Shaker Publishing, 2002, pp. 22-26 (17-33); K.A. DEURLOO, «King and Temple: David in the Eschatology of the Prophets», in F. POSTMA – K. SPRONK – E. TALSTRA (eds), *The New Things*, pp. 54-55 (49-60).

[94] Outra tradução possível: «Farei voltar os exilados do meu povo, Israel».

[95] Sl 85,12-13; Is 45,8 e Jl 2,23; F. J. GONÇALVES, «A versão sacerdotal» (supra, n. 59), pp. 30-31.

[96] Cf. sobretudo Am 5,11.

[97] O facto levanta dúvidas sobre a origem judaica de Amós.

[98] Na LXX, o nome do rei anunciado é *kúrios Iôsedek*. *Kúrios*/ Senhor traduz normalmente *yhwh* (Iavé). *Iôsedek* deve ser a transliteração de

ywsdq ou *yhwsdq*, duas formas do mesmo nome teofórico, que significa "Iavé é justiça". O nome do rei Sedecias (*siddqiyyah/û*, Iavé é a minha justiça) é formado pelos mesmos elementos, mas dispostos em ordem inversa, estando além disso o elemento comum do nome, o substantivo *sdq*, construído com o pronome da primeira pessoa do singular (*sdqy*, minha justiça).

[99] Por isso escrevo JrTM 33,14-26. No grego existe também Jr 33,14-26, mas essa passagem corresponde a Jr 26,14-26 no hebraico, o texto que vertem as traduções modernas da Bíblia. De facto, o hebraico e o grego do livro de Jeremias são bastante diferentes. As duas principais diferenças consistem na extensão dos textos e na ordem da matéria. O texto hebraico é cerca de 1/7 mais longo do que o grego. A partir de Jr 25,13, os textos seguem uma ordem diferente. No hebraico, os relatos ocupam a parte central e os oráculos contra as nações a parte final. No grego, a ordem é inversa. A respeito das diferenças entre os dois textos e da sua explicação, pode ver-se P.-M. Bogaert, «Le Livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *Revue Biblique* 101 (1994) 363-406.

[100] Não é difícil desmontar a actividade redaccional do autor de Jr 33,14-16.

[101] O nome composto sacerdotes levíticos/levitas não é frequente na Bíblia. O livro de Jeremias usa-o só no texto estudado. Está documentado sobretudo no *Deuteronómio* (17,9.18; 18,1; 24,8; 27,9; cf. 21,5 e 31,9) e em escritos afins (Js 3,3; 8,33). Fora desses livros lê-se em *Ezequiel* (43,19 e 44,15), em *Isaías* (66,21) e em *2 Crónicas* (23,18 e 3027). Numa série de textos de *Crónicas* e *Esdras-Neemias* (1Cr 9,2; 2Cr 5,5; Esd 10,5; Ne 9,29.35; 11,20), a tradição textual oscila entre duas leituras. Uma supõe só uma categoria de pessoas, os sacerdotes levíticos, como na maioria dos textos. A outra supõe duas categorias de pessoas: os sacerdotes e os levitas. O nome composto designava provavelmente uma categoria de sacerdotes que tinha a particularidade de ser de origem levítica: um grupo de levitas que acedeu ao sacerdócio.

[102] 1Rs 2,4; 8,25 e 9,5. As duas últimas passagens são repetidas respectivamente em 2Cr 6,16 e 7,18.

[103] Em Jr 35,19, Iavé anuncia a perenidade da família de Ionadab, filho de Recab, nos mesmos termos.

[104] Zc 3,1-10; 4,14; 6,9-14.

[105] Na LXX corresponde a Jr 38,35-37.

[106] Em vez de sacerdotes levitas, como no v. 17, lê-se levitas sacerdotes, com a inversão da ordem dos dois elementos do nome.

[107] A ideia da imposição de uma aliança divina às realidades da natureza encontra-se também em Os 2,20 e Job 5,23. Cf. também Is 28,15.

[108] Sl 89,29-30.38.

[109] 2Sm 23,5; Sl 89,4-5.29-30.35-38.

[110] Sem usar o termo aliança, em 1Sm 2,35, Iavé anuncia uma casa sólida ao sacerdote Sadoc.

[111] Gn 15,5; 22,17; 32,13. Cf. também Os 2,1.

[112] F. García Martínez, «Esperanças messiânicas nos escritos de Qumran», in F. García Martínez – J. Trebolle Barrera, *Os homens de Qumran. Literatura, estrutura e concepções religiosas* (tradução de L. F. Gonçalves Pereira), Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 198-238.

[113] A opinião comum segundo a qual os textos de Qumran documentam a esperança de um Messias sacerdotal ao lado do Messias real foi contestada, mas com

argumentos pouco convincentes, por M. G. ABEGG, «The Messiah at Qumran: Are We Still Seeing Double?», *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 125-144 e L. D. HURST, «Did Qumran Expect Two Messiahs?», *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999) 157-180.

[114] J. BARTON, «The Messiah in Old Testament Theology», in J. DAY (ed.), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOT. S 270), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp. 365-379.

PROFETISMO EM PORTUGAL: GÉNESE E DERIVAS

"Os sonhos dos homens constituem uma parte da sua história e explicam muitos dos seus actos."

Marjorie Reeves

"Só temos o passado à nossa disposição. É com ele que imaginamos o futuro".

Eduardo Lourenço

1. Considerações preliminares

As correntes proféticas em Portugal e as utopias e mitos que elas engendraram constituem um filão importante e decisivo para compreender os dinamismos da nossa história pátria. Esta dimensão da historiografia situa-se naquela área tão sensível, tão sugestiva, mas tão esquecida ou tão menosprezada que se pode chamar, de uma forma provocante, de história invisível e, mais especifica e tecnicamente, de história do imaginário e das mentalidades[1]. Estudar o profetismo em Portugal implica tomar consciência da dimensão e do peso mental que o passado exerceu e continua a exercer sobre a mentalidade, a cultura e o imaginário colectivo português. Como considera um dos pensadores que mais tem reflectido sobre a evolução da ideia de Portugal citado em epígrafe, «nenhuma barca europeia é mais carregada de passado do que a nossa. Talvez por ter sido a primeira a largar o cais e a última a regressar». E acrescenta de forma pertinente: «Mas nenhuma dessas nações, ou antes, culturas-nações, convive com o passado como a nossa. Simbolicamente, nenhum povo vive no passado – em particular naquele a que nós devemos o nosso perfil singular – como Portugal»[2].

O ser humano precisa, de facto, tanto de sonho como de pão para viver, para ousar ir mais longe e elevar a vida acima do suor

quotidiano. O profetismo oferece ao sequioso universo onírico do Homem a água para saciar a sua sede de utopia. A mensagem profética esforça-se por potenciar o desejo colocando-o ao serviço da fortificação da vontade de transformar a realidade sombria e labiríntica em avenidas luminosas de esperança.

Com efeito, as correntes profético-messiânicas, quer sejam carácter religioso ou político, correspondem em termos genéricos a uma ambição constituinte do homem: conhecer o futuro. Dão resposta a um desejo profundamente humano: que o que nos espera seja melhor do que aquilo que já conhecemos. Como refere um importante historiador destas questões, George Minois: "profetizar é próprio do homem. É uma dimensão fundamental da sua existência. Temos um pé colocado no presente e outro no futuro. Viver é sempre antecipar e cada uma das nossas acções aponta para um objectivo situado no futuro [...]. Passado, presente, futuro formam um todo indissociável, e se podemos agir no presente, é porque nos lembramos do passado e assim vislumbramos o futuro".[3] O nosso genial Padre António Vieira já no século XVII traduziu esta percepção tão aguda na abertura da sua formidável *História do Futuro*: «Nenhuma coisa se pode prometer à natureza humana mais conforme ao seu maior apetite, nem mais superior a toda a sua capacidade, que as notícias dos tempos e sucessos futuros»[4].

Tanto os tempos de crise e de ruína como os tempos de esforçada restauração e ressurgimento inspiram a construção de utopias[5] e de mitos[6], por vezes delirantes, em ordem a cumprirem objectivos de carácter mobilizador e orientador das consciências colectivas. Objectivos que visam a sustentação psico-social de uma desejada resistência moral e de uma fidelidade a valores que as incertezas desses momentos históricos exigem. É bem elucidativa disto mesmo uma passagem programática da citada *História do Futuro* de Vieira, para justificar a escrita da utopia do Quinto Império português: "Isto é, pois, o que eu agora lhes quero persuadir e admoestar, e um dos fins principais por que escrevo esta História, para que, pelo conhecimento dos nossos futuros, possam emendar o engano de suas esperanças presentes."[7]

2. Etimologias e significações do conceito de profetismo

O termo *Profetismo* deriva da palavra *profeta*, donde advém outro conceito fundamental para a sua compreensão: o termo *profecia*. Profeta, em hebraico bíblico, língua em que o conceito adquiriu grande relevo e significado histórico, cultural, religioso e espiritual, é designado pelo termo *nabî´* (Ex 15, 20; Jz 4,4; 2Rs 22, 14; Is 8, 3; 2Cr 34, 22, em que se desenvolvem as formas verbais correspondentes *nibba´* et *hitnabbé´*) que significam em sentido activo publicador ou proclamador de uma mensagem de esperança, de cariz transcendente. Se inferirmos o seu sentido através de uma leitura na voz passiva (*nabi´m)*, profeta significa chamado, que os LXX traduziram para grego por *prophetés*. Este vocábulo, usado em todo o Antigo Testamento, é de etimologia discutível, apesar de a maioria dos especialistas concordarem que ele deriva do acádico *nabû* (chamar). Outros termos estão-lhe ligados, como *rô´eh* (vidente), que define a função de Samuel (1Sm 9; Cr 9, 22; 26, 28; 29, 29); a função que ele desempenha diferencia-se pouco de *nabî´*: Samuel, o vidente que preside à confraria dos *nebî´im* (1Sm 19, 20), ajuntada ao seu papel de mensageiro de Deus, entendido como *nabî´* individual (1Sm 3, 19-20).

Outra palavra recorrente, *hôzeh*, significa igualmente vidente (de origem aramaica), sendo sinónima de *rô´eh* em Is 30, 10 e de *nabî´*em Is 29, 10 e 2 Rs 17, 13. As formas arcaicas de Profetismo israelita expressavam estados colecticos de transe suscitados pelo Espírito de Deus (1Sm 10, 5-7. 10-13) que depois evoluíram com a afirmação da grande tradição do Profetismo individual, na qual se destacaram grandes profetas como Elias, Ezequiel, Jeremias, Isaías, etc. O fenómeno profético não é exclusivo do povo bíblico, pois encontramo-lo também nas religiões anteriores e paralelas da Mesoptâmia, do Egipto e do mundo cananeu (os profetas de Baal: 1Rs 18, 19-40). Todavia, estes contactos e influências não retiram a especificidade do Profetismo israelita, no qual os profetas eram os mediadores de Deus e da sua revelação. No Islamismo, o Corão

entende o profeta (*rasûl*) como o enviado por Alá aos homens e aquele que diz o que Deus deseja - a Lei: "Nós só enviamos os profetas para anunciarem a boa nova para avisarem os homens." (VI, 48). Na perspectiva do ocultismo, o profeta é aquele que proclama e interpreta um oráculo; é um adivinho.

A profecia é passível de duas interpretações distintas. No sentido bíblico, em que o movimento profético marcou o ritmo de renovação religiosa do judeo-cristianismo, a profecia é essencialmente uma proposta de *metanoia*, de conversão interior que se traduz necessariamente na transformação e conversão das estruturas sociais afectadas pelo pecado, abrindo a História para a Esperança que radica sempre em Deus, Senhor da vida e da morte e garante da plenitude[8]. Na conotação esotérica e hermética, a profecia concebe-se como a tentativa de invadir o futuro de forma a desvelá-lo, mormente os seus acontecimentos cruciais e os de carácter teleológico; neste caso, o termo mais correcto a utilizar deveria ser *predicções*.

De qualquer modo, a palavra *profecia* foi empregada historicamente com os dois sentidos. Considerados estes conceitos recorrentes, o Profetismo pode ser entendido, em termos gerais, como a corrente originariamente de carácter religioso que propõe uma interpretação do ritmo, do destino da História à luz das profecias. O Profetismo subdivide-se em duas grandes vertentes que, na maior parte dos casos, estão interligadas: o Profetismo religioso e o Profetismo político; este último desdobra-se em Profetismo cultural e Profetismo social.

Depois de Max Weber, a noção de Profetismo é habitualmente utilizada para evocar uma forma particular de vida ou de experiência religiosa. Contudo, podemos utilizá-la de maneira pertinente quando estamos perante a sua função de apelo à regeneração, em qualquer tipo especializado de homens e mulheres que propõem, em situações de crise das estruturas sociais e mentais, uma mensagem que possa constituir uma resposta à crise, um futuro regenerado para a sociedade degradada[9]. A mensagem é normalmente verbal, mas pode comportar gestos e comportamentos significativos que rompem com os hábitos quotidianos. Aquele que se assume como profeta,

em nome de uma investidura excepcional (normalmente de carácter transcendente), recorda ou revela os fundamentos últimos que se arriscam a perder de vista e alerta para a pertinência dos problemas presentes[10]. Diríamos que existe, neste caso, nas sociedades ou culturas em questão, a presença de um ofício profético, desde que esta presença tenha um certo carácter permanente, distinto do institucional, desde que o profeta reserve acima de tudo a atitude da surpresa, da imprevisibilidade e se torne origem ou inspirador de um movimento que se diferencia do funcionamento corrente do dos grupos sociais[11].

3. Profetismo cristão peninsular e génese do profetismo português

O *sistema profético* cristão é entendido como o testemunho rendido à nova e eterna aliança consumada em Jesus Cristo, que faz a continuidade da profecia antiga, memória da aliança de Deus com o seu povo.

A patrística hispânica e lusitana, que se inspirou no pensamento cristológico em voga e se debateu com as crises das suas formulações históricas em torno da imagem de Cristo, vai constituir os primórdios do Profetismo ibérico: a fase arianista de Potâmio de Lisboa, o ascetismo gnóstico de Prisciliano, o anti-pelagianismo de Paulo Orósio, o providencialismo de Afríngio de Beja, os cânones dos concílios de Toledo constituem os alicerces da teologia fundamental do Ocidente Peninsular.

Oficialmente, o profetismo bíblico encontra eco no profetismo eclesial: os cristãos também se entendem em diáspora (Igreja Peregrina) e aguardam, em jubilosa esperança, a derradeira vinda de Cristo salvador. Esta temática profética será consagrada e apresentada pela doutrinação ortodoxa e vai inspirar um sem número de tratados cristológicos com cariz profético desferidos *adversus haereses e adversus judeos*. As profecias de Santo Isidoro de Sevilha e de S. Frei Gil de Santarém não podem ser entendidas fora deste

contexto: no seu entendimento, o Encoberto não é senão o Cristo da parusia.

O Profetismo considerado historicamente, no contexto português, assume contornos prevalecentes, de carácter político, procurando elementos estruturantes no foro religioso judeo-cristão e nas ciências herméticas, bem como recebendo dados culturais das religiões primitivas. O Profetismo lusitano anuncia a esperança da regeneração da sociedade portuguesa, de uma idade de ouro, da chegada de um messias, de um grande chefe, de um monarca que conduzirá Portugal e a Igreja de Católica às glórias antigas e assegurará o seu triunfo no quadro mundial de acordo com o que se crê estar divinamente predestinado por Deus aquando da fundação do reino de Portugal.

O Profetismo português surgiu, tanto quanto nos é dado conhecer pelos documentos, com o esforço de afirmação da autonomia do reino perante os outros estados europeus, estando, portanto, na sua origem e consolidação um Profetismo de cariz político que não hesitou em recorrer a elementos subsidiários de ordem religiosa e até de modelação mitogénica para legitimar e fundamentar, com condições de credibilidade, a sua mensagem profética[12].

A solidificação da autonomia de Portugal na guerra de 1383 a 1385, inspirou a Fernão Lopes a proclamação da sétima idade da história humana e subentende-se da sua Crónica que o povo português é o povo eleito dos tempos modernos[13]. Foi nesta conjuntura de euforia nacional, acrescida da conquista de Ceuta em 1415, que teria nascido o célebre milagre de Ourique: Cristo teria aparecido a D. Afonso Henriques para lhe garantir a vitória na batalha contra os infiéis e lhe confirmar a predilecção divina. Esta lenda, colocada profeticamente na boca de muitos pregadores, teria o intuito de legitimar o lugar privilegiado ou, pelo menos, autonomizado de Portugal entre os reinos da cristandade europeia; mais tarde, ampliada com outros elementos míticos, acabou por constituitir o cânone fundamental do *credo lusitano*[14]. Como analisa Manuel Clemente: "Com efeito, quando a nossa consciência comunitária venceu em Aljubarrota as leis do sucesso senhorial, também a história de Portugal começou a buscar em Deus a chancela que o nosso primeiro rei procurava mais prosaicamente no

reconhecimento papal. No século XII, D. Afonso Henriques garantia a independência com o trabalhoso *placet* do Papa Alexandre III; no século XV o *milagre de Ourique* apareceu como garantia divina para a perenidade portuguesa: ali o próprio Cristo teria prometido um Portugal imperecível. Depois a profecia foi aumentada ainda, como aumentada foi a projecção portuguesa no mundo: Portugal levaria a toda a parte o Reino de Cristo de quem trazia as cinco quinas do seu escudo."[15]

O Profetismo que emergiu na cultura portuguesa decorreu da fusão de três correntes que convergem de uma forma sintética: as correntes hebraica, cristã e a política. Todas três se compenetram e acabaram por se misturar de uma forma inextrincável. Nas origens, encontramos os judeus e os cristãos-novos mal assimilados pela cultura cristã dominante e muitos judeus convertidos não reconhecendo a divindade de Cristo, continuavam, de facto, a esperar a vinda de um Messias que devia preludiar a intervenção de Deus em favor do seu povo eleito, através do qual se revelaria mestre absoluto e universal de todos os homens e de todas as culturas[16].

No fim do século XV, a expulsão dos judeus de Espanha e mais tarde de Portugal, provocou uma grave crise de consciência nas populações judias: como sempre, os perseguidos refugiavam-se na esperança de um futuro melhor, acreditando reconhecer nesta *prova* o signo decisivo da inauguração dos tempos messiânicos. Alguns judeus profetizaram mesmo a chegada do Messias: por exemplo, o célebre financeiro português Isaac Abarbanel anunciou a chegada do Messias para o ano 1503; David Ruben considerou-se um enviado da tribo de Ruben desaparecida para proclamar a proximidade da redenção; Diogo Pires fez várias previsões; Luís Dias auto-proclamou-se como messias de Deus. Estes factos são bem ilustrativos do clima que se vivia no seio das minorias religiosas judias, que desenvolveram um messianismo adequado à sua situação social e religiosa marginal[17].

4. Descobrimentos e idealização da génese e da missão de Portugal

Numa perspectiva de combate ao infiel em África e depois de conversão planetária dos gentios, abriu-se aos portugueses a possibilidade da realização das viagens marítimas que, no fim do século XV, foram coroadas com a chegada à Índia e ao Brasil e com a construção de um grande império colonial e talassocrático no Oriente e no Ocidente. Estes eram os motivos sobejos para que o pequeno Portugal se arrogasse de possuir, na sua génese, uma missão universal de carácter transcendente.

É também verdade que, nesta época, coincidente com os Descobrimentos, também se registaram muitas queixas e muitas incertezas - de que a figura do Velho do Restelo[18] é bem ilustrativa - sobre a perda de valores tradicionais e sobre a angústia e ambição humanas, consequência das grandes e rápidas transformações sociais. Mas tudo leva a crer que até os mais pessimistas não deixaram de acreditar na missão histórica de Portugal.

As primeiras derrotas dos portugueses no Oriente e em África surtem efeito nas Trovas de Bandarra (c. 1541) - cujas profecias constituem o verdadeiro *catecismo* do profetismo nacional[19] - que profetizava a Conquista de Marrocos, o Turco derrotado e o Império Universal sob a égide da monarquia portuguesa. D. Sebastião é entendido como o predestinado para a consecução dessas tarefas através, por exemplo, de Diogo de Teive, Frei Miguel dos Santos, Freire de Andrade e até de Camões. Paralelamente, os portugueses do século XVI tomaram consciência da grandeza da empresa marítima que tinham empreendido; consideravam terem feito mais do que os romanos e os gregos todos juntos, os quais escreveram grandes obras de história e literatura para imortalizar os seus feitos. Também as façanhas dos portugueses foram consignadas em textos literários e delas foram hauridas ilações proféticas; estas reflectem-se nas obras de Barros, de Castanheda, de Góis, de Garcia Resende, Gil Vicente e de Luís de Camões, que canta:

"Deveis de ter sabido claramente
Como é dos Fados grande certo intento
Que por eles se esqueçam os humanos
De Assírios, Persas, Gregos e Romanos."[20]

Neste âmbito, reaviva-se a fé numa missão de ordem divina atribuída pelos céus ao reino lusitano. O mito da construção de um *império cristão* ganhou como que um carácter sagrado e tendia a estar ao serviço de um imperialismo de fé religiosa e política de carácter universalizante. Os missionários, os marinheiros e os soldados portugueses levaram a Palavra de Cristo a todos os povos que encontraram e acreditavam estar delegados especialmente por Deus para tal efeito.

5. Profetismo sebastianista e a mitificação do destino nacional

Os profetas messiânicos portugueses orientaram o seu discurso predominantemente para a prodigalização do mito do Encoberto[21] - o sebastianismo, sendo este, em determinada perspectiva, entendido como a chave hermenêutica para a compreensão da história do país e, de certo modo, da evolução da cultura portuguesa desde a modernidade. Os outros tipos de Profetismo relacionam-se com o sebastianismo ou dele dependem directa ou indirectamente[22].

Este Profetismo indicia-se em João de Barros, na *Crónica do Imperador Clarimundo* e na *Rópica Pnefma,* na presença franciscana (os franciscanos estavam muito influenciados por uma escatologia de inspiração joaquimita e milenarista) na corte de D. Manuel I e na mística dos Descobrimentos[23]. E continua emergente com a obra de Diogo Castilho, a *Origem dos Turcos*, com os prognósticos de Frei João do Porto, com a obra de Frei Marcos de Lisboa, a *Crónica da Ordem dos Frades Menores*, com o *Desenganos de Perdidos* do arcebispo Frei Gaspar Leão, bem como com as profecias de Frei Bernardo de Brito e do Pe. José Anchieta[24].

A desilusão de Alcácer-Quibir, o desaparecimento de D. Sebastião e a ameaça de absorção espanhola constituíram um factor de radicação e de extensão do profetismo português, bem como o exacerbamento do messianismo e do milenarismo que lhe era intrínseco. Temos logo no contexto polémico e dramático da crise sucessória de 1580 o aparecimento da primeira *História de Portugal* de Fernando Oliveira, que consideramos a obra por excelência do proto-nacionalismo e proto-sebastianismo português. Esta história que estabelece o mito das origens de Portugal é uma espécie de epopeia em prosa da historiogénese sagrada e da deriva providencial da nação portuguesa, anunciando, de forma implícita, a vinda a prazo de um *rei restaurador* para plenificar a missão universalista deste reino eleito, inscrita desde a sua fundação divina[25].

D. João de Castro dedica-se ao estudo das profecias correntes, no ano de 1587, e logo se lhe afigura na mente sonhadora a esperança de que D. Sebastião haveria de ser o Encoberto, imperador do Mundo. Desta saudade, desta esperança e deste esforço de fundamentação na leitura das profecias nasce o mito do sebastianismo.

5.1. O PROFETISMO QUINTO-IMPERIALISTA

O já enunciado ideal profético-escatológico de Bandarra - primeiro grito da decadência da gloriosa história portuguesa - tornou-se um valor comunitário e um factor de antíteses. As suas profecias, que previram a ruína do Império Português, começado a construir por D. Afonso Henriques, vão estar na base do impulso restauracionista, eivado ainda do ideal de cruzada que regeu a fundação e expansão de Portugal. Manuel Bocarro Francês (1588-1662), alquimista e médico, astrólogo e matemático, reflecte esta influência no poema *Anacefaleosis da Monarquia Lusitana* (1624), no qual prediz o Império Universal com sede na metrópole portuguesa.

Do mesmo modo, Sebastião de Paiva, logo em 1641, anuncia o advento do Quinto Império português no primeiro *Tratado da Quinta Monarquia* conhecido. Convencido de que D. Sebastião estava vivo, critica a usurpação do trono e do título de rei por D. João IV,

profetizando a chegada iminente do Rei Encoberto desaparecido em Alcácer-Quibir para recuperar a soberania portuguesa e acabar de cumprir a sua missão sagrada de carácter cruzadístico. Esta consistia fundamentalmente na derrota do infiel, na recuperação do terra sagrada de Jerusalém, na cristificação de toda a terra e na elevação de Portugal ao estatuto de último império universal do mundo, refundando a idade de ouro perdida da humanidade. Sebastião de Paiva, é, assim, o mais lídimo representante, neste período, da corrente do sebastianismo ortodoxo em Portugal[26].

Sob a autoridade de Bandarra e com o impulso dos Jesuítas, principalmente do Padre António Vieira (1608-1697), o Sebastianismo heterodoxo reforça-se com a independência restaurada em 1640. Este sebastianismo metamorfoseia-se de tal modo que é capaz de identificar o Encoberto sucessivamente com as figuras de D. João IV, D. Teodósio, D. Afonso VI, D. Pedro II e D. João V[27].

O profetismo de carácter sebastiânico elabora-se no contexto dramático de crise nacional no período da pós-restauração. Toda uma literatura político-profética (desde tratados a sermões) é forjada por espíritos brilhantes para fazer a disquisição profético-erudita em ordem a fazer crer que a restauração não era mais que a realização das profecias[28].

O padre António Vieira, o mais altissonante teorizador do profetismo português, defende a legitimidade desta esperança com base nos feitos auspiciosos realizados pelos portugueses nas viagens marítimas: "Portentosas foram antigamente, aquelas façanhas, ó portugueses, com que descobristes novos mares e novas terras, e destes a conhecer o Mundo ao Mundo. Assim como líeis então aquelas vossas histórias, lede agora esta minha, que é também vossa. Vós descobristes ao mundo o que ele era, e eu vos descubro a Vós o que haveis de ser. Em nada é segundo e menor este meu descobrimento, senão maior em tudo. Maior cabo, maior esperança, maior império."[29]

Os portugueses tinham sido considerados por Vieira como os criadores da universalidade; uma vez que este distinto pregador professava um determinismo providencialista, o acreditava que Portugal era um instrumento privilegiado dos desígnios

de Deus. Nesta sua obra inconclusa, intitulada sugestivamente de *História do Futuro*, o jesuíta lança as bases para construção da sua grande utopia profética de cariz milenarista: o Quinto Império. Nas suas obras proféticas, anuncia mil anos de fé, de paz e de felicidade sob um regime teocrático inspirado no modelo de cristandade, em que o rei português e o Papa de Roma assumiriam o governo do império universal, nas suas competências temporais e espirituais sabiamente conciliadas. No projecto quinto-imperialista vieiriano coexistem duas universalidades que são distintas, embora estando perfeitamente interligadas: a universalidade de Portugal e a universalidade da Igreja Católica[30].

A ideia imperialista do pregador é trespassada pelo sonho da unidade, de um entendimento durável entre a cristandade dividida, através de um total aproveitamento das energias e de uma colaboração fecunda, que a fragamentação do poder temporal e as lutas intestinas da cristandade contemporânea impediam[31]. Com efeito, as raízes deste Profetismo imperialista estava patente em muitos e significativos textos da parenética portuguesa, nomeadamente aqueles que foram pregados nos momentos cruciais da história portuguesa (v.g. revolução de 1383-85, Restauração, etc.), nos quais se anuncia a futura exaltação do reino perante os outros povos e o triunfo da Igreja Católica[32].

Ainda na 2ª metade do século XVII, o filósofo e matemático António Paes Ferraz escreve um prognóstico, visando fins políticos imediatos - apresenta D. Afonso VI como a concretização das esperanças sebastianistas num período de instabilidade, em que o conde de Castelo Melhor ultimava o golpe de palácio que terminou com a regência de D. Luísa de Gusmão. Mostra, assim, a força da doutrina profética baseada na astrologia judiciária e na cabalística em meios eruditos, constituindo a mais fecunda utilização e profundo conhecimento da teoria das conjugações, face à corrente profética nacional.

Embora com efeito transitório, as profecias bandarrianas ditas sebastianistas projectaram-se ainda sobre personagens menos relevantes da pós-restauração quando já era evidente que as expectativas do primeiro momento se não realizariam: aconteceu

com o infante D. Duarte em 1659, com um herói desconhecido das guerras de Itália, com D. João de Aústria em 1661. Paralelamente à divulgação das trovas de Bandarra, surgiram várias especulações que os sebastianistas atribuíam a individualidades dos tempos remotos, algumas criadas apenas na imaginação - santos, religiosos, visionários, profetas e astrólogos - cujas prédicas serviam para legitimar a proclamação desta doutrina. António de Sousa Macedo, culto diplomata, para fundamentar a restauração da independência portuguesa perante a opinião europeia, não teve pejo em recorrer a uma série de vaticínios tradicionais, casos maravilhosos e prodígios vários[33].

6. Metamorfoses laicas do profetismo nacional

A corrente profética latente como que se metamorfoseia nos séculos XVIII e XIX, durante os quais as ideologias assumem, em certas circunstâncias, a dimensão de Profetismo (Profetismo não militante), especialmente depois da Revolução Francesa e ao longo da Revolução Industrial, propondo uma mensagem de esperança anunciando uma idade mais perfeita para a humanidade, em que a colectividade passa a ser o protagonista. O despotismo iluminado, o comunismo, o socialismo, o liberalismo podem ser entendidos também como formas *laicas* de Profetismo. Apesar de uma certa decadência do Profetismo de origem judaica nas suas formas sionistas, devido à emergência crítica do iluminismo racionalizante, ele vai continuar patente, de uma forma menos apologética e mais literária e filosófica, nos poetas portugueses[34].

Sucintamente, podemos referir Martins Pascoal que preconiza o retorno do homem ao ser original; Pedro Amorim Viana (1822-1901) defende a necessidade da devolução da liberdade a Deus para que o homem assuma a realeza da história. A *Renascença Portuguesa* formula a temática profética em termos de restauração do «homogéneo absoluto», na elevação do sentimento da saudade como meio de actualização das glórias passadas e de realização de novas conquistas. Isto mesmo revela-se no idelismo humanista e

republicano de Sampaio Bruno (1857-1915), no misticismo de Guerra Junqueiro (1850-1923) e no criacionismo de Leonardo Coimbra (1883-1936). O romântico Almeida Garrett (1799-1854) expressa o Profetismo português na sua obra dramática *Frei Luís de Sousa*. António Nobre (1867-1900) apela na sua poesia para a regeneração e ressurgimento nacional; Afonso Lopes Vieira (1878-1946) recupera um certo Profetismo sebastianista no poema intitulado o *Encoberto*, o que manifesta o recrudescimento do sebastianismo nos últimos anos da monarquia. Teixeira de Pascoaes (1887-1952) concilia o profetismo sebastianista com o saudosismo tipicamente português, apelando para o regresso ontológico ao essencial do homem lusitano; António Sardinha (1888-1975) segue o ideário do profetismo monárquico e nacionalista juntamente com os seus correligionários integralistas Alberto de Monsaraz, Hipólito Raposo, Luís Almeida Braga e Francisco Cunha Leão[35].

Com o dealbar do século XX, em ambiente orfeico-futurista, Gomes Leal (1848-1921), recupera a inspiração paracletiana de Joaquim de Flora e profetiza a união escatológica de Satã e do Espírito Santo. A vertigem profética de Fernando Pesssoa (1888-1935) anuncia poeticamente a instauração do Quinto Império cultural e linguístico português[36]. José Régio (1901-1969) apresenta reflexos latentes de um certo Profetismo angustioso e nacionalista pautado pelo apelo ao ressurgimento pátrio. E ainda, um grande representante do Profetismo nacional, Agostinho da Silva (1906-1994), teoriza a paternidade lusitana do Quinto Império através da progressão histórica pelo ideal de miscigenação, do regresso à infância espiritual e à santidade, inspirado no paracletismo joaquimita e tendo por base uma filosofia de cariz místico-vitalista[37].

7. Actualidade do profetismo: A nova era feminina de Natália Correia

A actualidade e a pertinência do estudo do Profetismo está no facto de este continuar emergente na cultura portuguesa, associado

a fenómenos políticos, religiosos, literários e filosóficos[38], funcionando ora como elemento mobilizador, ora como apelo para a regeneração da sociedade.

Como testemunho peculiaríssimo disto mesmo, não podemos deixar de chamar à colação, de forma especial, o Profetismo de uma personalidade importante da nossa cultura portuguesa contemporânea mais recente, a qual, nos seus escritos heurísticos sobre o paraclitianismo, muito valorizou a teologia da história do Abade Joaquim de Flora e a tradição quinto-imperialista portuguesa - Natália Correia. A escritora Natália Correia, segundo José Augusto Mourão, "foi, entre nós, a única protogonista de um debate que não há - o debate em torno do politeísmo, do sacrifício, do ateísmo, da religião. Ela questionou a fundo o ranço da linguagem, inscrevendo-se na contra-corrente dos patriarcas da nossa cultura, sem perfilhar com eles uma concepção liquidatária da religião nem o ateísmo iluminado de Ardinelli de *Pécora*. O seu esforço para desmascarar tanta gente que enrouqueceu para gritar que não é católica em Portugal é de facto surpreendente e único no nosso meio. Devemo-lhe esse combate para que não se fechasse a porta à questão religiosa como constitutiva da procura da verdade, que não é nunca acessível a um saber"[39].

No seu vasto espólio que se encontra, neste momento, a ser organizado e catalogado na Biblioteca Nacional de Lisboa, encontrámos algumas caixas que contêm alguns textos manuscritos e dactilografados, bem como rascunhos e apontamentos esparsos sobre as temáticas do joaquimismo, da era do Espírito Santo e do Quinto Império[40]. Natália Correia inscreve-se plenamente naquela tradição erudita que valoriza a influência da utopia pentecostal europeia na dinâmica da história portuguesa que desembocou na grande aventura portuguesa dos Descobrimentos e da Missionação.

Esta escritora açoriana ousa ir mais além das enunciações e afirmações de Jaime Cortesão sobre a influência do joaquimismo em Portugal, descortinando vários canais por onde teriam entrado, no nosso país, as influências do paraclitianismo de base joaquimita[41]. Esta corrente espiritual não só teria entrado por via do franciscanismo, mas também veio juntamente com a Ordem de Cister, pelos

Templários, e pela sua sucessora Ordem de Cristo, instituições religiosas que cultivavam uma grande devoção ao Espírito Santo; isto, obviamente, além da via aragonesa, através da Rainha Santa Isabel. Por estes meios de comunicação teria chegado a Portugal uma doutrina que, para Natália Correia, encontra em Portugal instrumentos, a dois níveis, "para satisfazer os seus fins: 1° uma monarquia de tendência civilista, sensível à ideologia comunitária da revolução pentecostal; 2° uma vertente colectiva formada pela aliança da coroa com as classes populares que, habilitando Portugal para empreender o projecto cosmopolita da Europa, oferecia ao espiritualismo pentecostal um campo de expansão para consumar esta suprema finalidade: a investidura planetária do Espírito Santo"[42].

Para a autora é esta influência que mune Portugal de ousadia, de ideal e de espírito de aventura capaz de empreender a tarefa orbícola dos Descobrimentos. Nota depois a atenuação desta "força espiritual" que configurou a idade de ouro portuguesa. Todavia, esta reserva espiritual conservou-se, segundo Natália, de forma genuína no arquipélago dos Açores até à actualidade nas festas dos Impérios do Espírito Santo, que tem como expressão social o desenvolvimento da dimensão comunitária. Esta é vista como sendo o sinal profético da comunhão e da fraternidade universal entre os homens, que o culto do Espírito Santo representa e anuncia[43]. E é precisamente nos Açores que Natália Correia acha o terreno fértil, o reduto que conserva a força da utopia e as condições para promover a realização do sonho quinto-imperialista, a Idade Nova do Espírito Santo, ideal de pacificação e santificação de todo o universo, tal como idealizou Joaquim de Flora[44]. Nos Açores está a reserva da tradição paraclitiniana vivida em Portugal de forma intensa até ao século XVI, esse "espírito de rebeldia", que promovia a igualdade entre as classes, contra os hierarquismos e opressões sociais e religiosas.

A autora deixa perpassar nos seus escritos o grande entusiasmo que cultiva pela chegada dessa nova era marcada pelo signo da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Mas, bem linha da sua militância feminista em nome da valorização e libertação do universo cultural e social ligado ao feminino, Natália Correia desenvolveu

toda uma investigação (bem patente nos escritos deixados na pasta do seu espólio a que deu o título de "Espírito Santo Feminino"[45]) para fundamentar a sua intuição de que o Espírito Paráclito é de natureza feminina, a expressão mesma do feminino de Deus. Daí que a nova era que Natália proclama seja marcada pelos valores típicos do universo feminino.

Na visão da assunção da idade do espírito feminino, Natália Correia recusa todas as mediações hierárquicas, que são, no seu entender, uma marca do machismo que dominou a nossa cultura ocidental. A nova era abaterá as opressões e discriminações entre sexos e operará a realização da Terceira Idade de Joaquim sob o signo do feminino: "É o pentecostes da humanidade que se coroa a si mesmo, sem mediações, entre as quais o poder pela natureza coativa não recebe a iluminação do Espírito. E para que este chegue triunfalmente já as mulheres por Ele inspiradas juncam o caminho com as cores da sua cultura de amor e solidariedade. E digo as mulheres porque o Espírito Santo, esse sopro que tudo anima, ânimo dos humanos é feminino - o *Ruah Qadesch*, do aramaico, do hebreu, das línguas semitas -, a consagração da sacralidade do feminino que a andocracia mosaica escamoteou. Parece-nos, pois, justo concluir que o regresso do pensamento mítico do vitalismo e de outros valores da cultura do feminino que estão a minar a hegemonia do racionalismo, são pressupostos da reanimação pentecostal do espaço sagrado"[46].

O legado do profetismo, nas suas diferentes metamorfoses, afigura-se-nos como uma herança ideológica fundamental para compreender a modelação da ideia de Portugal ao longo dos séculos e constitui uma dimensão importante da nossa história cultural. O profetismo português, nas suas diferentes perspectivações, continua a ser um fenómeno reincidente, que se actualiza de uma forma criativa, fecundando, como fermento, a massa fértil das utopias portuguesas.

José Eduardo Franco

NOTAS

1 Para uma reflexão epistemológica actualizada sobre a pertinência da área da história do imaginário na sua interligação com a história das mentalidades ver Lucian Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Letres, 1999.

2 Eduardo Lourenço, *Nós como futuro*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, p. 19; Luís Filipe Barreto, "Utopia e heteropia", in *Brotéria*, Vol. 106, 1978, pp. 275-279; e Karl Monttein, *Ideologia e Utopia*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

3 George Minois, *História do Futuro. Dos Profetas à Prospectiva*, Lisboa, Teorema, 2000, p. 9; e cf. Jean Delumeau, *Mil anos de Felicidade: uma história do Paraíso*, Lisboa, 1997, p. 461.

4 António Veira, *História do Futuro*, Introd., actualização e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, 2ª ed., Lisboa, IN-CM, 1992, p. 47.

5 Sobre a problemática da utopia cf. v.g.: Ernst Bloch, *Geist der utopie*; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; Paul Ricoeur, *Ideologia e utopia*, Lisboa, Edições 70, 1991; e Jusi Szacki, *As utopias ou a Felicidade Imaginária*, Rio de Janeiro, s.n. 1972; Hillel Schwartz, *Os finais de século: Lenda, mito, história, de 990 ao ano 2000*, Lisboa, Difusão Cultural, 1992.

6 Mitos com funções explicativas e justificativas dos acontecimentos presentes, através do repensar das origens da realidade em causa, como define Burke: "A mythe is a symbolic story told about characters who are larger (or blacker, or whiter) than life; a story with a moral, and in particular a story about the past which is told in order to explain or justifies some present state of affairs." Peter Burke, *The Renaissance*, 2ª ed., London, Macmillan Press, Ltd., 1997, p. 2.

7 António Veira, *op. cit.*

8 J. Ellul, *Apocalipse. Arquitetura em movimento*, S. Paulo, Edições Paulinas, 1980, pp. 19-20.

9 Cf. Norman Cohn, *Milenaristas revolucionarios e anarquistas místicos da Idade Média, Lisboa*, Presença, 1981.

10 Jesus Asurnendi, *Le prophétisme: les origines à l´époque moderne*, Paris, Nouvelle Cité, 1985.

11 Cf. Ibidem, 110; e cf. A. Neher, *L´Essence du Prophétisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pp. 23-34. Os profetas tiveram uma influência fundamental na fase intermédia do percurso histórico do homem vetero-testamentário. Todavia, a palavra profeta é também relevante no Novo Testamento devido ao que ela significa para a revelação de Jesus Cristo, o qual é o Profeta por excelência, bem como devido à frequência com que aparece, precisamente 206 vezes. A propósito da compreensão essencial da dimensão profética como estruturante da religião judeo-cristã, convém aqui recordar classificação que Hans Küng faz das religiões, agrupando-as em três grandes constelações, consoante a tónica dominante que as caracteriza. Enquadra o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo nas religiões proféticas; o Jainismo, o Budismo e o Hinduísmo que se desenvolvem no subcontinente indiano nas religiões místicas; e o Confucionismo e o Taoismo nas religiões sapienciais. Cf. Hans Küng et alii, *Le Christianisme et les religions du monde*, Paris, ed. du Seuil, 1986.

12 Cf. José Eduardo Franco & José Manuel Fernandes, *O mito do milénio*, Lisboa, Paulinas, 1999, passim.

[13] Sobre o assunto ver Luís de Sousa Rebelo, *A concepção do poder em Fernão Lopes*, Lisboa, 1983; Idem, "Millénarisme et historiographie dans les chroniques de Fernão Lopes", in *Arquivos do Centro Cultural Português*, Lisboa, 26, 1989, pp. 97-120; e Margarida Garcez Ventura, *O Messias de Lisboa: um estudo de mitologia Política (1383-1415)*, Lisboa, 1992.

[14] Manuel Clemente, "Portugal: História ou Profecia?" in *Communio*, nº 4, 1994, p. 353.

[15] *Ibidem*.

[16] Cf. Marjorie Reeves, *The Influence of prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford, 1969.

[17] Colloque internacional de San Lorenzo de el Escorial - *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante a la edad media en la Península Ibérica - Actas*, Turnhout, Brepols, 1994.

[18] Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Com. Epifânio da Silva Dias, Lisboa 1972, pp. 262-263.- Esta estrofe dos *Lusíadas*, tradicionalmente interpretada de forma univalente como a reacção contra o programa dos Descobrimentos por parte dos sectores mais conservadores da sociedade portuguesa, também deve ser lida como a reflexão operada por Camões sobre a angústia humana, onde a dimensão pessimista do homem é sobrevalorizada. Isto é reflexo do humanismo da época caracterizado pelo pessimismo angustiado de carácter agostiniano:

"Mas um velho de aspecto venerando,
Que ficava nas praias entre a gente,
Postos em nós os olhos, meneando
Três vezes a cabeça, descontente,
A voz pesada um pouco alevantando
Que nós no mar ouvimos claramente,
Com um saber só de experiência feito
Tais palavras tirou do experto peito:

Ó glória de mandar! Ó vã cobiça
Desta vaidade a quem chamamos fama!
O fraudulento gozo que se atiça
Com uma aura popular que honra se chama!
Que castigo tamanho e que justiça
Fazes no peito vão que muito te ama!
Que mortes, que perigos, que tormentos,
Que crueldades neles experimentas!

[19] Cf. Gonçalo Eanes de Bandarra, *Prophecias de Gonçalo Annes de Bandarra, Sapateiro de Trancoso*, Nova Edição, Lisboa, Universal,1911.

[20] Luís de Camões, *op. cit.*, p 75.

[21] Cf. A. Machado Pires, *D. Sebastião e o Encoberto*, 2ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

[22] Sobre o assunto ver o estudo clássico de João Lúcio de Azevedo, *A evolução do sebastianismo*, Lisboa, Presença, 1989.

[23] J.S. da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (século XVI a XVIII)*, Tomo I, Coimbra, 1960, passim; e Idem, *Os descobrimentos portugueses e a problemática cultural do século XVI*, Lisboa, Presença, 1982.

[24] Cf. Manuel Gandra, *Joaquim de Fiore, Joaquimismo e esperança sebástica*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1999, passim.

[25] Cf. José Eduardo Franco, *O mito de Portugal: A primeira História de Portugal e a sua função política*, Lisboa, Fundação Maria Manuela de Albuquerque d'Orey e Roma Editora, 2000.

[26] Cf. José Eduardo Franco & Bruno Cardoso Reis, *O primeiro Tratado sobre o Quinto Império em Portugal. O 'Tratado da Quinta Monarquia' de Sebastião de Paiva*, Lisboa, Texto policopiado, 2002 (Edição em preparação na Imprensa Nacional – Casa da Moeda).

[27] Cf. Raimund Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l´oeuvre de António Vieira*, Paris, Hispano-Americanas, 1963.

[28] Sobre o assunto ver o estudo de Paulo Alexandre Esteves Borges, *A plenificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a Ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, IN-CM, 1995.

[29] Cf. António Vieira, *op. cit.*, p. 64. Sobre o assunto ver também o nosso estudo: José Eduardo Franco, "Teologia e utopia em António Vieira", in *Lusitania Sacra*, Vol. 11, 1999, pp. 153-245.

[30] Cumpre aqui salientar que o profetismo quinto-imperilista Vieiriano sofreu uma evolução. Na última fase da sua vida em que António Vieira regressou ao Brasil e se tornou Visitador Apostólico das missões dos Jesuítas, o pregador reconfigura a sua utopia. Depura-a da afecção nacionalista portuguesa e confere-lhe um sentido puramente eclesiológico de carácter ecuménico e universalista. Cf. Pe. António Veira, *Clavis prohetarum: Chave dos profetas*, Livro III, Tradução e edição crítica de Arnaldo Espírito Santo, Lisboa, BN, 2000. Para um estudo sobre esta evolução da formulação utópica deste pregador jesuíta ver António Lopes, s.j., *Vieira, o encoberto: 74 anos de evolução da sua Utopia*, Cascais, Principia, 1999.

[31] Cf. Vasco Pulido Valente, *Estudos da crise nacional*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980, p. 235.

[32] J. Francisco Marquês, *A parenética portuguesa e a restauração*, Porto, INIC, 1989. Vol.II, pp. 174-177, 182-184, 295-296, 550...

[33] Sobre o assunto ver R. Grilo Capelo, *Profetismo e esoterismo. A arte do prognóstico em Portugal (sécs. XVII-XVIII)*, Coimbra, Minerva, 1994.

[34] Cf. Maria Teresa Pinto Coelho, *Apocalipse e regeneração. O Ultimatum e a mitologia da Pátria na literatura finissecular*, Lisboa, Cosmos, 1996.

[35] Cf. António Quadros, *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, 2 Vols., Lisboa, Guimarães Editora, 1983, passim.

[36] Cf. Fernando Pessoa, *Mensagem*, 14ª ed., Lisboa, Ática, 1992; e Alfredo Antunes, *Saudade e profetismo em Fernando Pessoa*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1983.

[37] Cf. Agostinho da Silva, "Considerando o Quinto Império", in *Tempo Presente*, 1960 Nos. 17-18, pp. 9-21.

[38] Cf. José Augusto Mourão et alii, *O Regresso do Sagrado*, Lisboa, 1998.

[39] José Augusto Mourão, *A Palavra e o Espelho*, Lisboa, Paulinas, 2000, p. 139.

[40] Os documentos que abordam estas temáticas encontram-se principalmente nas caixas 25 e 27, e ainda, de forma menos expressiva, na caixa 21, in *Espólio de Natália Correia*, BNL, Secção de Reservados.

[41] Sobre a recepção do Joaquim de Flora na cultura ocidental ver Henri De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Vol. I, Paris, Ed. Lethielleux, 1987.

[42] Natália Correia, "O Espírito Santo Feminino", *op. cit.*, fls. 32-33.

[43] Cf. *ibidem*, passim.

[44] Cf. Idem, "Cultura Pentecostal da Açorianidade", *op. cit.*, caixa 27.

[45] Na caixa 25 encontramos diversos apontamentos e rascunhos de investigação da autora, nos quais a autora arranjou fundamentos, particularmente linguísticos, para provar que a raiz do Espírito Santo é feminina. Descobriu que nas línguas semitas o Espírito Santo era escrito no feminino, o que, para autora, constitui um forte argumento para defender a natureza feminina do Espírito Santo. Isto porque na bíblia escrita em hebraico o Espírito Santo aparece designado no género feminino.

[46] Cf. Idem, "A política e a reconstrução do espaço sacral", Texto Dactilografado, *op. cit.*, p. 12.; e ver ainda o manuscrito nº 2 da pasta "Sobre Vitorino Nemésio", intitulado "A cultura Pentecostal feminina da açorianidade", *op. cit.*, caixa 27; e ver Idem, "O Sagrado e a Política", in *O Sagrado e as Culturas - Colóquio realizado entre 18 e 22 de Abril de*, Lisboa, ACARTE - Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, pp. 235-244.

SERÁ JESUS DE NAZARÉ O MESSIAS?

Todo o que crê que Jesus é o Messias, nasceu de Deus.

(1Jo 5, 1)

1. Como foi possível que o filho de um carpinteiro, de nome Jesus, tivesse um dia abandonado o seu ofício para anunciar a "vinda iminente do Reino de Deus"? Como é que os seus seguidores viram, no rosto desse homem crucificado, os traços do Messias, o rosto de Deus?

Antes de outros desenvolvimentos e antes de nos perguntarmos pelo sentido actual da questão – e sem introduzir o debate sobre o Jesus da história e o Cristo da fé – comecemos por alguns dados elementares.

Messias é uma palavra forjada a partir do hebreu *Mashîah*, ou do aramaico – a linguagem quotidiana do povo – *m^{e}shîha,* aquele que recebeu a unção. O seu equivalente grego é *Christós,* Cristo. Em português as duas palavras são etimologicamente sinónimas. Dizer Messias ou dizer Cristo é dizer o mesmo.

Os reis de Israel eram ungidos. Cada um deles era um messias, a começar pelo mais prestigiado de entre eles, David, que reinou sobre o povo hebreu – ao que parece – desde 1010 a 950 antes da nossa era. Mas não eram só os reis. A palavra *ungido* referia-se a um ritual de unção, não só de reis mas também de sacerdotes e profetas. Mediante esse ritual, as pessoas consagradas tornavam-se sagradas, intocáveis (1Sm 24, 11). Os ungidos não começaram por ser figuras do futuro, mas pessoas históricas.

Ao longo dos séculos, a realeza desprestigiou-se e acabou por cair. A terra judaica sofreu a ocupação de impérios sucessivos. O messias tornou-se a figura emblemática das esperanças do restabelecimento da realeza. Esperanças diversas segundo os diversos grupos. Surgiam, assim, figuras messiânicas diferenciadas. A mais

importante era a figura real, restaurando Israel nos seus direitos nacionais, representante de Deus de quem estabeleceria o Reino e o garantiria.

Um profeta, cerca de 300 antes da nossa era, tinha proclamado a vinda de um rei: *Exulta de alegria, filha de Sião! Solta gritos de júbilo, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti; Ele é justo e vitorioso; vem, humilde, montado num jumento, sobre um jumentinho, filho de uma jumenta. Ele exterminará os carros de guerra da terra de Efraim e os cavalos de Jerusalém; o arco de guerra será quebrado. Proclamará a paz para as nações. O seu império irá de um mar ao outro e do rio às extremidades da terra* (Za 9, 9-10).

A esperança messiânica – alimentada principalmente pelas correntes apocalípticas – era viva no primeiro século da nossa era. Quando surgia alguém que se destacava do comum da gente – um pregador talentoso, um líder ou até um simples resistente à ocupação romana – era motivo para se perguntar se não seria ele o messias mandado por Deus para restabelecer o seu Reino[1].

2. A questão messiânica colocou-se, inevitavelmente, acerca de Jesus. E está presente em todo o Novo Testamento (NT).

Segundo o Evangelho de S. Marcos (8, 27-33; cf. Mt 16, 13-23; Lc 9, 18-22), *Jesus partiu com os seus discípulos para as aldeias de Cesaréia de Filipe e, no caminho, perguntou-lhes: "Quem dizem os homens que eu sou?" Ao que replicaram: "João Baptista; outros, Elias; outros ainda, um dos profetas" – "E vós, perguntou ele, quem dizeis que eu sou?" Pedro respondeu: "Tu és o Messias". Então proibiu-lhes severamente de falar a alguém a seu respeito.*

E começou a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muito, e fosse rejeitado pelos anciãos, sumos sacerdotes e escribas, e fosse morto e, depois de três dias, ressuscitasse. Dizia isto abertamente. Pedro, chamando-o de lado, começou a adverti-lo. Ele, porém, voltando-se e vendo os seus discípulos, repreendeu a Pedro, dizendo: "arreda-te de mim, Satanás, porque não pensas as coisas de Deus, mas dos homens.

Da forma mais estranha, temos aqui todos os ingredientes e enigmas da questão messiânica aplicada a Jesus. Mas não é menos estranho o que acontece no Evangelho de S. João (6, 1-15). Depois da multiplicação dos pães, *vendo o sinal que ele fizera, aqueles homens exclamavam: "Este é, verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo!" Jesus, porém, sabendo que viriam buscá-lo para o fazer rei, retirou-se de novo, sozinho, para o monte.*

O modo como Jesus é aclamado na entrada em Jerusalém, *Hossana! Bendito o que vem em nome do Senhor: o rei de Israel,* não deixa dúvidas acerca dos equívocos em torno de Jesus Messias, Cristo (Jo 12, 12-15; cf. Mc 11, 9-10 – *o reino do nosso pai David*).

No mesmo Evangelho (Jo 18, 28-40), perante a pergunta de Pilatos: *"És o rei dos judeus?"*, Jesus ironiza. Diz que o seu Reino não é deste mundo, não vai entrar em competição com nenhum outro reino e, no entanto, veio para estabelecer o seu Reino. Que significa este trocadilho? O capítulo 19 é uma trapalhada entre Pilatos e os representantes do povo. Pilatos acaba por redigir um letreiro, o motivo pelo qual é condenado: "Jesus Nazareno, o rei dos judeus" (Jo 19, 17-22). É evidente que só o podia condenar à morte se fosse o chefe de uma sublevação.

Seja como for, também no Evangelho de S. João, o Messias é Jesus (Jo 17, 3): *Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o Deus único e verdadeiro e aquele que enviaste, Jesus Cristo.*

Estas referências são, para já, suficientes para mostrar a dificuldade de uma resposta à questão levantada.

3. As primeiras profissões da fé cristã, que chegaram até nós, revestem várias formas. A forma simples: ***Jesus*** *é o Senhor* (1Cor 12, 3; cf. Rm 10, 9); a forma dupla: *Para nós,* ***um só é Deus****, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós vamos, e um só é o Senhor* ***Jesus Cristo****, por meio do qual tudo existe e mediante o qual nós existimos* (1Cor 8, 6); as formas triádicas: *A graça do Senhor* ***Jesus Cristo****, o amor de* ***Deus*** *e a comunhão do* ***Espírito Santo*** *estejam com todos vós* (2Cor 13, 13); *Baptizai-os em nome do* ***Pai****, do* ***Filho*** *e do* ***Espírito Santo*** (Mt 28, 19); as formas mais elaboradas: *O que eu próprio recebi:* ***Cristo*** *morreu pelos nossos*

pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras (1Cor 15, 3s); *O Evangelho de* ***Deus*** *(...) acerca do seu* ***Filho****, nascido 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 Senhor nosso* (Rm 1, 3s).

Mas entre todas, a mais paradoxal é enunciada por S. Paulo: *Não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado* (1Cor 2, 2).

Só tem sentido falar de Cristologia se Jesus for o Cristo, o Messias. A Cristologia é o tratado teológico que procura a razão de ser e o fundamento da confissão de fé: *Jesus Cristo é o Filho de Deus* (Mt 16, 16; Jo 20, 31; 1Jo 2, 22; Act 9, 22) através da narração dos factos da sua vida particular e da proposição da sua verdade universal (*logos*).

Nessas três palavras está tudo: a realidade histórica indicada pelo nome próprio (Jesus); a sua função como salvador dos homens na história, vindo da parte de Deus (Messias, Cristo) e a relação específica que o une a Deus (Filho).

Que Jesus, o crucificado, seja o Messias, eis o paradoxo fundamental e incontornável da fé cristã. Jesus Cristo crucificado significa a crucifixão das expectativas messiânicas. O NT é a confissão de uma derrota dos messianismos contemporâneos de Jesus e do messianismo dos discípulos. Eles abandonaram o Mestre perante o crucificado. Para eles, Jesus tornou-se o engano supremo[3].

Como é que voltaram a ser discípulos, eis o enigma. De qualquer forma, tiveram de mudar de "mestre", tiveram de mudar de "Messias". Eles, como vamos mostrar, seguiram uma figura histórica, mas de uma forma fantasmática. Colocaram numa figura histórica os seus próprios sonhos, não os sonhos dessa figura histórica. Jesus passou o tempo a proclamar um desígnio e eles a seguir outro. Nunca se podiam encontrar[4].

Christian Duquoc observa: «Se o título de "Cristo" (Messias) qualifica o nome pessoal, Jesus, é porque este título organiza o conjunto dos outros títulos confessados a partir do acontecimento pascal. Este título assume como messiânica a vida aparentemente

não messiânica do Nazareno. Jesus, com efeito, manteve-se livre frente às pressões ideológicas e sociais nascidas das esperanças veterotestamentárias. Os primeiros cristãos fundaram a sua confissão da messianidade de Jesus nesta liberdade senhorial de que a ressurreição foi o signo e o efeito.

«No entanto, tal liberdade desembocou num fracasso histórico: os pobres ouviram proclamar a boa nova sem que tenham diminuído as condições da sua opressão. Nem o fracasso nem a condenação de Jesus constituem um problema: estavam inscritos nas relações de força existentes, mas acaba por ser problemática a discreção daquele a quem Jesus invoca, discreção que respeita, até à sua lógica extrema, a liberdade de Jesus. Não é a debilidade de Jesus que oculta a Deus, mas a sua força paciente, a sua segurança paradoxal perante a continuidade de uma história de violência contestada radicalmente pela sua mensagem»[5].

4. Quando perguntamos, *mas Jesus ressuscitou?* ou – retomando a antiga linguagem judeo-cristã – *Deus ressuscitou-o?* (Rm 10, 9; Act 2, 24. 32; 3, 26), o historiador, no campo da sua especialidade, não pode evidentemente nem afirmar nem negar. Uma resposta positiva formulada na fé ou uma resposta negativa, da descrença, não pertencem à ciência histórica, e isto mesmo quando o crente acrescenta que um tal acontecimento entra, de algum modo, no campo da história humana. O historiador não abandona o seu ofício quando detecta os numerosos ecos desta fé na ressurreição desde os começos do cristianismo. A situação torna-se curiosa. Por um lado, a narrativa da Paixão constitui uma unidade relativa das quatro recensões evangélicas. Por outro, a proclamação da ressurreição acontece quase na anarquia de numerosos testemunhos que vão em todos os sentidos. Para lá de alguns pontos convergentes – embora de grande importância – as narrativas da ressurreição multiplicam-se, diferem entre si e entrechocam umas com as outras sem que seja possível estabelecer a sua sequência. A primeira afirmação explode de múltiplas maneiras, em palavras diversas, numa constelação de narrativas difíceis de harmonizar.

Diante de uma tal diversidade, parece delicado tirar conclusões históricas, tão longe estamos de uma narrativa unificada, cronológica, dos acontecimentos da manhã de Páscoa. Por outro lado, ainda do ponto de vista histórico, é mais importante ter um eco caleidoscópico das primeiras experiências pascais do que depender de uma só e única fonte literária, continuamente repetida. Mas o que espanta o historiador, diz Charles Perrot, é precisamente este tumulto da palavra, suscitada por aquilo que os crentes designam como ressurreição do seu Mestre e Senhor. Não esqueçamos, porém, que os grandes momentos da história manifestam-se, muitas vezes, pelo desencadear das palavras: nos séculos VII-VI a. C., com os profetas de Israel e, no primeiro século da nossa era, com a ruptura interior do Judaísmo que provocou o Cristianismo. Poder-se-ia dizer que as revoluções acontecem primeiro na palavra.

Com a ressurreição estamos para lá da história e com testemunhos históricos de pessoas que acreditam no ressuscitado. A experiência que tiveram é acerca de alguém que já não está sujeito à história. Mas a narrativa da experiência das discípulas e dos discípulos está situada na história. Nunca os discípulos fizeram a descrição do acontecimento-ressurreição. Seria fazer a descrição histórica do que excede a história. O que é visado em todas as narrativas do NT parece claro: pode-se confessar Jesus Cristo sempre vivo, mas sem nunca o apreender e o descrever no acto de ressuscitar[6].

O acontecimento da ressurreição não pode ser designado senão no seguimento daqueles que dele testemunharam e testemunham, mas que não o puderam fotografar nem provar. Segundo a convicção cristã, Jesus Cristo está vivo, presente, a vir e que virá. Não é vivo apenas na memória daqueles que o amaram, mas na vida nova por obra de Deus.

De qualquer modo, *se Cristo não ressuscitou é vã a nossa pregação, vã é também a vossa fé* (1Cor 15, 14).

Os textos do NT mostram que é preciso unir a fé pascal com o reconhecimento do Nazareno. A necessidade de unir a fé pascal com o reconhecimento do Nazareno obrigam a não eliminar o percurso dos títulos atribuídos a Jesus: nem os títulos pascais nem

os pós-pascais. Se Jesus ficou Jesus Cristo, é porque o título *Cristo* organiza o conjunto dos outros títulos a partir da fé pascal.

Mas isto não elimina a dificuldade básica colocada pela pergunta: *Será, realmente, Jesus o Messias?* Estamos perante um enigma dos textos: Jesus não quer ouvir falar dele como Messias, e a comunidade cristã vai, precisamente, juntar ao nome próprio, Jesus, o vocábulo Messias, Cristo. Mais ou menos assim: *não queres ser Messias, mas és o Messias.*

Talvez possamos levantar a seguinte hipótese: Jesus não queria, de forma nenhuma, ser o Messias que os discípulos esperavam e a que aderiram. As narrativas das tentações (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13) indicam o messianismo que impressionava Jesus, mas que ele rejeita, indicam o messianismo que os discípulos desejam e no qual se empenham. Quando, depois da ressurreição (Act 1, 6), reincidem no que já tinha sido resolvido a propósito dos filhos de Zebedeu (Mc 10, 35-45; cf. Mt 20, 20-23), com uma pergunta inesperada – *Senhor, será agora que ides restaurar a realeza em Israel?* – Jesus ressuscitado sente que a sua missão terrestre foi mesmo um fracasso. Não converteu os discípulos. Ficaram como estavam. Só o Espírito Santo é que poderia fazer alguma coisa: *O Espírito Santo descerá sobre vós e dele recebereis força. Sereis, então, minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria e até aos confins do mundo* (Act 1, 8).

É interessante observar que foi o Espírito Santo que converteu Jesus a um messianismo diferente do de João Baptista e de todos os outros messianismos que circulavam (Lc 3, 21-22). É o Espírito Santo, dom do ressuscitado, que pode converter os discípulos. Lucas estabelece o itinerário de Jesus no primeiro volume da sua obra. No segundo, abre o itinerário dos discípulos, o nosso itinerário.

Daí a importância em observar alguns pontos chave do percurso de Jesus depois de ter abandonado a escola de João.

O primeiro grande embate de Jesus é com as tentações do diabo (aquele que tenta afastá-lo do caminho do Espírito de Deus) através do pode económico, político e religioso. O segundo é na sinagoga da sua própria terra (Lc 4, 16-30). A "declaração de amor" que recebeu do céu (Lc 3, 21-22) é a mesma que vai transmitir aos seus

conterrâneos que não suportam que ele fale, apenas, da graça, que suprima a vingança de Iavé, que suprima uma passagem das Escrituras (Is 61, 1-2). O terceiro é com os discípulos de João (Lc 7, 18-50): *Digo-vos que dentre os nascidos de mulher não há um maior do que João, mas o menor no Reino de Deus é maior que ele.*

Porque será que o menor é maior do que o maior? Em Lucas essa discussão, do maior e do menor, tem outras significações também ligadas ao messianismo (Lc 9, 43-50). Agora interessa-me sublinhar o que aconteceu no regresso da missão dos setenta e dois discípulos encantados com os seus êxitos missionários (Lc 10, 1-37). Jesus concorda que têm motivos para estarem satisfeitos, no entanto, *não vos alegreis porque os espíritos se vos submetem; alegrai-vos, antes, porque os vossos nomes estão inscritos nos céus.*

E o mais interessante é que ele próprio exultou de alegria com aquilo que acabou de dizer. Muitos gostariam de conhecer estes novos tempos. E quando um legista o quer atrapalhar, alarga o novo tempo até à Samaria.

Mas ainda não respondemos à questão essencial: o menor na nova ordem do mundo do evangelho de Jesus é maior do que o maior do antigo regime. A resposta é lapidar: *A Lei e os Profetas até João! Daí em diante, é anunciada a Boa Nova do Reino de Deus, e todos se esforçam por nele entrar com violência* (Lc 16, 16).

Isto não é exclusivo do Evangelho de S. Lucas. No prólogo do Evangelho de S. João, tudo fica bem explicitado: *Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça. Porque a lei foi dada por meio de Moisés; a graça e a verdade nos vieram por Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigénito, que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer* (Jo 1, 16-18).

Jesus não é só o pregador do Reino da graça, da graça do amor incondicional e ilimitado, do amor dos inimigos (Mt 5, 44). Ele incarnou esse amor ilimitado e de perdão dos inimigos até ao fim: *Pai, perdoai-lhes, não sabem o que fazem* (Lc 23, 46). O excluído de todos (Act 4, 27) acolheu e a todos perdoou no acto mesmo em que era excluído. Morreu com o mundo todo vivo em seu coração.

A morte não podia ter nenhum poder sobre esta vida dada em resgate por muitos (Act 2, 24; Mc 10, 41-45).

5. Responder à questão inicial – *Foi ou não, é ou não, Jesus de Nazaré, o Messias?* – é difícil por muitos motivos. Depende do conhecimento que se tem de Jesus de Nazaré e do que se entende por Messias. A posição de Yeshayahou Leibowitz talvez nos ajude a perceber porque razão o Judaísmo não aceita Jesus como Messias: «que este homem tenha sido executado por instigação das autoridades judaicas – enquanto que "falso profeta", "falso Messias", "sedutor" ou "blasfemador" –; que estas autoridades tenham sido "farisaicas" ou "saduceias"; que tenha sido julgado e executado pelo poder enquanto rebelde, o que é que isso traz ao fundo da questão, isto é, que tem isso a ver connosco, Judeus?

«Na realidade, não foi mais do que um desses numerosos indivíduos (que ficaram anónimos) e que pereceram, nesta época, em histórias complicadas, interiores ou exteriores, que passavam pelo povo judeu. Nem a sua vida nem a sua morte marcaram o Judaísmo e não deixaram traço na consciência histórica ou religiosa do povo judaico».

E acaba por concluir: «O *"Jesus histórico"* não tem nenhum valor nem nenhuma importância do ponto de vista do povo judaico. Mas, do ponto de vista da história mundial, a *figura* de Jesus, enquanto Deus do Cristianismo, é de uma grande importância; é ela que determina, em grande parte, a sorte do povo judaico durante o seu exílio no mundo cristão. É a figura do inimigo universal do Judaísmo – que suprime a Tora de Israel. É a razão pela qual ela foi a abominação da desolação aos olhos dos judeus, portadores de uma consciência judaica ao longo da história – é também este o meu sentimento»[7].

É preciso dizer que, para o autor, Jesus não teve existência histórica. Não é verdade, porém, que não haja uma tradição judaica acerca de Jesus. Mesmo assim, como já vimos acima, Gérard Israël tenta, de uma forma muito interessante, quebrar o longo silêncio de Israel acerca do Cristianismo – pretende responder ao desafio dos cristãos que procuram conhecer as componentes fundamentais da

tradição religiosa do Judaísmo. A preocupação cristã de continuar o Judaísmo, mesmo se esse cuidado se explica por uma vontade de fidelidade às origens, continua um mistério para os judeus de hoje, como explica o autor. Tenta por isso fazer a história das continuidades e das rupturas, dos encontros e dos debates – por um lado a "eleição" e por outro a "incarnação" – até ao Shoah e a retomada do diálogo em torno de uma convicção comum: a "centralidade do homem". Para Israel, o Messias é necessariamente triunfante. Sejam quais forem os pecados dos homens – a sua maneira de recusar cumprir a vontade divina – o Enviado divino deve *reinar* sobre a terra e impedir o reino do Mal. Os cristãos alteraram o próprio conceito de Messias, tal como vem expresso na Bíblia hebraica. Uma mudança que alterou completamente as perspectivas. O próprio facto de os cristãos terem acrescentado Cristo ao nome de Jesus é suficiente para diferenciar a pessoa de Jesus do Messias clássico anunciado pelos profetas e esperado por Israel. E, mais significativo ainda, diz o autor, é o emprego da expressão *Filho de Deus*, generalizado pelos teólogos cristãos em oposição à expressão utilizada, quase constantemente, pelo próprio Jesus de *Filho do homem, Filho de homem*. Entre as duas noções, Filho de Deus e Filho de homem, existe uma grande diferença, quase um abismo. E, no entanto, a teologia dos primeiros cristãos assimila, facilmente, as duas expressões[8].

O Cardeal de Paris, Jean-Marie Lustiger, um cristão de origem judaica, ao falar do seu baptismo, escreve: «Para mim, nem por um só momento se levantou a questão de renegar a minha identidade judaica... No seu Messias, Deus realizou as promessas feitas a Israel... Deus não se renega quando manifesta no seu próprio Filho o que estava escondido no seu povo escolhido... A tradição cristã testemunha a continuidade do desígnio de Deus e da sua fidelidade à eleição de Israel»[9].

As posições do Cardeal, repetidas obra após obra, encontram sempre uma recusa por parte de muitos judeus. O rabino, Josy Eisenberg, rejeitou recentemente (em Dezembro de 2002, no *Le Nouvel Observateur*) a teologia de aproximação entre Judaísmo e Cristianismo. Porquê? Se o Cristianismo é a realização do Judaísmo,

os judeus sem a conversão ao Cristianismo são judeus incompletos. O convite à conversão é um "convite suicida". Deixem-nos viver. «Vejo que todas estas considerações procedem de um desejo, sincero e fraterno, de solidarizar as nossas duas histórias sob os auspícios de um judeo-cristianismo sincrético. É esquecer que, se um verdadeiro cristão é necessariamente um pouco, muito até, judeu, um judeu não tem nenhuma necessidade de ser cristão para se realizar».

Jean-Marc Joubert[10] defende uma tese muito diferente, muito próxima da problemática de um heresiarca esquecido, um bispo do séc. II, chamado Marcião. Sustenta que a lógica do Judaísmo e a lógica do Cristianismo, apesar das aparências em contrário, são opostas. Os cristãos não são espiritualmente semitas. Conviria que o Cristianismo liberte, definitivamente, os judeus do convite fraterno que lhes é feito para receber uma crença que julgam, com ou sem razão, que lhes é destinada. Liberto dessa realidade, o Cristianismo poderia aceder a uma inteligência plena e inteira da sua condição original. Trata-se de cortar todas as pontes.

Para o investigador André Paul, «o Cristianismo e o Judaísmo nasceram separadamente um do outro, através de duas rupturas sucessivas e diferentes: o primeiro teve por fundador Jesus de Nazaré, entre 20 e 30 ou 35, na base de uma síntese nova que uma situação de crise tinha preparado de longe, quanto ao facto e quanto à expressão; o segundo, construído progressivamente sobre o sistema do rabinismo inaugurado e amadurecido depois do desastre de 70, substituiu, radicalmente, o sistema político-religioso secular que repousava sobre a existência e autoridade do Templo. Os dois caminharam, em seguida, sobre vias distintas com destinos que, por vezes, os opuseram, mas também, muitas vezes, totalmente afastados um do outro»[11].

Por tudo o que dissemos, por estas e outras posições em torno das relações entre Jesus e o Judaísmo não é fácil uma resposta de sim ou não. Também não serve uma resposta de talvez sim, talvez não. A posição que me parece mais acertada é esta: se Jesus não gostava que lhe chamassem Messias, Cristo, e depois o apelido Messias, Cristo, ficou inseparavelmente ligado ao nome Jesus, isto

significa que o título *Messias, Cristo,* conheceu uma alteração profunda.

Jesus, enquanto membro da história humana, realizou o desígnio de Deus acerca do sentido de toda a história humana. Ele é o encontro do céu e da terra, de Deus e do homem. A sua vida, os seus trabalhos, a sua prisão, o seu sofrimento, a sua condenação à morte por pena capital, foram interpretados, a partir da experiência da ressurreição, como tendo uma validade divina e humana para sempre e para todos. De facto, o que Jesus alterou foi a própria imagem de Deus e as concepções da vida humana. Evangelizou Deus e evangelizou a condição humana. A partir dele, nunca mais nos podemos referir a Deus e aos seres humanos da mesma maneira. Jesus é um Deus outro, é um homem outro.

Todo o que crê que Jesus é o Messias, nasceu de Deus (1Jo 5,1).

BIBLIOGRAFIA

H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'AT*, Paris, 1978.

Charles PERROT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* Desclée, Paris, 1994.

J.COPPENS/Ch.DUQUOC/F.LAPLANTINE, *Messianisme,* in *Catholicisme* IX, Paris, 1980, 9-36.

P. GRELOT, *La esperanza judía a la «hora» de Jesús*, cristiandad, Madrid, 1985.

H. DESROCHES, *Dieux d'hommes. Diccionnaire des messianismes et des millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris-La Haya, 1969; Id., *Sociologie de l'espérance*, Paris, 1973.

De LAPLANTINE, *Les trois voix de l'imaginaire, le messianisme, la possession et l'utopie,* Paris, 1974.

António Carlos CARVALHO, *Prisoneiros da Esperança. Dois Mil Anos de Messias e Messianismos,* Âncora, Lisboa, 2000.

G. SCHOLEM, *Le Mesianisme juif. Essai sur la spiritualité du judaïsme,* Paris, 1974, 23ss.

Fr. ROSENZWEIG, *L'étoile de la redemption,* Seuil, Paris, 1982.

Jean-Marc JOUBERT, *Foi juive et croyance chrétienne,* Desclée, Paris, 2001.

Gérard ISRAËL, *La question chrétienne. Une pensée juive du christianisme,* Payot, Paris, 2002.

Jean-Marie LUSTIGER, *Le choix de Dieu,* Fallois, Paris, 1987; Id., *La Promesse,* Paris, 2002.

É.TROCMÉ, *L'enfance du christianisme,* Noêsis, Paris, 1997.

M.-É. BOISMARD, *Jesús, un homme de Nazareth, raconté par Marc l'evangéliste,* Cerf, Paris, 1996; Id. *À l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes,* Cerf, Paris, 1998.

Maurice SACHOT, *A invenção de Cristo,* Notícias, Lisboa, 1999.

É. NODET et J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée,* Cerf, Paris, 1998.

Geza VERMÈS, *Jésus le Juif,* Desclée, Paris, 1978.

André PAUL, *Leçons paradoxales sur les juifs et les chrétiens,* Desclée, Paris, 1992; Id., *Le judaïsme ancien et la Bible,* Desclée, Paris, 1987; Id., *Nouveau plaidoyer pour les «faux jumeaux»,* in *NRT* 115 (1993) 730-741; Id., *Les manuscrits de la mer Morte. La voix des Esséniens retrouvés,* Bayard/Centurion, Paris, 1997.

E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus,* Allen Lane, Londres, 1993.

Gerd THEISSEN/Annette MERZ, *Il Gesù storico,* Queriniana, Brescia (Itália), 1999, trad. do alemão.

Christoph THEOBALD/Pierre GIBERT, *Le Cas Jésus-Christ,* Bayard , Paris, 2002.

Joachim GNILKA, *Jesus de Nazaré. Mensagem e história,* Presença, Lisboa, 1999.

Michel QUESNEL, *Jesus Cristo,* Piaget, Lisboa, 1995.

Jacques DUPUIS, *Introdução à Cristologia,* Loyola, São Paulo, 1999.

Karl RAHNER, *Cristologia hoje. Em vez de um epílogo,* in *Concilium*173, 1982/3, pp. 98-105.

Olegario González de CARDEDAL, *Cristología,* BAC, Madrid, 2001.

Walter KASPER, *Jesus, el Cristo,* Sígueme, Salamanca, 1984.

LAURET, *Cristología dogmática,* in *Iniciación a la prática de la Teologia* II, Cristiandad, Madrid, 1984, 245-414.

Edward SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología,* Cristiandad, Madrid, 1983.

Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus. La Histoire de un Viviente,* Cristiandad, Madrid, 1981.

Edward SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación,* Cristiandad, Madrid, 1982.

Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus en nuestra cultura. Mistica, ética y política,* Sigueme, Salamanca, 1987.

Edward SCHILLEBEECKX, *L'histoire des hommes, récit de Dieu,* Cerf, Paris, 1992.

J. MOINGT, SJ, *L'homme qui venait de Dieu,* Cerf, Paris, 1993.

B. SESBOÜÉ, SJ, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamental,* Cerf, Paris, 1994.

R. LUNEAU, *Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu,* Seuil, Paris, 1999.

M. HENRY, *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme,* Seuil, Paris, 1996.

T. KATO, *La pensée social de Luc-Actes,* Puf, Paris, 1997.

Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração* ***Dominus Iesus*** *sobre a unicidade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja,* Paulinas, Lisboa, 2000.

Revistas:

Cadernos ISTA, Jesus Cristo – o rosto humano de Deus, nº 12, 2001.

Concilium, Jesus, Filho de Deus?, 173, 1982/3.

Entre os muitos números da Revista *Le Monde de la Bible,* que interessam a este tema, destaco:

Nº 109: *Que sait-on de Jésus ?*

Nº 134: *Jésus le Galiléen*

Nº 147: *Querelles sur la divinité de Jésus, IVe-Ve siècle*

NOTAS

1 Sobre o Messianismo e os Messianismos ver Bibliografia.

2 Esta designação surge pela primeira vez em 1624 como título de um livro: B. Meissner, *Christhologiae Sacrae Disputationes* (Wittenbergae, 1624).

3 Vendo as coisas de perto, a divergência judeo-cristã sobre o messias talvez ultrapasse os argumentos clássicos e habituais. Na verdade, os cristãos fizeram com que o próprio conceito de Messias, como é expresso na Bíblia hebraica, sofresse uma mutação que altera, de alto a baixo, todas as perspectivas e expectativas (Gérard Israël, *La question chrétienne. Une pensée juive du christianisme,* Payot, Paris, 2002 , p. 394).

4/5 Que os discípulos não compreendiam as palavras e os actos de Jesus está muito claro no evangelho de S. Marcos (4, 13; 6, 52; 7, 18; 8, 17-18. 21. 33; 9, 10. 32; 10, 35-45). Jesus procurava uma coisa, os discípulos outra.

6 *Messianisme,* in *Catholicisme* IX, Paris, 1980, p. 228.

7 Cf. Charles Perrot, *Jésus,* Puf, Paris, 1998, 116-119.

8 *Judaïsme, peuple juif et Étad d'Israel,* Schocken, Paris, 1979, p. 335-336, cit. por Jean-Marc Joubert, *Foi juive et croyance chrétienne,* Desclée, Paris, 2001, p. 258.

9 *Op. cit.*, p. 385-401.

10 *Choix de Dieu,* op. cit., cf. pp. 61, 94, 96.

11 *Op. cit.,*

12 *Nouveau plaidoyer pour les «faux jumeaux»,* in *NRT* 115 (1993) 737; sobre este autor e sobre este debate, cf. Bibliografia.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

HANNAH ARENDT, FINALMENTE!

- *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, ed. port. Instituto Piaget, 1997, 189 pg.
- *Sobre a revolução*, Relógio d'Água Editores, 2001, 300 pg.
- *A Condição Humana*, Relógio d'Água Editores, 2001, 407 pg.
- A Vida do Espírito
  I Vol. – Pensar – 242 pg., 1999
  II Vol. – Querer – 274 pg., 2000
  Trad. port. Instituto Piaget
- *Sylvie Courtine-Renamy, Hannah Arendt*, trad. port. Instituto Piaget, 1999

Havia ainda ressaibos da revolução de Abril quando, em 1981, a publicação em Portugal do livro *As origens do totalitarismo* de Hannah Arendt (sob título *O Estado Totalitário*) caiu como uma bomba nos meios políticos e intelectuais da época, ainda embaciados pelo nevoeiro do discurso marxizante que dominava então.

O livro esgotou e desapareceu. Nunca foi reeditado. Percebe-se que esta análise do totalitarismo, tanto de Hitler como de Staline, os dois, tenha gerado desconfiança e despeito, certo desconforto e embaraço, pois não fazia concessões à esperança dos "amanhãs que cantam". Uma análise profunda, viva, inteligente, seriamente documentada e minuciosa, descrevia a engrenagem totalitária, fosse qual fosse a cor, o recorte. Não num estilo jornalístico, factual, meramente descritivo, porventura procurando o insólito que vagamente marcasse os espíritos mas conduzindo o olhar lançado sobre os acontecimentos relatados a vergar-se a uma grelha de

compreensão englobante e fria, em que as motivações se descobrem para além de qualquer disciplina ideológica visível.

O aspecto demencial do empreendimento, que é a instalação do estado totalitário, ressalta aqui bem evidenciado e aterrador, nos seus propósitos desumanizantes e eficazes.

A livraria Moraes, muito ao seu jeito precursor de publicar o que lhe parecia importante embora não estivesse em voga, editou o livro *On Revolution* (*Sobre a Revolução*, Moraes Ed. 1971) em que Hannah Arendt explica paciente e insistentemente as diferenças entre a Revolução Francesa e a Revolução Americana, porque é que uma levou ao terror e a outra a uma Constituição de liberdade. A América do Norte era já uma sociedade organizada, à moda inglesa, com os seus condados e respectivos governantes. Esta estrutura comunitária resistiu ao embate da revolta e à guerra que lhe sucedeu, proporcionando aos Pais da Pátria um sólido substracto social, em que toda a gente (os colonos) tinha a sua casa e as suas propriedades e baseava a sua vida na virtude, atitude importante da fé calvinista que a maioria praticava e que já Montesquieu via como a mola fundamental que fazia funcionar a República. Não havia, como em França, um *peuple malheureux* que no seu desespero raivoso destruía tudo e todos, como nas *jacqueries* do antigamente (e nas de hoje...). A revolução, em si, não constrói nada, diz ela.

A curiosidade com que Hannah Arendt desmonta e compara as causas e os efeitos das duas revoluções (e eventualmente da revolução de Outubro...) acentua o talhe científico, certeiro, directo, brilhante de tão simples. O texto ressente-se de ter sido corpo de várias lições e conferências, evidenciando múltiplas repetições, constantes reafirmações e explicações. Hannah Arendt é essencialmente conferente e docente universitária, aproveitando-se também das ocasiões que lhe traz a imprensa. Estes textos reunidos com poucos cortes, apresentam assim um ritmo redundante que curiosamente lhe cria certa humildade, impedindo o tom peremptório que teria o discurso mais limpo. (Este livro foi de novo editado, em português, por Relógio d'Água, Editores, incluído numa colecção de

pensadores mas numa edição de má qualidade. O livro desfaz-se--nos, literalmente, nas mãos...)

Finalmente, passados estes anos, o instituto Piaget, dentro do seu plano de pôr à disposição dos seus alunos, os mestres pensadores do nosso tempo, editando os que faltava editar, lançou, corajosamente, no mercado, Hannah Arendt, de quem pouca gente se lembrava, começando pela sua tese de doutoramento (*O Conceito de amor em Santo Agostinho*). O itinerário da jovem estudante levou-a das aulas de Bultmann, sobre o Evangelho de S. João, até aos bancos do curso de Heidegger exactamente sobre Santo Agostinho. Já tem sido muito falada a ligação amorosa de Hannah Arendt com Heidegger, quase um lugar comum, a jovem discípula apaixonada pelo génio do Mestre, não fossem as personagens que eram (a Editora Asa publicou a obra de Catherine Clément *O último encontro* sobre este caso e que é um livro muito mau, inútil).

Mas foi com Jaspes que Hannah Arendt acabaria por se entender e foi ele que lhe dirigiu a tese a acompanhou sempre na sua procura filosófica. Porquê Santo Agostinho? Só quem não o encontrou no meio do caminho pode estranhar esta escolha. Ele é sempre um desafio, sobretudo quando se pretende desatar o filósofo do crente. A crítica que Karl Jaspers faz a este singular trabalho irá, inesperadamente modificar, em parte, o caminho filosófico de Hannah Arendt. Censura-lhe ele a circularidade da análise, como se Santo Agostinho se tivesse esgotado em si próprio, sem referência à posteridade filosófica do santo africano, para não falar da sua influência religiosa que não era o caso.

É curioso verificar como o filósofo do "comunitário" foi sensível ao fechamento filosófico do trabalho de Hannah Arendt, aliás previsível numa estudiosa de Kant e de Hegel, com posições de partida unipessoais. É com Jaspers que ela se ajusta a considerar o homem sempre em relação com os outros homens, interacção constante e necessária ao desenvolvimento e à vivência da sua humanidade. O político, portanto.

Esta cedência à vertente política do seu pensamento irá marcá-lo profundamente, tornando-se numa das suas características mais salientes. Pensar o político será uma das suas preocupações. Não que achasse a política, nas suas soluções e práticas, como sendo o exercício humano por excelência porque para esse lugar elege o pensar e o querer, a sua última reflexão.

Talvez os acontecimentos trágicos que foi obrigada a viver como judia alemã, a prisão, o internamento, a fuga, a situação de "apátrida", lhe tenham imposto a necessidade da atenção ao que acontece e julgá-lo.

Quando chegou aos Estados Unidos sentiu-se "livre pela primeira vez na vida", segundo disse. A sua posterior naturalização americana será também um acto de gratidão. Sentindo-se judia e não alemã, embora a sua "casa" fosse a língua alemã, dedicou-se à causa dos judeus, à sua protecção e envio para a Palestina. Mas a questão judaica é ambígua o que não está de acordo com o feitio e o modo de pensar de Hannah Arendt. Como não reconhece ao povo judeu a vocação e o estatuto de "povo escolhido", o que de certo modo tornaria coerente e aceitável o sionismo e a consequente independência de Israel, tentou perceber a questão, escrevendo a biografia de uma senhora judia alemã, Rahel Varnhagen, que viveu no séc. XIX e viveu a dificuldade ou melhor a impossibilidade de um judeu ser assimilado pela cultura alemã.

Este destino de judia, Hannah Arendt aceitou-o mas por ele não desistir do seu olhar crítico em relação ao mundo em que vivia. Sempre manteve a liberdade de espírito em relação ao "sentimento" judaico e isso permitiu-lhe censurar o julgamento de Eichmann em Jerusalém, por não achar que fosse legal o Estado de Israel estar a julgar esse criminoso nazi por crimes por ele cometidos na Alemanha e quando Israel nem sequer existia. A "banalidade do mal" que ela encontrava no comportamento do oficial nazi, parecia-lhe impossibilitar qualquer julgamento... Dava-lhe até vontade de rir.

Apesar da sua dedicação à causa judaica, provada por todas as suas acções anteriores, estas afirmações irritaram os judeus e ganharam-lhe muitas inimizades importantes.

O Instituto Piaget lançou a seguir uma excelente biografia de Hannah Arendt, por Sylvie Courtine-Dénamy, em que não só se contam as peripécias da sua vida como são acompanhadas por análises do seu pensamento, apresentando-se trechos dos seus escritos. Justa homenagem, agora em português, a quem tanto merecia, e que estava esquecida.

Relógio d'Água Editores, depois da edição de *Sobre a Revolução*, fez sair *O Destino Humano* em que Hannah Arendt se debruça sobre o mistério do destino humano, delimitando com aguda precisão, provocatória até, as variadas actividades do homem e desenhando-lhe como motivo principal para continuar vivendo a procura incessante do sentido da vida. Percorre os filósofos, desde os gregos aos seguintes, que melhor falam sobre a *Weltanshaung* necessária, um quadro compatível com o homem pensante e não só o homem amarrado à sobrevivência e à procriação. Não deixa de ser comovente o capítulo que dedica ao perdão, essencial para a paz e cuja introdução na civilização ocidental, ela atribui a Jesus Cristo.

A sua última obra (*A Vida do Espírito*) em dois volumes (*Pensar e Querer*) que o Instituto Piaget também cortesmente publicou, é composta pelos apontamentos que tomava para as últimas conferências e o último curso, no âmbito das Aberdeen Lectures, que a sua amiga Mary MacCarthy coligiu e publicou depois da sua morte, em 1975. Nela Hannah Arendt expande o cerne da sua meditação filosófica, concentrando o humano no pensar e no querer, acções humanas por excelência, mas sempre em referência com os outros homens, dando ao julgar a instância de *sensus communis* que foi buscar a S. Tomás. A consciência-física e a consciência-razão fazem-na demorar-se no fenómeno da vontade cuja descoberta no pensamento ocidental, atribui a S. Paulo e depois a Sto. Agostinho

e que ela liga à liberdade e à responsabilidade. Escapar ao solipsismo, à orgulhosa tentativa de resolver o mundo cada um por si, que só se conseguirá no equilíbrio entre a solidão criativa e a comunicação em que a fala tem o seu papel formativo indispensável.

É uma escrita fácil mas um pensamento dificilmente condensável, alertado constantemente para o momento das actividades humanas que precisam de serem pensadas, para a sua hierarquização, tornando assim o político num *locus philosophiae*, no seu valor de acção e de acção comum, contrapondo-se ao trabalho e ao labor.

É um texto onde se podem facilmente ir buscar citações rápidas e desarmantes, mas transmite, no seu todo, algo de luminoso na honestidade intelectual que revela, na árdua pesquisa, feita de lucidez e de coragem, nunca movida por interesses, ideológicos ou outros.

Victrix causa placuit diis sed victa Catoni (a causa vencedora agrada aos deuses mas a causa vencida agrada a Catão) como gostava de citar.

Teresa Maria Martins de Carvalho

LIVROS RECEBIDOS

PAULUS EDITORA

AA.VV. – *As Parábolas da gratuidade do Reino*; Apelação: 2003, pp.108.

CLEMENTE, Manuel – *A Fé do Povo: Compreender a religiosidade popular*, Apelação: 2002, pp.102. Col. Cadernos de Teologia e Pastoral.

FINLEY, Mitch – *As sete virtudes: Para uma vida cristã em plenitude*, Apelação: 2003, pp.127.

FINLEY, Mitch – *Os sete dons do Espírito Santo*, Apelação: 2003, pp.143.

João Paulo II – *Liturgia das Laudes: Oração da manhã com a Igreja (Primeira semana)*, Apelação: 2002, pp. 134. Col. Orar com a Igreja.

João Paulo II – *A Igreja vive da Eucaristia*, Apelação: 2003, pp.78. Col. Voz da Igreja n. 12.

LLORENTE, Luis Resines – *Os doentes são ungidos*, Apelação: 2003, pp.127. Col. Sacramentos n.º 5.

LLORENTE, Luis Resines – *Sacerdotes para o povo de Deus*, Apelação: 2003, pp. 141. Col. Sacramentos n.º 6.

Outros Editores

COSTA, João Bénard da – *Nós, os vencidos do catolicismo*, Coimbra: 2003, pp. 101. Col. Itinerários n.º 5.

CENTRO INTERDISCIPLINAR DE CIÊNCIA TECNOLOGIA E SOCIEDADE DA UNIVERSIDADE DE LISBOA e OBSERVATÓRIO INTERNACIONAL DE EXEGESE CONTEMPORÂNEA- *Atalaia-Intermundos: Revista Internacional de Exegese Contemporânea* (8/9, 2003). Actas do Colóquio "*A Criação*", organizado pelo ISTA em Abril de 2001.